

ARKADIUSZ BARUT\*

## PRAWO JAKO ASPEKT WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ: KONCEPCJA MICHELA VILLEYA

### Wstęp

Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja prawa Michela Villeya (1914-1988), francuskiego filozofa i historiozofa prawa. Villey, mimo że tworzył poza najbardziej znanymi nurtami współczesnej filozofii prawa (pozytywizmem, postmodernizmem, personalizmem itd.), oddziałwał intelektualnie zarówno we Francji, jak i za granicą, pozostawił też następców<sup>1</sup>. Jego koncepcja ma istotne znaczenie przede wszystkim dla rozważań o relacji pomiędzy bytem prawa a istnieniem wspólnoty politycznej (w aspekcie empirycznym i symbolicznym). Z tego punktu widzenia ważna jest jego filozoficzna interpretacja dziejów prawa, a także jego historiozoficzne analizy znaczenia takich pojęć, jak prawo naturalne i prawo podmiotowe.

Koncepcja Villeya wpisuje się w nurt myśli prawnej, który postrzega prawo jako aspekt wspólnego bytowania politycznego. Takie rozumienie prawa przyjmował Arystoteles, według którego sztuka prawodawcza oraz sztuka sądowa, jako rozumowania praktyczne, stanowią rodzaj polityki<sup>2</sup>. Obecnie przyjęcie założenia o politycznej naturze prawa uzasadnia polemikę z tymi jego koncepcjami, które postrzegają je jako realizację woli podmiotów indywidualnych i zbiorowych, przypisując mu byt autonomiczny wobec dążenia do dobra wspólnego, kształtowanego w łonie zbiorowości politycznej. Przykładem rozumienia prawa, odrzuca-

---

\* Dr, Uniwersytet Wrocławski; e-mail: abarut@wp.pl

<sup>1</sup> J.-F. Niort, G. Vannier (red.), *Michel Villey et le droit naturel en question*, Paris 1994; S. Rials, *Villey et les idoles*, Paris 2000.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka*, Księga VI, 1142a, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.

jącego taką jego identyfikację jest koncepcja Hannah Arendt, która uznaje je za sposób stabilizacji wspólnoty politycznej. Wspólnota polityczna to dla niej przestrzeń działania, czyli ekspresji niepowtarzalności jednostkowej, która jednak może się objawić tylko dzięki odgrywaniu przyjętych w danej wspólnocie ról politycznych. W tym sensie prawo nie może być pojęte jako element techniki, nie może być też uznane za sposób realizacji ekscentrycznych żądań jednostki. Definitywny dla niego element stabilizacji sprawia, że prawem nie są takie zjawiska jak „prawo” sowieckie, będące wyrazem, a jednocześnie czynnikiem ciągłej zmiany społeczności zamienionej w zdepolityzowaną masę<sup>3</sup>. Myślą Arendt inspirował się Claude Lefort. Sformułował on ideę polityczności (*le politique*) pojętej jako sposób symbolicznej samo-identyfikacji społeczeństwa poprzez legitymizację relacji władzy<sup>4</sup>. Symbole, o ile mają spełniać funkcję uprawomocniającą, nie mogą redukować się do empirycznych zjawisk społecznych (osoby dyktatora, naturalnych rzekomo procesów ekonomicznych itd.), w tym sensie muszą być wobec niego „zewnętrzne”. Tym, co konstytuuje polityczność współczesnych społeczeństw demokratycznych jest, według Leforta, idea praw człowieka. Nie są one więc przed-politycznymi, naturalnymi uprawnieniami, lecz politycznymi symbolami, kształtującymi się we wspólnym działaniu<sup>5</sup>.

Przekonanie, że prawo stanowi rodzaj praktyki politycznej, dla istnienia której konieczna jest wspólnota uznająca za wartość określony styl życia prowadzony na określonym terytorium najpełniej wyraził Carl Schmitt. Autor *Pojęcia polityczności* jako źródło porządku prawnego postrzega polityczną decyzję suwerena, który *ethos* danej wspólnoty wskazuje jako wartość, w imię której wprowadza rozróżnienie na przyjaciela i wroga

---

<sup>3</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 645-670.

<sup>4</sup> Według Leforta polityczność można nazwać również formą społeczeństwa, reżimem lub, za Platonem i Sokratesem, politeją. Stanowi ona kombinację idei konstytucji, czyli „struktury władzy pojmowanej jako legitymowana w swych funkcjach wykonawczych, ustawodawczych i sędziowskich, która sama warunkuje legitymowane rozróżnienie pozycji społecznych” i stylu życia, to jest „obyczajów i wierzeń, które są świadectwem zespołu norm decydujących o pojęciu tego co dobre i złe, pożądane i niepożądane, godne i podłe”; według Leforta np. składnikiem polityczności w USA jest „american style of life” (C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris 1986, s. 9-10).

<sup>5</sup> Istotą demokracji pojętej jako sposób samo-identyfikacji społeczeństwa ma być brak określonego podmiotu władzy: Boga, autokraty, oligarchii lub ludu o określonej tożsamości. We współczesnej demokracji struktura symboliczna tworząca polityczność jest „pusta”, wymaga więc ciągłej konkretyzacji w procesie politycznym. Tę funkcję spełniają mają prawa człowieka poprzez nieokreśloność swego podmiotu i treści (tamże, s. 290-291).

(politycznego – *hostis*, odróżnionego od wroga osobistego – *inimicus*)<sup>6</sup>. Dla Schmitta prawo to jedność porządku i zorientowania przestrzennego<sup>7</sup>. Związek prawa z terytorium wyraża idea *nomos*. Odzwierciedla ona uznanie przez daną grupę za wartość jej związku z określonym terytorium jako jej własnym i przez to waloryzację podstaw porządku politycznego i kulturowego<sup>8</sup>.

Villey polityczną naturę prawa analizuje nie tylko *in abstracto*, lecz przede wszystkim w perspektywie rozwiązania istotnych problemów teoretyczno-prawnych komunikowanych przez tradycję oraz współczesne dyskusje prawne.

## 1. Prawo według Villeya

### 1.1. Ontologia prawa

Według Villeya prawo to relacja między co najmniej dwoma podmiotami, z których każdy posiada (otrzymuje) należną mu część dóbr o charakterze społecznym (dóbr materialnych, prestiżu, władzy itd.), ewentualnie, w przypadku prawa publicznego, relacja między organem władzy politycznej i obywatelem otrzymującym świadczenie lub ciężar publiczny (np. karę)<sup>9</sup>. Villey odwołuje się do Arystotelesowskiego pojęcia sprawiedliwości w sensie szczególnym: rozdzielczej i wyrównawczej<sup>10</sup>. Tak pojęte prawo ma charakter stanu rzeczy, do którego należy dążyć w życiu zbiorowym, nie jest natomiast ani sferą władztwa podmiotu ani wyrazem

<sup>6</sup> Polityczność jest zaprzeczeniem tych sposobów rozumienia świata, które zakładają pełną realizację powszechnie obowiązujących reguł: techniki, ekonomii, moralności pojętej jako reguły rządzące relacjami między osobami prywatnymi, wreszcie idei prawa pojętego na sposób pozytywistyczny: jako powszechnie obowiązujące, w pełni wyartykułowane normy (C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichoński, Kraków, Warszawa 2000, w szczególności s. 33-83, 191-250).

<sup>7</sup> C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, tłum. na jęz. angielski G.L. Ulmen, New York 2006, s. 42-49.

<sup>8</sup> Pojęcie to w jego właściwym sensie (inspirowanym rozumieniem starożytnym, chociaż już w starożytności, zdaniem Schmitta, wypaczanym) ma nie oznaczać ani prawa stanowionego ani tradycji czy zwyczaju. *Nomos* nie jest również przeciwieństwem *physis* (tamże, s. 67-79).

<sup>9</sup> Niewątpliwie paradygmatem prawa jest dla Villeya prawo cywilne, w tym kontekście wskazuje on, że Rzymianie nie stworzyli nauki prawa karnego (M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983, s. 95-96).

