

Andrzej Stoiński
ORCID: 0000-0002-3104-1265

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

OD PRZEDMIOTU SPRAWIEDLIWOŚCI DO PODMIOTOWYCH PRAW. O PRZEMIANACH W ROZUMIENIU UPRAWNIĘŃ I NIEKTÓRYCH TEGO KONSEKWENCJACH*

From the object of justice to subjective rights. On transformation of the meaning of rights and some consequences of it

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, teorie praw, prawa obiektywne, prawa subiektywne, obowiązki sprawiedliwości, uzasadnienie praw

Key words: justice, theories of rights, objective rights, subjective rights, duties of justice, justification of rights

Streszczenie

W tekście zajmujemy się przeobrażeniami, jakie na przestrzeni wielu stuleci zaszły w rozumieniu uprawnień. W związku z tym interesują nas też zmiany w roli nadawanej skorelowanym z nimi obowiązkom oraz sprawiedliwości. Wychodząc od pierwotnego (obiektywnego) sensu praw jako przedmiotu sprawiedliwości, przechodzimy do nowożytnego podmiotowego (subiektywnego) ich rozumienia. Twierdzimy, że konsekwencją opisywanej transformacji jest zmiana struktury

Abstract

In the text, we deal with the changes that have occurred over the centuries in the meaning of rights. We are also interested in changing the role assigned to duties correlated with rights and to justice. Starting from the early sense of rights as an object of justice, we move on to a modern subjective understanding of them. We claim that the consequence of the described transformation is a change in the structure of the justification of rights. We mean here that

* Niniejszy tekst jest efektem badań związanych ze stażem naukowym na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie UMK w Toruniu (w terminie: 01.04-30.06.2022). W ramach uczestnictwa w projekcie nr POWR.03.05.00-00-Z310/17 pn. „Program Rozwojowy Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie”.

uzasadnienia praw. Mamy na myśli to, że prawa, pierwotnie uzasadniane regułami sprawiedliwości i równowazne obowiązkom, stały się od sprawiedliwości niezależne, a nawet, że tę ostatnią zaczęto rozumieć jako regułę urzeczywistniania autonomicznie ustanawianych benefitów (czyli substancjalnie wziętych praw).

rights, originally justified by the rules of justice and equivalent to duties, have become independent of justice, and even that justice has come to be understood as the rule of realizing benefits (i.e. substantive rights) that are autonomous in content.

Wstęp

Według Agnes Heller prawa człowieka są *lingua franca* współczesnej demokracji (Heller 1992: 353), analogicznie Boaventura de Sousa Santos nazywa je „politycznym esperanto” (Sousa Santos 1995: 348). Te i podobne uwagi ukazują status, jaki osiągnęły dziś uprawnienia (prawa). To, co nazywamy „prawami człowieka”, nie narodziło się jednak z dnia na dzień. Są one efektem długiego procesu przeobrażeń, któremu z pewnych względów warto się bliżej przyjrzeć. Podstawowym celem tekstu jest ukazanie ewolucji uprawnień od przedmiotu sprawiedliwości do praw podmiotowych. Zamiar ten będziemy realizować z wykorzystaniem badań m.in.: Briana Tierneya, Freda Millera, Krzysztofa Przybyszewskiego, Annabel Brett czy Michela Villeya.

Postawiona przez nas główna teza głosi, że konsekwencją tych przeobrażeń jest zmiana struktury uzasadnienia praw. Chodzi o to, że dawniejszy porządek prowadził od sprawiedliwości do równorzędnych sobie, a nadto skorelowanych, obowiązków i uprawnień. Nowy układ wiedzy od autonomicznie ustalanych praw, przez sprawiedliwość jako regułę ich urzeczywistniania, do wyznaczania obowiązków. Kluczowe dla weryfikacji tej tezy będzie prześledzenie sekwencji zmian w rozumieniu praw. W związku z powyższymi celami i tezami stawiamy też kilka pytań. Będzie nas interesować to, czym są uprawnienia i obowiązki sprawiedliwości oraz jakie są ich rodzaje? Jaka jest specyfika praw podmiotowych i przedmiotowych? Jak doszło do zmiany uprawnień przedmiotowych w podmiotowe i jakie są konsekwencje tego procesu?

Pomijając wstęp i zakończenie, tekst dzieli się na trzy części. Pierwszą stanowi wyjściowa charakterystyka praw wziętych przedmiotowo i podmiotowo. Druga – zasadnicza, mieści szkic historii przemian w rozumieniu uprawnień. Trzecia koncentruje się na kluczowych momentach przeobrażeń w pojmowaniu praw, skorelowanych z nimi obowiązkami.

ków oraz sprawiedliwości, a także na tym, jak owe zmiany wpłynęły na sens i wzajemne relacje tych kwestii.

1. Prawa przedmiotowe i podmiotowe

Pierwotnie uprawnienia były ściśle związane ze sprawiedliwością, która w refleksji filozoficznej pojawia się jako cnota i norma urzeczywistniana wypełnieniem obowiązku. Już Sokrates (za Symonidesem) twierdził, że: „sprawiedliwe jest oddawać każdemu to, co mu się winno” (Platon 1994: 25). Według Platona sprawiedliwość jest zarazem zasadą harmonizacji życia społecznego (Platon 1994: 25). Dla Arystotelesa moralną dyspozycją, czyli cnotą, jest sprawiedliwość ogólna (prawna) (Arystoteles 1996: 169), a regułą (normą) stosunków międzyludzkich – sprawiedliwość szczegółowa (wyrównawcza i rozdzielcza). Aretyczny rys przebija też z definicji Ulpiana, dla którego „sprawiedliwość jest stałą i niezmienną wolą przyznawania każdemu należnego mu prawa” (C.I.C.: D. 1. 1/1–2). Owa definicja zostaje uzupełniona pozytywnymi i negatywnymi obowiązkami: „nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, nie szkodzić drugiemu, oddać co się należy” (C.I.C.: D. 1. 1/1–2). Ten dawniejszy umiar w afirmacji dla praw podkreśla Herbert Hart, wskazując, że w kodeksach moralnych formułowanie praw w ogóle nie jest konieczne, czego dowodem ufundowany na obowiązkach Dekalog (Hart 1955: 182). Zasadniczym obiektem naszego zainteresowania nie są jednak obowiązki, ale uprawnienia.

