

Uniwersytet w Białymstoku

Wydział Prawa

Marcin Kanon

**Prawo jako byt relacyjny. Metafizyczne ujęcie prawa na
przykładzie wybranych prac polskich metafizyków
klasycznych XIX i XX wieku**

Promotor:

dr hab. Anetta Breczko, prof. UwB

Promotor pomocniczy:

dr Marta Andruszkiewicz

Białystok 2022

Spis treści

Wstęp	s. 5
--------------------	-------------

Rozdział I

Miejsce rozważań metafizycznych we współczesnej dyskusji o prawie

1. Kontekst ogólnofilozoficzny.....	s. 16
2. Kontekst filozoficznoprawny	s. 26
3. Projekt naturalizacji nauk prawnych	s. 41

Rozdział II

Metafizyka w filozofii prawa

1. Przedmiot badania i metoda filozofii prawa	s. 47
2. Filozofia a filozofia prawa.....	s. 61
3. Metafizyka klasyczna (realistyczna).....	s. 70
4. Polemika z metafizyką ze stanowisk filozoficznych	s. 83
4.1. Kartezjusz	s. 84
4.2. David Hume	s. 88
4.3. Immanuel Kant	s. 93
5. Argumentacja metafizyki klasycznej	s. 96
5.1. Scholastyka i neoscholastyka	s. 105
5.2. Metoda metafizyczna	s. 112
5.3. Spór o naukowość metafizyki	s. 118

Rozdział III

Bytowy charakter prawa

1. Prawo wśród wielości bytów	s. 128
1.1. Relacja w ujęciu Mieczysława A. Krąpca	s. 132
1.2. Relacyjność w rozumieniu Franciszka Gabryła	s. 137
1.3. Relacja jako przypadłość – rozumienie Kazimierza Waisa	s. 142
1.4. Zagadnienie relacyjności w koncepcji Mieczysława Gogacza	s. 146
2. Problem sformułowania stanowiska opozycyjnego	s. 149
2.1. Pytanie o prawo	s. 150

2.2. Prawo jako wola władcy w świetle metafizyki.....	s. 156
2.3. Uzasadnienie metafizyczne normy prawnej	s. 160

Rozdział IV

Wpływ podstawowych stanowisk metafizycznych na filozofię prawa

1. Solipsyzm jako skrajny monizm idealistyczny.....	s. 171
2. Monizm	s. 178
3. Dualizm	s. 185
4. Pluralizm	s. 189

Rozdział V

Hipostazowanie relacji na przykładzie prawa

1. Ujęcie hipostatyczne jako czynność intelektualna.....	s. 196
2. Hipostazowanie normy prawnej	s. 206
3. Stosunek prawny i system prawa jako hipostazy.....	s. 222
4. Możliwość hipostazy w przypadku bytów intencjonalnych.....	s. 230

Zakończenie	s. 241
--------------------------	---------------

Bibliografia	s. 255
---------------------------	---------------

WSTĘP

Praca dotyczy zasadniczej kwestii metafizycznej w zastosowaniu do teorii i filozofii prawa, jaką jest zagadnienie istnienia przedmiotów poznania. Wydawać by się mogło, że tego rodzaju rozważania należą do nieaktualnych. Wnioskowi temu przeczy rosnące zainteresowanie metafizyką, a także jej uniwersalizm¹. Główną kwestią istotną z przyjętego punktu widzenia jest pytanie o status bytowy prawa, które najprościej można sformułować: co to jest prawo? Spośród wielu stanowisk filozoficznych szczególną uwagę zwrócono zwłaszcza na realizm. Celem zoperacjonalizowania badania posłużono się pojęciem „twierdzenie metafizyczne”, które następnie zawężono zakresowo do prawa. Twierdzenie metafizyczne o prawie, z punktu widzenia metafizyki klasycznej, sprowadza się do twierdzenia o nim, jako bycie relacyjnym (*relatum*). W najszerszym znaczeniu relacja to „(...) jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek komukolwiek”². Prawo jest z tej perspektywy jakimś przyporządkowaniem czegoś/kogoś czemuś/komuś. Prawodawstwo to przede wszystkim sfera stanowienia prawa. Jest to działalność porządkująca. Akcent położony jest przede wszystkim na czynność, a dopiero wtórnie na jej skutek, czyli prawo w znaczeniu przedmiotowym. Stosowanie prawa to z kolei próba odzyskania tego porządku. W pracy wybrano pojęcia istotne z punktu widzenia nauk prawnych takie jak norma prawna, stosunek prawny i system prawa a następnie przedstawiono, na czym może polegać stosowalność do nich metafizyki. Stosunek prawny to pojęcie, które silnie akcentuje wątki wiązania, wzajemnego oddziaływania i współzależności podmiotów stosunku prawnego w ramach przedmiotu (treści) tego stosunku. System prawa to jedno z najogólniejszych pojęć spotykanych w teorii prawa, które z definicji na plan pierwszy wysuwa więzi (relacje) między jego podstawowymi obiektami, którymi są normy prawne. Wszystkie te pojęcia wydają się odpowiednie do pokazania, jak wyglądać może analiza metafizyczna stosowana w naukach prawnych.

Inspiracją dla podjęcia tematu była lektura wybranych prac z zakresu teorii prawa i filozofii prawa napisanych źródłowo w języku polskim, które ukazały się w latach 90-tych XX wieku i później. Okazało się, że stosunkowo niewiele z nich porusza problematykę metafizyczną z realistycznego punktu widzenia. Należało przyjrzeć się przyczynom tego zjawiska. Intuicyjnie wydaje się, że aby badawczo zajmować się prawem należy przyjąć

¹ T.M. Crisp, M.J. Loux, *Współczesne wprowadzenie do metafizyki*, Kęty 2022, s. 3-21.

² M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 329-330.

jakąś jego definicję, choćby roboczą. Dostrzeżono, że w przypadku kwestii zasadniczych często rezygnuje się z ich dociekania, szczegółowego opracowania. Okazuje się, że nie zawsze tak było. W literaturze można spotkać się z wyszczególnieniem trzech istotnych okresów rozwoju najnowszej filozofii prawa w Polsce. Chodzi o przedziały od II wojny światowej do roku 1956, następnie do roku 1980, a ostatecznie o tzw. czasy najnowsze. W pierwszym okresie niekorzystnie na metafizykę miała wpływać stalinizacja życia akademickiego. W poszczególnych ośrodkach naukowych i dyscyplinach akademickich proces ten przebiegał nieco inaczej. W zakresie filozofii prawa przejawiał się odrzuceniem tej nauki jako burżuazyjnej, warunkowanej posiadaniem środków produkcji nadbudowy ideologicznej³. Rezygnowano z maksymalizmu filozoficznego i piętnowano wszelkie formy subiektywizmu. Jeżeli rozpatrywać marksizm jako filozofię to dominującą szkołą był wtedy materializm dialektyczny a w zakresie nauk społecznych historyczny⁴. Materialistyczny pogląd na rzeczywistość, chociaż będący jednym z najstarszych stanowisk filozoficznych, popularność swoją zawdzięczał w większym stopniu sile instytucjonalnej niż doskonałości teoretycznej czy osiągnięciom poznawczym⁵. Dało się dostrzec silny związek między sferą władzy a sferą nauki. Pracownikom nauki powierzono bardzo precyzyjne, choć trudne do wykonania zadanie stworzenia tzw. nowego człowieka. W ten sposób rozpoczęto zaplanowany na wiele lat proces konstruowania „nadbudowy”. Syntezą osiągnięć filozoficznych wyszczególnionego okresu jest m.in. *Krótki słownik filozoficzny* pod redakcją M. Rozentała i P. Judina. Zgodnie z zawartymi w nim informacjami metoda dialektyczna została stworzona celem walki z metodą antynaukową, którą jest także metafizyka. Marksisci zarzucali, że jest ona „(...) metodologiczną podstawą burżuazyjnych teorii o wieczności kapitalizmu (...)”. Co więcej, proponowana w zamian dialektyka miała być „(...) jedyną naukową metodą współczesnego przyrodoznawstwa, niezastąpionym narzędziem naukowego badania przyrody”⁶. Filozofia marksistowska miała nie wywyższać się tak, jak robiła to filozofia przedmarksistowska. Badała przede wszystkim najogólniejsze prawa rozwoju tak przyrody, jak społeczeństwa,

³ Por. A. Kryniecka-Piotrak, *Indywidualizm w polskiej myśli filozoficznoprawnej XX wieku*, Białystok 2019, s. 10-11.