<sup>10</sup> M. Villey, *Philosophie du droit*, Paris 2001, s. 49-51, 54-57; zob. Arystoteles, *Etyka*, Księga V, 113a (w tłumaczeniu D. Gromskiej jest to sprawiedliwość w sensie „ciąśniejszym”).

jego woli. Nie można go więc sprowadzić do normy lub zbioru norm. Villey kładzie nacisk na odróżnienie prawa – Arystotelesowskiej sprawiedliwości w sensie szczególnym od zasad sprawiedliwego postępowania – tego, co Arystoteles nazywał sprawiedliwością w sensie ogólnym (kierowaniem się prawami: moralnymi, stanowionymi itd. jako zasadami postępowania)<sup>11</sup>. O ile normy moralne mają przymiot absolutnej ważności, a ich celem jest doskonałość etyczna jednostki, to sprawiedliwość w sensie szczególnym zawsze zależy od konkretnych warunków społecznych. Rozdział dóbr, również według zasad sprawiedliwości rozdzielczej, nie ma więc charakteru egalitarnego, członkowie wspólnoty politycznej są sobie równi zawsze tylko pod pewnym względem. Podział ten winien następować niezależnie od kwalifikacji moralnych tych, między którymi dobra są rozdzielane<sup>12</sup>. W myśli Villeya następuje rozróżnienie, ale nie oddzielenie prawa i moralności. Nie wyłącza on z rozważań prawnych zasad moralnych, w szczególności moralności chrześcijańskiej pojętej jako zasady Ewangelii. Uważa je jednak za porządek wyższy od prawa, wykraczający poza jego ramy. Afirmacja zasad moralnych nie powinna, jego zdaniem, uzasadniać konkluzji, że prawo, pojęte jako stan rzeczy, w którym ma miejsce właściwy rozdział dóbr we wspólnocie obywatelskiej, może tracić swą samoistność<sup>13</sup>. W perspektywie prawa funkcją zasad moralnych jest przede wszystkim, co dostrzegali autorzy starożytni, kształtowanie uczestników praktyki prawnej w taki sposób, by mogli podejmować właściwe decyzje co do podziału dóbr<sup>14</sup>. Jak wskazuje w ślad za Arystotelesem Villey, sprawiedliwość w sensie szczególnym ma charakter polityczny. Tam, gdzie nie ma relatywnie stałych relacji między ludźmi, tam nie ma też prawa<sup>15</sup>. Relacje te muszą być przy tym, co podkreślał Villey, na tyle częste, by można było ustalić w każdym przypadku kryterium podziału dóbr: winien istnieć wspólny zwyczaj, ustawodawstwo, sądownictwo itd. Nie mogą być to również interakcje oparte wyłącznie na stosunku emo-

<sup>11</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka*, Księga V 1130b Właściwie pojęta moralność ma według Villeya z istoty charakter heteronomiczny („Nikt nigdy nie obył się bez moralności heteronomicznej”, M. Villey, *Le droit...*, s. 103), musi odwoływać się do porządku ponadindywidualnego. Również moralność rzekomo „autonomiczna” nie ma w rzeczywistości takiego charakteru, za swe źródło uznaje bowiem ludzką wolę, z istoty arbitralną (N. Campagna, Michel Villey, *Le droit ou les droits?*, Paris 2004, s. 74-76).

<sup>12</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 54-57; zob. Arystoteles, *Etyka*, Księga V, 1132a.

<sup>13</sup> S. Rials, *Villey et les idoles...*, s. 34-35, 40-41.

<sup>14</sup> M. Villey, *Le droit...*, s. 85-90.

<sup>15</sup> „Ta forma sprawiedliwości dotyczy osobników współżyjących ze sobą tak, aby wytworzyć całość samowystarczalną, osobników wolnych i równych według proporcji bądź geometrycznej bądź arytmetycznej” (Arystoteles, *Etyka*, Księga V, 1134b).

cyjnym, nie ma w nich bowiem potrzeby dzielenia dóbr według obiektywnego kryterium. Sferą pozaprawną są więc relacje międzynarodowe, a także relacje rodzinne (oraz stosunki w grupach przypominających rodzinę, np. wspólnocie klasztornej). W grupach tych nie można odnaleźć prawa, ale obowiązują w nich zasady moralne<sup>16</sup>. Prawo ma zmienną treść, tak jak zmienny jest układ relacji społecznych i zróżnicowane są formy wspólnego życia<sup>17</sup>. Nie da się więc ustalić *a priori* właściwego rozstrzygnięcia prawnego<sup>18</sup>.

## 1.2. Epistemologia prawa

Nie znaczy to, by odnajdywanie prawa było pozostawione swobodnej decyzji sędziego, a tym bardziej ustawodawcy. Villey krytykuje intuicjonizm prawny i szkołę wolnego prawa<sup>19</sup>. Wskazuje, że prawo można odnaleźć w sposób racjonalny. Jest to jednak poznanie odmienne od tego, które przynoszą metody odwołujące się do procedur nauk przyrodniczych: „sylogistyczna” subsumcja stanu faktycznego pod normę abstrakcyjną i generalną czy też ustalanie faktów społecznych, psychicznych lub historycznych<sup>20</sup>. Poznanie prawa jest sztuką, polegającą nie na formułowaniu reguł abstrakcyjnych, lecz odnalezieniu właściwego rozwiązania konkretnych problemów – legislacyjnych lub orzeczniczych. Dorobek tego procesu badawczego można sformułować w tekstach prawa stanowionego i wskazaniach jurysprudencki, które jednak nie mogą artykułować prawa, lecz wyłącznie ułatwiać jego poznanie<sup>21</sup>.

Metodą poznania prawa jest dialektyka, sztuka, która przeżywała największy rozkwit w średniowieczu, a obecnie jest, zdaniem Villeya, niemal zapomniana<sup>22</sup>. Ma ona charakter dialogu, obcy jest jej kartezjański paradygmat monologiczny. Wychodzi nie od przesłanek pewnych, lecz od opinii, jej celem jest osiągnięcie wyników ważnych dla większości przy-

<sup>16</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 62-64.

<sup>17</sup> Tamże, s. 255-258.

<sup>18</sup> Tamże, s. 326-327.

<sup>19</sup> Tamże, s. 188.

<sup>20</sup> Tamże, s. 182-190.

<sup>21</sup> Tamże, s. 301-303, 313-319.

<sup>22</sup> Jako kierunek, który do niej nawiązuje, Villey wskazuje szkołę brukselską, przede wszystkim Chaima Perelmana (M. Villey, *Philosophie...*, s. 188-190). Należy jednak podkreślić, że Villey nie traktuje dialektyki tylko jako sposobu poznania, na gruncie jego teorii przesłanką odwołania się do praktyki dialektycznej może być tylko waloryzacja określonej polis, nakazująca umiar i aksjologiczne „zakorzenienie” w rzeczywistości społecznej.

padków, a nie obowiązujących uniwersalnie, dochodzi więc do konkluzji prawdopodobnych<sup>23</sup>. Nie znaczy to, by mogła opierać się na przesłankach dowolnych i by w dyskusji dozwolone było pomijanie zasad logiki, jej punktem wyjścia nie są jednak idee apriorycznie dopasowywane do życia społecznego, lecz jego „rozumiejąca” obserwacja, dokonywana na podobieństwo analiz Arystotelesowskich. Villey podkreśla różnicę między współczesną ideą „dialogu”, jednym z haseł Maja 1968 r., a dialektyką, która jest sztuką praktykowaną według reguł. Dlatego można nakreślić etapy poznania dialektycznego, które Villey porównuje do dyskusji średniowiecznych scholastyków. Najpierw odbywa się wybór dyskutantów, dokonywany według kryterium przyswojenia dorobku kultury (w tym konstytutywnych dla danej cywilizacji zasad moralnych), z tego względu wyłączeni z dyskusji winni być ludzie zajmujący się wyłącznie zajęciami praktycznymi, a także niezainteresowani w dojściu do prawdy w drodze dyskursywnej, to zaś implikuje odrzucenie ideologów. Villey mocno podkreśla, że dialektyka – sztuka mozolnego dochodzenia do poznania umożliwia rozróżnienie specyfiki różnych rodzajów sytuacji prawnych (*causae*), na co nie pozwala metoda „dedukcyjna”. Rzymianie zbliżyli się do realizacji tego postulatu tworząc elitarnie środowisko najwybitniejszych prawników. Następnie winien dokonać się wybór opinii (zarówno osób żyjących, jak i zmarłych), nad którymi będzie się odbywać debata. Dla dialektyki istotna jest możliwość ich „ważenia”, co wyłącza ślepe podążanie za ideologią, powszechnie przyjętym paradygmatem itd. Kolejnym etapem jest sformułowanie problemu (*ponere causa*). Villey podkreśla, że musi chodzić o problem rzeczywisty, ujawniony przez realność życia zbiorowego, nie zaś spór o słowa. Następnie ma miejsce proces argumentacji – formułowanie argumentów odwołujących się do uznanych kulturowo tematów i schematów rozumowania (*topoi*). Później przychodzi czas na zestawienie sformułowanych w trakcie dyskusji opinii, na tym etapie celem jest „zgoda”, pojęta nie tyle jako kompromis, lecz uchwycenie rzeczywistości, zgodności rozwiązania z przeświadczeniami uzasadnionymi na gruncie *ethosu* danej wspólnoty. Sąd winien się bowiem z nimi zgadzać, nie wystarczy uzasadnienie na gruncie ideologii lub systemu spekulatywnego, nawet najbardziej wyrafinowanego. Wreszcie następuje konkluzja: po tym, gdy dyskusja przyniosła częściowe choćby wyjaśnienie charakteru dyskutowanego problemu, kierujący dyskusją (mistrz dyskusji) podej-

<sup>23</sup> Villey zwraca np. uwagę, że skoro Arystoteles opowiada się za ustrojem mieszanym, w którym rządzi lud, arystokracja i władca, to wytwory żadnego z tych prawodawców nie mają przymiotu absolutnego obowiązywania, tak jak to jest w przypadku zastosowania teorii woli powszechnej; M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 2003, s. 96.

muje decyzję, która propozycja jest właściwa; w dialektyce prawnej rola ta przypada z reguły sędziemu – dialektyka nie jest bowiem sztuką poznania teoretycznego, lecz praktycznego. Rozwiązanie, wskazane przez mistrza dyskusji (sędziego, ustawodawcę itd.) będzie korzystało tylko z takiej pewności, jaką może zapewnić jego przedmiot (relacje polityczne), a zatem, pretendując do ogólności, jako ważne tylko dla danego przypadku, ewentualnie przypadków podobnych, będzie otwarte na rewizję. Zmiany będzie można dokonać jednak tylko według zasad dialektyki<sup>24</sup>.