Prawa (uprawnienia) możemy rozumieć przedmiotowo (obiektywnie) bądź podmiotowo (subiektywnie). W odniesieniu do pierwszego ujęcia, Tomasz z Akwinu, nawiązując do definicji Ulpiana, podkreśla, że „to, co się należy”, czyli uprawnienie (*ius*), jest właśnie przedmiotem sprawiedliwości (Św. Tomasz z Akwinu 1970: II – II, z. 57, a.1, resp). Owo coś, „co się należy”, można słusznie odebrać, dzierżyć lub oddać. Pośród powyższych opcji: pierwsze dwie odpowiadają prawu oraz prawu-tytułowi do czegoś. Co przywodzi na myśl rozróżnienie Luisa de Moliny na *ius in re* tłumaczone przez niego jako prawo do rzeczy, która już została nabyta, i na *ius ad rem* jako prawo do rzeczy jeszcze nieotrzymanej (Tellkamp 2014: 138). Natomiast oddać kojarzy się z obowiązkiem skorelowanym z tymże prawem. Zatem przedmiotem sprawiedliwości jest nie tylko uprawnienie, czy tytuł, ale i obowiązek

(przejście od zainteresowania obowiązkami do skoncentrowania na prawach zob. Monahan 1994). W ramach takiego przedmiotowego ujęcia uprawnienie/obowiązek to coś (materializującego się jako benefit bądź ciężar), „co się należy” osobie zgodnie z regułami sprawiedliwości, rozumianej jako reguła odwzajemnienia.

Z kolei uprawnienie wzięte podmiotowo realizuje się w praktyce jako benefit uprawnionego przynależny mu ze względu na pewne wartości uważane za nadrzędne, chociażby takie jak jego wolność. Tego rodzaju uzasadnienie jest zgodne z funkcjonalistyczną teorią wyboru (Wenar 2005). Główne postaci kojarzone z tą koncepcją to: Immanuel Kant, Friedrich Carl von Savigny, Bernhard Windscheid, Herbert Hart, Hans Kelsen, Carl Wellman, Hillel Steiner. Z kolei na realizacji dobrostanu uprawnionego ufundowane jest uzasadnienie zgodne z funkcjonalistyczną teorią korzyści (Wenar 2005: 223), zwaną też *benefit theory* (Harel 2005: 193). Za inspiratorów i orędowników tej teorii uchodzą: Jeremy Bentham, Rudolf von Jhering, John Austin, David Lyons, Neil MacCormick, Joseph Raz (na temat historii oraz współczesnego stanu debaty o uprawnieniach w perspektywie teorii woli i korzyści zob. Kramer, Simmonds, Steiner 1998). Dla odmiany uzasadnienie fundacjonistyczne z kolei odwołuje się do statusu uprawnionego jako osoby obdarzonej godnością (zob. Tasioulas 2012: 26–43; Sangiuliano 2014).

Leif Wenar ujmuje prawo podmiotowe nieco bardziej formalnie, jako „tytuł do dokonania (lub niedokonania) pewnych działań, do bycia (bądź nie bycia) w pewnym położeniu; lub tytuł by inni dokonywali (lub nie dokonywali) pewnych działań, ewentualnie by byli (lub nie byli) oni w pewnym położeniu” (Wenar 2015). Pośród różnic w dwóch rozważanych podejściach interesuje nas przede wszystkim to, że w wersji przedmiotowej prawa i obowiązki są równoważne sobie, a sprawiedliwość jest wobec nich nadrzędna (determinuje ich treść), co w koncepcji podmiotowej nie zachodzi.

2. Historia uprawnień

Zdaniem mediewisty Tierneya Zachód stał się matecznikiem naturalnych praw głównie ze względu na pielęgnowanie racjonalnej refleksji (Tierney 2004: 2, podobnie piszą: Brett 1997; Himmelfarb 2004: 163). Pierwotnie bowiem jako punkt odniesienia dla sprawiedliwości

i jej przedmiotu (uprawnień i obowiązków) przyjmowano odczytywany rozumem obiektywny ład rzeczywistości. Uprawnienia na przestrzeni stuleci uległy jednak daleko idącym przeobrażeniom, nie tylko uzyskując dominujący obecnie podmiotowy charakter, ale także uniezależniając się od sprawiedliwości oraz od skorelowania z obowiązkami. Na następnych stronach spróbujemy zrekonstruować zasadnicze etapy tego procesu.

1.1. Prawa w starożytności i średniowieczu

Wśród współczesnych badaczy zajmujących się uprawnieniami przeważa przekonanie, że nie znajdziemy ich w filozofii antycznej (MacIntyre 1996: 140). Wyartykułowanie ich jako przedmiotu sprawiedliwości ma miejsce dopiero w chrześcijańskiej refleksji absorbującej koncepcję prawa naturalnego (Fortin 1996: 229). Jakkolwiek literalnie pogląd ten jest trafny, to sensu praw można doszukać się już w starożytności. Pierwsza wzmianka wyrażająca *expressis verbis* przekonanie o wolności jako przysługującej z natury wszystkim ludziom zanotowana została w *Mowie za Meseńczykami* sofisty Alkidamasa z Eolii. Głosił on, że „[...] nikogo niewolnikiem natura nie uczyniła” (cytat za: Legowicz 1986: 133). Na marginesie należy jednak dodać, że uwaga Alkidamasa nie odnosiła się właściwie do wszystkich ludzi, ale raczej do wszystkich Greków. Jego opinię można by zignorować jako efemerydę, gdyby nie to, że i u Arystotelesa znajdziemy korespondującą opinię o głębszej, tym razem racjonalnej, uniwersalności ludzkiej natury: „[...] niewolnicy są ludźmi i na równi z nimi posiadają rozum” (Arystoteles 2005: 33). W tym kontekście musimy jednakże rozróżnić pomiędzy tym, co Stagiuryta nazywa „niewolnictwem z natury”, a niewolnictwem jako konwencjonalną instytucją społeczną, co oddaje następujący passus: „[...] nie wszyscy ludzie, którzy są niewolnikami czy wolnymi, są nimi z natury [...]”, trzeba pamiętać, że „niewolnictwo z natury” charakteryzuje on jako niedostatek rozumności (Arystoteles 2005: 17).