⁴ A. Schaff, *Teoria poznania*, [w:] „Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957-1958. Część pierwsza”. Warszawa 1960.

⁵ L. Morawski, *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014, s. 355.

⁶ M. Rozental, P. Judin, *Krótki słownik filozoficzny*, Warszawa 1955, s. 365-368. Największym obrońcą i ideologiem feudalizmu w Zachodniej Europie miał być Tomasz z Akwinu. Zob. tamże, s. 687. Interesujące, że definicja prawa zbudowana jest na złożeniu teorii woli i przymusu a norma prawna to tyle, co zasada postępowania. Prawodawca jest zbiorowy a celem prawa jest ochrona, umocnienie i rozwój korzystnych dla klasy panującej stosunków. Zob. tamże, s. 537.

a najważniejszym zagadnieniem ściśle filozoficznym był „(...) stosunek myślenia do bytu”⁷.

W drugim wymienionym okresie, poza materializmem, w coraz większym stopniu daje się obserwować obecność filozofii analitycznej, której początki w Polsce sięgają jeszcze czasów przedwojennych. Współcześnie uważa się, że jednym z powodów akceptacji szkoły analitycznej był jej minimalizm filozoficzny, a także formalizm, pozwalający unikać konfliktów z marksistami⁸. Zamiast o „filozofii prawa” mówiono o „teorii państwa i prawa”, co miało świadczyć m.in. o zobiektywizowaniu refleksji. Wśród autorów najważniejszych prac w zakresie teorii prawa wymienia się Zygmunta Ziemińskiego, Kazimierza Opałka i Jerzego Wróblewskiego.

Od początku lat 80-tych obserwowane jest osłabienie roli przypisywanej marksizmowi a w dyskusji pojawiają się także inne niż materialistyczny punkty widzenia. Nie oznacza to, że prace filozoficzne nie były wcześniej kontynuowane a ich efekty publikowane. Zakres tego typu działalności zredukowany był jednak do minimum. Wyjątek w Polsce stanowił na przykład Katolicki Uniwersytet Lubelski, na którym przedmiot „filozofia prawa” jest wykładany od momentu powstania uczelni⁹. Większość prac filozoficznych pisanych z innego niż materialistyczny punktu widzenia powstała zatem w kręgach KUL albo środowiskach powiązanych z tą uczelnią.

W czasach najnowszych zasadność wykładania filozofii prawa nie budzi już tak poważnych zastrzeżeń. Wskazuje się, że nie należy obstawać przy sztywnym podziale na zagadnienia teoretyczne, filozoficzne i dogmatyczne. Twierdzi się raczej o przenikaniu i wzajemnym warunkowaniu problematyki. W zagadnieniach dogmatycznych łatwo dają się odnaleźć elementy filozoficzne, a z punktu widzenia filozofii prawa można dokonywać analizy zagadnień doniosłych na poziomie dogmatycznym. Wskazuje się na możliwość badania prawa w kierunku „od filozofii ku prawu”, a także „od prawa ku filozofii”¹⁰. W niniejszej pracy przyjęto zasadniczo pierwszy kierunek. Dominująca współcześnie perspektywa filozoficznego badania prawa, a raczej „zjawiska prawa” jest epistemologiczna. Tradycyjnie wyróżnia się również perspektywę etyczną i metafizyczną/ontologiczną. Jest to wynik przejścia w filozofii prawa podziału obszarów poznawczych z filozofii ogólnej. Z tego punktu widzenia filozofia prawa jest traktowana

⁷ Tamże, s. 168.

⁸ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2021, s. 103.

⁹ P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014, s. 18-26. Por. M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 13-14.

¹⁰ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do...*, op. cit.

jako nauka szczegółowa. W rozprawie wybrano ostatnią z wymienionych perspektyw. Analiza dotyczy przede wszystkim problematyki ogólnych nauk prawnych. Przedmiotem badania jest prawo, jednakże badane jest ono z pozycji metafizycznej. Tak wyznaczony przedmiot sprawił, że konieczne stało się sięgnięcie do literatury przedmiotu okresu przed II wojną światową.

Celem rozprawy jest po pierwsze przedstawienie metafizycznego twierdzenia o prawie, jakie obecne było w filozoficznoprawnej dyskusji przed rokiem 1939 a w węższym zakresie także później. Następnie podjęta została próba wykazania aktualności rozstrzygnięcia i wyprowadzenia wniosków o prawie przy uwzględnieniu współczesnego dorobku filozofii prawa. W trakcie badania, podczas zapoznawania się z literaturą przedmiotu okresu przedwojennego, okazało się, że tak postawiony cel jest sam w sobie problematyczny. Istniał wówczas i istnieje do dzisiaj spór o metafizykę a zwłaszcza o jej naukowość. Siła i waga argumentów *pro* i *contra* były na tyle duże, że uznano za konieczne dodatkowo: 1) przedstawienie genezy tego sporu i sformułowanych rozstrzygnięć, a także 2) przeprowadzenie argumentacji za tezą o uniwersalności metafizyki realistycznej.

Głównymi problemami badawczymi okazały się odpowiednio: 1) rekonstrukcja metafizycznego twierdzenia o prawie z punktu widzenia realizmu filozoficznego; 2) stosowalność twierdzenia metafizycznego w teorii i filozofii prawa. Zasadniczym pytaniem badawczym jest pytanie ogólne „co to jest prawo?”. Wymagało ono doprecyzowania, co doprowadziło do sformułowania szczegółowych pytań badawczych. Jakie rozumienie prawa jest rozumieniem metafizycznym? Co to jest twierdzenie metafizyczne o prawie? Jakie elementy zawierać musi definicja realna prawa? Jak przedstawia się kwestia pojęć takich jak: „norma prawna”, „stosunek prawny”, „system prawa”, jeżeli odczytane zostaną w perspektywie metafizyki realistycznej? Rozwiązaniem problemu badawczego jest przedstawienie wyników analizy wybranych Zagadnień filozoficznoprawnych z punktu widzenia realizmu metafizycznego.

W przypadku tak sformułowanych problemów i pytań badawczych tezą wyjściową rozprawy jest twierdzenie o możliwości sformułowania metafizycznej definicji prawa, czyli o stosowalności metafizyki w naukach prawnych. Tezą kluczową odnoszącą się bezpośrednio do prawa jest jego definicja, a zatem twierdzenie o prawie jako bycie relacyjnym. Nie jest ona wstępnym, lecz ostatnim etapem badania - wnioskiem. Jeżeli pojawia się na początku niniejszej pracy, to nie dlatego, że jest apriorycznym założeniem, lecz w celu zorientowania czytelnika o kierunku rozważań. W metafizyce realistycznej przyjmuje się, że prawo jest bytem relacyjnym, tj. czymś istniejącym „pomiędzy”, a także

czymś istniejącym „ze względu na coś”. Wynika z powyższego, że bytowość prawa jest bytowością zależną, niesamodzielną, nieautonomiczną w sensie bytowym. Do analizy prawa zostaje zastosowana aparatura pojęciowa funkcjonująca w metafizyce realistycznej. Proponowana definicja brzmi: *prawo jest bytem relacyjnym kategorialnym, mającym za podstawę i kres człowieka (osobę), a za cel dobro*. Specyfiką realnego badania prawa jest fakt, że nie chodzi o sformułowanie konkretnej, jednoznacznej definicji, lecz o definicję spełniającą określone wymogi, zawierającą wymagane elementy. Z tego punktu widzenia definicje realne mogą być formułowane na wiele sposobów, być mniej lub bardziej obszerne. W związku ze wspomnianym sporem o zasadność i naukowość metafizyki, w rozprawie postanowiono przyjąć metodologiczną tezę pomocniczą brzmiącą: *twierdzenia metafizyczne są stosowalne w naukach prawnych*. Stosowalność ta dotyczy ogólnych nauk o prawie, tj. filozofii prawa i teorii prawa.

