

mgr LUKASZ SZYMAŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

GRANICE OMNIPOTENCJI PAŃSTWA. PRAWO NATURALNE W UJĘCIU JOHNA FINNISA

1. Wprowadzenie

Głównym powodem sprzyjającym poszukiwaniom prawnonaturalnym po II wojnie światowej były tragiczne doświadczenia wojenne, co skutkowało krytyką wyłącznie językowo-logicznego podejścia do prawa. Wiązała się z tym niezgoda na pogląd, że prawem może być tylko prawo pozytywne oraz rozwój rozważań nad powszechnymi prawami człowieka rozumianymi jako granice porządku prawnego i ładu w stosunkach międzynarodowych, a także powrót do przeświadczenia, że podstawą prawa pozytywnego winna być sprawiedliwość. To w tym okresie Gustav Radbruch sformułował pojęcia „ustawowe bezprawie” i „ponadustawowe prawo”¹. Owocem kryzysu koncepcji pozytywistycznych był wzrost zainteresowania koncepcjami prawnonaturalnymi². Rozwijano wizje iusnaturalistyczne nawiązujące zarówno do neotomizmu, jak i reprezentujące koncepcje prawa natury o zmiennej treści w różnych wersjach (antropologicznych, psychologicznych czy socjologicznych)³.

Koncepcje prawa natury o zmiennej treści były rozwijane już po I wojnie światowej i są związane głównie z nazwiskiem neokantysty Rudolfa Stammlera, który przedstawił czysto formalną wizję prawa natury, którego źródłem jest rozum ludzki⁴. Koncepcje prawa natury o zmiennej treści po II wojnie światowej były kontynuowane przez Leona L. Fullera, który przedstawiał minimalny katalog warunków proceduralnych pozwalających uznać dany system norm za „rzeczywisty” system prawa⁵.

-
- 1 Zob.: K. Białas-Zielińska, *Koncepcja pozytywizmu prawniczego i iusnaturalizmu w ujęciu Gustava Radbrucha*, [w:] *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury – tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, L. Machaj, Wrocław 2010, s. 65 *passim*; M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 209–222.
 - 2 M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym a prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, [w:] *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury*..., s. 9–10.
 - 3 J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012, s. 311.
 - 4 T. Guz, *Stammler Rudolf*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. M.A. Krapiec [i in.], Lublin 2008, s. 168–170.
 - 5 Według L.L. Fullera materialne prawo natury może znaleźć odzwierciedlenie w prawie pozytywnym tylko wtedy, gdy spełnione zostaną warunki formalne, gdy będzie realizowana „wewnętrzna moralność prawa”. Prawo stanowione zatem winno być prawem ogólnym; wszyscy członkowie wspólnoty powinni zostać poinformowani o jego treści; prawo musi mieć charakter prospektywny; prawo

John Wild, odchodząc od ujęć proceduralnych, przyjmował jako punkt wyjścia treściowe koncepcje prawnonaturalne, które jednak ulegają modyfikacji przez rzeczywistość, której cechą jest zmienność, proponując tym samym dynamiczne odczytanie prawa naturalnego⁶. Alfred Verdross natomiast powrócił do pojęcia zaproponowanego przez przedstawicieli hiszpańskiej teologii moralnej (Franciszka Vitorię i Franciszka Suareza) – pojęcia wspólnego dobra ludzkości. Według A. Verdrossa istnieje stała zasada prawa natury oczekująca takiego kształtowania współżycia między ludźmi, aby godność człowieka, będąca źródłem jego praw, była poszanowana (było to tzw. pierwotne powszechnie ważne prawo natury). W poszczególnych państwach cel ten jest różnie osiągany za pomocą środków odpowiednich dla danej epoki. W ten sposób następuje przejście do wtórnego prawa, które cechuje dynamizm⁷.

Natomiast do substancjonalnych wizji prawnonaturalnych należy zaliczyć koncepcje Clarenca Morrisa, Jeromego Halla i Johna Finnisa. Morris przyjmował, że prawo, które nie służy społeczeństwu i wspieraniu tkwiących w człowieku wrodzonych aspiracji, jest skazane na niepowodzenie. Prawo według tego myśliciela powinno być także racjonalne oraz winno być interpretowane i stosowane w kulturze, w której funkcjonuje. W ujęciu, jakie zaproponował Hall, prawo jest konstytuowane przez moralność. Odróżnienie norm moralnych od prawnych ma cechować waga etyczna norm, ich funkcje, a także rodzaj dobra publicznego, któremu norma prawna służy, oraz skuteczność norm. Istniejące poza normami prawnymi wartości pojawiają się jako służące zbudowaniu opinii zarówno co do poprawności, jak i obowiązywania prawa⁸.