Miller argumentuje, że fakt, iż u Greków nie występuje słowo „uprawnienie” (którego nie znali), nie świadczy, że w ich refleksji nie da się odnaleźć sensu stojącego za tym pojęciem. Przekonuje on, że takie rozumienia można wyczytać właśnie z pism autora *Polityki* (Miller 1997: 93–106; o „prawach” oraz „prawach naturalnych” w Arystotelesowskiej *Polityce* zob. Cooper 1999: 383). Miller porównuje jego kon-

cepcję do współczesnej, odwołując się do Hohfeldiańskiego schematu (zob. Hohfeld 2016) czterech form (typów) praw (Miller 1997: 106). Jako pewnego rodzaju odpowiedniki słowa „uprawnienie” w językach Greków i Rzymian wskazuje on takie terminy, jak: *dikaion* i *ius* (Miller 1997: 92).

Zdaniem Millera podejście myślicieli antyku jest specyficzne nie ze względu na brak adekwatnych pojęć, a raczej z uwagi na kontekst, w jakim są one lokowane. Arystoteles, podobnie jak Platon, myśli o człowieku jako o części państwa definiowanej przez obowiązek. W związku z tym Miller powątpiewa, by autor *Polityki* mógł w ogóle prowadzić swoje rozważania o sprawiedliwości i prawach bez odniesienia do jakiegoś rodzaju wspólnoty (Miller 1997: 84–86, 88). U Arystotelesa prawa bazują na naturalnej sprawiedliwości, ale nie są ukazywane (jak u Tomasza Hobbesa czy Johna Locke’a) jako występujące w stanie natury (Miller 1997: 88). Dla Stagiryty bowiem człowiek – istota społeczna nie mógłby mieć naturalnych praw abstrahujących od wspólnoty politycznej (Miller 1997: 90, 91; na temat naturalizmu politycznego Arystotelesa, który traktuje *polis* jako naturalny twór, zob. Miller 2000: 321–343). Zdaniem Ernesta Barkera Arystoteles uważał, że jednostka powinna się cieszyć tym, co dziś zwiemy uprawnieniami w społeczeństwie opartym na (proporcjonalnej) równości (Barker 1959: 235).

Już w starożytności zauważono jednakże możliwość konfliktu pomiędzy porządkami normatywnymi, wyrażającymi odmiennego rodzaju prawo. Jak pisze Marek Maciejewski, już w czasach Hezjoda prawu natury, rozumianemu zresztą jako prawo silniejszego, „[...] przeciwstawiano boskie prawo sprawiedliwości, ustanowione przez Zeusa i obowiązujące ludzi. Prawo natury uchodziło zatem za prawo podrzędne nie tylko wobec *themis* i *dike*, ale także wobec *nomos*” (Maciejewski 2015: 112). Podkreśla on też, że już Antyfon z Ramnus „za podstawowe prawo natury uważał dbałość o zachowanie swego życia, upatrując w niej przejawu równości wszystkich ludzi i innych istot. Z tego względu dopuszczał możliwość nieposłuszeństwa – ale tylko w granicach rozsądku – wobec prawa stanowionego naruszającego wskazane prawo natury” (Maciejewski 2015: 113).

Według Harolda Joachima konfrontacja dwóch, acz nieco inaczej rozumianych niż powyżej, rodzajów prawa została spersonifikowana przez Sofoklesa w postaciach Antygony i Kreona (Joachim 1951: 154).

Działania Antygony odwołują się do obiektywnego, na swój sposób naturalnego, boskiego ładu (szerzej na ten temat zob. Potrzeszcz 2011: 909–918; Freeman 2011: 17). Jego wyrazem jest obowiązek, a poniekąd zarazem uprawnienie do pochowania Polinika. Okazuje się to nie do pogodzenia z konwencjonalnym prawem rozumianym jako wola nakierowana na ochronę wspólnoty politycznej, którą uosabia Kreon. Z tym podziałem wiąże się rozróżnienie na naturalne „uprawnienie” (*ius*) i legalne „prawo” (*lex*), które pojawiło się w rzymskim antyku. Pierwsze, mające swoje uzasadnienie w naturze rzeczywistości i człowieka, było pobudką dla domagania się konkretnych formuł tego drugiego (sens *ius* i *lex* zob. Wiśniowski 2008: 89, 194 i n., podobnie Zajadło 2012: 15–18). Rozwinięciem antycznej koncepcji prawa naturalnego jest hierarchia rodzajów praw Tomasza z Akwinu. Podkreśla on, że prawo naturalne jest uczestnictwem prawa wiecznego w istotach rozumnych. Prawo naturalne składa się z nakazów i zakazów, których konkretyzacje i dostosowania do różnych sytuacji społecznych składają się na prawo ludzkie (zob. Sylwestrzak 2019: 461–464).