Sędzia, poszukując poprzez dialektykę właściwego rozwiązania, odwołuje się zarówno do prawa stanowionego, jak i prawa naturalnego<sup>25</sup>. Według Villeya odpowiednie dla celów poznania prawnego pojęcie natury sformułował Arystoteles, wskazując, że, skoro chodzi o naturę bytów świata podsiężykowego (a nie naturę bytów wiecznych – idei matematycznych, ciał niebieskich itd.), musi mieć ona charakter zmienny. Zarazem natura ta nie jest chaosem, takim jak materia, jej zmiany mają ostatecznie charakter celowy, tyle że nie można przewidzieć przez pryzmat tego celu jej konkretnego stanu. Cel ten to osiągnięcie właściwej każdemu bytowi pełni (normą jest człowiek zdrowy, a nie kaleki itd.)<sup>26</sup>. Poznanie tak pojętej natury może mieć charakter jedynie probabilistyczny<sup>27</sup>. Nie zmienia to faktu, że natury jako przesłanki rozumowania prawnego nie wolno pomijać. Komentując ideę sprawiedliwości naturalnej u Arystotelesa, Villey twierdzi, że jest to stan właściwych relacji między ludźmi spontanicznie wytworzony przez ich współżycie, będący wyrazem celu danej społeczności. Sprawiedliwość tę poznaje się metodą dialektyczną, która, wychodząc od obserwacji rzeczywistości określonych wspólnot, winna dostrzec ich cel, czyli ich konstytucję naturalną: np. prawem naturalnym Aten było ich spełnienie się jako społeczności demokratycznej<sup>28</sup>. By ten cel odnaleźć należy uznać konstytutywne dla danej społeczności wartości, a następnie przeprowadzić tok rozumowania na wzór dyskusji wychodzącej od uznanych *topoi*. Stąd trudności z poznaniem tak pojętego prawa naturalnego,

<sup>24</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 197-201.

<sup>25</sup> Arystoteles wyróżnia dwa rodzaje sprawiedliwości politycznej: naturalną i stanowioną. Jedna i druga sprawiedliwość jest zmienna, sprawiedliwość stanowiona zależy jednak dodatkowo od ludzkiej decyzji – np. wyniku obrad zgromadzenia ludowego lub decyzji co do ceny towaru (Arystoteles, *Etyka*, Księga V, 1135a).

<sup>26</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 250-254; tenże, *La formation...*, s. 87.

<sup>27</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 255-258.

<sup>28</sup> Jest w takim podejściu pewna skłonność do konserwatyizmu, dostrzegają to Villey stwierdzając w swych prywatnych zapiskach: „Prawo naturalne (...) to (...) zasadniczo zwyczaj” („Le droit naturel (...) est (...) essentiellement la coutume”), cyt. za: S. Rials, *Villey et les idoles...*, s. 51.

chodzi bowiem nie o poznanie substancji, którą można by zdefiniować, lecz relacji. Każda grupa ludzka jest zmienna, a zatem zmienia się również jej cel. Nie jest możliwe wskazanie entelechii danego społeczeństwa, nigdy bowiem żadna społeczność nie osiągnęła i nie osiągnie ideału: właściwego jej celu, chociaż tylko poprzez ten cel może być ona zrozumiana<sup>29</sup>.

Według Villeya prawa pisane<sup>30</sup> nie są źródłem prawa, lecz jednym z narzędzi jego poznania. Nie tworzą hierarchicznego porządku, systemu itd. Tym niemniej są potrzebne (i naturalne tak samo jak naturalne jest życie w społeczeństwie); typową sytuacją winno być wyrażenie prawa naturalnego w prawie stanowionym<sup>31</sup>. Do skonkretyzowania prawa naturalnego potrzeba woli wykształconej dzięki praktyce, rodzaju roztropności, którą Rzymianie nazwali jurysprudencją<sup>32</sup>. Metodą poznania prawa (*droit*) przy pomocy praw stanowionych (*lois*) jest dialektyka. Wskazuje ona właściwą ich interpretację, która winna wkomponować się w całość odnajdywania prawa w danym przypadku (np. rozróżnienie na dosłowną treść ustawy i zamiar ustawodawcy jest tylko jednym z *topos*, od których wyjść może dyskusja). W razie antynomii nie należy stosować apriorycznie określonych reguł kolizyjnych, lecz ważyć wskazania poszczególnych autorytetów (opinii znawców prawa, rozstrzygnięć organów władzy – ustaw, prejudykatów itd.). Dialektyka jest, zdaniem Villeya, metodą inter-

---

<sup>29</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 260-261. Metodę dialektyczną, wychodzącą od opinii opartych na (rozumiejącej) obserwacji rzeczywistości społecznej stosował, zdaniem Villeya, Arystoteles w *Polityce*. Rozpatrując problem niewolnictwa, doszedł do wniosku, że jest ono naturalne nie wtedy, gdy pochodzi z podboju, lecz jeśli mądrzy rządzą mniej rozwiniętymi umysłowo dla wspólnego dobra, czyli jest naturalne w tym sensie, że w znanym mu świecie stanowi konieczność ekonomiczną. Traktując o ustroju wskazywał, że dla społeczeństw wojowniczych właściwa jest hierarchiczność, a dla rolniczych – demokracja, na podstawie zaś obserwacji różnych *poleis* można wnosić, że najwłaściwszy byłby ustrój mieszany. Analizując problem własności zauważał, że w komunizmie obywatele nie są w stanie żyć szczęśliwie, a plutokrację mogą zdominować konflikty, najwłaściwszym stanem więc jest ten, gdy niektóre rzeczy są prywatne, a inne publiczne (według Villeya Stagiryta antycypował późniejszy rzymski podział na *res publicae* i *res privatae*). Stosując taką metodę nie wychodzi się od pierwotnych założeń co do natury ludzkiej, lecz dopiero odnajduje się jej przejawy (tamże, s. 262-264).

<sup>30</sup> Villey wskazuje, że pod pojęciem *nomos* czy *leges* w starożytności rozumiano różne rodzaje reguł – porządek kosmiczny, prawa moralne, wreszcie prawa stanowione przez ludzi, zarówno obyczaje, jak i prawa pisane (tamże, s. 293-297).

<sup>31</sup> Dla uzasadnienia istnienia praw pisanych można, zdaniem Villeya, odwołać się do argumentów św. Tomasza z Akwinu: w społecznościach ludzkich inteligencja nie jest równo rozdzielona, nie wystarczy znać konkretną sprawę, ale należy poznać przypadki podobne, wreszcie istnienie praw pisanych pozwala zmniejszyć ryzyko stronniczości sędziego i kierowania się przez niego emocjami (tamże, s. 313-314).

<sup>32</sup> M. Villey, *La formation...*, s. 94.



pretacji pozwalającą na bardzo precyzyjne rozróżnienia, bogatszą i bardziej wyrafinowaną niż rzekomo logiczne i jasne reguły wykładni tekstów przyjmowane przez pozytywizm<sup>33</sup>.

Według Villeya normy prawa pozytywnego winny się zgadzać z prawem naturalnym w tym sensie, że jeśli prowadzić by miały do rozstrzygnięć niesprawiedliwych, to uznać należy, iż nie służą poznaniu prawa. Nie jest to jednak zgodność polegająca na możliwości dedukowania norm prawa pisanego z norm prawa naturalnego, takie normy nie istnieją bowiem na wystarczającym poziomie szczegółowości. Zależność praw pisanych od prawa naturalnego można wyrazić tak jak św. Tomasz – to jest uznać, że normy prawa pisanego mogą w stosunku do prawa naturalnego być jego konkluzjami lub uzupełnieniami, wynikającymi z ludzkich decyzji (podobnie jak sprawiedliwość stanowiona u Arystotelesa)<sup>34</sup>. Niekiedy, aby odnaleźć prawo, należy całkowicie odejść od tekstu pisanego, przekonanie to wyraża Arystotelesowskie pojęcie „prawości”<sup>35</sup>.

## 2. Dwie tradycje rozumienia prawa

Cechy Villeyowskiej koncepcji prawa ujawniają się w dokonanych przez niego analizach historycznych i historiozoficznych. Villey interpretuje historię prawa (a w jej perspektywie – historię cywilizacji zachodniej) poprzez pryzmat ścierania się dwóch paradygmatów jego rozumienia: jako właściwego podziału dóbr, co ma oddawać istotę prawa oraz jako zbioru norm – ma być to zapoznanie jego idei.