Metody badawcze wybrano przy akceptacji założenia, że wyznacza je przedmiot badany¹¹. Kluczowe okazało się doprecyzowanie czym jest twierdzenie metafizyczne. Można wyróżnić w nim dwie składowe. Po pierwsze składa się ono z twierdzenia o istnieniu prawa: istnieje pewne X (wymiar egzystencjalny). Po drugie zawiera element określający czym jest X (wymiar esencjalny). Pierwszą czynnością było odszukanie twierdzenia o prawie, które byłoby twierdzeniem metafizycznym, a zatem definicji prawa proponowanej przez danego autora. W tym zakresie korzystano z klasycznej metody definiowania poprzez wskazanie na rodzaj bliższy i różnicę gatunkową. Okazało się, że spór o zasadność realnego definiowania prawa doprowadził do ukształtowania się w tej kwestii trzech stanowisk. Po pierwsze istnieją praceprzyjmujące określoną pozycję metafizyczną. W tym przypadku możliwe jest dokonanie podziału stanowisk w oparciu o tradycyjne nurty filozoficzne takie jak idealizm i realizm czy tzw. nurty idealno - realne. Odpowiednio możliwe jest spostrzeżenie wyboru sposobu definiowania prawa: realnego bądź idealnego. Po drugie, istnieją prace autorów negujących zasadność metafizyki poprzez argumentowanie o jej nienaukowości. Można wówczas mówić o postawie antymetafizycznej. Po trzecie, możliwe jest zawieszenie sądu w sprawie i przyjęcie postawy ametafizycznej, która jest w tym przypadku rozpatrywana jako szczególny przypadek agnostycyzmu w ogóle.

¹¹ W literaturze przedmiotu sporne jest to czy istnieje swoista metoda prawnicza. Wyodrębnić można trzy stanowiska w sporze: odrzucające istnienie metody specyficznie prawniczej, opowiadające się za przyjęciem w naukach prawnych metod badawczych dyscyplin uważanych powszechnie za naukowe, a także uznające autonomiczność metodologiczną nauk prawnych. Zob. J. Stelmach, B. Brożek, *Metody prawnicze*, Kraków 2006, s. 11-32.

Rekonstrukcja i polemika z twierdzeniami metafizycznymi autorów pierwszej grupy jest ułatwiona otwartą postawą. Ograniczenie się tylko do tych prac powodowałoby jednak zawężenie przedmiotu badania i pominięcie ważnej części dyskusji o prawie, m.in. zagadnienia jego neutralności aksjologicznej¹². Abstrahowanie od twierdzenia metafizycznego bywa współcześnie uważane za jeden z elementów koniecznych naukowości badania. Rekonstrukcja twierdzeń metafizycznych autorów, którzy stoją na pozycji antymetafizycznej, wydaje się pewnym nadużyciem, postąpieniem wbrew ich woli i intencjom. Niemniej jednak polemika jest w tym przypadku możliwa. Rezygnacja z metafizyki wymaga bowiem uzasadnienia, które często zawiera istotne wskazówki co do oceny tego, jak dany autor rozumiał przedmiot i przeciwko czemu oponował¹³. Nierzadko zdarza się, że opozycja nie jest opozycją przeciwko metafizyce realistycznej obranej za punkt wyjścia w niniejszej pracy. Tym samym konflikt jest tylko pozorny. Stanowisko ametafizyczne przywoływane jest w części dotyczącej możliwości poznania i jego pewności w ogóle. Kwestię tę omówiono szerzej przy okazji zagadnienia pewności i jasności wiedzy na przykładzie pozytywnego wniosku płynącego z metodycznego wątpienia Kartezjusza.

Punktem wyjścia w niniejszej pracy było dostrzeżenie analogii w problematyce nauk prawnych i metafizyki. Odnaleziono także wspólne obu dyscyplinom podziały logiczne. Analogia jest sposobem wnioskowania pozwalającym na podstawie cech danego przedmiotu wnosić o cechach drugiego przedmiotu. Przedmiotem jest w przypadku pracy twierdzenie. Znając twierdzenie A, można wnioskować o twierdzeniu B. Wnioskowanie ma jednak charakter niezupełny i niektórzy autorzy odmawiają mu waloru ścisłości naukowej. Podkreśla się jednak rolę heurystyczną analogii¹⁴. W ten sposób sformułowano pytania, które wymagały następnie sprawdzenia. Kierunek badania jest następujący. Pokazano obecność problematyki metafizycznej w teorii i filozofii prawa. Następnie zastosowano wnioski ogólne do kwestii szczegółowej, np. relacji między przepisem

¹² M. Zirk-Sadowski, *Analityczna filozofia prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”, J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020, s. 47-48.

¹³ Henryk Struve zauważa, że „Każdy, kto cośkolwiek orzeka o bycie przedmiotowym, o materji, duchu lub energii, a nawet, gdy zaprzecza ich realnemu istnieniu, gdy wszystko sprowadza do własnego bytu podmiotowego i jego czynności, jest metafizykiem, choćby, z powodu mętnych pojęć o tej nauce, dowodził, że niema nic wspólnego z metafizyką”. Wynika z powyższego, że nie należy zbyt dużej wagi przywiązywać do deklaracji autorów, lecz badać twierdzenia występujące w konkretnych pracach. Zob. H. Struve, *Materja, duch i energia jako czynniki bytu przedmiotowego. Rozbiór krytyczny tych pojęć*, Warszawa 1900, s. 2-3. Praca jest odbitką z „Przeglądu filozoficznego”.

¹⁴ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 287.

prawnym a normą prawną. W ten sposób otrzymano wynik, którym jest przedstawienie rozwiązania problemu z realistycznego punktu widzenia.

Za J. Stelmachem i B. Brożkiem przyjęto głównie metodę analityczną, którą rozumiano nieco szerzej niż przyjmuje się to w filozofii analitycznej¹⁵. Okazuje się, że w części cytowanych prac twierdzenia szczegółowe o prawie formułowane są bez odnoszenia się do metafizyki. Celem uzyskania twierdzenia metafizycznego należało je uogólnić, tj. indukować z twierdzeń szczegółowych przypuszczalne twierdzenie ogólne. W sytuacji obecności w analizowanej pracy twierdzenia metafizycznego starano się wyprowadzić z niego możliwie szczegółowe wnioski istotne z punktu widzenia rozpatrywanych problemów badawczych. Poza metodą analityczną stosowano metodę argumentacyjną. Przeprowadzona została przy użyciu tradycyjnych pewników logicznych: tożsamości, (nie)sprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej. Podejście realistyczne wymagało uznania także zasad bytowych, które dotyczą rzeczy, a nie zdań (sądów) o nich. Powyższe zasady występują zatem analogicznie wśród bytów: Byt A jest bytem A, a tym samym nie jest bytem B. Twierdzenia tego nie uważa się za twierdzenie trywialne. Byt A istnieje albo nie istnieje, trzeciej możliwości nie ma, itd. Sama metoda metafizyczna, która sprowadza się do możliwie najdalej posuniętego abstrahowania z przedmiotu poznania cech konkretnych przedstawiona została w Rozdziale II podrozdziale 5. 2. niniejszej rozprawy. W tym miejscu warto zaznaczyć, że metafizyka realistyczna nie jest tzw. „realizmem naiwnym”. Nie twierdzi się, że poznawany byt jest dokładnie taki, jak przedstawia się badaczowi. Jednocześnie afirmuje się istnienie bytu, który takie, a nie inne wrażenia wywołuje.

Praca podzielona została na pięć rozdziałów. Rozpoczęto od rozważań o obecności metafizyki we współczesnej dyskusji o prawie, a także różnych obszarach wiedzy prawniczej. Celem wykazania uniwersalności problematyki przedstawiono zasadnicze tezy przeciwników metafizyki w drugiej połowie XIX wieku. Skoncentrowano się głównie na opozycji antymetafizycznej w środowisku pozytywistów. Następnie przedstawiono rozważania współczesnych filozofów prawa. Miało to na celu wykazanie, że argumentacja

¹⁵ Różnica polega na stosunku do języka. W podejściu realistycznym pełni on tradycyjną rolę medium w procesie poznania. W tym sensie można mówić raczej o człowieku mówiącym, albo zapisie graficznym mowy, a nie o języku jako samoistnym bycie. Nie stoi to oczywiście na przeszkodzie uczynieniu z języka osobnego przedmiotu badania w sensie metodologicznym. W tym przypadku nie można jednak mówić o twierdzeniu metafizycznym. Filozofowie określani jako analityczni, nie zajmują w tym przypadku jednej, wspólnej pozycji. Zob. J.M. Bocheński, *O filozofii analitycznej* [w:] J.M. Bocheński, „Logika i filozofia”, Warszawa 1993, s. 43-44. Autor twierdzi np., że filozofia analityczna jest nawiązaniem i kontynuacją filozofii klasycznej.

przeciwko metafizyce jest rozumiana także jako opozycja przeciwko metafizycznemu badaniu prawa i w tej części pokrywa się z polemiką przełomu XIX i XX wieku. Bardziej szczegółowej analizie poddano współczesne podejście analityczne i opozycję naturalizm - antynaturalizm w filozofii prawa. Zagadnienia metafizyczne obecne są w obu nurtach, jednakże rozumiane są inaczej niż w klasycznej linii rozwoju tejże dyscypliny.