Antyczny sens *ius* został przeniesiony do refleksji średniowiecznej głównie właśnie przez Tomasza. Według Brett traktuje on prawa bardziej jako sprawiedliwą część, która komuś przynależy lub którą ktoś jest winien w relacjach z innymi, niż jako coś, co przysługuje osobie jako takiej (Brett 1997: 3). Jego pogląd, że uprawnienie jest czymś, „co się komuś należy” i co jest odczytywane rozumem interpretującym uniwersalny ład natury (Finnis 2011: 207), ewidentnie nawiązywał do wcześniejszych idei pochodzących z pism Arystotelesa, Cyncerona, Ulpiana (zob. Honoré 2002). To Tomasz wreszcie nazywa uprawnienie *expressis verbis* „przedmiotem sprawiedliwości”.

W tym okresie dochodzi też do nadania prawom subiektywnego sensu, co z kolei przypisuje się woluntarystom i nominalistom końca XIII i XIV w. (zob. Tierney 1997). Brett charakteryzuje poglądy tych pierwszych następująco: „Woluntaryści pojmują prawo jako wolę prawodawcy stosującą się do jednostek, które są wolne bądź posiadają wolności (*liberties*) w zakresie, w jakim nie są zdominowane przez taką prawodawczą wolę – w ostatecznej instancji Boską. Wolność jednostki ograniczona prawem, możliwie zupełna swoboda działania, jest właśnie podmiotowym (*subjective*) prawem jednostki” (Brett 1997: 5). W świetle woluntaryzmu, na podstawie analogii do supremacji woli nad rozumem

odzwierciedlającej wolność Boga, ekspresja woli czyni wolnymi również ludzi (Brett 1997: 5).

Tierney zwraca uwagę, że niektórzy średniowieczni komentatorzy prawa kanonicznego nie porzucając jeszcze dawnego rozumienia uprawnienia jako pochodnej naturalnej sprawiedliwości, dochodzą do przekonania, że idea ta musi obejmować też szerszy koncept praw indywidualnych (Tierney 2004: 6). Zdaniem Villeya transformacja tradycyjnej idei obiektywnego naturalnego uprawnienia w teorię subiektywnych praw naturalnych została zapoczątkowana nominalistycznym podejściem Wilhelma Ockhama (Villey 1975: 225). Tomasz Pietrzykowski precyzuje, że jest to związane z „[...] jego argumentacją w XIV-wiecznym sporze zakonu franciszkanów z papiestwem o sens reguły ubóstwa” (Pietrzykowski 2013: 215).

Tierney wskazuje jednak, że inne rozumienia praw (*ius*), np. utożsamiające je z podmiotową mocą, władzą (*potestas*), dadzą się wyśledzić nawet wcześniej. Jego zdaniem pochodzą one z pism autorów zajmujących się prawem kanonicznym przed wiekiem XIII. Tierney wymienia w tym względzie Gracjana, XII-wiecznego autora opracowania prawa kanonicznego (Tierney 1997: 262). Chodzi o tak zwany *Dekret Gracjana* (studia dotyczące tego dzieła w Vetulani 1948: 234–241). U tego bolońskiego prawnika *ius naturale* pojawia się w kilku znaczeniach i kontekstach, np. jako „władza”, „moc”, „zdolność” przysługujące osobie ludzkiej, a wywodzące się z rozumu i wolnej woli (Tierney 2004: 6). Tendencja do zmiany sensu praw uległa wzmocnieniu w pismach Jana Gersona. Pierwszym uprawnieniem o wyraźnie podmiotowym charakterze miało być formułowane przezeń prawo ubogich do zapewnienia im rzeczy koniecznych do przeżycia (Tierney 2004: 6).

2.1. Prawa w czasach nowożytnych

Zainteresowanie prawami spada pod koniec średniowiecza, by odrodzić się już u początków nowożytności. Dzieje się to niejako przy okazji refleksji o losie i statusie tubylczych mieszkańców nowego świata. Kwestią tą zajmował się np. hiszpański dominikanin Bartolomé de Las Casas (Las Casas 1988). Dowodził on, że Indianom przysługują prawa do wolności, własności, samoobrony i własnego rządu (m.in. w tekście *Memorial de remedios para las Indias* z roku 1516, zob. Las Casas 1995: 23–48). Jego wystąpienia wpłynęły na ogłoszenie przez papieża

Pawła III dokumentu *Sublimis Deus* z roku 1537, potępiającego zniewalanie Indian. Szczególnie znacząca w tym kontekście była tak zwana „Debata z Valladolid” z lat 1550–1551 pomiędzy Casasem a Sepúlveda (zob. Las Casas, Sepúlveda, Soto 1994).

Począwszy od Franciszka Suareza, w zachodniej refleksji zakorzenia się przekonanie, że uprawnienie jest już czymś, co się posiada (Finnis 2011: 207–209). Uprawnienie jako prawo podmiotowe zostaje ostatecznie wyartykułowane przez Hugo Grocjusza (Grotius 2005). U Suareza i Grocjusza *ius* funkcjonuje jeszcze w dwóch rozumieniach: po pierwsze jako prawo, naturalny porządek rzeczy i po drugie jako uprawnienie naturalne (Barut 2018: 89). Pietrzykowski wskazuje szczególnie na przekonanie ostatniego z tych autorów, że wobec osób prawo sprowadza się do „[...] subiektywnych uprawnień (*facultas*) do określonego («zgodnego ze sprawiedliwością») postępowania” (Pietrzykowski 2013: 217–218). W ten sposób uprawnienia coraz wyraźniej odrywają się od dziedziny przedmiotowej (obiektywnej) i lokują w podmiotowej (subiektywnej).

Zdaniem Brett pojawiający się u scholastyków z Salamanki teologiczny sens podmiotowych uprawnień został ostatecznie przeniesiony w sferę prawno-polityczną dzięki Fernando Vázquezowi, uznanemu przez nią za bezpośredniego prekursora koncepcji Hobbesa (Brett 1997: 165–204). Główne przemiany zaszły więc w okresie pomiędzy recepcją pism Ockhama i Vázqueza. Przed Ockhamem szeroko obowiązuje przedmiotowe (obiektywne) rozumienie uprawnień. Nawiązywało ono do prawa naturalnego, które charakteryzowano jako całokształt obiektywnych reguł, obowiązujących zachowań i norm funkcjonujących w relacjach między osobami. Od Vázqueza dominuje już ujęcie podmiotowe (subiektywne), w którym uprawnienie traktowane jest jako posiadane przez osoby prawo. Według Leo Straussa owa przemiana zaowocowała też tym, że: „Sprawiedliwość przestała polegać na spełnianiu standardów niezależnych od woli człowieka” (Strauss 1953: 187).