Natomiast sam John Finnis jest uważany za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli klasycznego ujęcia prawa naturalnego. John Mitchell Finnis, urodzony w 1940 r., ukończył studia prawnicze w 1961 r. w Adelaide University w Australii. Cztery lata później obronił doktorat na Uniwersytecie w Oksfordzie. W latach 1965–66 był asystentem w University of California (Berkeley). Od 1966 r. był wykładowcą, a następnie profesorem Uniwersytetu w Oksfordzie. Od 1995 r. jest także profesorem Notre Dame Law School w stanie Indiana w Stanach Zjednoczonych. Wykładał teorię prawa oraz brytyjskie i amerykańskie prawo konstytucyjne w Australii, Stanach Zjednoczonych i Malawi. Od 1970 r. jest członkiem angielskiej palestry i prowadzi praktykę adwokacką⁹.

powinno być jasne i zrozumiałe dla wszystkich; prawo powinno tworzyć system niesprzeczny wewnętrznie; prawo nie może nakładać na jego adresatów obowiązków niemożliwych do spełnienia; prawo powinno cechować się stabilnością; we wspólnocie ma być realizowany postulat praworządności, tzn. prawa muszą być przestrzegane przez organy władzy i przez obywateli (L.L. Fuller, *Morality of Law*, London 1964, s. 96 *passim*). Analizę myśli Fullera przedstawiają: H. Olszewski, *Lon Louvois Fuller. Twórca koncepcji formalnego prawa natury*, [w:] *idem, Słownik twórców idei*, Poznań 1998, s. 107–111; R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 308–323.

6 K. Opalek, J. Wróblewski, *Współczesna teoria i socjologia prawa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Warszawa 1963, s. 28–37; M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 64.

7 J. Oniszczyk, *op. cit.*, s. 337–338.

8 *Ibidem*, s. 341.

9 P. Łabieniec, *Prawo rozumu. O teorii prawa naturalnego Johna Finnisa*, Łódź 2004, s. 6.

2. Błąd naturalistyczny

W ocenie Jerzego Wróblewskiego problem stosunku bytu i powinności jest traktowany jako jeden z podstawowych tematów każdego dyskursu praktycznego i jego teorii. Stanowi węzłowe zagadnienie każdej filozoficznej czy też teoretycznej refleksji dotyczącej opisu, oceny czy też regulowania ludzkiego zachowania. Z analizą stosunku bytu i powinności wiąże się z reguły tzw. błąd naturalistyczny, polegający na sprowadzaniu powinności do faktów, z których mają wynikać. Innymi słowy: ze sfery bytu wyprowadza się elementy dotyczące powinności¹⁰. Można wyróżnić trzy aspekty błędu naturalistycznego, które wiążą się z trzema sposobami rozpatrywania związku między bytem a powinnością. Są to: ontologiczne istnienie bytu i powinności lub wartości oraz ich ewentualnych związków; epistemologiczne rozróżnienie sposobów poznania bytu i powinności lub wartości oraz ich ewentualnych związków; logiczno-semiotyczne relacje między wypowiedziami o powinności i wartości. Przy czym zagadnienie błędu naturalistycznego najściślej rozpatrywane jest na płaszczyźnie logiczno-semiotycznej¹¹.

W wielu koncepcjach prawnonaturalnych najczęściej usiłuje się wyprowadzać konsekwencje etyczne z dających się zaobserwować określonych właściwości natury ludzkiej¹². Innym sposobem jest przedstawienie hipotetycznych obrazów stanów natury rzekomo istniejących przed powstaniem państwa, by na ich podstawie uzasadnić obowiązujące zasady moralne. W ten sposób popełnia się jednak błąd naturalistyczny.

