

PAWEŁ SKRZYDLEWSKI

PRAWO STANOWIONE A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA  
(Z PERSPEKTYWY FILOZOFII NOWOŻYTNEJ  
I ŚW. TOMASZA Z AKWINU)

Czasy nowożytne i współczesne przyniosły nieznanne wcześniej przeciwstawienie i swoistą rywalizację prawa stanowionego<sup>1</sup> i wolności człowieka<sup>2</sup>. Towarzyszy temu nie tylko tendencja do autonomizacji prawa i autonomizacji wolności, ale także do ich oddzielania od natury człowieka, realnego porządku życia społecznego, moralnego wymiaru działania ludzkiego<sup>3</sup>. Podobnie ma się rzecz również z ludzką wolnością, która bywa przeciwstawiana prawu jako takiemu, naturze ludzkiej wraz z zawartym w niej porządkiem<sup>4</sup>.

---

Dr PAWEŁ SKRZYDLEWSKI – Katedra Metafizyki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pskrzyd@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Rozważania w niniejszym artykule zawężone są do relacji prawa stanowionego – *lex humana*, z pominięciem innych rodzajów praw, takich jak: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex divina*, *lex peccati (fomitis)* oraz do rozumienia wolności jako autodeterminacji samego człowieka do określonego typu działania, jaki ma miejsce w ludzkim akcie decyzyjnym – *liberum arbitrium*. Na ten temat zob. M. A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

<sup>2</sup> Przykłady stanowiska antagonizującego wolność i prawo odnajdziemy choćby w wielu nurtach myśli postmodernistycznej – zob. L. M o r a w s k i, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999. Realne sytuacje, kiedy to prawo zaczyna godzić w wolność człowieka lub też w imię wolności depcze się prawo, należy niewątpliwie odczytywać jako stan kryzysu i choroby samego człowieka i jego kultury.

<sup>3</sup> Przykładem tego jest choćby pozytywizm prawny – zob. H. L. A. H a r t, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1983; zob także J. M e r e c k i, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, s. 11-128.

<sup>4</sup> Ów antagonizm i rywalizacja prawa stanowionego z wolnością (a także wiarą i przycho-  
dzącym przez nią usprawiedliwieniem – zbawieniem) osiągnął apogeum w XVI wieku pod  
wpływem protestantyzmu. Utarło się tam nawet przekonanie, że „każdy prawnik jest wrogiem

Niejednokrotnie antagonizm prawa ma także swe źródła w tezie o braku jakiegś stałej natury człowieka, która miałaby być podstawą dla prawa.

Fakty te – niewątpliwie doniosłe w swych konsekwencjach praktycznych – domagają się filozoficznej refleksji<sup>5</sup>. Prawo faktycznie wraz z całą dziedziną obyczajowości stanowi czynnik cementujący i organizujący życie społeczne we wspólnocie państwowej, samo zaś państwo, pojęte funkcjonalnie, nie może istnieć bez prawa – *lex*, nie może ono nie stanowić samego prawa. Pojawianie się zatem teorii jawnie głoszących sprzeczność i przeciwstawność prawa i wolności człowieka zmusza do refleksji nad tymi zagadnieniami<sup>6</sup>. A zatem przed filozoficzną analizą zagadnienia relacji między prawem stanowionym a wolnością stoi zadanie wypracowania nie tylko rozumienia wspomnianej relacji, ale także wyjaśnienie pozwalające na ocenę tych teoretycznych i światopoglądowych stanowisk, które świadomie antagonizują prawo stanowione i wolność człowieka.

Z perspektywy filozofii zasadniczym kryterium oceny wszelkich stanowisk, wszelkich teorii, a teorii prawa w szczególności jest sama rzeczywistość i zawarta w niej prawda, która jest przez teorię właściwie odzwierciedlana lub też bywa przez nią wykrzywiana i deformowana<sup>7</sup>. Świadomy tego właśnie problemu był również Cynceron, dostrzegając nienaturalny i nierozumny porządek prawny w ówczesnym jemu państwie rzymskim. Swe stanowisko w tej kwestii, które potem stało się udziałem tradycji kultury zachodniej, wyraził w niezwykle jasny sposób, gdy mówił, że

za dowód wyjątkowej głupoty należy uznawać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznawane za sprawiedliwe [za prawa – *lex*

---

Chrystusa. Co więcej, wydziały prawa są wylęgarniami tych «wrogów Chrystusa» – trzeba je więc gruntownie zniszczyć, gdyż są to prawdziwe «synagogi diabła» (S. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 139). Zob. także: A. J. N o c k, *Państwo – nasz wróg*, przeł. L. S. Kolek, Lublin 1995; H. S p e n c e r, *Jednostka wobec państwa*, przeł. A. Bosiacki, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> Chodzi tu bowiem z jednej strony o istotny aspekt bycia człowiekiem – jakim jest wolność – z drugiej zaś strony dotykamy zagadnienia podstawowego dla bytu państwowego, tj. zagadnienia prawa. Ani bez prawa, ani bez wolności człowiek żyć nie może, a zatem czy człowiek jest skazany na ciągły konflikt między wolnością i prawem?

<sup>6</sup> Zob. A. S z u t t a, *Anarchizm polityczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 222-223.

<sup>7</sup> Zob. A. M a r y n i a r c z y k, *Byt jako ratio recta speculabilium i podstawa wyróżnienia dziedziny poznania teoretycznego*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 215-231.

– P. S.] [...]. Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że uczynki złe i zgubne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można niesprawiedliwość zmienić w prawo, czy zło stałoby się dobrem? Z tego wypływa wniosek, że prawo dobre od złego można odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku [...]<sup>8</sup>.

W tradycji filozoficznej kultury Zachodu Ciceron wskazał zatem na rzeczywistość, na naturalny porządek i zawarty w nim ład, który dostępny dla ludzkiego rozumu – staje się kryterium i miarą dla samego ludzkiego działania, rozumienia i wytwarzania. Z tej to racji „posługa” filozofii, a dokładniej mówiąc – filozofii realistycznej, o charakterze metafizycznym, wydaje się być kompetentnym rodzajem poznania pozwalającym rozstrzygnąć kwestię relacji prawa stawionego do wolności człowieka<sup>9</sup>. Dociera ona bowiem do rzeczywistości (bytu, natury) i z nią przede wszystkim się liczy. Tym samym na gruncie realistycznej, klasycznej filozofii, filozofii bytu, unikamy często nierozstrzygalnych i jałowych dyskusji, które powstają przez krytykę jednej teorii – teorią drugą<sup>10</sup>.

Rodzi się zatem niezwykle ważne pytanie o to, czy rzeczywiście istnieje jakiś antagonizm między prawem stanowionym a ludzką wolnością – czy też antagonizm ten jest skutkiem pewnych błędów poznawczych i błędów samej praktyki życia zbiorowego. Na pytanie może odpowiedzieć kompetentnie tylko filozofia. Wielokrotnie musi na nie odpowiedzieć sam człowiek, który żyje pod prawem, wykonując prawo i sam jej tworząc<sup>11</sup>. Pytanie to coraz

<sup>8</sup> M. T. Ciceron, *O prawach (De legibus)*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 114-115 (lib. I, c. 15, 42 – c. 16, 44-45).

<sup>9</sup> Przewodnikiem w tej filozofii będzie tu św. Tomasz z Akwinu, a to z tej racji, że dla niego rzeczywistość prawa i rzeczywistość ludzkiej wolności jest tym, co kieruje ludzkim poznaniem.

<sup>10</sup> Na temat współczesnych ujęć prawa, jego teorii i filozofii zob. R. Sarkowicz, J. Stelmach, *Teoria prawa*, Kraków 2001; J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999; S. Filipowicz, *Historia myślpolityczno-prawnej*, Gdańsk 2001.

<sup>11</sup> Świadomość tej prawdy życiowej doskonale ujawnia również Arystoteles pisząc, że „rzeczy, w które jesteśmy wyposażeni do życia, jak np. ciało i to, co należy do ciała, służą jako pewne narzędzia, a posługiwanie się nimi jest niebezpieczne: ci bowiem, którzy się nimi posługują w niewłaściwy sposób, uzyskują skutek odwrotny. Należy przeto dążyć do zdobycia tej wiedzy [filozoficznej] i posłużyć się nią w sposób właściwy; dzięki niej bowiem zrobimy dobry użytek z tych wszystkich narzędzi. Musimy więc stać się filozofami, jeśli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie” (A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, frg. 8, przeł.

część się pojawia się w kulturze Zachodu, a udzielone na nie odpowiedzi stają się podstawą realnych, społecznych działań człowieka. Rzecz w tym, że działania te bardzo często są dalekie od prawdy o związku prawa z wolnością.

\*

Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania pozorności antagonizmu między prawem stanowionym przez człowieka a wolnością. Zdaniem autora artykułu antagonizm ten, tak widoczny we współczesnych koncepcjach odwołujących się do liberalizmu, anarchizmu, a także totalizmu i kolektywizmu oraz innych, można pokonać nie przez podejmowanie dyskusji z przedstawicielami toczzonego sporu, lecz przez pokazanie prawdy samej rzeczywistości, czyli przez odczytanie natury samej ludzkiej wolności i natury samego prawa. Tym samym autor artykułu twierdzi, że zasadnicze wyjaśnienie relacji wolności człowieka do prawa stanowionego wiedzie przez badanie samej rzeczywistości prawa i rzeczywistości ludzkiej wolności. Tak pojęte badanie rzeczywistości odnajdziemy w twórczości filozoficznej św. Tomasza z Akwinu.