<sup>33</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 322-325.

<sup>34</sup> Tamże, s. 322-323.

<sup>35</sup> Tamże, s. 326-327; zob. Arystoteles, *Etyka*, Księga V, 1137b. Ontologiczny i epistemologiczny aspekt Villeyowskiej idei prawa można podsumować w odwołaniu się do teleologicznej definicji prawa cywilnego sformułowanej przez Cyncerona w dziele *De Oratore*: „Sit ergo in iure civili finis hic: legitimae atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio” (za: M. Tulliusz Cynceron, *O mówcy*, Księga I, 188, tłum. B. Awianowicz, Kęty 2010, s. 168). Villey tłumaczy jej elementy w sposób następujący: *aequabilitatis* – celem prawa jest sprawiedliwość możliwa do osiągnięcia, a nie doskonałość, *in rebus, causis* – w dziedziale rzeczy materialnych i niematerialnych (*iura*) oraz w procesach sądowych, *civium* – w obrębie społeczności politycznej, *legitimae* – prawo bierze pod uwagę zasady ogólne: obyczaje, instytucje, a także prawo pisane, *usitatae* – celem prawa nie jest realizacja filozofii czy ideologii, lecz użyteczność, jaką wskazuje obserwacja społeczeństwa (M. Villey, *Le droit...*, s. 57-60).

## 2.1. Prawo jako właściwy podział dóbr

Przykładem właściwego rozumienia prawa naturalnego była, zdaniem Vилleya, oprócz wyżej już wskazywanych poglądów prawnych Arystotelesa, rzymska praktyka prawna. Vилley budowę swojej koncepcji rozpoczął właśnie od interpretacji prawa rzymskiego<sup>36</sup>. Jego zdaniem, a wbrew nowożytnej tradycji interpretacyjnej, w prawie tym pojęcie *ius* nie oznaczało prawa podmiotowego – sfery władztwa nad rzeczami i ludźmi, lecz *res incorporalis* – właściwy stan rzeczy, sytuację prawną<sup>37</sup>. Pełna władza nad rzeczami czy ludźmi – *dominium* – nie była uznawana za część prawa, lecz za sytuację społeczną, która ma być przez prawo ograniczana. W prawie rzymskim, przynajmniej w szczytowym okresie jego rozwoju (I w. p.n.e.) rozumiano prawo jako relację i dlatego poszukiwano go w „rzeczach” – rzeczywistości społecznej<sup>38</sup>. Było to prawo konkretnych przypadków, odnajdywane dzięki sztuce, a nie dedukcji (czego wyrazem jest znana definicja Celsusa: *ius est ars boni et aequi*<sup>39</sup>), celem jego był właściwy, w danym przypadku, rozdział dóbr (Ulpian: *ius suum quique tribuere*<sup>40</sup>), nie wywodzono go z woli ustawodawcy, lecz z praktyki odnajdywania sprawiedliwości przez jego znawców (Paulus: *non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat*<sup>41</sup>)<sup>42</sup>.

Kontynuatorem tradycji arystotelesowsko-rzymskiej był św. Tomasz z Akwinu. Zdaniem Vилleya, uznając prawo nie za zbiór nakazów, lecz sposób podziału dóbr, rozróżniając kwestie moralności i sprawiedliwości, rozumiał je podobnie jak Arystoteles<sup>43</sup>. Według Akwinaty *lex divina* odnosi się zasadniczo do zagadnień moralnych, zaś *lex naturalis* obejmuje tak ogólne zasady (należy czynić dobro i unikać zła), że nie można jej przy-

<sup>36</sup> M. Vилley, *L'idée du droit subjective et les systèmes juridiques romaines*, „Revue Historiques du Droit Français et Étranger” 24 (1946), s. 201-227.

<sup>37</sup> M. Vилley, *Le droit...*, s. 69-79. Wskazuje na to przykład z *Institutiones* Gajusza, który jako *ius* określa zarazem *ius extollendi* – sytuację, w której ktoś może wznosić budynki wyższe niż sąsiednie, jak i *non-extollendi* – gdy nie wolno mu tego czynić (tamże, s. 77).

<sup>38</sup> Przykładem ma być podręcznik Gajusza, będący nie tyle komentarzem do prawa stanowionego, lecz opisem społeczności rzymskiej w aspekcie charakterystycznych dla niego relacji, dzielącym prawo cywilne na prawo dotyczące osób (czyli relacji między osobami), rzeczy (w całym ich zróżnicowaniu, dlatego nie występuje w nim jednorodne pojęcie prawa własności) i czynności procesowych (M. Vилley, *Philosophie...*, s. 267-268).

<sup>39</sup> Digesta 1,1,1pr.

<sup>40</sup> Digesta 1,1,10,1.

<sup>41</sup> Digesta 50,17,1.

<sup>42</sup> M. Vилley, *Le droit...*, s. 55-68.

<sup>43</sup> Vилley za traktat prawny w *Sumie Teologicznej* uznaje przede wszystkim traktat o sprawiedliwości, nie zaś traktat o prawach (S. Rials, *Villey et les idoles...*, s. 30-31).

pisać charakteru prawnego. Wiara i reguły moralne wskazane w Piśmie Świętym mają co do zasady funkcję korygującą i wyjaśniającą naturalną sprawiedliwość, bezpośrednio mogą być stosowane tylko w niektórych przypadkach (nakazują np. korektę arystotelesowskiego usprawiedliwienia niewolnictwa poprzez zapewnienie niewolnikowi sakramentalności małżeństwa oraz wolność od władzy pana niechrześcijańskiego). Nie zmienia to faktu, że prawo może być odnalezione tylko w konkretnych stosunkach społecznych: taki ma być sens reguły *lex ratio juris*, gdzie *lex* oznacza powszechnie uznaną zasadę życia zbiorowego<sup>44</sup>.

## 2.2. Prawo jako zbiór norm

Z właściwym rozumieniem prawa konkuruje, według Vилleya, jego uznawanie za zbiór norm postępowania o charakterze generalnym i abstrakcyjnym, których rozumienia nie wyznacza konkretny *ethos*. Przejawy takiego sposobu pojmowania prawa Vилley dostrzega już w starożytności i średniowieczu. Z perypatetycko-jurystyczną ideą prawa jako właściwego stanu rzeczy współzawodniczyło stoickie utożsamianie go z uniwersalnym porządkiem moralnym, poznawanym poprzez introspekcję, oraz żydowskie i chrześcijańskie identyfikowanie prawa z Torą i Biblią: wolą Boga wyrażoną w tekście zawierającym nakazy i zakazy moralne<sup>45</sup>. Stoicka koncepcja prawa uniwersalnego miała charakter moralny, a nie jurydyczny. Oddziałała ona, co przyznaje Vилley, w znaczący sposób na Rzymian (choć nie w takim stopniu, by wyprzeć właściwe rozumienie prawa, przynajmniej do czasów dominatu), stąd słynna Cycerońska idea prawa naturalnego, uniwersalnego i niezmiennego, które mają za zadanie odkrywać i ugruntowywać wśród ludu mędracy, w szczególności oratorzy<sup>46</sup>. Również w judaizmie natura nie była uznawana za samoistne źródło ładu. Jako stworzona przez Boga *ex nihilo*, objawiała Jego wolę, a nie samoistne cele bytów. W chrześcijaństwie prawo naturalne zaczęło być z jednej strony identyfikowane ze światłem boskim oświecającym sumienia (list św. Pawła do Rzymian, 11,15), wskazaniem dostępnymi wszystkim ludziom

<sup>44</sup> M. Vилley, *La formation...*, s. 155-176.

<sup>45</sup> Podobne rozumienie prawa prezentował, zdaniem Vилleya, Platon. Kreśląc w *Państwie* ideę rządów filozofów wskazywał, że będą oni w stanie wcielić ideę sprawiedliwości w każdych okolicznościach, w ten sposób prawa pisane schodzą na dalszy plan. Jednak w *Polityku* i *Prawach* spisane reguły prawne zostają zrehabilitowane, pojawia się obraz sędziego wiernie wprowadzającego je w życie (M. Vилley, *La formation...*, s. 74-76).

<sup>46</sup> Tamże, s. 412.

(również poganom), z drugiej zaś strony z Dekalogiem i Ewangelią, traktowanymi jako zbiory norm. W tej perspektywie prawo naturalne zostało sprowadzone do prawa boskiego. U św. Augustyna prawo wprost wynika z moralności, a państwo chrześcijańskie przedstawione jest jako jej strażnik, świeckie ramię Kościoła. W tej perspektywie sprawiedliwość pojmuje się na sposób perfekcjonistyczny, jako środek służący bezpośrednio zbawieniu<sup>47</sup>.