Unikanie tegoż błędu jest natomiast wręcz metodologicznym fundamentem założeń teorii J. Finnis'a. Brak bowiem w niej prób wyprowadzania norm lub ocen ze zdań o sensie logicznym. Podobnie, stojąc na stanowisku kognitywizmu, nie formułuje tezy, że istnieją odrębne płaszczyzny bytu i powinności, lecz zakłada, że obiektywne wartości i powinności są skorelowane z bytem. Ich poznanie, które nie ma charakteru teoretycznego, dokonuje się poprzez poznanie bytu, ale na drodze szczególnie porządku¹³.

Charakterystyczna dla J. Finnis'a jest obrona przez niego metoda. Zadaniem, przed którym staje osoba analizująca zagadnienia prawa natury, jest odnalezienie właściwego źródła, z którego wyprowadzane są normatywne wskazania. Dobra, do których należy dążyć poznajemy w sposób intuicjonistyczny, są niedowodliwe i oczywiste¹⁴. J. Finnis przedstawia ich pozbawiony hierarchii katalog. Są to: życie, wiedza,

10 J. Wróblewski, *Byt i powinność a błąd naturalistyczny w normatywizmie*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1982, t. XXIX, s. 23.

11 *Idem*, *Błąd naturalistyczny (zarys problematyki)*, „Ruch Filozoficzny” 1982/1983, t. XL, s. 29; cyt. za: P. Łabieniec, *op. cit.*, s. 107.

12 Przykładem wyprowadzania reguł prawa natury są wersje racjonalistycznego prawa natury z XVII i XVIII w. (Grocjusz, T. Hobbes, B. Spinoza) oraz koncepcje Johna Wilda w w. XX; K. Opalek, J. Wróblewski, *Aksjologia – dylemat pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktryną prawa natury*, „Państwo i Prawo” 1966, nr 9, s. 256.

13 P. Łabieniec, *op. cit.*, s. 118–120.

14 J. Finnis opierając się na filozofii św. Tomasza z Akwinu pisał: „Św. Tomasz oczywiście zgodziłby się z tym, że «skoro ludzie mają różną naturę, powinni mieć też różne obowiązki». Podstawowe formy dobra uchwycone przez rozum praktyczny określają, co jest dobre dla istot ludzkich z uwzględnieniem ich natury. Św. Tomasz uważa, że rozumowanie praktyczne ma swój początek nie w zro-

zabawa, przeżycia estetyczne, przyjaźń, racjonalność praktyczna (rozum, mądrość), religia.

Dla autora dobra te są w rzeczy samej normatywne: z tego względu, że są w oczywisty sposób pożądane, należy do nich dążyć. Uważa się, że ta koncepcja podstawowych wartości nawiązuje do tomizmu przez odwołanie do praktycznego, zdroworozsądkowego, przedfilozoficznego poznania. Dobra te cechuje jednakowa oczywistość, niemożliwość ich analitycznej redukcji i niehierarchiczność¹⁵.

Pomijając kwestię rozstrzygnięcia, czy dobra te są oczywiste i czy wszystkie pozostałe dobra są ich kombinacją lub mogą być z nich wyprowadzane, na uwagę zasługuje sama próba ominięcia wyprowadzania tego co „powinno być” z tego co „jest”. Dobra te, jako rozpoznawalne intuicyjnie, są w rzeczy samej normatywne: ponieważ są one oczywiście „dobre”, to również oczywiste jest, że należy do nich dążyć oraz chronić przed naruszeniem. Z tego względu jednak, że dobra te można osiągnąć jedynie w życiu społecznym, w interakcjach z innymi ludźmi, do ich urzeczywistnienia i ochrony niezbędny jest system prawny¹⁶.

3. Prawo naturalne

J. Finnis prawo naturalne pojmuje jako 1) „pewien zbiór podstawowych zasad praktycznych wskazujący na podstawowe formy ludzkiego rozwoju jako na dobra, do których człowiek ma dążyć i które ma realizować – zasady te są w taki czy inny sposób stosowane przez wszystkich, którzy zastanawiają się, jak postępować, niezależnie od słuszności ich wniosków”; 2) jako „pewien zbiór podstawowych wymagań metodologicznych rozumności praktycznej [...], wyróżniający rzetelne myślenie praktyczne i dostarczający kryteriów dla rozróżnienia pomiędzy czynami, które [...] są rozumne w sposób bezwzględny [...] a czynami nierozumnymi w sposób bezwzględny, tj. pomiędzy postępowaniem moralnie słusznym a niesłusznym” i 3) jako „zbiór ogólnych norm moralnych”¹⁷.