Autorem kolejnej transformacji sensu uprawnień był Hobbes. Od niego pochodziła np. idea posiadania nieograniczonych praw. W skonstruowanym przez niego „stanie natury” każdy ma pierwotnie prawo do wszystkiego (Hobbes 1956: 212). W konsekwencji pojawił się też pogląd, że wszystkie obowiązki wobec innych pochodzą z umowy. Z tego powodu sprawiedliwość zaczyna być utożsamiana z wypełnianiem kontraktu. Wielu badaczy zwraca jednak uwagę na wady tej konstrukcji.

Finnis podkreśla, że „w takim stanie rzeczy, gdzie nikt nie ma obowiązku, aby nie odbierać czegokolwiek, czego zapragnie, nikt nie ma też żadnych praw” (Finnis 2011: 208, podobnie Kramer 1998: 15).

Filozofem, którego refleksja inicjowała poważne zmiany, a zarazem nawiązywała do głoszonego przez średniowiecznych autorów prawa ubogich do zabezpieczenia egzystencji, był Locke. Pisze on nie tylko o podmiotowym charakterze praw jednostek (do życia, wolności i własności), częściowo cedowanych na społeczeństwo i państwo (np. uprawnienie do karania naruszających prawo natury), ale także o obowiązkach wspólnoty politycznej wobec biednych. Jego zdaniem „każdy musi mieć jedzenie, picie, odzienie i opał. Tyle też należy mu się z zapasów królestwa niezależnie czy pracuje, czy nie” (Locke 2018: 4). Mimo licznych zapożyczeń z refleksji scholastyków (o scholastycznych źródłach refleksji klasycznych liberałów zob. Rau 2006: 79–97; podobnie Chafuen 2007; Swanson 1997: 399–459) koncepcja Locke’a, a w jeszcze większym stopniu Hobbesowska, stają się cezurą dla ostatecznej zmiany postrzegania kwestii uprawnień.

Joan Lockwood O’Donovan pisze o rosnącym antagonizmie pomiędzy nową woluntarystyczną, indywidualistyczną i subiektywistyczną orientacją a tradycyjną. Wcześniejsza myśl wskazywała na boskie prawo jako podstawę prawa naturalnego i wywodzonych z niego, realizujących sprawiedliwość we wspólnocie, ludzkich obiektywnych prawach oraz obowiązkach. Nowsze spojrzenie zorientowane było na, mniej lub bardziej abstrakcyjne, prawa posiadane pierwotnie przez jednostki. Prawa te określały cywilny ład i sprawiedliwość (Lockwood O’Donovan 1997: 145). Zbigniew Rau zauważa jeszcze, idącą od Suareza, przez Grocjusza, Samuela von Pufendorfa, do Locke’a, ciągłość osadzenia naturalnych uprawnień w systemie prawa natury. Prawo natury o wymiarze obiektywnym wciąż harmonizuje w tej formule z subiektywnymi uprawnieniami. Zdaniem Raua Hobbes dokonuje już jednak w tej dziedzinie zasadniczego przewrotu, wyprowadzając prawo natury z subiektywnego przedmoralnego uprawnienia do samozachowania (Rau 2006: 96–97). Można więc dostrzec, że podczas gdy dla Tomasza uprawnienie jest raczej obowiązkiem posłuszeństwa prawu, to dla Hobbesa jest ono już wyraźnie prawem do działania.

Jak podkreśla Przybyszewski: „Koncepcje prawa naturalnego wypracowane zwłaszcza przez Grotiusa i Locke’a były impulsem dla ufor-

mowania się idei praw człowieka, która w osiemnastym wieku znalazła swój wyraz w dwóch najważniejszych dokumentach epoki, tj. w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 1776 roku i francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku” (Przybyszewski 2010: 38). Przybyszewski, powołując się na jeden z tekstów Jurgena Habermasa (Habermas 1983), podkreśla jednak różnice między tymi manifestami: „Francuzi chcieli za pomocą Deklaracji wprowadzić w społeczeństwie całkowicie nowy ustrój. Natomiast Amerykanie pragnęli usankcjonować stosunki istniejące [...]” (Przybyszewski 2010: 39). Ponadto, „Amerykańska Deklaracja Niepodległości bezpośrednio i otwarcie odwołuje się do Stwórcy jako tego, który obdarzył ludzi nienaruszalnymi prawami. Francuska Deklaracja w sposób bezpośredni i otwarty tego nie czyni” (Przybyszewski 2010: 39). Jak się wydaje, oba te dokumenty są ostatecznym stadium procesu, w którym suwerenna władza pierwotnie przypisywana Bogu przenoszona jest najpierw na osoby panujące (zob. koncepcje Niccolo Machiavellego, Jeana Bodina, Hobbesa), a wreszcie na lud. Patrząc z tej perspektywy, staje się jasne, dlaczego Edgar Quinet pisał o *Księciu* jako o *Marsyliance* XVI wieku (Quinet 1874).