Rozdział II przedstawia definicje filozofii prawa, które sformułowane zostały w określonych ramach czasowych. Następnie referowane są wybrane definicje filozofii ogólnej, a także poruszona zostaje kwestia jej relacji do filozofii prawa. Było to podyktowane potrzebą uzasadnienia studiów filozoficznoprawnych i ustaleniem ich właściwego przedmiotu. Wśród przywoływanych prac odnaleźć można wiele perspektyw, z których część nie jest szerzej znana współcześnie. W związku z faktem, że istnieje wiele szkół filozoficznych, a także konkretnych stanowisk metafizycznych, przedstawiono główne zarzuty wobec wybranej koncepcji formułowane przez filozofów takich jak: Kartezjusz, David Hume i Immanuel Kant. Rozdział ten wieńczy przedstawienie wybranego nurtu filozofowania, a także określenie metody metafizycznej i problemu jej naukowości.

Rozdział III zawiera przedstawienie czterech sposobów rozumienia prawa, reprezentatywnych dla szkoły określanej mianem realizmu filozoficznego, filozofii klasycznej, czy też metafizyki klasycznej. W tym zakresie zreferowano koncepcje: Mieczysława Alberta Krąpca, Mieczysława Gogacza, Franciszka Gabryła i Kazimierza Waisa. Dwie pierwsze można uznać za współczesne. Pochylnono się nad kwestią formułowania stanowisk konkurencyjnych. Rozważania dotyczyły także różnicy pytań: o prawo w sensie genetycznym a metafizycznym; o prawo a uzasadnienie dla prawa; o istnienie prawa i o sposoby jego poznania.

Rozdział IV rozpoczyna stosowaną część rozprawy. Przedstawione zostały w nim skutki, jakie podstawowe stanowiska metafizyczne wywołują w filozofii prawa, a w konsekwencji światopoglądy, do których mogą prowadzić. Zasadniczo wyróżniono trzy stanowiska podstawowe, tj. monizm, dualizm i pluralizm. Zreferowano także pogląd określany jako solipsyzm. Szerzej argumentowano za stanowiskiem pluralistycznym jako umożliwiającym płaszczyznę porozumienia dla rozbieżnych punktów widzenia. Sformułowano przypuszczalne modele twierdzeń o prawie, które można uznać za reprezentatywne dla wyróżnionych stanowisk.

Rozdział V porusza zagadnienie hipostazy jako kluczowej kwestii poznawczej w prawie nie abstrahującej od twierdzenia metafizycznego. Opracowano kryteria oceny

hipostazy i ustalono z jakiego punktu widzenia możliwe jest uznanie jej za błąd poznawczy. W związku z tym, że hipostaza nie jest rzeczą, w potocznym tego słowa znaczeniu, lecz czynnością intelektualną, przedstawiono problem w oparciu o ogólne pojęcia z zakresu teorii prawa, takie jak: norma prawna, stosunek prawny i system prawa. Jako przykłady prac, których autorzy świadomi byli zjawiska hipostazowania, wybrano Szymona Rundsteina i Eugeniusza Jarzę. Pierwszy wyrażał swoje poglądy na gruncie czystej teorii prawa Hansa Kelsena natomiast drugi przedstawiał zagadnienie w nawiązaniu do teorii psychologicznej Leona Petrażyckiego. Na koniec odniesiono się do językowej koncepcji normy prawnej i problematyki istnienia bytów intencjonalnych.

Pracę kończy synteza wniosków szczegółowych, jakie wyprowadzone zostały na temat prawa na podstawie poprzednich rozdziałów. Zakończenie zawiera odniesienie zarówno do definicji realnej prawa (teza zasadnicza), jak również do pomocniczej tezy metodologicznej o aktualności metafizyki współcześnie.

Dla doboru literatury kluczowe znaczenie miało stanowisko antymetafizyczne, które w filozofii ogólnej związane jest z pozytywizmem. Jako że praca dotyczy filozofii prawa stanowisko pozytywistyczne należało potraktować szczególnie. Pojęcie „pozytywizm” w naukach prawnych nie jest tożsame z pozytywizmem w ogólnej metodologii nauk, jednak istnieją punkty zbieżne tych koncepcji. W niniejszej pracy chodzi przede wszystkim o pozytywizm jako stanowisko poznawcze, a dopiero wtórnie o stanowisko w sporze pozytywizmu z prawem naturalnym. W tej sytuacji zasadniczym punktem odniesienia dla literatury z zakresu filozofii ogólnej musiała być druga połowa XIX wieku¹⁶. Oddźwięki sporów ogólnych można znaleźć w literaturze filozoficznoprawnej nieco później. W tym zakresie przywołano chociażby prace Gustava Roszkowskiego *O istocie i znaczeniu filozofii prawa*¹⁷, a także Franciszka Kasparka *Zadanie filozofii prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, jako czasowo najbliższych powstawania pozytywizmu. Przedstawienie twierdzeń źródłowych i polemika z nimi również wymagały skoncentrowania uwagi na literaturze okresu przedwojennego. Słuszność wyboru okresu powstania literatury przedmiotu potwierdzają występujące w pracy odwołania do literatury

¹⁶ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2020, s. 10.

¹⁷ G. Roszkowski, *O istocie i znaczeniu filozofii prawa*, Kraków 1871. Autor streszcza ówczesny stosunek do filozofii prawa tak: „Jest dzisiaj mnóstwo ludzi, którzy filozofii prawa odmawiają wszelkiego pozytywnego znaczenia, właśnie dla tego, że ona jest filozofią. Dowodzą oni, że filozofia w ogóle, a tem samem i filozofia prawa nie ma rzeczywistego przedmiotu, ani ściśle naukowej metody, że ona raczej jest fantazyjnym rojeniem o czemś, niżeli ściśle umiejętnem badaniem. (...) W kwestjach prawa i państwa jest ona tem niebezpieczniejszą, że jej mrzonki są w stanie wzburzyć istniejący porządek społeczny”. Tamże, s. 61-62.

współczesnej. Znaczna część argumentów przeciwko metafizyce, a także filozofii prawa, pochodząca z przełomu XIX i XX wieku, powtarza się w literaturze przełomu XX i XXI wieku¹⁸.

Samo twierdzenie metafizyczne o bytach relacyjnych obecne jest w literaturze od czasów starożytnych. Postawa realistyczna wiąże się źródłowo z filozofią Arystotelesa. Filozofów realistycznych odnaleźć można w każdym okresie historycznym, tak samo jak przedstawicieli innych szkół. Jednym z kryteriów doboru literatury niniejszej rozprawy był także język źródłowy dzieła. Najważniejsze wybrane prace są pracami polskojęzycznymi. Występują także odniesienia do literatury zagranicznej. Wyboru konkretnych pozycji dokonano również w oparciu o opracowania historycznofilozoficzne¹⁹. Kluczowe okazały się w tym wypadku dwa kryteria: rozpatrywany problem, tj. twierdzenie metafizyczne o prawie i określone stanowisko: realizm filozoficzny. Praca dotyczy filozofii prawa, zatem pominięto szereg ważnych zagadnień metafizycznych, które odnoszą się do prawa tylko pośrednio.

W pracy sięgnięto również do monografii z zakresu ogólnej metodologii nauk i filozofii nauki. Istotne twierdzenia dotyczące relacji pojęć nauk ogólnych (filozofii) do nauk prawnych odnaleźć można było również w pracach poświęconych problematyce danej gałęzi prawa²⁰. Okazało się to niezbędne w zakresie, w jakim za sporne uznano kwestię uprawiania metafizyki współcześnie. Jeżeli chodzi o tezę główną i twierdzenie o prawie, jako bycie relacyjnym, sięgnięto do monografii z zakresu metafizyki i jej historii. Korzystano także ze źródłowych tekstów filozoficznych autorów takich jak Arystoteles, Tomasz z Akwinu, David Hume, Kartezjusz czy Immanuel Kant. W części polemicznej odwoływano się do autorów, którzy poświęcili prace zagadnieniom szczegółowym, jak np. stosowalność filozofii kantowskiej w prawie, a współcześnie - stosowalność filozofii analitycznej w filozofii prawa. Twierdzenie metafizyczne o prawie w perspektywie realistycznej w okresie powojennym sformułował M.A. Krąpiec, w pracach którego odnaleźć można rozważania z zakresu filozofii ogólnej. Odwołano się także do poglądów

¹⁸ L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999, s. 291-295. Analizując stanowisko naturalizmu autor przedstawia je na płaszczyznach ontologicznej i metodologicznej. Na obu punktem zasadniczym jest kwestia naukowości „nauk prawnych”. W tym sensie także uzasadnione jest badanie literatury przełomu XIX i XX w.