Jednym z bardziej interesujących aspektów teorii wyłożonej przez J. Finnisa

zumieniu ludzkiej natury z zewnątrz, taką jaką ona jest, przez psychologiczne, antropologiczne bądź metafizyczne obserwacje czy sądy, ale przez doświadczenie własnej natury, że się tak wyrażę, od wewnątrz, przez skupienie uwagi na własnych skłonnościach. I znowu – proces wnioskowania wcale tu nie zachodzi. Nie jest tak, że najpierw wydajemy sąd: «Mam skłonność (lub wszyscy ją mają), by poznawać świat», a następnie wyciągamy wniosek: «a więc wiedza jest dobrem, które mamy urzeczywistnić». To raczej poprzez prosty akt niewnioskującego rozumienia pojmujemy, że przedmiot doświadczonej przez nas skłonności jest dla nas (i nam podobnych) przypadkiem ogólnej formy dobra”. Dalej J. Finnis pisał: „[...] kiedy św. Tomasz chce ustalić, co jest moralnie dobre (cnota), a co złe (wada), nie pyta o to, co jest zgodne z naturą ludzką, lecz co jest rozumne. Naprowadza nas to znowu na owe niewywiezione pierwsze zasady rozumności praktycznej, zasady nie mające żadnego związku z ludzką naturą, lecz jedynie z ludzkim dobrem. Od początku do końca Tomaszowych rozważań etycznych podstawowymi kategoriami są «dobry» i «racjonalny»; z punktu widzenia jego etyki pojęcie «naturalny» stanowi spekulatywny dodatek dołączony na drodze refleksji metafizycznej, a nie czynnik warunkujący istnienie praktycznych *prima principia per se nota*” (J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 42–44).

15 W. Gromski, *Teoria i filozofia prawa. Wybór tekstów*, Wrocław 1998, s. 69–70; J. Oniszczyk, *op. cit.*, s. 346.

16 W. Gromski, *op. cit.*, s. 70.

17 J. Finnis, *op. cit.*, s. 31.

w pracy *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* (1980) jest dokonane przez niego szczegółowe omówienie tej formy ludzkiego dobra, którą nazywa racjonalnością praktyczną. Jest to „zdolność do efektywnego posługiwania się własnym rozumem (w aktach rozumowania praktycznego, które zostaje zwieńczone działaniem) w takich kwestiach, jak wybór linii postępowania, stylu życia oraz sposobu kształtowania własnej osobowości. Od strony negatywnej oznacza to, że dysponujemy pewnym stopniem faktycznej wolności; od strony pozytywnej natomiast, że do naszych działań, nawyków i praktycznych nastawień usiłujemy wprowadzić rozumny i sensowny porządek”¹⁸.

Realizacja rozumności praktycznej wiąże się ze spełnieniem szeregu postulatów, które – jak określił to J. Finnis – „ukazują «prawnonaturalną metodę» formułowania (moralnego) «prawa naturalnego» na podstawie pierwszych (przedmoralnych) «zasad prawa naturalnego»”¹⁹. Do wymagań tych zalicza się posiadanie spójnego planu życia, z czym zgodziłby się John Rawls posługujący się pojęciem „racjonalnego planu życia”, do którego odwołuje się wprost J. Finnis²⁰. Kolejnym postulatem jest zakaz arbitralnego lekceważenia czy też wyolbrzymiania którejkolwiek z podstawowych ludzkich wartości. Dalej jest to zakaz arbitralnej preferencji pomiędzy osobami²¹. Ponadto należy zachowywać równowagę pomiędzy zaangażowaniem i obojętnością względem podejmowanych przedsięwzięć, należy unikać zarówno fanatyzmu, jak i apatii. Dalej J. Finnis formułował postulat będący odpowiedzią na utylitaryzm, zgodnie z którym należy podejmować działania, które prowadzą do rozumnych celów, działania, których skuteczność ograniczona jest przez nakazy zdrowego rozsądku²². Autor napisał również, że prawodawca (czy też sędzia) nie powinien podejmować żadnego działania, które „samo z siebie przynosi tylko szkodę albo utrudnia realizację lub uczestnictwo w jednej lub kilku podstawowych formach ludzkiego dobra”²³. W każdym poszczególnym działaniu powinien respektować każdą podstawową wol-

18 *Ibidem*, s. 101.