#### 1. STAROŻYTNA I ŚREDNIOWIECZNA KULTURA ZACHODU – BRAK ANTAGONIZMU PRAWA STANOWIONEGO I WOLNOŚCI

Omawiając zagadnienie relacji wolności człowieka do prawa stanowionego, musimy być świadomi żywych dyskusji, jakie problematyka ta wywołuje od zarania dziejów w kulturze zachodniej. Świadectwem tego jest nie tylko bogata refleksja filozoficzna, ale i literatura grecka (np. *Antygona* Sofoklesa), mity i wierzenia religijne<sup>12</sup>. Znajomość dziejów kultury Zachodu ukazuje jednak, że

---

K. Leśniak, [w:] *A r y s t o t e l e s, Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 636). „Istnieją różne rodzaje wiedzy: jest taka, która tworzy w życiu rzeczy pożyteczne, i taka, która uczy jak z nich korzystać; jeden [rodzaj wiedzy] jest służebny, inny kierujący; z tym drugim, jako bardziej autorytatywnym, wiąże się prawdziwe dobro. Jeżeli zaś ten tylko rodzaj wiedzy zapewnia poprawność sądów, posługuje się rozumowaniem i ujmuje dobro jako całość, a jest nią filozofia, która może się posługiwać wszystkimi innymi rodzajami wiedzy i kierować zgodnie z zasadami natury, powinniśmy przeto usilnie zabiegać o to, ażeby stać się filozofami, bo tylko filozofia zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co należy czynić, a czego nie należy” (tamże, frg. 10, s. 637).

<sup>12</sup> Na temat specyfiki kultury Zachodu, a także jej bogactwa zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

w dyskusjach tych istnieją stanowiska zasadnicze, wiodące, które w swych ujęciach, integralnym i ostatecznościowych, sięgają koniecznych podstaw problematyki. Nadto negacja tych ujęć niejednokrotnie wiąże się z zanegowaniem danego człowiekowi spontanicznego doświadczenia i rozumienia, które widzi w prawie środek do dobra człowieka, środek nie stojący w sprzeczności z naturą człowieka ani z celem, ku któremu ona zmierza. Ujęcia te są obecne generalnie na polu samej filozofii, a reprezentują je Platon, Arystoteles, Cyceon, św. Augustyn, w średniowieczu zaś św. Tomasz z Akwinu. Stanowisko św. Tomasza zasługuje na szczególną uwagę, i to z wielu powodów.

Po pierwsze dlatego, że ma ono charakter ściśle filozoficzny i jest realistyczne, a zatem wyjaśnia realny świat, a nie reprezentuje tak mocno rozpoznań w tej problematyce „myślenia życzeniowego”, które w istocie rzeczy jest nie tyle wyjaśnieniem jakiegoś obiektywnego stanu – bytu, lecz jest albo krytyką ludzkiego poznania, albo jakąś postacią projektu, mającego być podstawą dla przyszłych działań. Po drugie, jego stanowisko cechuje nie tylko oryginalność i głębina filozoficznych ujęć, ale nadto także znajomość właściwie całej racjonalnej tradycji kultury Zachodu, w której od dawien dawna podkreślano konieczny związek prawa z ludzką wolnością i jego nieantagonistyczny charakter<sup>13</sup>. Ujmując rzecz precyzyjniej, należy stwierdzić, że rozważania Tomasza nie tylko potwierdzają podstawowe intuicje kultury Zachodu w tej materii, lecz właściwie je systematyzują i ostatecznie wyjaśniają na drodze filozoficznych analiz. Stąd rozważania Tomasza jawią się nie tylko jako „jedne z wielu”, lecz zasadnicze i poniekąd zwięźcające trud poznawczy kultury Zachodu (Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Cyceona, św. Augustyna, św. Izydora z Sewilli)<sup>14</sup>.

Z perspektywy historycznej należy stwierdzić, że odkąd kultura Zachodu uporała się z mitologicznym widzeniem i wyjaśnianiem świata, antagonizm prawa i wolności człowieka jest właściwie w niej nieobecny<sup>15</sup>. Kultura ta, dopóki czerpała z mitu, dopóty antagonizowała prawo i wolność człowieka, od-

<sup>13</sup> Na temat Tomaszowej filozofii prawa a także wątków filozoficznych i pozafilozoficznych, z których św. Tomasz czerpał od swych poprzedników zob. K. W r o c z y ń s k i, *Uwagi o przedtomaszowych definicjach prawa naturalnego*, [w:] *Wierność rzeczywistości*, red. zbiorowa, Lublin 2001, s. 197-210.

<sup>14</sup> Świadectwem tego jest choćby swoisty Tomaszowy traktat o prawie – STh I-II, q. 90-97.

<sup>15</sup> Zob. E. B a r k e r, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959, *Introduction*, s. 1-16; zob. także E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 296-313; H. W a ś k i e w i c z, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I, Lublin 1960, s. 9-22.

ką jednak źródłem kultury stał się ludzki rozum pokierowany prawdą świata, odkąd w kulturze zagościła nauka – antagonizm ten znikł<sup>16</sup>. Mit bowiem nakazywał widzieć człowieka jako czynnik, element kosmosu, kierowany istniejącym i niezależnym od woli jego prawem – przeznaczeniem. Wyrazem tego prawa były również rozrządzenia ludzkie, ustanawiane w społeczności. Stąd też siłą rzeczy musiał istnieć konflikt między poczuciem i indywidualną świadomością człowieka o jego wolności a treścią mitu, który mówi o tym, że wszystko, co się dzieje, jest dziełem prawa – przeznaczenia<sup>17</sup>.

Narodziny nauki (filozofii) nie tylko zatem doprowadziły do odrzucenia mitów i ich roli w życiu człowieka, lecz także umożliwiły dostrzeżenie istniejącej w człowieku wolności<sup>18</sup>. Okazało się także, że człowiek nie tylko jest wolny, ale przez swą wolność konstytuuje prawo, samo zaś prawo wymaga wolności człowieka i bez niej nie może się obejść<sup>19</sup>. Znaczącym wyrazem tej tezy jest choćby stanowisko Cycerona, który zauważa, że

---

<sup>16</sup> Warto przywołać słowa prof. H. Kieresia, odnoszące się bezpośrednio do mitu, a pośrednio także do tego, co nazwalibyśmy myśleniem życzeniowym, ideologią, tradycją rodową lub sakralną, ślepych nakazem władzy: „Historycznie rzecz ujmując, należy stwierdzić, że pierwszym «chwytym» poznawczym Europejczyka [i nie tylko jego – P. S.] był mit, był on doniosłą próbą zasypania rozziwu pomiędzy nadmiarem doświadczenia a niedomiarem rozumienia. Mit jest użytecznym upodobnieniem fikcji do prawdy, zmyślenia do wiedzy; nie respektuje on porządków poznawczych, stanowi zarazem i opis, i przepis, a więc wiąże w jedno poetyckie (choć wyrastające z realnego doświadczenia) «wyjaśnienie» i ludzką *praxis*: religię, moralność i sztukę. Mit daje integralny obraz świata, a szczególnie człowieka: «wyjaśnia» jego pochodzenie oraz przeznaczenie, a rozpoznając sens (cel) jego życia, determinuje kształt ludzkiej kultury. Człowiek – w imię którego i dla którego tworzono «wyjaśnienia» mitologiczne – jawi się twórcom mitów jako funkcja pierwotnej i nadrzędnej całości, jakiejś wyższej i doskonalszej ontologicznie sfery: świata bogów, sił kosmicznych (przeznaczenia, miłości i nienawiści) lub układów rodowych. Na kanwie mitu powstaje pierwsza historycznie wizja bytu ludzkiego, w świetle której człowiek jest «sumą» czy też wypadkową zewnętrznych relacji i tendencji, jego życie – los! – jest wyznaczone przez nadrzędny «ogół» (obraz), a podstawą (znakiem) identyfikacji człowieka jest maska (ΠΡΟΣΩΠΟΝ [*prósopon*]); maska uzewnętrzniająca ów «ogół» jest materialnym obrazem i wyrazem, jest jednocześnie zapisem tożsamości konkretnego człowieka, ale tożsamości poprzez przynależenie do «ogółu». Maską określa zarówno wygląd zewnętrzny człowieka, jak i jego światopogląd” (H. Kiereś, *Kultura maski czy kultura osoby?*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 69).

<sup>17</sup> Na ten temat zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 35-60.

<sup>18</sup> Zob. P. J a r o s z y ń s k i, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 21-45.

<sup>19</sup> Problem ten przewija się nieustannie m.in. w twórczości filozoficznej Arystotelesa. W sposób szczególny jest on obecny w jego *Polityce*, gdzie Arystoteles pisze, że „przecież pań-

najwięksi uczeni z chęcią zaczynali od prawa naturalnego i zapewne mieli rację, skoro wedle ich definicji prawo to włączona w naturalny porządek najwyższa mądrość, która nakazuje, co należy czynić, i zabrania działań sprzecznych z owymi wskazaniami. Ta mądrość trwale zintegrowana z ludzkim sposobem myślenia stanowi prawo. A więc zdaniem autorów definicji prawo jest równoznaczne z roztropnością zdolną nakazywać właściwe postępowanie i zabraniać błędnych uczynków. Jego grecką nazwę uczeni wyprowadzają od czasownika, który znaczy 'przydzielać, co się należy' [gr. νέμω – P. S.]; ja natomiast rodzimy wyraz *lex*, czyli *prawo* wywodzę od *legere* – 'wybierać'. Tamci za istotę prawa uważają słuszność, a dla mnie jest nią wybór, aczkolwiek nasza dziedzina zawiera w sobie i jedno, i drugie<sup>20</sup>.

A zatem prawo (*lex*) już w ujęciu Cycerona wiąże się z wyborem, wybór zaś jest miejscem i sposobem realizowania wolności człowieka! Nie ma zatem, w sensie właściwym, tak jak to przedstawia Cyceron, antagonizmu między prawem i wolnością.