¹⁹ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983, s. 234-252, 344-348. Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991, s. 15-29. Por. H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, Warszawa 1911, s. 480-509, 518-519.

²⁰ Zob. J. Makarewicz, *Idealny zbieg przestępstw w ustawie karnej austriackiej? Studium krytyczne*, Kraków 1897, s. 7-8.

Czesława Martyniaka. Dobór literatury i poszukiwania wynikały przede wszystkim z konkretnego zagadnienia problemowego, konieczności przedstawienia stanowiska opozycyjnego i wyprowadzenia wniosków.

Nie jest ambicją autora tworzenie systemu filozoficznego, lecz wykazanie, że przyjęcie perspektywy metafizycznej pozwala uniknąć w sferze poznawczej błędów, które przekładalne następnie na praktykę, skutkują niepożądanymi zjawiskami. Widoczne okazuje się to zwłaszcza w przypadku nauk prawnych. Z drugiej strony praktyczny wymiar pracy prawnika nie sprzyja zainteresowaniom teoretycznym i filozoficznym. Być może współczesny rozdźwięk między dwoma sferami jest zbyt duży. Syntezy obecne w pracy mają charakter szczegółowy, ograniczony do danego problemu. Brak jest postulatów *de lege ferenda*, czy też wskazówek interpretacyjnych. Realizm filozoficzny, mimo ostrości argumentacyjnej, jest stanowiskiem wyważonym i syntetyzującym, co w tym przypadku oznacza tendencję do godzenia poglądów uważanych za przeciwstawne.

ROZDZIAŁ I

MIEJSCE ROZWAŻAŃ METAFIZYCZNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI O PRAWIE

1. Kontekst ogólnofilozoficzny

Ogólna odpowiedź na pytanie o obecność metafizycznej refleksji we współczesnej dyskusji o prawie jest twierdząca. Nierzadko natomiast zawiodą próby zlokalizowania terminu „metafizyka” w spisach treści, spisach rzeczy, a zwłaszcza w samych tytułach prac naukowych. Trudno wskazać jednoznaczną przyczynę tego zjawiska. Częściej czytelnik spotka się z terminem „ontologia”. Wśród wielu innych pojawia się pytanie czy obu terminów można używać zamiennie. W celu odpowiedzi na nie należy sięgnąć do literatury z zakresu filozofii ogólnej. Z uwagi na obszerność zagadnienia, rozważania historyczne prowadzone w tej części pracy zostały czasowo ograniczone. Chociaż początek filozofii nowożytnej wiąże się najczęściej z postacią Kartezjusza to zasadnicza polemika świata nauki z metafizyką przypada na wiek XIX.

Na wstępie zaznaczyć można, że zarówno termin „metafizyka” i „ontologia”, są wieloznaczne. Istotnie tak przedstawia się sprawa, jeżeli wziąć pod uwagę znaczenia, jakie przypisywano im na przestrzeni wieków. Chcąc odpowiedzieć na pytanie czy metafizyka obecna jest we współczesnej dyskusji o prawie, wystarczyłoby powołać się na tę wieloznaczność, a następnie wskazać jedno ze znaczeń i podać określone pozycje bibliograficzne przyjmujące konkretną perspektywę. Praca tego rodzaju, chociaż posiadająca inne walory, nie pozwala jednak na zrozumienie znaczenia metafizyki nie tylko dla filozofii, ale w ogóle wszelkiej działalności poznawczej. Do powyższego wniosku można dojść studiując różne definicje metafizyki. Okazuje się, że nie dają się one klasyfikować w ramach jednej płaszczyzny badawczej. Jako przykład można podać definicję metafizyki, jako próby poznania tego, co przysługuje bytowi niezależnie od czyjegokolwiek poznania²¹. Systematyczne opracowania historyków filozofii są przecież poznawczo zależne. Stanowią efekt ich pracy nad materiałem badanym - najczęściej literaturą, który poddawany jest syntezie celem wykazania rozwoju określonych kierunków myśli. Niezdeteminowanie przywołanej powyżej definicji, a także silny akcent

²¹ T. Kotarbiński, *Elementy...*, op. cit., s. 102-103. Autor twierdzi, że współcześnie, tj. w czasach około powstania dzieła, termin „metafizyka” pojawia się we wszystkich możliwych znaczeniach. Zdarza się, że w zastosowaniu do filozofii Arystotelesa, stosowany jest zamiennie z terminami: „filozofia pierwsza” i „ontologia”. W każdym wypadku chodziłoby o dociekanie tego, co jest, a także pierwszych zasad bytu.

przedmiotowy, nie pozwalają zamknąć metafizyki w ściśle wyznaczonych ramach czasowych ani dyscyplinarnych. Uniwersalizm problematyki uniemożliwia przyjęcie takiej interpretacji, zgodnie z którą metafizyka wyczerpuje się w literaturze powstałej do momentu wydania danej pracy historycznej o jej rozwoju. Czym innym jest metafizyka czy ontologia, a czym innym jej historia. Wydaje się, że bez pierwszej, druga nie jest możliwa. Nasuwa się wniosek, że problematyka metafizyczna musi istnieć pierwotnie a metafizyk rozważa kwestie, które dopiero wtórnie, w zestawieniu z efektami pracy innych metafizyków, mogą zostać historycznie zbadane. Kluczowe dla zrozumienia metafizyki jest przede wszystkim zrozumienie problemu/pytania, które jest uniwersalne²². Jako takie nie może się ono zdezaktualizować. Można natomiast mylnie uważać dany problem za problem uniwersalny. Kwestia powyższa stanowi pierwszą trudność dla akceptacji metafizyki wśród części przedstawicieli nauk społecznych. Rozpatrywanie zjawisk społecznych jako wyników działania różnych sił, następowania po sobie określonych zdarzeń, prowadzi do wniosku o ich dynamizmie. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jest tak w danym miejscu i czasie należy spojrzeć wstecz. Zjawiska społeczne mają zatem charakter procesualny²³. Fundamentalne powinno być w takim wypadku uwzględnienie kontekstu historycznego.

Wielość znaczeń przypisywanych „metafizyce” i „ontologii”, w sytuacji co najmniej wątpliwego statusu naukowego tychże dyscyplin, nie zachęca do zajmowania się nimi. Oba terminy mogą mieć te same bądź różne zakresy albo w ogóle mogą orzekać o innych przedmiotach. Może na przykład zdarzyć się, że termin „ontologia” pełni funkcję uszczegóławiającą względem „metafizyki”. Pojawi się wówczas wiele „metafizyk”, które następnie można klasyfikować jako ontologiczne albo dialektyczne²⁴. Aby spór nie był sporem o słowa, należy skoncentrować się na przedmiocie i metodzie badania. Jeżeli poznanie człowieka rozpatrywać pod względem ogólności, interesująca okaże się ta dyscyplina, która pozostawałaby na szczycie przypuszczalnej hierarchii. Jeżeli zaś uznać metafizykę za naukę o bycie, to byłaby ona po prostu ontologią, za czym przemawia także

²² P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 14-16. Zdaniem autora podejściu „problemowemu” zarzucano ahistoryzm, który skutkować miał przesadnym spekulatywizmem i trudnościami komunikacyjnymi między np. tomistami czy fenomenologami, a współczesnym odbiorcą.

²³ W naukach prawnych zwłaszcza koncepcje Marksa, a następnie różne teorie marksistowskie, kładły nacisk na historyczne warunkowanie powstawania i istnienia instytucji społecznych. Zob. A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 115-117.

²⁴ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 34-35. Zdaniem autora „metafizyka ontologiczna” związana jest silniej z filozofią Arystotelesa. Jako przedstawiciela „metafizyki dialektycznej” wskazuje się Platona.

etymologia²⁵. W literaturze przedmiotu można spotkać się ze stanowiskiem kojarzącym „onto-logię” z logiką, co prowadzi do wniosku o istnieniu jeszcze innej problematyki. Wówczas dziedziną ogólną, do której należy odwołać się przy badaniu, jest logika. Bytami badanymi są nazwy²⁶. Odrębność przedmiotu badanego w tym wypadku jest na tyle istotna, że trudno uznać za zasadne posługiwanie się zamiennie metafizyką z ontologią. Mimo rzeczowych argumentów, nierzadko zdarza się, że autorzy stosują oba terminy zamiennie. Postawa taka akceptowana jest także wśród filozofów szkoły analitycznej²⁷. Wydaje się, że zamiennie stosowanie nazw dopuszczalne jest w sytuacji wspólnego przedmiotu badania. Stwierdzając różnicę w przedmiocie badania, a tak jest z całą pewnością w przypadku szkoły analitycznej, nie można stosować obu terminów zamiennie. Uwaga ta istotna jest o tyle, że popularność podejścia analitycznego współcześnie może prowadzić do zasadniczego niezrozumienia argumentacji metafizyki i postrzegania jej poprzez analizę logiczną. Byłby to czysty przypadek nieporozumienia wynikający z braku wspólnej płaszczyzny do prowadzenia sporów. W takiej sytuacji argumentacja przedstawicieli obu szkół częściej mija się, niż spotyka. Prowadzenie dyskusji może okazać się jałowe.