19 *Ibidem*, s. 116.

20 *Ibidem*, s. 117; por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1998, s. 558–579.

21 „Podstawowe dobra to ludzkie dobra i w zasadzie każda istota może do nich dążyć, realizować je i w nich uczestniczyć. Przetrwanie innej osoby, jej dochodzenie do wiedzy, kreatywność czy wszechstronny rozwój mogą mnie nie interesować, nie dotyczyć, a w każdym razie mogą leżeć poza granicami moich wpływów. Ale czy mam jakkolwiek rację, aby zaprzeczyć, że te rzeczy są naprawdę dobre lub że są odpowiednimi obiektami zainteresowania, troski i przychylności tego człowieka i wszystkich tych osób, które wchodzi z nim w jakieś relacje? [...] W tej chwili nie musimy zadawać sobie pytania, kto jest odpowiedzialny za czyją pomyślność. Możemy jednak do drugiego wymagania, które mówi o zasadniczej bezstronności przy uznawaniu każdej z podstawowych form dobra, dodać jeszcze trzecie wymaganie: zasadniczej bezstronności względem ludzkich podmiotów, które uczestniczą lub mogą uczestniczyć w tych dobrach [...]” (J. Finnis, *op. cit.*, s. 120).

22 „Istnieje cały szereg sytuacji, w których obliczanie, mierzenie, porównywanie, ważenie i ocenianie skutków alternatywnych decyzji jest rzeczą możliwą i jedyną słuszną. Jeżeli musimy już dokonać wyboru, słuszniej jest przedłożyć dobro ludzi nad dobro zwierząt. Słuszniej jest wybierać podstawowe ludzkie dobra (takie jak życie), a nie dobra zaledwie instrumentalne (takie jak własność). Kiedy komuś musi stać się krzywda, to lepiej, żeby został oghuszony niż zraniony, zraniony niż okaleczony, okaleczony niż zabity, tzn. lepiej, żeby to samo podstawowe dobro w tym samym przypadku doznało mniejszego, a nie większego uszczerbku” (*ibidem*, s. 124–125).

23 *Ibidem*, s. 132.

ność i nigdy nie wolno mu podejmować decyzji sprzecznych z którąś z nich²⁴. Ostatnimi aspektami racjonalności praktycznej są wspieranie i pielęgnowanie dobra wspólnego oraz postępowanie niesprzeczne z głosem własnego sumienia w sytuacji, gdy się rozumie, że dany czyn jest naganny²⁵.

Każde z tych wymagań mówi o tym, co musimy robić, myśleć lub kim musimy być, jeżeli mamy uczestniczyć w tej podstawowej wartości, jaką jest rozumność praktyczna. Postępowanie wbrew nim jest irracjonalne, a ten, kto żyje zgodnie z tymi wymaganiami, posiada to, co św. Tomasz nazywał *prudencia*²⁶. Postulaty te odgrywają istotną rolę w racjonalnym wyborze zaangażowań, projektów i poszczególnych działań. Nie każdy z nich ma bezpośredni wpływ w każdym sądzie moralnym, ale niektóre sądy moralne stanowią sumaryczne ujęcie ich wszystkich, a każdy sąd moralny opiera się na jednym lub kilku z nich.

4. Prawo niesprawiedliwe

Jak zauważyliśmy, z tego względu, że dobra można osiągnąć w ramach społeczeństwa, niezbędny jest system prawny. Istotą prawa jest uzyskanie powszechnego dobra, dobra wspólnego, które definiował jako „ochronę materialnych i innych warunków, które sprzyjają temu, by każda należąca do wspólnoty jednostka realizowała swój osobowy rozwój”.

W społeczeństwie dochodzi jednak do konfliktów, sporów i niesprawiedliwości na tle tworzenia i stosowania prawa. J. Finnis wyróżnia cztery rodzaje prawa niesprawiedliwego.

Pierwszym jest wykorzystywanie władzy dla zaspokojenia potrzeb własnych, potrzeb przyjaciół czy jakiejś frakcji, ze szkodą dla dobra wspólnego. Jest to niesprawiedliwość, gdyż legitymacja władzy jest wywodzona z potrzeb dobra wspólnego, jeśli zatem ten, kto władzę sprawuje, traci z oczu cel w postaci dobra wspólnego, to dopuszcza się nadużycia władzy.