Jeśli wczytamy się w teksty Cycerona, Arystotelesa, okaże się, że myśliciele ci dostrzegali nie tyle problem walki wolności człowieka z prawem, ile antagonizm pseudowolności z prawem bądź antagonizm pseudoprawa z wolnością czy też najczęstszy antagonizm pseudoprawa z pseudowolnością. Arystoteles sprawę tę porusza m.in. w swej *Polityce*, gdy zwraca uwagę na analogiczny charakter samego prawa, widząc jego istotę w prawnym rozumie (ὁρθὸς λόγος), pozbawionym skażenia i deformacji ze strony nierozumnego pożądanego. Rozum ten kieruje człowieka ku właściwemu dobru. Tak pojęte prawo Arystoteles opisuje porównując do sztuki lekarskiej, stosowanej przez lekarza celem przywrócenia zdrowia pacjenta<sup>21</sup>. Nie jest ono czynnikiem apriorycznym, lecz czynnikiem pokierowanym dobrem człowieka, tak jak jest nią pokierowana sztuka lekarska. Realizacja prawa nie sprowadza się do stosowania się do jego litery, do swoistego jednoznacznego zinstrumentalizowania siebie jego nakazem, lecz tak jak

---

stwo jest społecznością ludzi wolnych" (1279 a 7). W innym miejscu mówi, że „wzajemną miłość uważamy mianowicie za największe z dóbr w państwach” (1262 b 16). Efektem tak rozumianej wspólnoty ludzkiej jest istniejące w niej prawo, które ściśle zdaniem Arystotelesa należy wiązać z dobrem obywateli, a nawet widzieć w nim środek do ich szczęścia (1280 b 13-15). W swej *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zaś zauważy, że „istotą więzów łączących państwo jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobna do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy, pragnąc ile można usunąć spory i kłótnie, które są objawem wrogości” (1155 a).

<sup>20</sup> *De legibus*, lib. I, c. 6, 19.

<sup>21</sup> Zob. *Polityka*, 1287 a 5.

leczenie nie jest prostym wdrażaniem zasad sztuki lekarskiej, lecz rozumną troską o integralne zdrowie człowieka, tak też prawo wymaga afirmacji ludzkiego, a zatem rozumnego i wolnego sposobu działania. Poza tym Arystoteles przypomina, że

od praw pisanych ważniejsze są nadto i ważniejszych dotyczą rzeczy prawa zwyczajowe, toteż jeśli nawet na człowieka jako władcę bezpieczniej zdać by się można niż na prawo pisane, to jednak inaczej rzecz się przedstawia, gdy chodzi o prawo zwyczajowe<sup>22</sup>.

Zdaniem Arystotelesa natury samego prawa pisanego należy szukać w rozumnym rozrządzeniu prawego człowieka, który ma władzę nad społecznością, gdyż

prawo daje jednak potrzebne wykształcenie i pozwala rządzącym rozstrzygać wedle najlepszej wiedzy [mają oni zatem wybór – wolność – P. S.] i odpowiednie czynić zarządzenia. Pozwala nadto na poprawki, gdziekolwiek na podstawie doświadczenia inne jakieś postanowienie wyda się lepsze od istniejących. Kto więc domaga się, by prawo władało, zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę bo pożyteczność ma coś zwierzęcego; namiętność zaś nawet ludzi najlepszych między rządzącymi sprowadza z właściwej drogi. Toteż prawo jest czystym, wyzbytym żądzy rozumem<sup>23</sup>.

Rozum ten wyraża się w nakazach i zakazach, zezwoleniu na coś, jest wolny od zniewolenia ze strony nierozumnego pożądanego, samowoli.

Przekonanie o nieantagonistycznym charakterze związku prawa stanowionego i wolności człowieka w kulturze Zachodu jeszcze mocniej zostało potwierdzone wraz z przenikaniem do niej treści płynących z Ewangelii. Nowo powstała religia chrześcijańska, rodzący się Kościół powszechny i jego nauczanie wdziały w człowieku przede wszystkim byt osobowy, byt rozumny i wolny, obdarzony godnością i sprawnością realizacji prawdziwego dobra w życiu społecznym – widziała podmiot życia społecznego i podmiot prawa<sup>24</sup>. Podmiot ten, oczywiście, nie był postrzegany jako doskonały i mógł dzięki swej wolności realizować zło, czyli „pomnażać” braki<sup>25</sup>. Tak pojęty

<sup>22</sup> *Polityka*, 1287 b 6.

<sup>23</sup> *Polityka*, 1287 b 4.

<sup>24</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, praca zbiorowa, Lublin 1973, s. 173-189.

<sup>25</sup> Sprawę tę jasno już rozumiał i ją wyjaśniał choćby św. Augustyn – zob. *De libero arbitrio*, ks. I, V-11-12; VI-14.



podmiot był postrzegany jako władny nie tylko żyć w sposób wolny, ale w swej wolności spełniać prawdziwe dobro, w sposób odpowiedzialny i pokierowany tak naturalnym porządkiem świata, jak i prawem pochodzącym od władzy państwowej<sup>26</sup>. Wychowanie tak pojętego człowieka stało się głównym przedmiotem troski Kościoła katolickiego, który niosąc człowiekowi skarb Objawionej Prawdy, niósł także podstawowe intuicje starożytnej kultury prawnej, a wraz z tym również naukę o nieantagonistycznym charakterze związku prawa stanowionego i ludzkiej wolności<sup>27</sup>. Stąd też zwykło się podkreślać, że Zachód jest ludzką kulturą (uprawą człowieka do pełni jego bytu)<sup>28</sup> wypracowaną przez Kościół katolicki na kanwie skarbu greckiej nauki, rzymskiej refleksji nad prawem, które jawi się zawsze jako rozumny porządek dobra i słuszności (*ordo boni ac recti*), skarb Objawionej Prawdy, ukazującej człowieka jako osobę<sup>29</sup>.

Św. Tomasz, znając specyfikę kultury Zachodu, jak i istniejące w niej zasadnicze rozstrzygnięcia<sup>30</sup>, a także zagrożenia, które się z nimi wiążą, pragnąc integralnej wizji życia ludzkiego i samego świata, zwrócił uwagę na to, że właściwe zrozumienie relacji, jaka istnieje między wolnością człowieka a prawem stanowionym przez władzę, leży w interesie nie tylko filozofii i teologii. Jest ono swoistym zadaniem samego człowieka, który ze swej natury żyje jako istota wolna i „żyjąca pod prawem” i wspomagany jest przez prawo w swej drodze do celu życia<sup>31</sup>. Ponadto wiedza na temat związku prawa i wolności jest konieczna dla dobrego urządzenia i funkcjonowania ludzkiej społeczności (wspólnoty państwowej), w której realizuje się *bonum*

---

<sup>26</sup> Na temat tego, jak jest rozumiany człowiek w kulturze Zachodu, zob. M. A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1991; zob. także P. Skrzydlewski, *Czy zmierzch cywilizacji Zachodu?*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, prac zbiorowa, Lublin 2002, s. 175-197.

<sup>27</sup> Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 63-67 i 115-142; także E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 174-228 i s. 296-313.

<sup>28</sup> Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217-259.

<sup>29</sup> Na ten temat zob. F. Koneczny, *Kościół a cywilizacja*, Lublin 1996; tenże, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995; tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996; M. A. Krąpiec, *Nieprzemijająca nowość chrześcijaństwa*, „Człowiek w kulturze” 2000, nr 13, s. 5-17.

<sup>30</sup> Niezaprzeczalnym świadectwem gruntownej znajomości osiągnięć kultury swoich poprzedników jest cała *Suma Teologiczna* św. Tomasza, która w istocie rzeczy jest wielkim i nieodczignionym wykładem integralnej kultury ludzkiej.

<sup>31</sup> Zob. STh I-II, q. 90 *prologus*.

*commune*, czyli dobro osoby ludzkiej, pojęte jako rozwój człowieka w tym, co jest dla niego właściwe jako człowiekowi<sup>32</sup>.

## 2. KULTURA NOWOŻYTNA – KONFLIKT PRAWA I WOLNOŚCI

Choć już w czasach starożytnych odnajdziemy wiele stanowisk (Alkidamas, Trazymach, Kallikles)<sup>33</sup>, które wydają się przeciwstawiać wolność człowieka prawu (i to zarówno temu zastanemu w postaci norm ustanowionych przez władzę, jak i norm prawa niepisanego), to jednak dopiero w ostatnim okresie wydaje się zauważać swoistą walkę o wolność, która neguje prawo, i z drugiej strony tendencję do dominacji prawa, tak jakby nie istniała wolność człowieka lub też dla dobra prawa należałoby ją zlikwidować w człowieku.

Musimy być świadomi tego, że osiągnięte przez Arystotelesa, Cyncerona, św. Augustyna i św. Tomasza rezultaty poznawcze i wynikające z nich konsekwencje stoją w sprzeczności z mocno ugruntowaną tezą obecną w nowożytnych teoriach społecznych, ale także w szeroko pojętej humanistyce i filozofii, która twierdzi, że im więcej prawa, tym mniej wolności, im większa

---

<sup>32</sup> Dobrym przykładem tej tezy jest Tomaszowy traktat *De regimine principum*, w którym Tomasz na kanwie analizy zagadnienia władzy, jej źródeł, a także form sprawowania omawia konieczność dobrowolnego i rozumnego udziału człowieka w życiu publicznym – polityce. Zauważa on również, że życie społeczne może być złe przez przyporządkowania go do niewłaściwego celu. Czynnikiem, który porządkuje życie społeczne, jest prawo stanowione. Tomasz zauważa: „Contingit autem in quibusdam, quae ordinantur ad finem, et recte, et non recte procedere. Quare et in regimine multitudinis et rectum, et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur; non recte autem quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius Est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum, unde et dominus talibus ectoribus comminatur per Ezech. XXXIV, 2, dicens: vae pastoribus qui pascebant semetipsos (quasi sua propria commoda quaerentes): nonne greges a pastoribus pascuntur? bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum ultitudinis sibi subiectae” (*De regimine principum*, lib. I, c. 2).