Zdaniem Villeya już w wyżej wskazanych koncepcjach przejawiać się miała skłonność do subiektywizacji i deprecjacji prawa, poprzez utożsamienie go nie tylko z wolą Bożą, ale również wolą ziemskiego suwerena. Odrzucenie przez stoików idei prawa jako aspektu porządku politycznego i utożsamienie go z regułami rządzącymi naturą, rozumną, lecz pozbawioną aspektu celowości, sprzyja zarówno introspekcji (postulat odnajdywania Rozumu w sobie), jak i pozytywizmowi prawniczemu (założenie, że to co istnieje jest prawem)<sup>48</sup>. Przykładem ma być również koncepcja św. Augustyna, uznającego władzę polityczną za rezultat ludzkiej nieprawości; takie założenie czyniło bezzasadnym sprzeciw wobec wyrazu jej woli – prawa pozytywnego<sup>49</sup>.

Augustynizm prawny miał znaleźć swój pełny wyraz we wczesnym średniowieczu. Prawo we właściwym rozumieniu tego słowa jest wtedy utożsamiane z moralnością wywiedzioną z Pisma Świętego. Na niższym szczeblu hierarchii prawnej znajdować się ma prawo zwyczajowe, godne zachowania jako pośledni wyraz woli Bożej w doczesności, niezastępujący jednak na teoretyczne rozważenie<sup>50</sup>. Sytuację zmienił renesans zainteresowania prawem rzymskim w XII-XIII w. oraz rozkwit filozofii średniowiecznej, którego najpełniejszym wyrazem była koncepcja pra-

<sup>47</sup> Tamże, s. 127-131.

<sup>48</sup> Tamże, s. 404.

<sup>49</sup> Tamże, s. 115-121. U św. Augustyna kondycją upadłej ludzkości, w tym społeczeństwach politycznych, jest niesprawiedliwość; sprawiedliwość istnieje bowiem tylko w Bogu. Prowadzi to do uznania pozaziemskiej sprawiedliwości za jedyną sprawiedliwość *par excellence* i odmówienie tego przymiotu instytucjom ludzkim, a zarazem, paradoksalnie, przypisania suwerenności ziemskiemu legislatorowi. Instytucje państwa ziemskiego wymagają, według Augustyna, szacunku, ponieważ, w pewien sposób, zapewniają pokój, a raczej jego niedoskonałą formę (np. również poganie karali występki przeciw naturze), a ponadto stanowią wyraz woli Bożej: istnienie złej władzy kryje Boży plan (np. męczeństwo pierwszych chrześcijan było możliwe dzięki nieprawości pogańskiego Rzymu) lub jest karą za grzechy. Konieczność przestrzegania złego prawa może też wynikać z roztropności. Według Villeya takie uzasadnienie (odwołujące się do porządku publicznego, bezpieczeństwa, szacunku dla faktu, sensu historii) zbliża się do uzasadnienia przyjmowanego na gruncie pozytywizmu prawnego (tamże, s. 119-120).

<sup>50</sup> Tamże, s. 107-131.

wa św. Tomasza. W XIV w. następuje jednak przełom będący początkiem nowożytnego paradygmatu prawnego. Zostaje wyraźnie sformułowana idea *ius* jako prawa podmiotowego. O ile idee prawa jako Tory czy koncepcja prawa naturalnego jako ładu kosmicznego odwoływały się do ponadindywidualnego porządku rzeczy – i w tym sensie były zgodne z perypatetyckim paradygmatem prawnym – to wraz z przyjęciem idei *ius* jako prawa podmiotowego źródłem prawa staje się jednostka. Myślicielem, który dokonał tego przełomu był, według Vилleya, William Ockham, przedstawiciel franciszkańskiego nurtu refleksji filozoficznej. Pojmował on *ius* jako władztwo (*potestas*) jednostki, prawo zaś jako hierarchię *potestates* – od *potestas* Boga, poprzez *potestates* powierzone przez Boga człowiekowi – *iura poli* (*potestas aprioprandii*, *potestas instituendi rectores* itd.) po władztwa przyznane przez prawo pozytywne – *iura fori* (*dominium*, *ius utendi*, *ius vindicandi* itd.)<sup>51</sup>. Myśl tę rozwinęła następnie neoscholastyka hiszpańska XVI w. (Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Luis de Molina), która, zdaniem Vилleya, ugruntowała błędne interpretacje filozofii prawa św. Tomasza, opierając je na obcym mu pojęciu prawa podmiotowego<sup>52</sup>. Nurty te przygotowały nowożytny przełom prawny.

### 3. Nowożytna idea prawa

#### 3.1. Ontologia prawa

W nowożytności jako celu prawa nie tylko nie wskazuje się już właściwego podziału dóbr wśród członków wspólnoty politycznej, ale również rezygnuje się z jego rozumienia jako realizacji porządku kosmicznego czy woli Bożej. Cel prawa staje się praktyczny – ma być nim wypełnienie woli lub zaspokojenie interesów jednostki oraz podmiotów zbiorowych – społeczeństwa, narodu, klasy, państwa. Idea prawa podmiotowego, przysługującego czy to jednostce, czy zbiorowości, jawi się jako punkt wyjścia dla rozważań prawnych i politycznych<sup>53</sup>. Tak pojęte prawo podmiotowe u swojego źródła jest nieograniczone, wywodzi się bowiem z natury ludzkiej pojętej empirycznie, a nie celowościowo, może być więc limitowane tylko ze względu na potrzeby rozumianej w ten sposób natury. Thomas

<sup>51</sup> Tamże, s. 264-267.

<sup>52</sup> Tamże, s. 326-379.

<sup>53</sup> M. Vилley, *Philosophie...*, s. 75 i n.

Hobbes wyprowadza prawo ze stanu naturalnego, w którym każdy ma zasadniczo nieograniczone uprawnienie: treścią przysługującego każdemu *ius naturale* jest możliwość czynienia wszystkiego w celu samo-zachowania. Jedynym jego ukierunkowaniem jest praktyczny nakaz takiego postępowania, które sprzyja samo-zachowaniu jednostki w dłuższej perspektywie. U John Locke'a za naturalne uznane zostaje prawo własności będące pochodną decyzji jednostki o oddziaływaniu na naturę poprzez pracę. Locke rozumie je, w przeciwieństwie do Rzymian, jako *dominium* – prawo nielimitowane niczym poza ograniczeniami wynikającymi z innych praw własności. Autor *Dwóch traktatów o rządzie* nie identyfikuje wprawdzie *ius* z prawem do wszystkiego, ale wskazuje, że każdy w granicach swego prawa podmiotowego jest nieograniczony<sup>54</sup>. W ten sposób postać prawa przybierają zjawiska, zdaniem Vилleya, pozaprawne. Ostatecznym zatrąceniem teleologicznego aspektu prawa jest współczesna technokracja<sup>55</sup>.

Pojmowanie prawa jako przestrzeni jednostkowej swobody uzasadnia powstanie nowożytnego, scentralizowanego, a w końcu totalitarnego państwa. U Hobbesa wnioskiem płynącym z rozważenia anarchii stanu natury może być tylko powołanie Lewiatana, czego skutkiem jest pełna suwerenność władzy publicznej, pozytywizm prawniczy i system praw podmiotowych, udzielonych przez suwerena poddanym, nieuzasadniających jednak sprzeciwiania się jego woli<sup>56</sup>. U Locke'a jednostka w społeczeństwie zachowuje swe naturalne prawo własności. Jeśli jednak podstawowym celem prawa przedmiotowego staje się jego ochrona, to prawo to sankcjonuje zjawisko pozaprawne, generujące, przynajmniej potencjalnie, nieograniczoną przemoc<sup>57</sup>.

Nowożytność, dokonując laicyzacji prawa, zrównuje je zarazem, w aspekcie jego obowiązywania, z zasadami moralnymi. Przykładem jest, według Vилleya, koncepcja prawa naturalnego Hugo Grocjusza, który, nawiązując do tradycji stoickiej, jego treść wyprowadza z kilku ogólnych reguł, mających, zdaniem Vилleya, w rzeczywistości charakter moralny,

---

<sup>54</sup> M. Vилley, *Le droit ...*, s. 136-149. Jak uważa Vилley, wolność sumienia przestaje być u Locke'a rozumiana jako kondycja duchowa czy psychiczna, a zaczyna być postrzegana na podobieństwo prawa własności (tamże, s. 150).

<sup>55</sup> M. Vилley, *Philosophie...*, s. 139-140.

<sup>56</sup> M. Vилley, *Le droit...*, s. 140-142. Według Norberta Campagna, Hobbes wskazywał na powinność ścisłego przestrzegania rozkazów suwerena tylko w relacjach między nim a poddanymi. W stosunkach między obywatelami – sferze prawa cywilnego ustawy winny być stosowane nie według modelu sylogistycznego, lecz zgodnie z zasadą słuszności (N. Campagna, *Michel Vилley...*, s. 94-95; zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 363-369).