Ponadto za niesprawiedliwe należy uznać wydawanie aktów prawnych z przekroczeniem wyznaczonych przez normy prawne kompetencji. Tego rodzaju działanie władz państwowych może być usprawiedliwione jedynie w sytuacji szczególnego zagrożenia, gdy oczekiwanie, by kompetentny organ podjął właściwe mu działania, mogłyby pociągnąć za sobą zbyt poważne konsekwencje²⁷.

Niesprawiedliwością jest także wykorzystywanie władzy w sposób naruszający wymogi formalne i proceduralne. Złamanie procedur nie jest jednak niesprawiedliwością, gdy przyspieszenie postępowania jest niezbędne dla zachowania wymogów

24 „Gdybyśmy mogli w niektórych przypadkach słusznie zdecydować się na jakiś pojedynczy czyn, który sam w sobie narusza jakieś podstawowe dobro i sam w sobie żadnego takiego dobra nie podtrzymuje, wówczas w imię «sumy korzystnych skutków» moglibyśmy słusznie zdecydować się na całe programy, instytucje i przedsięwzięcia, które same w sobie naruszają i nie podtrzymują podstawowych aspektów ludzkiej pomyślności” (*ibidem*, s. 134–135).

25 J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 454.

26 Dla św. Tomasza z Akwinu cnota *prudentie* jest tym, co pozwala człowiekowi właściwie rozumować przy wyborze zaangażowań, projektów i działań, a także stosować najbardziej ogólne zasady w konkretnych przypadkach, dokonywać trafnych wyborów, zachować należyty umiar, być człowiekiem cnotliwym i dobrym (J. Finnis, *op. cit.*, s. 143).

27 P. Łabieniec, *op. cit.*, s. 43–45.

sprawiedliwości materialnej. Okolicznością usprawiedliwiającą złamanie procedur jest „zredukowanie biurokracji, której procedury w danej sytuacji istotnie naruszyłyby sprawiedliwość”²⁸.

Niesprawiedliwością jest naruszenie sprawiedliwości dystrybutywnej i komutatywnej. Do złamania sprawiedliwości dystrybutywnej dochodzi, gdy jakaś część zasobów wspólnych czy korzyści wynikających z życia czy przedsięwzięcia wspólnotowego zostaje przyznana jakiejś pewnej klasie osób, które według kryteriów sprawiedliwości dystrybutywnej nie mają prawa do takiej wyłączności. Czymś również niesprawiedliwym byłoby obciążenie niektórych ludzi pewnymi kosztami, od których inni byłiby zwolnieni, bez zastosowania sprawiedliwego kryterium. Natomiast ze złamaniem sprawiedliwości komutatywnej mamy do czynienia wówczas, gdy państwo odmawia jakiejś osobie czy też grupie osób absolutnego prawa człowieka lub innego prawa o podobnym charakterze, które w danych okolicznościach może być wykonywane bez szkody dla porządku publicznego, zdrowia publicznego i innych względów, a jednocześnie nie narusza ono innych tego rodzaju praw oraz nie uniemożliwia innym korzystania z tego i pozostałych praw.

Pojawia się jednak problem, czy jeśli już doszło do wprowadzenia do systemu prawnego norm prawnych, które według powyższych kryteriów można nazwać niesprawiedliwymi, czy też doszło do zastosowania prawa w sposób sprzeczny z ideą sprawiedliwości, to czy takie prawo niesprawiedliwe jest prawem, któremu należy się przecież podporządkować, a jeśli nawet tak, to czy ze względu na jakieś określone wartości należy je przestrzegać. Należy poczynić wstępną uwagę, że J. Finnis sprzeciwia się redukowaniu koncepcji prawnonaturalnych do sloganu *lex iniusta non est lex*. Jego zdaniem tradycji iusnaturalizmu nie można wiązać z tą regułą, gdyż częstokroć uznawała ona obowiązywanie niesprawiedliwych norm prawnych bądź to w znaczeniu, że normy te są podstawą orzeczeń sądowych, bądź też spełniają w przekonaniu oceniającego konstytucyjne lub inne prawne kryteria obowiązywania, bądź też w obu tych znaczeniach. Można nawet stwierdzić, że tradycja ta niekiedy mówi o obowiązku podporządkowania się niesprawiedliwym przepisom prawa w celu utrzymania autorytetu i prestiżu systemu prawa jako całości²⁹.