<sup>33</sup> Zob. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa*, cz. I, s. 47-66; zob. także R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Lublin 2000, s. 75-83.

wolność, tym mniej prawa<sup>34</sup>. Do rozpowszechnienia się tego przekonania przyczynił się chyba najbardziej liberalizm, reprezentowany przez wiele nurtów myślowych<sup>35</sup>. Choć na jego gruncie będzie się mówiło o konieczności zabezpieczenia wolności prawem stanowionym, to jednak nie sposób nie zauważyć, że w liberalizmie istnieje ciągły konflikt między wolnością jednostki a koniecznością zabezpieczenia interesu państwa przez normy prawne. Fakt ten jest powszechnie znany i podkreślany przez większość historyków myśli społeczno-politycznej<sup>36</sup>.

W kulturze nowożytnej pewnym wyjątkiem w przeciwstawianiu prawa i wolności są nurty myślowe wywodzące się z kantyzmu (R. Stammler, G. De Vecchio, G. Radbruch, H. Vaihinger), które w prawie stanowionym

---

<sup>34</sup> Zob. R. Cotterrell, *Social Theory and Law*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, ed. E. Craig, New York 1998, s. 872-879.

<sup>35</sup> Dobrym przykładem tego jest praca J. S. Milla *O wolności* (przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 2003 – zob. s. 9-28). J. S. Mill pisze: „Walka między wolnością a władzą jest najbardziej uderzającym rysem najwcześniejszym nam okresów historii, a w szczególności historii Grecji, Rzymu i Anglii. Ale w dawnych czasach był to bój między poddanymi lub pewnymi klasami poddanych a rządem. Wolność oznaczała ochronę przed tyranią władców politycznych. W pojęciu ogółu władcy (z wyjątkiem niektórych ludowych rządów Grecji) zajmowali z konieczności antagonistyczne stanowisko wobec ludu, którym zarządzili. Rząd składał się z jednej osoby, rodu lub kasty, które otrzymywały władzę dziedzicznie lub zdobywały na drodze podboju, a w każdym razie nie sprawowały jej na życzenie rządzonych, i których zwierzchnictwa ludzie nie ośmielali się, a może nie pragnęli, łamać, bez względu na to, jakie środki ostrożności można było przedsięwziąć przeciw temu uciskowi. Władzę rządzących uważano za konieczną, ale także za wysoce niebezpieczną – za broń, którą mogli skierować równie dobrze przeciw swoim poddanym, jak przeciw nieprzyjaciołom zewnętrznym. Dla ochrony słabszych członków społeczności przed niezliczonymi sępami potrzebne było drapieżne zwierzę silniejsze od innych i trzymające ich na wodzy. Ponieważ jednak ten król sępów był równie skłonny do atakowania stada, jak mniejsze harpie, niezbędną było rzeczą mieć się stale na baczności przed jego dziobem i pazurami. Celem patriotów było więc ograniczenie władzy panującego nad społecznością i właśnie to ograniczenie oznaczało dla nich wolność. Usiłowano ją zdobyć w dwojaki sposób. Po pierwsze, za pomocą uzyskania pewnych przywilejów, zwanych politycznymi swobodami lub prawami, których przestrzeganie było obowiązkiem władcy i których pogwałcenie przez niego usprawiedliwiałoby opór lub ogólny bunt. Drugim i zwykle późniejszym sposobem było wprowadzenie konstytucyjnych hamulców, za których pomocą uczyniono zgodę społeczności lub jakiegoś ciała mającego reprezentować jej interesy koniecznym warunkiem do wydawania ważniejszych postanowień rządu” (tamże, s. 9-11).

<sup>36</sup> Zob. *History of Political Philosophy*, ed. L. Straus, J. Cropsey, 3<sup>rd</sup> ed., Chicago–London 1967, s. 396-420, 710-731; A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, wyd. 3, Warszawa 1999, s. 263-272.

przez władzę widzą gwarancję i warunek wolności człowieka<sup>37</sup>. Jednakże nurty te zasadniczo, z racji suponowanego agnostycyzmu, jak i – ostatecznie – relatywizmu, nie mogą być ani wsparciem i wyjaśnieniem prawa stanowionego, ani też samej wolności<sup>38</sup>. Poczynione w nich rozstrzygnięcia – w ocenie nawet samych zwolenników kantyzmu – mają co najwyżej walor „hipotezy poza wszelką możliwością weryfikacji”<sup>39</sup>. Tym samym przypominają one w swej funkcji i działaniu mity rozpowszechnione w kulturze starożytnej, tyle że powstałe na gruncie „czystego rozumu”. Niestety nowożytnej i współczesnej kultury jest to, że hipotezy te stają się podstawą realnych działań, które w istocie rzeczy mają charakter działań utopijnych, budujących „swoisty sprawiedliwy raj na ziemi”<sup>40</sup>. Tu też pojawia się przekonanie o tym, że prawo stanowione należy oprzeć na fikcji<sup>41</sup>! Twierdzi się tu mianowicie, że

żeby żyć w świecie i móc go opanowywać, człowiek musi tworzyć sztuczne obrazy rzeczywistości, czyli fikcje. Tworzone dla potrzeb praktycznych, są one pożyteczne i celowe. Liczba fikcji wzrasta w miarę nowych potrzeb życiowych. Na miejsce starych powstają nowe fikcje, a kres ich wciąż nowego tworzenia byłby kresem postępu. Liczba fikcji wrasta w miarę potrzeb. Myślenie, a więc i tworzenie fikcji, ma służyć celom biologicznym, a nie stanowić cel dla siebie. Fikcje, wzbogacone nowym doświadczeniem, stają się hipotezami i z kolei wykazawszy swą praktyczną wartość, przetwarzają się w dogmaty. Równocześnie zachodzi proces odwrotny: od dogmatu poprzez hipotezę do fikcji. [...] Tworzony przez człowieka świat fikcji, w tym świat wytworów prawnych, to nie tyle pomost ku rzeczywistości, ile przegroda dzieląca od niej. Fikcja Vaihingera to nic innego, jak fałsz, ale fałsz konstruktywny, świadomie tworzony. Jej usprawiedliwieniem jest użyteczność, którą ze sobą niesie. [...] Na koncepcji Vaihingera oparł się H. Kelsen wskazując, że ponieważ pod-

<sup>37</sup> Jednakże stanowisko to, z racji wielu fałszywych supozycji (m.in. agnostycyzmu poznawczego, błędnej wizji człowieka i samej wolności ludzkiej, braku samej metafizyki), nie może być kanwą do poważniejszych rozstrzygnięć w dziedzinie prawa i wolności. Na temat pojmowania prawa w nurcie kantowskim zob. M. S z y s z k o w s k a, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 137-232; zob. także t a ż, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.

<sup>38</sup> Sam I. Kant daje wykład tego, czym jest prawo w jego ujęciu, w swej pracy *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 2004.

<sup>39</sup> Zob. S z y s z k o w s k a, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, s. 179.

<sup>40</sup> Zob. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

<sup>41</sup> Zob. H. V a i h i n g e r, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig 1920; zob. także A. M y - c i e l s k i, *Fikcjonalizm w prawie i w nauce prawa*, Wilno 1938.

stawą obowiązywalności prawa jest jego powszechne uznanie, tam gdzie jego brak – musi być przyjęte prawo fikcyjne<sup>42</sup>.

Prezentowane stanowisko zakłada nie tylko fikcję (umowy społecznej) jako podstawę prawa i ładu społecznego, ale i swoistą wiarę w onnipotencję samego prawa. Wiarę tę odziedziczono po myślicielach oświeceniowych, którzy sądzili, że „wszystko w samej swej zasadzie łączy się z polityką i jakkolwiek by się brać do tego, każdy naród tym tylko będzie, czym go uczyni [za pomocą prawa – P. S.] natura jego rządu”<sup>43</sup>. Ponadto stanowisko to twierdzi, że prawo ludzkie należy opierać nie tyle na naturze, niezależnym od człowieka ładzie istniejącym w rzeczywistości, ile na wartościach – potrzebach ludzkich. Potrzeby-wartości mają jedynie ugruntowanie w człowieku, w jego wolności i jako takie nie mogą być poddawane ani uprawomocnieniu, ani ocenie, albowiem świat pozaludzki jest traktowany jako niepoznawalny, a kierowanie się jego prawidłami byłoby, w świetle przyjętych tu założeń, równoznaczne z utratą ludzkiej autonomii czy wolności, polegającej na kierowaniu się swoim prawem. Sama wolność jawi się w tych koncepcjach na sposób indeterministyczny i jest zarazem tym, co konstytuuje godność człowieka<sup>44</sup>.

Śledząc rozstrzygnięcia poczynione na gruncie nowożytnych doktryn społecznych, prawnych i państwowych, bez trudu dostrzeżemy, że oscylują one generalnie wokół dwóch przeciwstawnych stanowisk w kwestii relacji prawa do wolności. Stanowiska o proweniencji kolektywistycznej postulują nieustanny rozwój prawa, które ma być gwarantem wolności człowieka. Z uwagi na to, że jednostka jest tu postrzegana jako byt niezupełny i nieautonomiczny, prawo to nie tylko wkracza w każdą dziedzinę życia jednostki, ale w istocie rzeczy zastępuje jej wolny wybór. Jeśli można mówić tu o wolności, to jest ona najczęściej wiązana ze zgodą na uświadomioną konieczność. Prawo zaś jawi się tu nie tylko jako wyraz tej konieczności, ale swoisty „dyktat władzy”, który tak pojętą wolność umożliwia<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> S z y s z k o w s k a, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, s. 179-180.

<sup>43</sup> J. J. R o u s s e a u, *Wyznania* – cyt. za: J. J. R o u s s e a u, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. XI.

<sup>44</sup> Na ten temat zob. F. J. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, 37-41.

<sup>45</sup> Zob. P. S k r z y d l e w s k i, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki 5: Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223-254.