<sup>57</sup> M. Vилley, *Le droit ...*, s. 148-149.

a nie prawny. W ten sposób reguły prawne, podobnie jak reguły moralne, nabierają waloru absolutnego: tak jak zawsze należy mówić prawdę, tak samo nigdy nie należy łamać umowy (sięgając do przykładowych sytuacji przedstawionych przez św. Tomasza z Akwinu, Villey wskazuje, że na gruncie takiego rozumowania broń oddaną w depozyt należy zwrócić nawet szaleńcowi, zaś skoro nigdy nie należy wyrządzać drugiemu szkody, to nie wolno nigdy kraść, nawet z głodu). Według Villeya odwołanie się do stoicyzmu dla tworzenia filozofii prawa stanowiło niezrozumienie – stoicy tworzyli nie filozofię prawa czy choćby moralność polityki, lecz moralność prywatną – służącą samodoskonaleniu się jednostki<sup>58</sup>. Zasady te, przekształcone przez Grocjusza (i jego następców) w zasady prawne usprawiedliwiały rodzący się kapitalizm<sup>59</sup>.

### 3.2. Epistemologia prawa

Prawo sprowadzone do narzędzia realizacji woli lub interesów podmiotów jednostkowych i zbiorowych traci pewność co do swych źródeł, w zależności od celu politycznego, ekonomicznego lub rozpowszechnionych trendów intelektualnych różnie się je więc identyfikuje. Zdaniem Villeya w nowożytności wskazuje się zasadniczo idealne oraz faktualne źródła prawa.

Idealne źródła prawa to wola i racjonalistycznie pojęte prawo naturalne. Źródłem prawa ma być wola jednostki – stąd idea praw człowieka lub wola społeczeństwa – czego wyrazem jest idea umowy społecznej. Jako kolejne źródło prawa wskazuje się rozum, odkrywający prawo naturalne. Owo *ius naturale* nie jest już jednak konstytuowane przez cele bytów i grup społecznych, pojętych jako ich entelechia, możliwa do odkrycia, dzięki wytrwałym poszukiwaniom, dla każdego bytu czy grupy z osobna. W nowożytności poznanie prawa naturalnego to indywidualistyczne poznanie norm abstrakcyjnych i generalnych. Prawo naturalne ma tworzyć system: logicznie uporządkowany, w pełni zdefiniowany zbiór norm, poznawalny w drodze dedukcji, a nie dzięki rozumnemu oglądowi świata zewnętrznego i roztropności nabywanej poprzez uczestnictwo w życiu

<sup>58</sup> Powinności określali jako absolutne, ponieważ ich celem było nie tyle sprawiedliwe uregulowanie stosunków między ludźmi, lecz doprowadzenie jednostek do doskonałości etycznej, w ten sposób np. obowiązki niewyrządzania szkody, ciężącemu również na głodującym, towarzyszył obowiązek humanitarnego postępowania ciężący na bogaczu (M. Villey, *La formation...*, s. 556).

<sup>59</sup> Tamże, s. 555-557; M. Villey, *Philosophie...*, s. 224-226.

politycznym. Następuje w ten sposób całkowite zerwanie pomiędzy prawem a *ethosem* konkretnej społeczności, między *ius* i *lex*<sup>60</sup>.

Postulat systemowości, pełności regulacji oraz abstrakcyjności i generalności norm przejęła koncepcja prawa jako wytworu woli powszechnej, mająca uzasadniać XIX-wieczne kodyfikacje, w szczególności francuską. Tym niemniej prawo pojęte jako w pełni określony wyraz woli lub system uniwersalnych norm okazało się nieprzydatne do realizacji celów rodzącego się państwa liberalno-demokratycznego i ugruntowującego się porządku społeczeństwa przemysłowego. Od XIX w. coraz większego znaczenia nabierają „faktualne” źródła poznania prawa. Źródła te, w zależności od sposobu identyfikacji zbiorowych potrzeb, są różnie rozumiane: jako utylitarystyczny „rachunek” przyjemności (Jeremy Bentham, John-Stuart Mill), duch narodu (Carl von Savigny i pandektyści), prawa historii (Karl Marks), konkurujące interesy (Rudolf von Ihering), wskazania nauk przyrodniczych i społecznych (Émile Durkheim). Rodzi się podejście pozytywistyczne, przybierające postać pozytywizmu prawniczego, na gruncie którego za fakt uznaje się wyraz woli suwerena (indywidualnego lub zbiorowego, działającego świadomie lub nieświadomie itd.), wyrażony w tekście lub zbiorze tekstów oraz pozytywizmu scjentyistycznego, gdzie prawo identyfikuje się z faktem społecznym, psychologicznym, lub biologicznym<sup>61</sup>. Stąd kult różnie identyfikowanego prawa pozytywnego i założenie jego nieomyślności mającej wynikać z cech ustawodawcy empirycznego (prawo jako wyraz woli ludu) lub z założenia metodologicznego (koncepcja ustawodawcy racjonalnego)<sup>62</sup>.

Postrzeganie jako źródeł poznania prawa woli, powszechnego prawa naturalnego lub faktu miało, w zamiarze stosujących tę metodologię, umożliwić jego poznanie w sposób odpowiadający nowożytnemu paradygmatowi naukowości: pozwolić na opisanie prawa jako systemu norm lub jako zbioru faktów, które można wyjaśnić przy pomocy zasad naukowych. Jednak normy abstrakcyjne i generalne, właściwe dla moralności, jeśli są stosowane do rozsądzania stosunków między ludźmi, uzasadniają arbitralność i dowolną kazuistykę. Jak twierdzi Villey, u Grocjusza (rzekome) wyprowadzanie prawa z czterech podstawowych zasad (nie wolno naruszać cudzej własności, szkody należy naprawiać, umów trzeba dotrzymywać, podlega się karze za przestępstwa) wyraża przewagę woluntaryzmu nad racjonalizmem, umożliwiając arbitralne tworzenie do-

<sup>60</sup> M. Villey, *Philosophie...*, s. 223-225.

<sup>61</sup> Tamże, s. 230-242.

<sup>62</sup> Tamże, s. 276-285.



wolnych reguł „szczegółowych”, na podobieństwo krytykowanej przez Blaise’a Pascala jezuickiej kazuistyki XVII w., polegającej na „urealnianiu” zasad moralnych poprzez rzekome wyprowadzanie z ogólnych zasad religii mnogości norm partykularnych (a w rezultacie usprawiedliwienie występów). Zdaniem Vилleya tego typu zabiegi służą celowi praktycznemu: legitymowaniu relacji władzy lub uzasadnianiu ideologii zmierzających do ich całościowej zmiany. Złudzeniem jest bowiem możliwość dedukcji norm indywidualnych i konkretnych z norm generalnych i abstrakcyjnych. Rozumowania prawnicze, również te przyjmowane na gruncie założeń racjonalnego ustawodawcy, nie mają i nie mogą mieć charakteru rozumowań pewnych w sensie logicznym. Analiza faktów, eliminująca podejście teleologiczne, nie jest w stanie wskazać żadnego rozwiązania konkretnych problemów prawnych (zarówno w przypadku legislacji, jak i orzecznictwa), o ile ma być to rozwiązanie niearbitralne, niezależne już w samych przesądzeniach metodologicznych<sup>63</sup>. Ostatecznie ontologiczny woluntaryzm znajduje pełną przewagę nad indywidualistycznie pojętym racjonalizmem w tych kierunkach prawnych, które odrzucają podejście systemowe w imię pełnego zdania sprawy z woli podmiotów prowadzących: pragmatyzmie, szkole wolnego prawa, intuicjonizmie itd.<sup>64</sup>

### 3.3. Prawa człowieka jako wyraz nowożytnej idei prawa

Nowożytny paradygmat prawa znajduje najpełniejszy wyraz w idei praw człowieka. Zdaniem Vилleya została w niej całkowicie zatracona istota prawa, czyli jego relacyjny charakter. Prawa człowieka są wyprowadzane z rzekomo uniwersalnej ludzkiej natury, a nie ze stosunków we wspólnocie politycznej. Choć ich źródłem ma być „natura”, to jednak

<sup>63</sup> Tamże, s. 228-229, 239-241. Jak uważa Vилley, gdy Grocjusz przechodzi do szczegółów bynajmniej nie stosuje zasad logiki w wywodzeniu wniosków z przesłanek (trudno zresztą wskazać, na czym w tym przypadku sylogizm miałby polegać). Nadto, aby nie dojść do wywrotowych wniosków, opiera się na powszechnych mniemaniach i praktykach, czyniąc to, zdaniem Vилleya, zupełnie arbitralnie. Niekiedy jego woluntaryzm występuje zupełnie wyraźnie, np. gdy stosując argumentację „z doświadczenia” wskazuje, że własność (jako *dominium*) czy władza absolutna jest wynikiem pierwotnej „umowy” ludzkości. W ten sposób uzasadnia większość instytucji politycznych i ekonomicznych swoich czasów. Jego koncepcja służyć miała rodzącemu się społeczeństwu gospodarki rynkowej: bezpieczeństwu prawnemu pojętemu jako wymóg zachowania formalnego aspektu prawa, pewności kontraktów i zapewnienia odpowiedzialności za wyrządzenie szkód (M. Vилley, *La formation...*, s. 549-552).