Przechodząc do kwestii oceny prawa sprawiedliwego, należy zaznaczyć, że J. Finnis twierdzi, że państwo ma władzę wydawania ustaw i dyrektyw ze względu na dobro wspólne. Państwo nie ma bowiem prawa do tego, aby go słuchano, ma jednak władzę wydawania dyrektyw i ustanawiania praw, które są obowiązkowe moralnie i które ma obowiązek egzekwować. Obowiązek ten zatem istnieje, gdyż państwo służy realizacji dobra wspólnego. Jeżeli zatem rządzący czyni ze swej władzy taki użytek, że wydaje określone postanowienia wbrew dobru wspólnemu lub którejś z zasad rozumności praktycznej, to takie postanowienia są pozbawione autorytarności, które im by przysługiwało z samej racji, że pochodzą od państwa. Przykładowo, jeżeli postanowienia wydane dla czyjejś indywidualnej korzyści lub wykraczające poza prawnie określone kompetencje władzy, lub niesłusznie nakładające na podwładnych jakieś koszty, same z siebie nie ustanawiają w ogóle żadnego mo-

28 J. Finnis, *op. cit.*, s. 400.

29 W. Gromski, *op. cit.*, s. 71.

ralnego porządku, gdyż wówczas władza państwowa działa wbrew dobru wspólnemu, czyli sprzeniewierza się celowi, dla którego jest powołana³⁰.

J. Finnis twierdzi, że jesteśmy uprawnieni, aby pomijać te prawa, które cechuje się „niesprawiedliwością” pod którymkolwiek z wymienionych względów. To twierdzenie jest jednak osłabiane przez tezę, że prawo niesprawiedliwe powinno być w niektórych przypadkach przestrzegane z innych względów niż prawne. Fakt nie-respektowania prawa przez obywatela może wpłynąć na to, że inne osoby, zachęcane tego rodzaju wzorem, skłonne będą odmówić podporządkowania się nie tylko temu, konkretnemu obowiązkowi, który uznaje się za niesprawiedliwy, ale będą odmawiać podporządkowania się prawu w ogóle.

J. Finnis podaje przykład osoby nieprzestrzegającej określonego obowiązku wynikającego z pojedynczego aktu prawnego. Zachowanie to nie pozostaje jednak bez wpływu na postępowanie innych podmiotów prawa. J. Finnis ujemnie ocenia osłabianie skuteczności praw lub powszechnego szacunku obywateli dla władzy sprawowanej przez generalnie dobrego władcę lub konstytucję, co z dużym prawdopodobieństwem jest zagrożeniem dla realizacji dobra wspólnego. Dla J. Finnisa przestrzeganie prawa jest obowiązkiem, ale nie traktuje go jako obowiązku prawnego w sensie moralnym. Obowiązek ten jest oparty tylko na konieczności, aby przyczynić się do skuteczności sprawiedliwych części systemu prawnego. Nie będzie zatem sprowadzał się do podporządkowania się niesprawiedliwemu prawu ze względu na wolę ustawodawcy, ale ze względu na niedopuszczenie do zjawiska nieprzestrzegania wszystkich obowiązków nakładanych przez prawodawcę³¹.

Jeśli jakieś niesprawiedliwe postanowienie nie różni się zatem tak naprawdę od innych praw, jeśli chodzi o formalne źródło, o jego odbiór przez sądy i urzędników oraz o powszechną akceptację, dobry obywatel może być moralnie zobowiązany do podporządkowania się odnoszącemu się tylko do niego jednostkowego aktu władztwa państwa w takim stopniu, aby nie dopuścić do osłabienia prawa, prawnego systemu jako całości. Mimo tego organy państwa powinny raczej uchylić prawo, któremu zgodnie z przyjętymi przez nas kryteriami można przypisać cechę prawa niesprawiedliwego, i w tym sensie – jak pisze J. Finnis – państwo nie ma uprawnienia żądać, aby było przestrzegane³².