Z drugiej strony doktryny nabudowane na indywidualistycznej wizji człowieka postulują nieustanną walkę jednostki z prawem stanowionym<sup>46</sup>. Walka ta wypływa, jak tu się sądzi, z naturalnego antagonizmu wolności i prawa. Prawo bowiem jest tym, co wiąże, i tym, co powstaje przez odebranie człowiekowi wolności<sup>47</sup>. Nie sposób jednak przeżyć bez prawa, ono bowiem jest koniecznym gwarantem życia jednostki. Stąd życie człowieka w państwie jest ciągłym dramatem wolności, dramatem jej upadku i zawłaszczenia jej przez prawo stanowione.

### 3. DLACZEGO ISTNIEJE W KULTURZE NOWOŻYTNEJ KONFLIKT WOLNOŚCI I PRAWA?

Szukając wyjaśnienia antagonizmu prawa i wolności na gruncie nowożytnej kultury Zachodu, musimy wskazać na szereg supozycji, na jakich antagonizm ten jest nabudowany i z jakich on wypływa. Chodzi tu przede wszystkim o rozumienie człowieka, państwa, prawa i wolności. Rozumienie to odcina się zdecydowanie od starożytnej i średniowiecznej tradycji i poczynionych na ich polu rozstrzygnięć. Państwa nie są tu już wspólnotami dojrzałych i prawych obywateli (gr. *πόλις*), którzy wspólnie pragną słuchać nakazów dobra (czytaj: prawa)<sup>48</sup>. Kultura nowożytna postrzega państwa jako mechanizmy, jako instytucje. Ich istota nie tkwi już w człowieku prawym, cnotliwym, lecz we władzy, administracji i środkach, jakimi władza się posługuje na określonym terytorium. To one są jakby „suwerenami” podejmującymi decyzje, wyrażającymi swe zamiary w prawie stanowionym. Z tej perspektywy nietrudno dostrzec, że tak pojęte prawo ma raczej rządzić człowiekiem, niż sam człowiek ma rządzić się prawem<sup>49</sup>. Człowiek występuje tu raczej jako czynnik spełniający zamysł prawa niż ktoś, kto kieruje sam sobą,

<sup>46</sup> Zob. *History of Political Philosophy*, s. 784-906. Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 390-408; R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 461-493.

<sup>47</sup> Zob. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1956, s. 334.

<sup>48</sup> Współczesne państwo i polityka są niezwykle dalekie od naturalnego porządku. Ów naturalny porządek starał się przedstawić na kartach *Polityki* Arystoteles (zob. *Polityka*, ks. III, 1280 b 13 – 1281 a 15). Jego zdaniem państwo i polityka istnieją dla pięknego i cnotliwego życia obywateli, którzy są dobrymi ludźmi, a nie dla bezpieczeństwa, wygody, dobrobytu i wymiany towarów, handlu.

<sup>49</sup> Na ten temat zob. J. Martin, *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993.

przyjmując na własność zastaną treść prawa. Stąd też na gruncie kultury Zachodu da się zauważyć, że współczesne państwo stara się być raczej „wakacyjnym obozem”, acz bywa też „obozem koncentracyjnym”, bywa też przedsiębiorstwem produkcyjnym opartym na specjalistycznej wiedzy, w którym chodzi o to, by jak najwięcej mieć i jak najprzyjemniej żyć, uwalniając się od obowiązków względem innych i siebie. Nie ma już ono celu, jaki stawiali przed nim starożytni i średniowieczni myśliciele – celu, który wiązano z osiągnięciem przez człowieka *optimum potentiae*. Zawsze jednak pojawia się w nim antagonizm między wolnością człowieka i jej wykonaniem a prawem stanowionym. Daje temu świadectwo nie tylko bogata twórczość filozoficzna, ale także literacka, artystyczna, która ukazuje swoisty współczesny dramat zniewalanych ludzi przez totalitarne państwa, dramat społeczności państwowej, tracącej możliwość przeciwdziałaniu złu, które powstało za sprawą fałszywie pojętej wolności – wolności do realizowania zła! Dlaczego tak się dzieje?

Starając się wyjaśnić wspomnianie stanowiska antagonizujące wolność i prawo, musimy dostrzec to, że mają one wspólną, choć niejednorodną i nie zawsze jasno wyrażoną podstawę antropologiczną, która funduje określoną koncepcję wolności jako pewnej wylewności, pewnej emanacji, wymagającej braku istnienia przeszkód<sup>50</sup>. Człowiek jawi się we wspomnianych stanowiskach jako emanat większej i lepszej od niego doskonałości (państwa, klasy społecznej, rasy itp.) albo jako indywiduum – jednostka, nie związana żadnymi naturalnymi relacjami ze społecznością<sup>51</sup>. A zatem mamy tu do czynienia, z jednej strony, z kolektywistyczną wizją człowieka, z drugiej zaś z liberalną oraz indeterministyczną koncepcją wolności człowieka<sup>52</sup>. Kolektywistyczne doktryny porzucają indeterminizm na rzecz wolności jako

---

<sup>50</sup> T. Hobbes wydaje się być tym myślicielem, który zwięźle i obrazowo problem ten przedstawił w następujących słowach: „Wolność, że ją zdefiniujemy, nie jest niczym innym niż nieistnieniem przeszkód do ruchu. Tak więc woda, zawarta w naczyniu, dlatego nie jest wolna, że naczynie jest przeszkodą, która nie pozwala jej wypłynąć; gdy zbije się naczynie, woda się wyzwala. I czyjaś wolność jest większa lub mniejsza zależnie od tego, czy większa lub mniejsza jest przestrzeń, na której ten ktoś się obraca; tak większą ma wolność ten, kto zamknięty jest w obszernym więzieniu, niż ten, kto w ciasnym. I może też człowiek być wolnym pod jednym względem, nie być zaś pod innym; jak na przykład ten, kto idąc drogą spotyka tu i tam płoty i mury, które mu nie pozwalają deptać wina i zasiewów graniczących z drogą” (H o b b e s, *Elementy filozofii*, t. II, s. 334).

<sup>51</sup> Zob. S k r z y d l e w s k i, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, s. 223-254.

<sup>52</sup> Na temat współczesnych ujęć człowieka zob. K r a p i e c, *Ja człowiek* (całość).

„uświadomionej konieczności”, czyli faktycznie negują jej istnienie. Każda z tych wizji generuje także właściwą dla siebie formę państwowości, jak i typ prawa.

Indywidualistyczna wizja człowieka prowadzi zawsze do wizji i formy państwa jako wyniku umowy. Sam byt państwowy, jak i tworzone w państwie prawo postrzega się jako coś koniecznego, ale i ograniczającego człowieka, opartego tylko na przyjętej konwencji. Wyznając indywidualizm, dochodzi się do zanegowania istnienia naturalnych relacji wiążących człowieka z innymi ludźmi, w tym także z pokoleniami minionymi. Prawo zaś nie jest tu czymś pochodnym od prawego rozumu<sup>53</sup> (*recta ratio*; gr. ὀρθὸς λόγος), rozumu naprowadzającego wolę na prawdziwe dobro, dobro godziwe (*bonum honestum*), przez które samo prawo zyskuje miano prawa godziwego (*lex honesta*). Prawo to niejako uwalnia się spod porządku rzeczywistości, nie jest dziełem rozumu pokierowanego rzeczywistością i mierzonego zawartą w niej prawdą, lecz jest wyrazem woli, która niejednokrotnie, nie biorąc pod uwagę rzeczywistości i jej praw, zmierza do jej przetwarzania. Tak pojęte prawo jest tu określane jako wyraz woli władcy (*omne quod principi placet legis habet vigorem*), jest czymś niejako narzuconym człowiekowi, czymś, co zadaje gwałt jemu i jego wolności. Sam zaś człowiek generalnie nie jest tu postrzegany jako podmiot władny do dobrowolnej realizacji dobra za sprawą autodeterminacji, lecz ktoś, kto jest kierowany lub ktoś, kto kieruje wymyśloną i dowolną normą, sam nie będąc w swojej władzy<sup>54</sup>.

Należy tu podkreślić, że wszelkie nowożytne stanowiska antagonizujące wolność i prawo stanowiące operują fałszywą koncepcją wolności jako braku ograniczeń. Właściwie podążają one za koncepcją wolności wypracowaną przez T. Hobbesa, który pojmował wolność jako brak przeszkód (fizycznych)

<sup>53</sup> Prawość rozumu ludzkiego jest owocem odczytania porządku i prawdy bytu. Współczesna kultura odrzucając metafizykę niszczy jednocześnie prawość rozumu ludzkiego. Zob. P. Redpath, *Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam–Atlanta 1997; V. Posenti, *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie a przyszłość filozofii*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003; A. Maryniarczyk, *Byt jako ratio recta speculabilium i podstawa wyróżnienia dziedziny poznania teoretycznego*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 215–231.

<sup>54</sup> Wszelkie panowanie nad sobą wiąże się nie tylko z posiadaniem wolnej woli, lecz także z wcześniejszym poznaniem, które ukazuje zastany porządek rzeczy. W nim to istnieje jakieś dobro, które budząc miłość, skłania do jego osiągnięcia za sprawą nadania sobie samemu jakiej miary – reguły działania, która jest z perspektywy filozoficznej właśnie prawem porządku działań, za którego sprawą sam człowiek determinuje siebie do osiągnięcia celu-dobra.



do działania. Z tej perspektywy prawo powołane do bytu przez władzę jawi się zawsze jako ograniczenie i przeszkoda dla wolności.