<sup>64</sup> M. Vилley, *Philosophie...*, s. 288-291.

sankcjonują wolę i interesy: zawsze służą określonym podmiotom i są skierowane przeciwko innym, nigdy więc, z definicji, nie mogą służyć ogółowi<sup>65</sup>. Na skutek niejasności swej treści, ujawniającej się przy próbie ich stosowania do konkretnych problemów, stają się one hasłem ideologicznym, które może służyć każdej sprawie – absolutyzmowi (Hobbes), liberalizmowi (Locke)<sup>66</sup>, socjalizmowi itd. Prawa człowieka, przekształcając się w XX w. w prawa pojęte substancjalnie (prawa pozytywne) sankcjonują niemożliwe do spełnienia postulatory (Villey wskazuje, że wszystkie zasady, formułowane obecnie jako prawa człowieka, np. prawa ludzi starszych, niepełnosprawnych itd., były znane już w starożytności jako obowiązki wobec określonych kategorii osób)<sup>67</sup>, służące jako hasło ideologiczne państwom autorytarnym, a następnie totalitarnym<sup>68</sup>. Antypolityczny charakter nowożytnej idei prawa najlepiej wyraża się w uczynieniu z praw człowieka źródła władzy państwowej (tak jak w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r.). Wywody Villeya na temat praw człowieka można skonkludować stwierdzeniem, że prawo, „zamieniając się miejscem” z polityką, unicestwia ją jako sposób dążenia do dobra wspólnego, a samo – zredukowane do wyrazu woli – zostaje oddane do dyspozycji polityki pojętej jako walka o władzę lub sposób forsowania ideologii.

#### 4. Ocena koncepcji Villeya – polityczna realność prawa

Tezy Villeya zdobyły uznanie, a zarazem wywołały krytykę. Jak twierdzą jego adwersarze, chociaż zauważa on i uwydatnia rzeczywiste tendencje intelektualne, to jednak swe radykalne wnioski historiozoficzne wyprowadza niekiedy z wybiórczej interpretacji źródeł: np. w prawie rzymskim, również klasycznym, słowo *ius* było rozumiane na tyle często jako prawo podmiotowe, że nie można tego zjawiska tłumaczyć jako

---

<sup>65</sup> Jak trafnie zauważa Campagna, Villey sprzeciwiłby się aktywizmowi sędziowskiemu w wydaniu amerykańskiego Sądu Najwyższego. Zakłada on bowiem, na co wskazała w szczególności M.A. Glendon w pracy *Rights talk*, rozwiązanie „zerojedynkowe” – jedna ze stron sporu w całości wygrywa, druga w całości traci. Z góry uniemożliwia to ustalenie prawa w sensie Villeyowskim, to jest sytuacji, na którą mogą się zgodzić obie strony sporu (N. Campagna, *Michel Villey...*, s. 99-101).

<sup>66</sup> Locke, zdaniem Villeya, tak definiował prawa naturalne, że prawo własności służyło wyłącznie bogatym, a prawo wolności opinii – wyłącznie „oświeconym”, a nie np. katolikom (M. Villey, *Le droit...*, s. 153).

<sup>67</sup> Tamże, s. 86-87.

<sup>68</sup> Tamże, s. 152-154.

aberracji jego właściwego, powszechnie przyjętego znaczenia, podobnie Ockham miał kłaść nacisk na prawa podmiotowe w *Breviloquium*, a w innych pracach podkreślać znaczenie dobra wspólnego<sup>69</sup>. Krytykowana jest też metoda Vилleya, polegająca na uzasadnianiu poglądów danego myśliciela na temat prawa jego poglądami *stricte* filozoficznymi (a zwłaszcza metafizycznymi). Jak uważa Tierney, nie ma prostego związku między nominalizmem i ideą praw podmiotowych a realizmem i ideą prawa jako relacji (rzeczy). Arystoteles zasadniczo za realne uznawał byty jednostkowe, zaś Jan Hus i John Wycliff posługiwali się ideą praw chrześcijan skierowanych przeciwko papieżowi, chociaż byli metafizycznymi realistami. Również współcześnie prawa podmiotowe wyprowadza się z idei obiektywnego porządku – jak w przypadku filozofii Jacquesa Maritaine'a<sup>70</sup>.

Krytykę Vилleya prowadzi się też z pozycji personalistycznych. Według J.-P. Schouppe, prawo w sensie *res ipsa iusta* nie oznacza relacji sprawiedliwości, ale to, co należy się osobom w niej uczestniczącym: np. sprzedawcy należy się cena, kupującemu towar. Relacja jest bowiem sprawiedliwa nie sama z siebie, lecz na podstawie cech jej członów – osób. W ten sposób można stwierdzić, że prawa człowieka, pojęte jako prawa naturalne rzeczywiście istnieją, nie są to bowiem prawa człowieka pojętego rodzajowo, tak jak uważa Vилley, lecz prawa konkretnych osób, z których każda, jako odbicie Boga, posiada godność. Z tego punktu widzenia można wprowadzić rozróżnienie między rzeczywistymi prawami człowieka a ich prawno-pozytywnymi lub ideologicznymi deklaracjami. Te ostatnie mogą nie wyrażać rzeczywistych praw, dlatego właśnie często są niejasne, zawierają stwierdzenia zbyt ogólne (często odsyłają do nieistniejących jeszcze uregulowań pozytywno-prawnych) i wzajemnie sprzeczne, deklarują bowiem jako naturalne prawa, które takimi nie są. Z tego też względu deklaracje praw człowieka budzą sprzeciw w innych kontekstach kulturowych<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> B. Tierney, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and Church law 1150-1625*, Grand Rapids, Cambridge 2001, s. 30. Dostrzega on pierwsze świadome sformułowanie idei prawa podmiotowego jako władzy nad ludźmi i rzeczami w tekstach XII-wiecznych kanonistów (tamże, s. 43-77), R. Tuck – u Jeana Gersona (R. Tuck, *Natural right theories*, Lexington 2011, s. 25-31).

<sup>70</sup> B. Tierney, *The idea of natural rights...*, s. 31-34. Jak pisze Tierney, idee prawa jako obiektywnego porządku, prawa sformułowanego na podobieństwo nakazów moralnych i prawa jako systemu praw podmiotowych nie są sprzeczne: można np. czwarte przykazanie sformułować na wszystkie trzy sposoby (*The idea of natural rights...*, s. 32-33). Wydaje się to stwierdzeniem trywialnym.

<sup>71</sup> J.-P. Schouppe, *Réflexions sur la conception du droit de M. Vилley: une alternative à son rejet des droits de l'homme*, „Persona y Derecho” 1990, nr 25, s. 159-166. Autor formułuje

Formułuje się też konstatację, że Villeyowska filozofia prawa, gdyby ją zastosować współcześnie jako podstawę kształcenia sędziów czy metodę orzeczniczą, prowadziłaby do jeszcze większej arbitralności w stosowaniu prawa niż krytykowana przez Villeya metoda „subsumcji” czy odwoływanie się do praw człowieka<sup>72</sup>. Villey sam zresztą zauważał, że obecnie idea praw człowieka, chociaż z istoty szkodliwa, służy jako uzasadnienie słusznych spraw, a na horyzoncie współczesnej cywilizacji trudno wskazać ideę, która mogłaby je zastąpić<sup>73</sup>. Konstatawał, że jego koncepcja ma charakter ezoteryczny (a pozytywizm – egzoteryczny)<sup>74</sup>.

Nie sposób odmówić pewnej słuszności krytyce „manichejskiego” obrazu historii prawa, sformułowanego przez Villeya, niewątpliwie też jego koncepcja, jak każda, która odwołuje się do analiz historycznych, jest wystawiona na kontrargumenty wynikające z nowej analizy źródeł<sup>75</sup>. Nie wydaje się jednak, by najważniejsze kryterium oceny dzieła Villeya miało mieć charakter historyczny, filologiczny czy funkcjonalny. Koncepcja Villeya to przede wszystkim rodzaj historiozofii. Wychodząc z założenia politycznego charakteru prawa stanowi polemikę z tymi sposobami jego rozumienia, które chcą je oderwać od polityczno-etycznego kontekstu, zaś samo społeczeństwo wyjaśniać w kategoriach prawnych. Villey sprzeciwia się abstrahowaniu od *ethosu* wspólnoty politycznej, dzięki któremu takie pojęcia, jak sprawiedliwość, właściwy podział dóbr, prawo nabierają sensu jako sposoby rozwiązywania konkretnych problemów społeczności. Nierozzerwalny związek pomiędzy wspólnym bytowaniem politycznym a prawem ma wyrażać się w tym, że to pierwsze, pojęte jako sposób kultywowania określonych wartości i stylów życia (Arystotelesowskie „piękne uczynki”) dostarcza kryteriów oceny relacji międzyludzkich, a przy tym nakazuje dokonywać jej w sposób pozwalający minimalizować konflikty, które mogłyby istnie-

---

własne realistyczne ujęcie prawa: „le droit est une chose qui a la qualité de due dans le cadre d'une relation de justice” (tamże, s. 159).

Można też wspomnieć o krytyce Villeya z pozycji platońskich (S. Tzitzis, *Controverses autour de l'idée de nature des choses et de droit naturel*, [w:] J.-F. Niort, G. Vannier (red.), *Michel Villey et le droit naturel...*, s. 29-45).