W pewnych zatem wypadkach należy w imię dobra wspólnego podporządkować się prawu, które uważamy za niesprawiedliwe. Obowiązek przestrzegania tego rodzaju aktów państwa miałyby zatem charakter pozaprawny, skoro stwierdziliśmy, że prawo wywodzi swą legitymizację z nakazu realizacji czy ochrony dobra wspólnego. Nie można stąd jednak wywieść obowiązku przestrzegania wszelkiego prawa, lecz jedynie obowiązek podporządkowania się nakazom prawa w stopniu, w jakim jest to niezbędne dla zachowania społecznego szacunku dla prawa. Granicą, której jednak państwo nie może przekroczyć, są absolutne prawa jednostki, jak prawo do życia, zdrowia, prokreacji czy postulaty formułowane wobec państwa jak niepodleganie skazaniu na podstawie fabrykowanych zarzutów, zakaz stosowania tortur.

Kwestią pozostająca do rozstrzygnięcia jest ocena, na ile koncepcje zaprezen-

30 J. Finnis, *op. cit.*, s. 406.

31 *Ibidem*, s. 408.

32 *Ibidem*.

wane przez J. Finnis'a pozwalają na ochronę praw jednostki przed rozbudowanym aparatem państwowym, który może poprzez stanowienie prawa lub jego niewłaściwe stosowanie wprowadzać niesprawiedliwość, a tym samym krzywdzić swych obywateli. Odpowiedź jest twierdząca, o ile za J. Finnisem przyjmiemy aksjomat, że dobro wspólne jest realizowane w obrębie i poprzez państwo (J. Finnis wprost tego twierdzenia nie formułuje, ale tak wynika z jego pism). Wówczas nie pozostaje nam nic innego, jak zaakceptować państwo ze wszystkimi jego wadami, w tym mniej lub bardziej częstymi aktami niesprawiedliwości wobec jednostki. Obywatele jednak posiadają kryteria rozróżnienia tego, co jest, a co nie jest prawem sprawiedliwym i niesprawiedliwym. Każdy, kierując się dobrami przedstawionymi przez J. Finnis'a jako oczywiste, w tym nakazami racjonalności praktycznej, jest w stanie dokonać takiego rozróżnienia. Tym samym jednak jest w stanie limitować władzę państwa poprzez wyznaczenie zakresu zachowań państwa, które są nieakceptowane, a jeśli już obowiązki wynikające z prawa niesprawiedliwego są wykonywane przez jednostkę, to w imię wyższego dobra, dobra wspólnego, w którym i tak ta jednostka partycypuje.

5. Zakończenie

Po II wojnie światowej faktem stał się kryzys koncepcji pozytywistycznych, skutkiem czego nastąpił m.in. wzrost zainteresowania w dyskursie naukowym koncepcjami prawnego-naturalistycznymi. Współcześni przedstawiciele szkoły prawa natury stanęli przed wyzwaniem przystosowania używanej przez siebie argumentacji do warunków współczesnej rzeczywistości. W dobie powszechnej sekularyzacji bezpośrednie lub pośrednie odwoływania do Objawienia nie znajdują zrozumienia. Podobnie odniesienia do często poddawanych procesowi antropomorfizacji Natury czy Rozumu są zawodne. Jedną z odpowiedzi na te kwestie jest koncepcja prawa natury w ujęciu Johnna Finnis'a. Filozof ten – choć w wielu miejscach zbieżny w sposobie dowodzenia ze św. Tomaszem z Akwinu – unika popadnięcia w błąd naturalistyczny dzięki nieakcentowaniu swoich wizji ontologicznych, a przedstawieniu katalogu wartości, które są oczywiste i akceptowalne dla każdego człowieka. Jedną z tych wartości jest dobro wspólne, na które może powołać się każdy, kto uważa, że państwo narusza jego uprawnienia. W tym też celu J. Finnis podaje jedną ze sformułowanych przez siebie definicji prawa niesprawiedliwego jako wykorzystanie przysługujących podmiotom władzy kompetencji we własnym interesie sprzecznym z dobrem wspólnym. Z drugiej natomiast strony kategoria dobra wspólnego pozwala też ograniczać nadużycia prawa ze strony jednostki, jeśli to godzi w prawa i wolności innych czy też całej społeczności. Z tego względu teorię J. Finnis'a należy uznać jako w dużej mierze udaną próbę przystosowania koncepcji prawa naturalnego do współczesnej odrzucającej pozytywizm prawniczy rzeczywistości.