#### 4. RELACJA WOLNOŚCI DO PRAWA STANOWIONEGO W UJĘCIU ŚW. TOMASZA

Z perspektywy filozofii realistycznej, reprezentowanej przez Akwinatę, źródeł przeciwstawiania prawa stanowionego wolności nie należy upatrywać w realnym i normalnym stanie rzeczy, kiedy to prawo wiąże i determinuje człowieka do jego ludzkiego (a zatem i wolnego!) działania. Prawo bowiem – jak to wyjaśnia św. Tomasz – będąc normą i zasadą działania, pochodzi od rozumu i woli prawodawcy, kierującego ludźmi na sposób ludzki do właściwego celu, celu zgodnego z naturą człowieka, celu zgodnego z realnym dobrem człowieka<sup>55</sup>. Jak bowiem zauważa św. Tomasz, prawo jest to jakaś norma i miara ludzkiego działania (*lex quaedam regula est et mensura actuum*). Norma ta istnieje w człowieku i choć potocznie nazywana jest czynnikiem kierowniczym działania ludzkiego, to jednak nie tyle ona kieruje człowiekiem, co sam człowiek kieruje się nią w swym postępowaniu. Stąd też właściwiej – wyjaśnia Akwinata – należałoby mówić o tym, że to człowiek kieruje się prawem, a nie prawo kieruje człowiekiem<sup>56</sup>.

Z działania człowieka nie można wykluczyć ani rozumności, ani wolności, bo przecież bez nich działanie człowieka traci swój ludzki charakter. Stąd też prawo stanowione – argumentuje Akwinata – choć wiąże i obliгуje do określonego typu zadziałania lub zaprzestania działania, nie może zwłaszcza ani walczyć z ludzką wolnością<sup>57</sup>. Wolność obecna w człowieku

<sup>55</sup> Zob. STh I-II, q. 90, art. I, res.

<sup>56</sup> „Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur” (STh I-II, q. 90, art. 1).

<sup>57</sup> „Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium,

i spełniana przez jego wolne decyzje nie tylko jest wymagana do zaistnienia prawa stanowionego, lecz właściwie jest konieczna dla istnienia całej ludzkiej kultury. Jej negacja lub też jej realny brak niweczy zatem nie tylko sens prawa wydanego przez władzę, ale także sens całej ludzkiej kultury i życia społecznego, które przecież wyrasta z wolnych ludzkich decyzji, bazuje na wolnej ludzkiej twórczości<sup>58</sup>. A zatem, zdaniem św. Tomasza, nie może być mowy o jakimś naturalnym antagonizmie czy też znoszeniu się wolności i prawa stanowionego, co nie oznacza, że w życiu jednostek, jak i całych społeczności państwowych nie może istnieć konflikt prawa i wolności. Realnie może istnieć i istnieje konflikt między pseudoprawem a wolnością oraz rywalizacja pseudowolności i prawa albo też walka pseudowolności z pseudoprawem<sup>59</sup>. Jednakże tych trzech konfliktów nie można w żadnej mierze brać za konflikt prawa z wolnością<sup>60</sup>.

Wolność człowieka zatem, osadzona zasadniczo w wolności ludzkiej woli, która jest rozumnym pożądanym, a spełniana w ludzkim akcie decyzyjnym, w istocie rzeczy za sprawą prawa ludzkiego nie może stracić swej natury. Ten stan rzeczy ma swoje poniekąd metafizyczne uzasadnienie w naturze woli, która jest otwarta na dobro jako dobro, a w swym pożądanym skłania się ku Dobru Absolutnemu, i tylko to dobro może ukoniecnić ludzką wolną wolę<sup>61</sup>. Jak o tym powszechnie wiadomo, żadna z norm prawnych, jakie do człowieka docierają, nie jawi się ludzkiej woli jako dobro absolutne, władne całkowicie zdeterminować wolę do określonego rodzaju zadziałania i określonego rodzaju dobra. Tym samym w ich obliczu wola człowieka zawsze pozostaje wolna. Wręcz przeciwnie, jak ukazuje to ludzkie doświadczenie, zastane i rozpoznane prawo (a zwłaszcza prawo ludzkie!) jawi się dla człowieka jako coś niedoskonałego, często z brakami, co jednak nie oznacza, że pozbawione wszelkiej dobroci. Istniejąca w prawie dobroć może jednak wzbudzić ludzkie upodobanie i tym samym treści prawa mogą się stać tre-

---

est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem” (STh I-II, q. 90, art. 1).

<sup>58</sup> „Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae” (STh I, q. 83, art. 1, res.).

<sup>59</sup> Do takich wniosków można dojść po lekturze STh I-II, q. 95, art. 1.

<sup>60</sup> Zob. STh I-II, q. 96, art. 4, res. Tomasz ukazuje to zagadnienie w kontekście obowiązywalności w sumieniu prawa legalnego – a zatem może również istnieć prawo nielegalne, czyli pseudoprawo.

<sup>61</sup> Zob. P. Skrzydlewski, *Dobro a wolność woli człowieka*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 243-254.

ściami ludzkiego działania, działania wolnego. Stąd wyrażane przez Tomasza przekonanie o obecności prawa w ludzkim działaniu nie może być traktowane jako czynnik determinujący (zniewalający człowieka), lecz jako czynnik autodeterminujący, którym sam człowiek określa siebie i swoje działanie.

Uwzględniając zatem stanowisko św. Tomasza, źródeł przeciwstawiania prawa wolności należy szukać w swoistym pojmowaniu prawa i ludzkiej wolności oraz w poważnych zmianach cywilizacyjnych, które dotyczą całą kulturę świata Zachodu<sup>62</sup>. Mając na uwadze dobro człowieka, należy stwierdzić, że nie są one czymś pozytywnym, w istocie rzeczy godzą one w samo prawo i samą wolność człowieka<sup>63</sup>. Nabudowane na nich rozstrzygnięcia społeczne stają się coraz poważniejszym wyzwaniem dla filozofii oraz zagrożeniem człowieka i jego przyrodzonych praw.

Dla św. Tomasza jest sprawą oczywistą, że wyjaśnienie związku prawa z wolnością może dokonać się tylko tam, gdzie właściwie pojmowany jest sam człowiek i jego wolność oraz samo prawo, na tle właściwego rozumienia całej rzeczywistości<sup>64</sup>.

Dla Akwinaty człowiek jest przede wszystkim bytem osobowym, spencjalizowanym, który, obdarzony życiem racjonalnym i wolną wolą, żyje i działa nie tylko w świecie rzeczy, ale w świecie osób – ludzi. Byt ludzki nie jest ani całkiem naturalny, ani też pozbawiony naturalnych determinacji. Jego racji istnienia trzeba szukać w stwórczej działalności Absolutu<sup>65</sup>. Omalwiając wizję człowieka, jaką odnajdziemy na kartach pism św. Tomasza, musimy pamiętać o tym, że jest to wizja bytu zdolnego do realizacji dobra, ale też i bytu „dotkniętego” licznymi brakami i wewnętrznymi pęknięciami, niedoskonałościami, które w sytuacji braku pomocy ze strony Boga (łaski

---

<sup>62</sup> Zob. P. Skrzydlewski, *Human Freedom in the Latin Civilization*, [w:] *Freedom and Responsibility. Sacrum, Culture and Society*, ed. by P. J. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2003, s. 126-135. Zob. także F. Koneczny, *On the Plurality of Civilization*, London 1962.

<sup>63</sup> Można pokusić się nawet o tezę, że jeżeli filozofowie nie zdobędą się na wysiłek poznania i obrony prawa samej rzeczywistości, wraz z jej upowszechnieniem w szeroko pojętej kulturze, to stan ten będzie się jeszcze bardziej pogłębiał i jeszcze mocniej będzie rysował się konflikt między wolnością i prawem, konflikt, który w istocie rzeczy przybiera postać walki pseudoprawa z wolnością człowieka lub też walki prawa z pseudowolnością. Bywa też, i to nierzadko, kiedy bój toczy pseudowolność z pseudoprawem.

<sup>64</sup> Na zagadnienie to szczególnie mocno zwraca uwagę M. A. Krąpiec w swej pracy *Ludzka wolność i jej granice* (Warszawa 1997, s. 9-40).

<sup>65</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 143-156.

Bożej) i braku pomocy ze strony innych ludzi nie tylko nie zrealizuje swego celu życia, ale nawet straci szansę życia w ogóle. W tej właśnie perspektywie należy widzieć prawo jako realną pomoc skierowaną do człowieka, by ten mógł dzięki niemu dochodzić do swojej pełni<sup>66</sup>.

Świat osób, nazywany przez św. Tomasza społecznością rodzinną, społecznością państwową, domaga się dla dobra człowieka istnienia prawa stanowionego, które nie jest tylko wyrazem władzy obdarzonej siłą, lecz nade wszystko jest wyrazem rozumnej troski o człowieka, który stoi przed zadaniem wolnej realizacji swej rozumnej natury<sup>67</sup>. Realizacja ta ma dać człowiekowi życie dobre, piękne, rozumne, a zatem również i wolne<sup>68</sup>. Właśnie w kontekście realizacji dobra człowieka na gruncie życia społecznego pojawia się prawo *lex humana*, które pełni rolę nie tyle represyjną i aprioryczną w stosunku do człowieka i jego działania, co rolę pomocniczą i doskonalącą człowieka.

Jak wiemy, doskonalenie to musi dokonywać się na sposób samej natury człowieka, ona zaś jest rozumna i wolna, a zatem prawo musi uwzględniać podmiot i sposób jego działania, czyli człowieka, w którym się realizuje i dla którego istnieje. Stąd w definicji prawa stanowionego św. Tomasz, idąc za całą klasyczną tradycją prawa (Platon, Arystoteles, Cynceron, św. Augustyn, św. Izydor z Sewilli), określa prawo jako rozumne rozporządzenie, wydane, promulgowane przez legalną władzę, mające na celu dobro wspólne:

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata<sup>69</sup>.

Zdaniem św. Tomasza odczytywana spontanicznie, jak i filozoficznie rzeczywistość życia ludzkiego, o ile jest ona rzeczywistością ludzką, a zatem taką, w której człowiek istnieje jako podmiot i cel działań społecznych,

<sup>66</sup> Zob. STh I-II, q. 90, *prologus*.