Wraz ze schyłkiem nowożytności, pod wpływem utylitarnej krytyki ze strony Jeremy’ego Benthama, konserwatywnej Edmunda Burke’a i socjalistycznej Karola Marksa, nadchodzi kolejny spadek zainteresowania uprawnieniami (Arslan 1999: 199, podobnie Pietrzykowski 2013: 220). Dawny sposób widzenia praw został ponadto zepchnięty na boczny tor wraz z naturalnoprawnym nurtem myślenia o sprawiedliwości i zastąpieniem go przez koncepcje prawnopozytywne, utylitarystyczne oraz teorie umowy (przejście od naturalnoprawnego do pozytywistycznego i utylitarnego rozumienia sprawiedliwości zob. Johnston 2011: 89–167). W tym kontekście warto jednak podkreślić, że byli też wybitni teoretycy, którzy przeszli drogę odwrotną, to znaczy w kierunku nurtu naturalnoprawnego. Wśród nich szczególnie znaczącą postacią był Gustaw Radbruch, głoszący, że ideą prawa nie może być nic innego niż sprawiedliwość (zob. Radbruch 1938; 2002; co do naturalnoprawnej fazy poglądów Radbrucha zob. Lubertowicz 2010).

Dyskusja o prawach odrodziła się dopiero w połowie XX w., w reakcji na doświadczenia masowych zbrodni popełnianych przez totalitarne reżimy, głównie, choć nie wyłącznie, w czasie II wojny światowej. W efekcie tego zainteresowania opracowane zostały różne międzyna-

rodowe dokumenty, na czele z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 1948 r. Na tę transpozycję koncepcji prawa natury w teorię indywidualnych i subiektywnych praw naturalnych (i ostatecznie praw człowieka) zwraca też uwagę Charles Taylor (Taylor 2002: 103–104). Niestety nie ma tu miejsca na choćby pobieżny opis problematyki praw człowieka (ich podział na generacje zob. Vasak 1977: 29–32; na fazy zob. Marshall 1950: 71–72, 84). W tym kontekście znacząca jest uwaga Michaela Ignatieffa, że: „Prawa człowieka bardziej niż deklaracją wyższości cywilizacji europejskiej są ostrzeżeniem płynącym ze strony Europejczyków, by reszta świata nie powieliała ich błędów” (Ignatieff 2001: 329).

3. Kluczowe punkty przemian

W naszkicowanym tu procesie można wskazać pewne istotne momenty. Począwszy od średniowiecza w ciągu kilku stuleci, pod wpływem idei nominalistycznych i woluntarystycznych, na margines schodzi pogląd o obiektywnym charakterze wartości. Dotyczy to też przekonania o uniwersalności dających się odczytać rozumem norm, ze sprawiedliwością na czele. Przeistacza się ona w wyraz arbitralnej woli boskiego, a następnie ziemskiego prawodawcy. Głównym kontekstem rozpatrywania, już nie uprawnień i obowiązków jako przedmiotu sprawiedliwości, ale podmiotowych praw jednostki, stają się jej relacje z państwem. Ostatecznie człowiekowi, uznanemu za byt pierwotny wobec wszelkiej wspólnoty, przypisane zostały niezależne od norm podmiotowe prawa.

Owe przemiany nie cieszą się jednak powszechną admiracją. Bardzo krytyczny wobec nich był np. Villey, który pisał: „Prawo powstaje tylko w obiektywnych sytuacjach, a nie poprzez subiektywne roszczenia. [...] Krótko mówiąc, nie ma czegoś takiego jak prawa podmiotowe [...]” (Villey 1983: 154). Badacz ten podkreślał, że dla łacińskich prawników *ius naturale* nie było władzą, ale ładem obiektywnego prawa przejawiającego się w stosunkach między osobami. Opisując przeobrażenia uprawnień owocujących powstaniem „praw człowieka”, użył on wręcz określenia „kopernikańska rewolucja semantyczna” (Villey 1975: 225).

Rozbieżności pomiędzy klasyczną koncepcją praw a koncepcjami nowożytnymi widać też w różnicach poglądów na społeczne ułożenie człowieka. Jak pisze Strauss: „Nie można uznać prymatu praw natu-

ralnych bez twierdzenia, że jednostka jest pod każdym względem przed (*prior*) społeczeństwem obywatelskim: wszystkie prawa społeczeństwa obywatelskiego lub suwerena są pochodną praw pierwotnie przynależnych jednostce” (Strauss 1953: 183). Co więcej, opozycja podmiotowych praw jednostki i władzy państwa byłaby dla klasycznego stanowiska nie do przyjęcia. Dla Arystotelesa człowiek z natury jest bowiem *zoon politikon*, a państwo jest wspólnotą nakierowaną na powszechne dobro, będące jednocześnie dobrem każdego, a zatem sprzeczność pomiędzy korzyścią państwa a dobrem obywatela jest wykluczona. Myśl o ich rozbieżności i o separacji człowieka od wspólnoty pojawia się dopiero u Ockhama. Louis Dumont, badacz genezy współczesnej ideologii Zachodu, twierdzi, że idea indywidualnych praw stała się możliwa w wyniku zanegowania obiektywnego istnienia wspólnot (Dumont 1986: 64). Uważa on, że „[...] nasza kultura jest przesiąknięta nominalizmem, który przyznaje realne istnienie tylko jednostkom, ale nie relacjom, elementom, ale nie zespołom elementów” (Dumont 1986: 11).

Villey, deprecjonujący wartość tych przemian, głosi potrzebę zwrotu ku klasycznej koncepcji prawa naturalnego (Villey 1961: 66). Trawestując nawoływania niemieckich teoretyków do powrotu do Kanta, wyraża on swoje podejście na poły żartobliwą frazą: „Zurück zum Aristoteles” (Villey 1961: 27). Stanowisko autora *Philosophie du droit*, Dumonta i innych, choć częściowo wraca do łask, to wciąż jest raczej na marginesie. Współcześnie na prawa natury, oprócz innych bardziej tradycyjnych nurtów myśli politycznej, powołują się chociażby niektórzy libertarianie (Nozick 1999: 217; Rothbard 2010: 73–102). Z drugiej zaś strony np. Finnis jako filozof nawiązujący do myśli klasycznej wcale nie uważa, by należało skłaniać się ku przednowoczesnemu rozumieniu *ius* (Finnis 2011: 209).