Widać wyraźnie, że istnieją takie definicje metafizyki i określenia jej przedmiotu, które sprawiają kłopoty klasyfikacyjne. Okazuje się bowiem, że badając użycie danego terminu przez danego autora zawężony zostaje zakres poznawczy. Można przecież zapytać: jak ma się termin i definicja zaproponowane przez jednego autora do terminu i definicji zaproponowanych przez drugiego? Do której definicji wypada odwołać się chcąc rozwiązać tę trudność? Jeżeli poszukiwane są odpowiedzi na pytania dotyczące rzeczy, to czy odpowiedź uzyska się analizując koncepty? Wydaje się, że musi istnieć ogólniejsza płaszczyzna dla prowadzenia tego rodzaju dyskusji. Jeżeli taka istnieje, to z kolei nie może być warunkowana jedynie historycznie i w tym sensie wymyka się badaniom historyczno-filozoficznym.

²⁵ T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1949, s. 170-171.

²⁶ T. Kotarbiński, *Elementy...*, op. cit. s. 252-253. Autor rozpatruje kwestię w kontekście sformułowanej przez Leśniewskiego koncepcji rachunku nazw. Ów system, sam autor określił nazwą „ontologia”. Kotarbiński zwraca uwagę nie tyle na nieadekwatność terminu, lecz na *usus*. Problem, jaki może wynikać, to problem nieporozumienia, a zatem komunikacyjny między badaczami. Por. A. Biłat, *Metaontologia. O naturze pojęć i teorii ontologicznych*, Kraków 2018, s. 36-37. Autor twierdzi, że logika nie jest, także zdaniem Arystotelesa, tylko *organon*, lecz pewniki logiczne można odczytać także jako zasady bytowe.

²⁷ P. Strawson, *Analiza i metafizyka*, Kraków 1994, s. 40-41. „Wszystkie wymienione do tej pory problemy i zadania Moore zalicza do działu filozofii, zwanego metafizyką. Sądzę jednak, że zgodziłby się na propozycję nazywania go, równie trafnie, ontologią”. Zagadnienia, o których Strawson twierdzi, że Moore zgodziłby się uznać za ontologiczne, to na przykład: które rodzaje, spośród istniejących rzeczy, są najważniejsze (?); jak są wzajemnie powiązane (?), czy też: jak należy je definiować (?).

Kolejna trudność w akceptacji metafizyki wynika z przekonania o ograniczonych możliwościach poznawczych człowieka. Wielu filozofów otwarcie neguje możliwość poznawczego dotarcia do rzeczy, określanych jako „rzeczy same w sobie”. Zdarza się nawet, że metafizyka poddawana bywa negatywnej ocenie moralnej ze względu na postawę maksymalistyczną. Mniej więcej od czasów Kanta na pierwszym miejscu w filozofii stawia się teorię poznania. Uważana bywa za warunek wstępny dla dwóch pozostałych dziedzin, tj. metafizyki i etyki²⁸. W takim wypadku, jeżeli refleksja nad sposobem poznania nie zawsze filozofom towarzyszyła, ich ustalenia w dwóch pozostałych dziedzinach mogły być niepełne, a ostatecznie prowadzić do błędnych wniosków. Może się przecież zdarzyć, że teoria poznania przyniesie wiedzę dezaktualizującą wcześniejsze ustalenia metafizyczne i etyczne. Z tego punktu widzenia, w związku z deklarowanym ahistoryzmem metafizyki, wątpliwości budzi wartość jej dorobku dla współczesności. Ponadto, wobec falsyfikacji wielu koncepcji ściśle naukowych, głoszenie tezy o uniwersalności problematyki i możliwości poznawczego dotarcia do rzeczy wygląda na przejaw pychy. W ten sposób wyłania się zagadnienie wymagań, jakie powinna spełniać filozofia, aby była uznana z perspektyw współczesnej za poznawczo wartościową.

Poza obecnym od czasów Kartezjusza elementem racjonalnym w filozofii nowożytnej, podstawową tezą, na której opiera się „filozofia współczesna”, jest ta o istotniej zmianie obrazu świata, jaka nastąpiła na skutek rozwoju nauk przyrodniczych. Miała ona przypaść głównie na wiek XVIII i XIX. Można spotkać się z opiniami, że druga połowa XIX wieku to czas tendencji wręcz antymetafizycznych. Niewiele później nastąpić miał powrót do metafizyki, lecz innej, wyposażonej w nowoczesne metody badania²⁹. W ten sposób powstać miała nowa wiedza, odpowiadająca osiągnięciom współczesnym i w tym sensie krytyczna. Wydaje się jednak, że powyższa interpretacja jest nieco generalizująca. Druga połowa XIX wieku to także czas powstawania ważnych tekstów metafizycznych. Za przykład może posłużyć chociażby Hermann Lotze, który co prawda klasyfikowany bywa jako filozofujący w kontekście nauki, jednakże lektura jego pracy świadczy raczej o uniwersalności metafizyki niż o jej historycznym warunkowaniu³⁰. Ontologia występuje w

²⁸ W. Wundt, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 1902, s. 272.

²⁹ T. Czeżowski, *O metafizyce...*, op. cit., s. 50. Autor wyróżnia trzy kierunki metafizyki nowoczesnej: indukcyjną, intuicjonistyczną i aksjomatyczną. Wydaje się, że najbliższym klasycznemu pojmowaniu metafizyki byłby kierunek intuicjonistyczny, jako przyjmujący twierdzenie o możliwości bezpośredniego poznania rzeczywistości.

³⁰ H. Lotze, *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego*, Warszawa 1910. Autor zgadza się, że „nowsze czasy” rozważają przyrodę w oparciu o inne zasady niż dawniej. Sytuacja taka działa jako impuls do zweryfikowania wiedzy. Przeciwwstawia jednak metafizykę naukom szczegółowym, także fizyce. Jego zdaniem: „(...) umiejętności te posługują się śmiało niektórymi z owych założeń (np. prawem

tym przypadku w sąsiedztwie kosmologii i fenomenologii, jako część metafizyki. Kwestie w ramach niej rozpatrywane to na przykład: pojęcie bytności, istota bytu³¹.

Cechą charakterystyczną „metafizyki nowożytnej” miała być ponadto jej podstawa. Za punkt wyjścia przyjęto ustalenia nauk szczegółowych, jako dostarczających materiału, który można następnie uogólniać, syntetyzować, doszukiwać się relacji, itd. Należy ponownie zwrócić uwagę, że odkrycia przyrodnicze były inspiracją w dążeniu do stwierdzenia nowych faktów, uzyskania większej ścisłości czy dokładniejszej systematyzacji. Pojęcie „nauki szczegółowe” nie odnosi się tylko do nauk przyrodniczych. Matematyka, z różnymi poddziedzinami, istnieje przecież znacznie dłużej niż wzmiankowane 200 - 250 lat. Trudno odmówić jej waloru ścisłości. Problem istnienia bytów matematycznych jest także starszy niż postęp nauk przyrodniczych. Jednocześnie abstrakcja matematyczna nie jest uznawana za najwyższą możliwą. Zdaniem metafizyków istnieje różnica między „jedno”, a „jeden - (1)”, czyli między tym, co jest mierzone i samym pomiarem. Wydaje się zatem, że rozpatrywanie metafizyki jako dyscypliny warunkowanej historycznie prowadzi do zatracenia jej właściwego przedmiotu. Potwierdza to nie tylko Herman Lotze, lecz wiele wieków wcześniej Arystoteles, twierdzący, że przedmiot tejże dyscypliny jest swoisty, także w znaczeniu czasowym. Być może myląca jest tutaj sama nazwa - „meta f i z y k a”.