<sup>67</sup> Zob. *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 1, lectio 1.

<sup>68</sup> „Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet, *Sententia Libri Ethicorum*” (lib. 1, lectio 1, N 4).

<sup>69</sup> Zob. STh I-II, q. 90, art. 4.

uświadamia nam, że wolność człowieka nie ma żadnego zagrożenia ze strony prawa ludzkiego, samo zaś prawo domaga się do swego zaistnienia ludzkiej wolności i niejako staje się prawem realnym, rzeczywistym, przez ludzką wolność. Oczywiście ta sytuacja ma miejsce tylko wtedy, gdy sama wolność człowieka jest niczym innym jak rozsądną realizacją dobra prawdziwego, a samo prawo jest rzeczywiście prawem, a nie bezprawiem ubranym w „dozłoty szaty prawa”<sup>70</sup>.

#### 5. PRAWO STANOWIONE JAKO CZYNNIK DOSKONALĄCY CZŁOWIEKA

Rodzi się jednak pytanie: dzięki czemu prawo stanowione jest wsparciem i ostoją ludzkiej wolności oraz dlaczego wymaga ono do swego realnego bytu realnej wolności człowieka? A zatem pojawia się wązki w swych konsekwencjach problem obecności prawa w wolnym ludzkim działaniu, bo przecież tam jest spełniana przez człowieka ludzka wolność, która w sensie właściwym jest niczym innym jak aktem wyboru sądu praktycznego, który staje się normą działania człowieka. Innymi słowy: czy zatem prawo stanowione, docierając do człowieka, partycypując w jego akcie ludzkiego działania, rzeczywiście nie niszczy samej ludzkiej wolności? Oto pytania, na które postaramy się teraz odpowiedzieć.

---

<sup>70</sup> Człowiek jest wolny ze swej natury, bo jest osobą; będąc obdarzony rozumem i wolną wolą, może zawsze działać wbrew prawu stanowionemu i poza prawem, a nawet przy braku istnienia prawa stanowionego, co oznacza, że sama wolność nie jest konstytuowana przez normę prawa stanowionego. Z drugiej strony musimy dojść do przekonania o prawdziwości tezy o tym, że nawet prawo realnie godzące w wolność człowieka nie może mu jej odebrać, o ile on sam z niej nie zrezygnuje, choć może realnie wpływać na wykonanie wolnych ludzkich aktów. Na ten temat zob. STh I, q. 83 (całość). „Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. [...] Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est” (STh I, q. 83, art. 1, res.).

Św. Tomasz ukazuje źródło prawa stanowionego w legalnej władzy, która troszczy się o dobro wspólne (dobro człowieka – *bonum commune*). Jednakże, gdy przyjrzymy się bliżej samej normie prawa ludzkiego, to bez trudu dostrzeżemy, że jest ono czymś wtórnym do istniejącego przed nim prawa naturalnego (*ius*), które występuje w postaci międzyludzkich relacji, nacechowanych powinnością zadziałania lub zaprzestania działania ze względu na dobro człowieka. Relacje te to realny byt, spontanicznie przez człowieka dostrzegany i przeżywany, gdy ten zwrócony jest ku innym osobom, używa rozumu i dostrzega, że należy im się jakieś działanie, dzięki któremu osiągną one właściwe sobie dobro, lub też należy im się zaniechanie jakiegoś rodzaju postępowania, gdyż jest ono krzywdą dla człowieka. Na tle naturalnych ludzkich uprawnień, nie ustanowionych przez człowieka, tworzone jest prawo ludzkie – miara, reguła, zasada, norma ludzkiego postępowania, która w sposób rozumny (pokierowany obiektywnym porządkiem natury ludzkiej i jej celem, a także przy uwzględnieniu porządku samej rzeczywistości) kieruje działaniem człowieka żyjącego we wspólnocie państwowej dla osiągnięcia dobra wspólnego. Prawo zatem ludzkie nie jest czymś dowolnym, lecz mierzonym i określanym przez prawy rozum – *recta ratio*<sup>71</sup>.

Tak pojęte prawo wymaga nie tylko jego publicznego obwieszczenia, które ukazuje jego treści szerszemu ogółowi, lecz także wymaga promulgacji w sumieniu człowieka – adresata prawa, który nakaz władzy, czyli prawo, czyni swoją własną normą działania dzięki odczytaniu i uznaniu go za rzeczywistość prawy<sup>72</sup>. Tym samym mamy tu do czynienia z upodmiotowieniem człowieka przez prawo stanowione i nie jest tu przekreślona ani ludzka wolność, ani właściwy człowiekowi wolny sposób działania.

Potwierdzeniem wolności człowieka jest także znana w całej prawnej tradycji Zachodu praktyka dyspensy, która jest niczym innym jak dostosowaniem prawa stanowionego do dobra wspólnego, realizowanego przecież w sposób konkretny, jednostkowy i niepowtarzalny<sup>73</sup>. Stąd zawsze istnieje

<sup>71</sup> „[...] *lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam*” (STh I-II, q. 93, art. 3, ad 2).

<sup>72</sup> „[...] *lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem*” (STh I-II, q. 90, art. 4).

<sup>73</sup> Zob. STh I-II, q. 97, art. 4.

konieczność dostosowania nakazu prawa do wymogów rozumu, a zatem również i wolności człowieka.

Św. Tomasz, w duchu klasycznej tradycji doktryn prawnych, pokierowanych porządkiem rzeczywistości, broni tezy, że *lex humana* musi mieć wsparcie nie tylko w naturalnym porządku rzeczy, lecz także w ludzkich obyczajach i tradycji, bez których prawo staje się pustym nakazem władzy<sup>74</sup>. Jest to kolejny czynnik, który niejako determinując samo prawo i jego treść, jednocześnie wspiera ludzką wolność.

Akwinata, idąc za tradycją doktryn prawnych pokierowanych porządkiem rzeczywistości, podkreśla za św. Izydorem z Sewilli, że każda norma prawa stanowionego, aby mogła wiązać człowieka do jego wypełnienia, wymaga

- by prawo prowadziło do dóbr prawdziwie godziwych, przez co zyskuje walor prawa godziwego (*lex honesta*);
- by norma ta była sprawiedliwa, a zatem oddawała słusznie to, co się komuś należy;
- by była możliwa do wykonania przez człowieka;
- by była zgodna z naturą i zwyczajami społeczności;
- by uwzględniała i liczyła się z kategorią miejsca i czasu działania ludzkiego;
- by była konieczna z uwagi na dobro wspólne;
- by była pożyteczna czy pomnażała realnie dobro wspólne, korzyść społeczności państwowej;
- by była jasna i ustanowiona dla dobra wspólnego, a nie tylko dla jakiejś prywatnej korzyści<sup>75</sup>.

Nie sposób w tak pojętym prawie nie dostrzec tego, że wspomniane wyżej warunki prawa właściwie bronią i wspierają wolność człowieka, skoro ona jest niczym innym jak rozumną realizacją przez człowieka dobra. Gdybyśmy bowiem w życiu społecznym wiązali człowieka normą niegodziwą, niesprawiedliwą, niemożliwą do wykonania dla człowieka itd., tym samym uniemożliwilibyśmy mu spełnianie jego wolności w realizowaniu dobra.

Widzimy zatem, że z tej perspektywy prawo stanowione jest jednym z koniecznych czynników życia publicznego, wychowującym człowieka do życia dobrego i pięknego, do cnoty, a zatem jest czymś z konieczności prowadzącym człowieka do życia wolnego, bo przecież cnota nie tylko czyni dobrym człowieka, nie tylko służy jego naturze, ale także daje człowiekowi wolność<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Zob. STh I-II, q. 97, art. 3.

<sup>75</sup> Zob. STh I-II, q. 95, art 3.

<sup>76</sup> Zob STh I-II, q. 92, art 1.

W perspektywie rozwoju i kształtowania ludzkiej wolności należy także ujmować samą rację stanowienia prawa. Konieczność ustanowienia prawa, zdaniem św. Tomasza, wypływa z natury człowieka. Choć jest ona zdolna do samodzielnej i wolnej realizacji dobra, to jednak koniecznie wymagająca wsparcia, uszlachetnienia i ochrony przez prawo ludzkie. Nie oznacza to jednak, że nakaz prawa stanowionego ma regulować jednoznacznie każde jednostkowe działanie człowieka. Nakaz prawa *lex* jest zawsze analogiczny i musi być przez człowieka odczytywany i realizowany również analogicznie, nigdy jednoznacznie ani też wieloznacznie. A zatem i ten fakt podkreśla i afirmuje wolność człowieka w związku z prawem<sup>77</sup>. Ma to swój wyraz nie tylko w tym, że prawo nie tępi wszelkich wad i występków oraz nie nakazuje spełniania wszelkich dobrych nakazów cnoty, lecz także w tym, że każdemu wolno, o ile tego wymaga rozum i dobro wspólne postąpić wbrew literze prawa, jeśli spełnienie nakazu prawnego wiązałoby się z zaniechaniem realizacji jego celu<sup>78</sup>.

#### WNIOSKI

Wśród doktryn prawnych pokierowanych porządkiem rzeczywistości szczególne i wręcz rewolucyjne miejsce zajmują rozważania Akwinaty, który wypracowując nieznanie wcześniej egzystencjalne rozumienie rzeczywistości, osobowe pojmowanie człowieka i jego działania, wypracował integralną doktrynę prawa, w której istotne miejsce przypada prawu ludzkiemu – *lex humana*

Antagonizowanie prawa i wolności w sposób szczególny jest obce realistycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Uzyskane przez Akwinantę owoce poznawcze, mimo upływu czasu, nic nie straciły na swej wartości<sup>79</sup>. Stąd przywołanie poczynionych przez niego rozstrzygnięć, wraz z ukazaniem ich kontekstu, okazuje się być nie tylko cenne poznawczo, lecz również ważne z racji wypływających z nich konsekwencji praktycznych. A wiemy przecież, że

<sup>77</sup> Zob. STh I-II, q. 96, art. 1.