<sup>72</sup> N. Campagna, *Michel Villey...*, s. 108-109.

<sup>73</sup> M. Villey, *Le droit...*, s. 14.

<sup>74</sup> N. Campagna, *Michel Villey...*, s. 107-108.

<sup>75</sup> Jak uważa Tierney, literatura na temat myśli Ockhama powstała po ukazaniu się najważniejszych prac Villeya w latach 50. i 60. wskazuje, że Ockham był w swych ideach na temat praw podmiotowych kontynuatorem wcześniejszych nurtów intelektualnych (B. Tierney, *The idea of natural rights...*, s. 32).

niu tej wspólnoty zagrozić („dyskusja” dialektyczna). *Ethos* ten nie może być analizowany przedmiotowo (jak w podejściu socjologicznym), lecz aksjologicznie asymilowany, przynajmniej w zakresie podstawowych wartości i symboli. Nie oznacza to, że kryteria sprawiedliwości mają charakter relatywistyczny, ani że są absolutyzowane na sposób historycystyczny. Według Villey a *ethos* danej wspólnoty może zapośredniczać wartości uniwersalne i obiektywne. Nie jest to jednak relacja ogółu do szczegółu, prawo musi być odnajdywane w konkretnym przypadku dzięki etyczno-politycznej roztropności, w postawie pokory wobec warunków, które umożliwiają jego istnienie.

Z tego względu chybiona wydaje się krytyka prowadzona z personalistycznego punktu widzenia. Konstatacja, że daną relację interpersonalną można ocenić tylko na podstawie założeń co do charakteru i ilości dóbr, należnych osobom, które w niej uczestniczą i w tym sensie osoby te posiadają prawa, jest słuszna w aspekcie fenomenologicznym, słuszne jest również założenie, że jeśli prawa człowieka mają mieć charakter naturalny, to prawo pozytywne może nie odzwierciedlać ich istoty. Villey nie polemizował z takimi stwierdzeniami. Wskazując jako model poznania prawa dyskusję dialektyczną zakładał, że mogą ją prowadzić wyłącznie osoby, które w drodze akulturacji asymilowały już podstawowe wartości moralne. Na tej podstawie można skonstatować, że ustalając właściwy podział dóbr będą, jako od podstawowej przesłanki, wychodziły od uznania godności osób pozostających w danej relacji. Niewątpliwie zabieg ten jest możliwy tylko na gruncie kultury, która godność tę waloryzuje, ale też Villey był historiozofem prawa europejskiego i nie twierdził, że tworzy model ważny uniwersalnie. Co do argumentu, że prawa człowieka nie są sprowadzalne do ich polityczno-prawnych deklaracji należy zauważyć, iż na gruncie politycznym oba rodzaje praw są trudne do odróżnienia ze względu na niejasność pojęcia natury, która ma być ich źródłem. Prawa człowieka są koncepcją z dziedziny filozofii polityki i prawa, a nie metafizyki, jej trafność należy więc oceniać na podstawie skutków politycznych, te zaś, zdaniem Villeya, są szkodliwe<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Należy zauważyć, że Villeyowskie rozumienie praw człowieka jako instrumentów politycznych jest obecnie powszechnie akceptowane w lewicowej myśli polityczno-prawnej; reprezentują go tacy autorzy, jak Richard Rorty, Beth Singer, Claude Lefort, Étienne Balibar, Costas Douzinas, a także przedstawicielki feminizmu postmodernistycznego (zob. A. Barut, *Prawa człowieka jako praktyka emancypacji. Aspekt filozoficzno-polityczny*, [w:] J. Juchnowski, R. Wiszniowski (red.), *Współczesna teoria i praktyka badań społecznych i humanistycznych*, Toruń 2013, s. 482-496; tenże, *Idea prawa podmiotowego w polityczno-prawnej myśli feminizmu*, „Studia Prawnicze KUL” 2013, nr 3 (55), s. 7-30.

Koncepcja Villeya to wezwanie do rozumienia prawa w kontekście jego wpisania w polityczność, pojmowaną przy tym nie jako dowolnie kształtowany kontekst kulturowy, lecz dobro konkretnej społeczności. Uwydatnienie politycznych źródeł prawa jawi się jako jej zaleta, nawet jeśli obraz dyskusji dialektycznej jako metody legislacji i orzecznictwa ma pozostać tylko ideą regulatywną.

**Słowa kluczowe:** filozofia prawa, Michel Villey, prawo podmiotowe, prawa człowieka

## Bibliografia

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Etyka*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Barut A., *Idea prawa podmiotowego w polityczno-prawnej myśli feminizmu*, „Studia Prawnicze KUL” 2013, nr 3 (55).
- Barut A., *Prawa człowieka jako praktyka emancypacji. Aspekt filozoficzno-polityczny*, [w:] J. Juchnowski, R. Wiszniewski (red.), *Współczesna teoria i praktyka badań społecznych i humanistycznych*, Toruń 2013.
- Campagna N., *Michel Villey. Le droit ou les droits?*, Paris 2004.
- Cyceron Tulliusz M., *O mówcy*, tłum. B. Awianowicz, Kęty 2010.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009.
- Lefort C., *Essais sur le politique*, Paris 1986.
- Niort J.-F., Vannier G. (red.), *Michel Villey et le droit naturel en question*, Paris 1994.
- Rials S., *Villey et les idoles*, Paris 2000.
- Schmitt C., *The Nomos of the Earth*, tłum. na jęz. ang. G.L. Ulmen, New York 2006.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków, Warszawa 2000.
- Schouppe J.-P., *Réflexions sur la conception du droit de M. Villey: une alternative à son rejet des droits de l'homme*, „Persona y Derecho” 1990, nr 25.
- Tierney B., *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and Church law 1150-1625*, Grand Rapids, Cambridge 2001.
- Tuck R., *Natural right theories*, Lexington 2011.
- Tzitzis S., *Controverses autour de l'idée de nature des choses et de droit naturel*, [w:] J.-F. Niort, G. Vannier (red.), *Michel Villey et le droit naturel en question*, Paris 1994.
- Villey M., *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983.
- Villey M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 2003.
- Villey M., *L'idée du droit subjective et les systèmes juridiques romaines*, „Revue Historiques du Droit Français et Étranger” 24 (1946).
- Villey M., *Philosophie du droit*, Paris 2001.

**LAW AS AN ASPECT OF POLITICAL COMMUNITY:  
MICHEL VILLEY'S CONCEPT**

**S u m m a r y**

The subject of the article is Michel Villey's philosophy of law. According to him law is a relationship in which each party receives an appropriate portion of goods (wealth, prestige etc.). The condition of such a relationship is the existence of political community: its *ethos* serves as the criterion for just sharing and social ties among citizens induce them to observe law, which differs from the morality (understood as a set of prescriptions or prohibitions), ideology, economics etc. The method of its cognition is comprehensive observation of social life and recognition of cultural *topoi* of community. The Aristotelian idea of particular justice, the Roman jurisprudence of classical period and the philosophy of Saint Thomas of Aquinas were the examples of the proper conception of law. A different approach was its understanding as a set of rules: the expression of universal moral law (stoicism) or the expression of God's will (Judaism, Augustinian tradition). In modern era the goal of law is identified with the realisation of will or interests of individual or collective subjects, expressed in subjective rights. It separates law from *ethos* of political community. According to Villey, it makes impossible the rational discussion on law, which is reduced to sets of norms, accidental expression of the will of law-maker, or individual's whims. The full expression of modern law's conception is the idea of human rights.

**Key words:** philosophy of law, Michel Villey, subjective right, human rights

**ЗАКОН КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ПОЛИТИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА:  
КОНЦЕПЦИЯ МИШЕЛЯ ВИЛЛЕЯ**

**Р е з ю м е**

В статье рассматривается философия права Мишеля Виллея. По Виллею закон это отношения, в которых каждый получает должную ему часть активов (недвижимость, престиж и т.д.). Условием закона является существование политического общества, чья этика устанавливает критерии для распределения активов, и создает связь, через которую граждане готовы их использовать. Закон отличается от морали как набора запретов и наказов, идеологии, экономики и т.д. Путем к познанию закона есть наблюдение общественной жизни и утверждение признанной в ней общественной культуры. Выражением правильного способа понимания закона была идея справедливости Аристотеля в конкретном смысле, римская юриспруденция классического периода, а также философия Св. Фома Аквинского. С этим подходом конкурировало понимание закона как совокупности норм: выражение универсального морального

закон (стоицизм) или по воле Бога (иудаизм, традиция августинов). В наше время, как цель закона указывается реализация воли или интересов физических лиц или коллективных, выраженное в субъективных законах, закон отрывается от *ethosu* политического сообщества. Это делает невозможным рациональное применение закона, он уменьшается до собрания нормативов, исторически случайных выражений воли законодателей или прихоти отдельных лиц. Полным выражением современного понимания закона является идея прав человека.

**Ключевые слова:** философия закона, Мишель Виллей, субъективное право, права человека