Opozycja wobec podmiotowego podejścia do praw wzięła się w dużej mierze z analizy jego konsekwencji. Proces transformacji dotknął m.in. struktury uzasadnienia praw (i obowiązków). Klasyczne podejście do sprawiedliwości jako formalnej reguły odwzajemnienia ukazywało sekwencję prowadzącą od niej do obowiązku lub uprawnienia. Wychodząc od tego, co się samemu wniosło, wyrządziło (dobro lub zło) bądź dostało, dochodzimy do tego, co się komu należy, czyli do uprawnień bądź obowiązków materializujących się jako benefity lub ciężary. Bardziej współczesne stanowisko ukazuje jednak inną sekwencję. Uprawnieniem jest

to, co zostało w jakiś sposób zadekretowane, a sprawiedliwość jest regułą jego realizacji, czemu ma służyć wyznaczenie podmiotom ich obowiązków.

Powyższe podejścia różnią się więc tym, że pierwsze wychodzi od formalnie wziętej sprawiedliwości i dochodzi do uprawnienia (lub obowiązku) i ich substancjalnego doprecyzowania. W ramach takiej sekwencji treść uprawnienia/obowiązku jest determinowana regułami sprawiedliwości. Drugie wychodzi od wytypowania treści uprawnienia (prawa) i dochodzi do sprawiedliwości. Tu jednak sens sprawiedliwości zostaje sprowadzony do reguły realizacji uprawnień, czyniąc jej pozycję podrzędną względem nich. Inaczej niż o tym pisze Joseph Raz (dla którego prawa są w argumentacji wnioskami pośrednimi i znajdują się między afirmowanymi wartościami a obowiązkami; Raz 1985: 181), sprawiedliwość zostaje ulokowana pomiędzy prawami a obowiązkami, i to właśnie uprawnienia zajmują pozycję nadrzędnych wartości. Przy okazji warto zauważyć, że w tym porządku (tym razem podobnie jak u Raza, dla którego zdaniem Leslie Greena prawa wydają się bardziej podstawą dla obowiązków niżli równorzędnym ich korelatem, zob. Green 1991: 317) obowiązek sprawiedliwości spada na trzeci plan.

Podsumowanie

W tekście zajęliśmy się przeobrażeniami dotyczącymi sensu uprawnień (praw), obowiązków oraz sprawiedliwości. Ogólny proces zmian prowadził od praw i obowiązków jako przedmiotu sprawiedliwości do dość arbitralnie dekretowanych praw podmiotowych. Przejście od tej pierwszej koncepcji do drugiej ma jednak swoje konsekwencje. Podejście obiektywne polegało na tym, że sprawiedliwość rozumiano jako regułę ustalania tego, co się komu należy, czyli determinującą treść uprawnień (pod postacią benefitów) i/lub obowiązków (jako ciężarów). Natomiast przyjęcie podmiotowego (subiektywnego) rozumienia praw prowadzi do uzależnienia treści obowiązku od treści praw. Ustalanie treści uprawnień następuje tu bowiem z pominięciem sprawiedliwości, a bywa też i tak, że sprawiedliwością nazywa się normę urzeczywistnienia autonomicznie ustalonych praw.

Różnica między tymi stanowiskami jest taka, że pierwsze wychodzi od formalnej reguły, by dojść do substancjalnej konkretyzacji tego, co się komuś należy. Od sprawiedliwości dochodzi się więc do treści

uprawnienia lub obowiązku. Alternatywna koncepcja zaczyna od benefitu (skonkretyzowanego uprawnienia) jako punktu wyjścia dla reguły jego urzeczywistnienia, czyli sprawiedliwości, a dopiero na koniec przechodzi do wyznaczania obowiązków. Zmiana ta idzie w parze z odejściem od rozumienia sprawiedliwości jako reguły odwzajemnienia (formalnego) i z uznaniem, że jest ona nakierowana na realizację afirmowanych wartości (teleologicznego). To zaś naraża zarówno treść praw, jak i sprawiedliwości na zarzut arbitralności, w tym etnocentryzmu. Innym skutkiem tych przeobrażeń jest zmiana statusu obowiązku sprawiedliwości. Przestaje on być równorzędny uprawnieniu i skorelowany z nim, a tym samym zostaje wypchnięty z krainy sprawiedliwości i zredukowany do roli fenomenu czysto moralnego i/lub legalnego.

Bibliografia

- Arslan Z. (1999), *Taking Rights Less Seriously: Postmodernism and Human Rights*, "Res Publica" 5.
- Arystoteles (1996), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (2005), *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław.
- Barker E. (1959), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, London.
- Barut A. (2018), *Prawa człowieka jako dekonstrukcja symboliki prawnopolitycznej społeczeństwa ponowoczesnego*, PWN, Warszawa.
- Brett A.S. (1997), *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chafuen A.A. (2007), *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, tłum. K. i K. Koehlerowie, B. Walczyna, Arwil, Warszawa.
- Cooper J.M. (1999), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- [C.I.C.] *Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus* (D. 1. 1/1–2), URL=<https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/> [dostęp z dnia 8.08.2017].
- Dumont L. (1986), *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, Chicago.
- Finnis J.M. (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Fortin E.L. (1996), *Natural Law and Social Justice*, [in:] E.L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-political Problem*, J.B. Benestad (ed.), Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Freeman M. (2011), *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, Cambridge.