<sup>78</sup> Zob. STh I-II, q. 96, art. 6.

<sup>79</sup> Na temat rozumienia prawa u św. Tomasza zob. R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d' Aquino*, Roma 1985; Cz. Martyniak, *Obiektywne podstawy prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1939; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.



zarówno prawo, jak i wolność przynależą do ludzkiej *praxis*, której na nowo muszą się uczyć zarówno nowe pokolenia, jak i każdy z osobna człowiek.

Akwinata nie tylko ukazuje konieczność ludzkiej wolności dla zaistnienia prawa stanowionego, lecz także wyjaśnia, na czym polega wzajemna relacja między *lex humana* a ludzką wolnością (*liberum arbitrium*). Dla Akwinaty przeciwstawianie prawa wolności nie tylko świadczy o złym ich pojmowaniu, lecz nade wszystko jest świadectwem błędnej wizji człowieka i błędnej wizji życia społecznego. Stąd też słusznie zwraca się uwagę na konieczność unikania błędów antropologicznych w dziedzinie prawa, gdyż to one są nie tylko racją złego prawa i złej praktyki z niego wypływającej<sup>80</sup>.

Doktryna św. Tomasza porządkuje i syntetyzuje całą tradycję refleksji nad prawem. W świetle tej doktryny odsłania się przed nami prawda o tym, że *lex humana* nie jest i być nie może nigdy przeciwstawiana ludzkiej wolności. Samo zaś prawo wspiera i buduje ludzką wolność przez to, że:

- jest dziełem rozumu, rozumu pokierowanego, prawego, który nie może godzić w wolność człowieka;
- jest nakazem legalnej władzy, czyli czynnika, który ma uprawnienie do stanowienia prawa i troski o dobro wspólne, a zatem i troski o wolność człowieka;
- jest przyporządkowane do realizacji dobra człowieka, a zatem i wolności;
- jest promulgowane przez człowieka, a zatem jest przyjmowane jako ludzka, indywidualna reguła, zasada działania człowieka-osoby, zasada wolna.

Św. Tomasz zdecydowanie podkreślał, że *lex humana* jest dziełem rozumu i jako takie staje się normą i miarą ludzkiego postępowania, zmierzającego do osiągnięcia właściwego celu-dobra<sup>81</sup>. Prawo jawi się tu zatem jako wewnętrzna zasada, reguła, miara działania, dzięki której dany, konkretny podmiot – człowiek – osiąga właściwe sobie dobro na sposób swej natury, tj. rozumnie i w sposób wolny.

Św. Tomasz ukazuje nam, że *lex humana* ani nie jest czymś jednoznacznym, ani czymś wieloznacznym, lecz w swej istocie jest analogiczną regułą, zasadą działania istniejącą zawsze konkretnie w jednostkowych bytach, które dzięki niemu spełniają (podobnie, choć w sposób niejednakowy), podobne (choć nie takie same) dobra. Dobrem tym jest dobro wspólne – *bonum*

<sup>80</sup> Zob. K. Stępień, *Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki 5: Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 277-296.

<sup>81</sup> Zob. STh I-II, q. 90, art. 1.

*commune*, czyli dobro człowieka pojęte jako jego osobowy rozwój. A zatem i z tej racji prawo jawi się jako wsparcie człowieka i jego wolności.

Analizując stanowisko św. Tomasza w kwestii samej natury *lex humana*, musimy się z nim zgodzić, że prawo ma naturę analogiczną i jako analogiczne musi być przez człowieka tak samo analogicznie poznawane na drodze doświadczenia istnienia działających konkretnych bytów. Natura samego prawa domaga się analogicznego sposobu orzekania o nim, jak i wnioskowania o jego teściach. Nade wszystko jednak tak pojęte prawo domaga się analogicznego spełniania się i obecności w ludzkim życiu, obecności, której sensem jest rozumna, właściwa człowiekowi realizacja dobra.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barker E.: *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publ. 1959.
- Cotterrell R.: *Social Theory and Law*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 8, ed. E. Craig, New York 1998, s. 872-879.
- Dworkin R.: *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.
- Filipowicz S.: *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk: Arche 2001.
- Gilson E.: *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybalt, Warszawa: IW Pax 1958.
- Hart H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 1983.
- Hobbes T.: *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa: PWN 1956.
- Jaeger W.: *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001.
- Jaroszyński P.: *Nauka w kulturze*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2002.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN 2004.
- Kiereś H.: *Kultura maski czy kultura osoby?*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: PTTA 2002, s. 67-78.
- Koneczny F.: *Kościół a cywilizacja*, Lublin: Onion 1996.
- *O cywilizację łacińską*, Lublin: Onion 1996.
- *On the Plurality of Civilization*, Londyn: Polonica Publications 1962.
- *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin: Onion 1995.
- Krąpiec M. A.: *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin: RW KUL 2000.
- *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: RW KUL 1993.
- *Ja człowiek*, Lublin: RW KUL 1991.
- *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa: Gutenberg-PRINT 1997.
- *Nieprzemijająca nowość chrześcijaństwa*, „Człowiek w kulturze” 2000, nr 13, s. 5-17.
- *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, praca zbiorowa, Lublin: TN KUL 1973, s. 173-189.
- *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: RW KUL 1991.
- Martain J.: *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak 1993.

- Martyniak Cz.: Obiektywne podstawy prawa według św. Tomasza z Akwinu, Lublin: WTN KUL 1939.
- Maryniarczyk A.: Byt jako *ratio recta speculabilium* i podstawa wyróżnienia dziedziny poznania teoretycznego, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: PTTA 2002, s. 215-231.
- Mazurek F. J.: Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka, Lublin: RW KUL 2001.
- Merecki J.: Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa, Lublin: RW KUL 2001.
- Mill J. S.: O wolności, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa: De Agostini 2003.
- Mycielski A.: Fikcyjność w prawie i w nauce prawa, Wilno 1938.
- Nock A. J.: Państwo – nasz wróg, przeł. L. S. Kolek, Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny 1995.
- Piechowiak M.: Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony, Lublin: TN KUL 1999.
- Pizzorni R.: *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma: Studio Domenicano Edizioni 1985.
- Possenti V.: Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie a przyszłość filozofii, przeł. J. Merecki, Lublin: PTTA 2003.
- Rawls J.: Teoria sprawiedliwości, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Reale G.: Historia filozofii starożytnej, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin: RW KUL 1993.
- Redpath P.: *Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi 1997.
- Sarkowicz R., Stelmach J.: Teoria prawa, Kraków: Wydawnictwo UJ 2001.
- Skrzydlewski P.: Błąd antropologiczny w teoriach społecznych, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki 5: Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: PTTA 2003, s. 223-254.
- Czy zmierzch cywilizacji Zachodu?, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, prac zbiorowa, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2002, s. 175-197.
- Dobro a wolność woli człowieka, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, De bono. O dobru*, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 243-254.
- Human Freedom in the Latin Civilization, [w:] *Freedom and Responsibility. Sacrum, Culture and Society*, ed. by P. J. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2003, s. 126-135.
- Spencer H.: Jednostka wobec państwa, przeł. A. Bosiacki, Warszawa: Liber 2002.
- Stelmach J., Sarkowicz R.: Filozofia prawa XIX i XX wieku, Kraków: Wydawnictwo UJ 1999.
- Stępień K.: Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki 5: Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: PTTA 2003, s. 277-296.
- Straus L., Cropsey J. (ed.): *History of political philosophy*, 3<sup>rd</sup> ed., Chicago–London: The University of Chicago Press 1967.
- Swieżawski S.: U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku, Kraków: Znak 1987.
- Sylwestrak A.: Historia doktryn politycznych i prawnych, wyd. III, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze PWN 1999.

- S z u t t a A.: Anarchizm polityczny, [w:] Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin: PTTA 2000, s. 222-223.
- S z y s z k o w s k a M.: Filozofia prawa i filozofia człowieka, Warszawa: Pax 1989.  
— Zarys filozofii prawa, Białystok: Temida 2 2000.
- T o k a r c z y k R.: Filozofia prawa, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2000.
- V a i h i n g e r H.: Die Philosophie des Als Ob, Leipzig: Meiner 1920.
- W a ś k i e w i c z H.: Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego, cz. I: Grecja – okres najwcześniejszy i helleński, Lublin: 1960 1960.
- W r o c z y Ń s k i K.: Uwagi o przedtomaszowych definicjach prawa naturalnego, [w:] Wierność rzeczywistości, red. zbiorowa, Lublin: PTTA 2001, s. 197-210.

POSITIVE LAW AND MAN'S FREEDOM  
(FROM THE PERSPECTIVE OF MODERN PHILOSOPHY  
AND ST THOMAS AQUINAS' PHILOSOPHY)

S u m m a r y

Modern and contemporary times have brought a juxtaposition and a peculiar rivalry between the positive law and man's freedom that have not been known earlier. This is accompanied not only by a tendency to give law and freedom autonomy, but also to separate them from man's nature, from real order of social life and from the moral dimension of human activities.

The article undertakes an attempt at revealing the ostensible character of the antagonism between positive law formulated by man and freedom. In the author's opinion, this antagonism, so distinct in modern conceptions referring to liberalism, anarchism, as well as to totalitarianism and collectivism and other trends — can be solved not by engaging in a discussion with participants of the dispute, but by showing the truth of reality itself, or by understanding the nature of human freedom itself and the nature of law itself. Thus the author of the present article claims that basic explanation of the relation of human freedom to positive law needs studying reality of law itself and reality of human freedom itself. Non-antagonistic character of the relation between positive law and human freedom was best shown and explained by St Thomas Aquinas (STh I-II, q. 90-97).

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** prawo stanowione, wolność, św. Tomasz z Akwinu.

**Key words:** positive law, freedom, St Thomas Aquinas.