- Green L. (1991), *Two Views of Collective Rights*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” IV (2).
- Grotius H. (2005), *The Rights of War and Peace*, tłum. na ang. J. Barbeyrac, Liberty Fund, Indianapolis.
- Habermas J. (1983), *Prawo naturalne i rewolucja*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka – wybór pism*, PIW, Warszawa.
- Harel A. (2005), *Theories of Rights*, [in:] *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, M.P. Golding, W.A. Edmundson (eds.), Wiley, Malden.
- Hart H.L.A. (1955), *Are There Any Natural Rights?*, „The Philosophical Review” 64 (2).
- Heller A. (1992), *Rights, Modernity, Democracy*, [in:] *Deconstruction and the Possibility of Justice*, D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.), Taylor & Francis, London.
- Himmelfarb G. (2004), *The Illusion of Cosmopolitanism*, [in:] G. Himmelfarb, *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals*, Harvard University Press, London.
- Hobbes T. (1956), *Elementy Filozofii*, tłum. C. Znamierowski, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hohfeld W.N. (2016), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Faculty Scholarship Series. Paper 4378, URL=http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/4378 [dostęp z dnia 24.10.2016].
- Honoré T. (2002), *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Ignatieff M. (2001), *I. Human Rights as Politics II. Human Rights as Idolatry*, [in:] *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 22*, G.B. Peterson (ed.), University of Utah Press, Salt Lake City.
- Joachim H.H. (1951), *Aristotle, The Nicomachean Ethics: A Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- Johnston D. (2011), *A Brief History of Justice*, John Wiley & Sons, London.
- Kramer M.H., Simmonds N.E., Steiner H. (eds.) (1998), *A Debate Over Rights: Philosophical Enquiries*, Clarendon Press, Oxford.
- Kramer M.H. (1998), *Rights without trimmings*, [in:] *A Debate Over Rights*, M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner (eds.), Clarendon Press, Oxford.
- Las Casas B. de (1988), *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, tłum. K. Niklewiczówna, W Drodze, Poznań.
- Las Casas B. de (1995), *Obras completas*, t. 13, *Cartas y memoriales*, P. Castañeda Delgado et al. (eds.), Alianza Editorial, Madrid.
- Las Casas B. de, Sepúlveda J. de, Soto D. de (2014), *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, I. Krupecka (red., tłum. i oprac.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Legowicz J. (1986), *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Locke J. (2018), *On the Poor Law and Working Schools*, URL=<http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEELockePoorEdTable.pdf> [dostęp z dnia 9.08.2018].
- Lockwood O'Donovan J. (1997), *The Concept of Rights in Christian Moral Discourse*, [in:] *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, M. Cromartie (ed.), Ethics and Public Policy Center, Grand Rapids.
- Lubertowicz M. (2010), *Lex iniustissima non est lex. Formuła Gustava Radbrucha jako alternatywa dla międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka*, „Studia Erasmiensia Wratislaviensia” 4.
- Maciejewski M. (2015), *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 8/2.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marshall T.H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Miller F.D. (2000), *Aristotle: Naturalism*, [in:] *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Ch.J. Rowe, M. Schofield (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Miller F.D. (1997), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- Monahan A. (1994), *From Personal Duties Towards Personal Rights. Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300–1600*, McGill-Queen's Press, Montreal–Kingston.
- Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia, Aletheia*, Warszawa.
- Pietrzykowski T. (2013), *Przeszłość i przyszłość filozoficznoprawnej idei praw człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” II (2).
- Platon (1994), *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa.
- Potrzeszcz J. (2011), *Filozofia prawa w „Antygonie” Sofoklesa*, [w:] *Fructus Spiritus est Caritas*, M. Wysocki (red.), Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Przybyszewski K. (2010), *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań.
- Quinet E. (1874), *Les Révolutions d'Italie* II, 13, *Oeuvres completes*, Germer Baillièrre, Paris.
- Radbruch G. (1938), *Zarys filozofii prawa*, tłum. C. Znamierowski, Księgarnia Powszechna, Warszawa.
- Radbruch G. (2002), *Ustawa i prawo*, tłum. J. Zajadło, „Ius et Lex” 1 (1).
- Rau Z. (2006), *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, M. Zmierczak (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Raz J. (1985), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- Rothbard M.N. (2010), *Etyka wolności*, tłum. J. Woźniński, J.M. Fijor, Fijor Publishing, Warszawa.

- Sangiuliano A.R. (2014), *Towards a Natural Law Foundationalist Theory of Universal Human Rights*, "Transnational Legal Theory" 5/2.
- Sousa Santos B. de (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York.
- Strauss L. (1953), *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago.
- Swanson S.G. (1997), *The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity*, "History of Political Thought" 18 (3).
- Sylwestrzak A. (2019), *Prawo natury w metodologii Akwinaty*, „Studia Elbląskie” XX.
- Św. Tomasz z Akwinu (1970), *Suma teologiczna*, tłum. R.W. Bednarski, Veritas, Londyn.
- Tasioulas J. (2012), *On the Nature of Human Rights*, [in:] *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*, G. Ernst, J.C. Heilinger (eds.), Walter de Gruyter, Berlin.
- Taylor Ch. (2002), *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, [in:] *The Politics of Human Rights*, O. Savić (ed.), Verso, London.
- Tellkamp J.A. (2014), *Rights and Dominion*, [in:] *A Companion to Luis de Molina*, M. Kaufmann, A. Aichele (eds.), BRILL, Leiden.
- Tierney B. (1997), *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Eerdmans Publishing, Cambridge.
- Tierney B. (2004), *The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence*, "Northwestern Journal of International Human Rights" 2 (1/2).
- Vasak K. (1977), *Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights*, „UNESCO Courier” XXX (11).
- Vetulani A. (1948), *Dekret Gracjana w świetle najnowszych badań*, „Polonia Sacra” 1.
- Villey M. (1961), *Abrégé du Droit naturel classique*, "Archives de Philosophie du Droit" 6.
- Villey M. (1975), *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Paris.
- Villey M. (1983), *Le Droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris.
- Wenar L. (2015), hasło "Rights", [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights/>.
- Wenar L. (2005), *The nature of rights*, „Philosophy and Public Affairs" 33 (3).
- Wiśniowski M. (2008), *Łacińska terminologia prawnicza – regulae iuris: wybór maksym i formuł łacińskich*, Domus editorialis Lux et Lex, Białystok.