Zwiążanie filozofii współczesnej z naukami przyrodniczymi uważa się za towarzyszące dwóm innym zjawiskom, nieco odmienniej natury, ważnym dla nauk społecznych. Po pierwsze, wskazuje się na wydarzenie historyczne, jakim była Wielka Rewolucja Francuska, jako przyczynę licznych, głębokich przemian społecznych. Wynikał stąd względnie na praktyczny aspekt filozofii jako dostarczycielki przewodnich idei społecznych. Ważne stało się uwzględnienie skutków społecznych, jakie wywołuje podzielenie określonych poglądów przez szersze grono ludzi. Po drugie, z uwagi na rozwój myślenia krytycznego w ramach samej filozofii, miano odwrócić się od metafizyki „starej” i rozpocząć budowanie „nowej”, wolnej od niejasności i błędów epoki poprzedniej także w aspekcie społecznym. Za niewystarczające uznano dotychczasowe dokonania w ramach samej filozofii, zwłaszcza idealizmu subiektywnego, który skończyć się miał wraz z Heglem, uważanym za ostatniego wybitnego filozofa. Systemy filozoficzne zaczęto

przyczynowości) jako zasadami wyjaśnienia, podczas gdy metafizyka czyni to, co tutaj jest zasadą badania, przedmiotem swoich badań, t. zn. bada prawdziwą podstawę, ściśle określone znaczenie i granice stosowania tych ogólnych zasad, którymi się posługują wszystkie inne umiejętności”. Zob. tamże, s. 34.

³¹ Tamże, s. 41-62.

zwolna zastępować systemami naukowymi³². Także i w tym wypadku zarysowywana jest silna opozycja między poznaniem naukowym a metafizycznym. Zasadniczo w wieku XIX zakwestionowano potrzebę metafizyki, a system Kanta uważano za okres przejściowy do czasów, w których poznanie opierać się miało na krytyce wyników doświadczenia³³. Ostateczny wniosek był taki, że filozofia, aby ostała się współcześnie, musi spełniać wymóg naukowości.

Kwestia powyższa mniej ostro przedstawiona została przez Richarda Avenarius i innych myślicieli, których określa się mianem „empiriokrytyków”. Dokonali oni pierwszych prób filozoficznego spojrzenia na rzeczywistość przy uwzględnieniu zdobyczy nauki. Pierwszym warunkiem do uznania danej filozofii za naukową, jest dostępność jej przedmiotu w doświadczeniu (empiryzm). Różnicę między poszczególnymi naukami dostrzega Avenarius w stopniu uogólnienia. Twierdzi, że pojęcia ogólne wykraczają poza zakres nauk szczegółowych, a tym samym są przedmiotem myślenia krytycznego. Pyta o to, w jaki sposób, bez istnienia ogólniejszej płaszczyzny, możliwe byłoby porównywanie wyników różnych nauk szczegółowych?³⁴. Warto raz jeszcze podkreślić, że zakres badania ograniczono do bytów dostępnych zmysłowo. Podstawa jest zatem wspólna. Efekt końcowy, tj. twierdzenia formułowane w punkcie dojścia analizy, czy też syntezy, różnią się stopniem abstrakcji. Tak sformułowane zostaje stanowisko pośrednie, zgodnie z którym należy co prawda filozofować, jednakże na podstawach empirycznych. Skoro jednak pojęcia ogólne wykraczają poza dane dostarczane przez nauki szczegółowe, to na jakiej zasadzie można twierdzić, że filozofia powinna się do nich ograniczać? Wówczas *de iure* przestawałby być filozofią. Z tego punktu widzenia, projekt unaukowania metafizyki daje się odczytać jako postulat. Wynik empiriokrytycyzmu można pośrednio uznać za przemawiający za tezę o uniwersalności metafizyki. Jak każde poznanie, także i ono podlega doskonaleniu, jednak swoistość przedmiotu nie pozwala na zastąpienie jej syntezą nauk szczegółowych.

Podejrzliwe traktowanie przedstawicieli XIX wiecznej filozofii idealistycznej wynikało z twierdzenia, że zbytni subiektywizm czynił je bezwartościowymi dla wiedzy

³² W.M. Kozłowski, *Wykłady o filozofii współczesnej*, Lwów 1906, s. 8-9. Współczesną krytykę filozoficzną wiąże autor z *Krytyką czystego rozumu* Kanta, wskazując na wiek XIX jako inspirowany zawartymi w niej przemysleniami.

³³ A. Mahrburg, *W sprawie naukowości metafizyki* [w:] „Pisma filozoficzne Adama Mahrburga” (red. W. Spasowski), T. II. Warszawa 1914. s. 214-217. Por. przedmowę do pracy: H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, Kraków - Warszawa 1910, autorstwa Kazimierza Błęszyńskiego, s. 11-13.

³⁴ R. Avenarius, *W sprawie filozofii naukowej*, Warszawa 1902, s. 7-8, 12-13.

przyrodniczej³⁵. Bez wchodzenia w szczegółową analizę klimatu filozoficznego tamtego okresu należy zauważyć, że bycie „w opozycji do” pewnego sposobu filozofowania, wyznaczyło jednocześnie zakres i rodzaj argumentacji. Argumentowanie przeciwko metafizyce nie może być zatem traktowane jako odnoszące się do każdej jej postaci. Przeciwnie, krytyce poddane zostają określone twierdzenia i stanowiska bądź szkoły, a nie całość filozofii. Bankructwo danego systemu filozoficznego nie jest zatem przekładalne na wszystkie wysiłki i ustalenia filozoficzne³⁶. W innym wypadku byłaby to nieuzasadniona generalizacja.

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że kontrowersyjność metafizyki dotyczy przede wszystkim jej relacji do nauk przyrodniczych i odkryć zmieniających dotychczasowe wyobrażenie o świecie. Rzadziej poruszano kwestię znaczenia metafizyki dla humanistyki czy nauk społecznych. Warto podkreślić jest to, że opozycja przeciwko metafizyce ze strony przedstawicieli nauk przyrodniczych obejmowała także w znacznej części dominujący w tamtym czasie kierunek filozoficzny, a mianowicie subiektywny idealizm. Warto zauważyć, że przedstawiciele myśli krytycznej, począwszy od Kanta, także występowali przeciwko metafizyce, jednakże na podstawach ściśle filozoficznych. Oponowali zatem przeciwko metafizyce „starej” proponując inny, „nowy” sposób jej uprawiania, m.in. poprzez krytykę poznania mającą poprzedzać inne wysiłki filozoficzne. Opozycja ze strony przedstawicieli nauk przyrodniczych, którym nieobce były zagadnienia metafizyczne, przedstawia się jako dalej idąca czy wręcz kategoryczna. Jak się później okazało, jest to w zasadzie postawa antymetafizyczna.

Wśród innych, także powyższe trudności doprowadziły do ukształtowania się nie tyle stanowisk filozoficznych, ile raczej określonych postaw badawczy. Jedną z nich jest sygnalizowana wcześniej postawa antymetafizyczna. Dostrzegając trudności definicyjne, jałowość sporów metafizycznych, a także po ludzku, po prostu męcząc się kwestiami „ostatecznymi”, które w danym przypadku mogły nie przynieść żadnej satysfakcjonującej odpowiedzi, a dodatkowo znacznie wydłużyły proces badania, można świadomie przyjąć postawę ignorancką. Uznając pytania metafizyczne za bezprzedmiotowe możliwe jest postępować w badaniu tak, jakby ich nie było. Stanowisko powyższe wybrzmiało

³⁵ Najogólniej można powiedzieć, że za skompromitowane uznano idealistyczne systemy XIX wiecznych filozofów niemieckich, począwszy od recepcji myśli kantowskiej. Zob. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzchn klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1922, s. 23. Głoszony przez marksistów koniec filozofii wiąże się z postacią Hegla.

³⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. Część krytyczna* [w:] K. Libelt, „Filozofia i krytyka”, Poznań 1874, t. I, s. 46-69, 103-104. Pierwiastek rozumowy w niemieckiej filozofii XIX wieku uważa cytowany autor za dominujący i okres ten nazywa „samowładztwem rozumu”.

stanowczo w drugiej połowie XIX wieku, a zwolenników, jak się wydaje, znajduje do dzisiaj. Znane jest pod nazwą „pozytywizmu” i kojarzone z postacią Augusta Comte’a. Pominięcie kwestii metafizycznych, ucieczka od nich, miały przede wszystkim sprostać postulatowi naukowości. We wstępnej fazie doprowadziły jednak do dogmatyzmu³⁷. Ignorując zagadnienia metafizyczne zdano się na ich intuicyjne, bezrefleksyjne przyjęcie. Pozytywizm, jako że nie jest w tym kontekście szkołą filozoficzną, lecz określoną postawą człowieka, może być określony jedynie poprzez wskazanie jej cech. W tym sensie nie istnieje pozytywizm, lecz raczej pozytywista. Warto zaznaczyć, że inaczej przedstawia się kwestia filozofii pozytywnej, której propagatorem był także Comte. W tym przypadku można mówić, z uwagi na silny aspekt subiektywny, o filozofii podmiotu. Występuje w pomysłach filozoficznych Comte’a silny aspekt indywidualny³⁸. Znamienne jest to, że wykraczając poza fakty i ściśle ich badanie, Comte głosił poglądy będące czymś w rodzaju filozofii dziejów. Pozytywista nie musi być jednak osobą uprawiającą filozofię pozytywną. Może być nie tylko antymetafizykiem, ale także antyfilozofem w ogóle. Konsekwentny pozytywista stara się nie zajmować kwestiami metafizycznymi czy szerzej filozoficznymi.

W związku z powyższym wydaje się, że poważną przeszkodą dla zajmowania się metafizyką współcześnie może być także powielane w przekazie uniwersyteckim przekonanie o konflikcie, jaki zachodzi między metafizyką a nauką. Pierwsza kojarzona jest bardziej z dowolnością poznawczą, a być może nawet z marzeniem sennym, czymś w rodzaju przeżycia mistycznego, czy też inspirowanym religijnie (teologicznie) światopoglądem. Jako taka nie może być weryfikowana przez inne osoby, a tym samym nie podlega falsyfikacji. Nauka natomiast wiązana jest z metodą ścisłą opartą na doświadczeniu. W tak oczywistym kontekście, wręcz konieczne wydaje się podążanie za rozwiązaniami, które uważane są w środowisku za naukowe. Za niepopularnością metafizyki współcześnie może w związku z tym przemawiać stereotyp, który posiada stosunkowo długą, gdyż sięgającą renesansu, tradycję. Zniechęcają do metafizyki również niektóre poglądy na rozwój ludzkości i wiedzy. W dziejach można doszukiwać się bowiem określonych etapów, stadiów rozwoju. Zakłada się przy tym, że każdy kolejny krok jest

³⁷ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1936, s. 20. „Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przedwszystkiem na tem, aby wiedzieć dla przewidywania; aby badać to, co jest dla wysnuwania wniosków o tem, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody”. Badacz nie zastawia się nad tym czy ma „rzeczywiście” do czynienia z niezmiennością praw przyrody. Po prostu przystępuje do jej badania. Przyjmuje zatem twierdzenie dogmatycznie, czyli nie kwestionuje go (*question-pytanie*).

³⁸ W.M. Kozłowski, *Wykłady...*, op. cit., s. 39, 97. Autor wskazuje, że Comte przenosi spostrzeżenia własne na świat zewnętrzny, z czego wynika indywidualizm systemu. Jest to rzeczywiście paradoks.

doskonalszy. Kojarzenie metafizyki z warunkowanym historycznie procesem rozwoju wiedzy prowadzi do wątplenia o jej zasadności współcześnie. Dlaczego prowadzić analizę metafizyczną, jeżeli był to sposób uprawiania nauki charakterystyczny dla starożytności i wieków średnich? Jest to przecież historia. Jako ówczesne przykłady można podać prace autorów takich jak Condorcet³⁹, przywoływany wcześniej August Comte⁴⁰ czy John Wilhelm Draper⁴¹. Nie tylko ludzkość podlega prawom rozwoju. Postępuje także poznanie, a zatem i wiedza.

Zwłaszcza na przełomie XIX i XX w. rozpoczęto na szerszą skalę popularyzowanie naukowego światopoglądu. W tym kontekście często podkreślano przeszkodę w rozwoju nauki jaką są zabobon i uprzedzenie⁴². Metafizyka posługując się pojęciem prawdy, które z jednej strony działa poznawczo motywująco, z drugiej zaś krępująco. Okazało się ono trudne do utrzymania w rozumieniu klasycznym z uwagi na brak kryteriów pozwalających odróżnić teorię prawdziwą od nieprawdziwej. Mówiono raczej o różnych, równoległych obrazach świata, niż o poszukiwaniu prawdziwego z nich⁴³. Zapatrywanie powyższe w zasadniczej części zgodne jest z referowanym wcześniej stanowiskiem empiriokrytycznym. Nie rozstrzygając o zasadności zarzutów stawianych metafizyce można powiedzieć, że wobec ogromu wiedzy współczesnej brak szerszego zainteresowania problematyką metafizyczną wydaje się zrozumiały. Przesadą byłoby jednak twierdzenie, że rozważania metafizyczne zostały ze świata naukowego wyrugowane. Ponadto, co istotne zwłaszcza z perspektywy historii filozofii, opozycja dotyczy przede wszystkim idealistycznej filozofii niemieckiej. Nie odnosi się zatem do każdej postaci metafizyki. Jest to istotne zwłaszcza ze względu na całość niniejszej rozprawy, która poświęcona jest metafizyce, określanej jako klasyczna. Pozostaje ona w

³⁹ M. de Condorcet, *Outlines of an Historical View of The Progress of The Human Mind*, Baltimore 1802

⁴⁰ A. Comte, *Rozprawa o duchu...*, op. cit., s. 2-14. Etapy wskazywane przez autora to: teologiczny, metafizyczny i pozytywny.

⁴¹ J. W. Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, Warszawa 1884. Autor przedstawia dzieje poznania, jako walkę przeciwstawnych tendencji na tle religijnym i politycznym. Wiele zarzuca papieżom w tym zwłaszcza odrzucenie nauki (s. 281), pogorszenie bytu materialnego, a także poniżanie działalności lekarskiej zob. tamże s. 291-293.

⁴² B. Dybowski, *O światopoglądach starożytnych i naukowym*, Warszawa 1919 (?), s. 10, „Każdy perjod rozwojowy ludzkości miał swoje właściwe światopoglądy, każdy prawie naród pracował myślą w tym kierunku. Im niżej stała wiedza, tem mniej były owe światopoglądy zgodne z dzisiejszym stanem nauki, tem bardziej były one naiwne, dziecinne. (...) Kto się ośmielił wątpić o prawdach objawionych rzekomo z nieba, był karany jako przestępca, jako heretyk, obrażający Boga (...) Światopoglądów pierwotnych, rządzących umysłami całych społeczeństw, poznała historia wiele; tak np. mamy światopoglądy: asyryjski, chaldejski, izraelski, grecki, egipski, meksykański, peruwiański etc., etc. Wszystkie one są oparte na legendach fantastycznych, niemających żadnych podstaw naukowych; powaga, którą im nadawały kasty i rządy, zasadzała się na twierdzeniu, że sam Bóg je dyktował”.

⁴³ W. Heinrich, *O rozwoju metod badań naukowych*, [w:] „Dzieje Myśli. Zarys historii rozwoju nauk”. (red. A. Heflich, S. Michalski), Warszawa 1907, T. I, z. I, s. I-XXXI.

opozycji do idealizmu, a zatem nie odnosi się do niej znaczna część sformułowanych w naukach przyrodniczych zarzutów.

Rozważania celowo rozpoczęto od przedstawienia kontrowersji filozoficznych XIX wieku. Z tej perspektywy łatwiej bowiem pokazać, że to, co współcześnie określa się, jako „nowe” w filozofii oznaczać może ustalenia sprzed stu, a nawet stu pięćdziesięciu lat. Wydaje się, że pogląd „nowożytny” jest aktualny również współcześnie. Nie ma potrzeby jego zmiany, ponieważ jest ujęciem dynamicznym. Zmieniają się ustalenia nauk szczegółowych, a za nimi zmienia się ich synteza. Twierdzenia metafizyczne utrzymywane mogą być w mocy jedynie czasowo, a na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie metod badawczych. Punktem wyjścia są ustalenia nauki szczegółowej, np. językoznawstwa, jeżeli zostanie za taką uznane, a następnie filozofuje się „w ramach” sformułowanych tam twierdzeń. Problemem pozostaje to, że mimo zerwania z niektórymi tradycjami filozoficznymi przeszłości, pytania metafizyczne pozostają uniwersalne. Na jakiej zasadzie można twierdzić, że kwestie takie jak „co” i „jak” istnieje, może ulec „przedawnieniu”⁴⁴? Wypada zatem uznać, że różnica nie leży w pytaniu, lecz w formułowanych odpowiedziach. Wówczas przypuszczalna wskazówka dla osoby zajmującą się metafizyką współcześnie brzmiałaby: uprawiaj metafizykę tak, aby twierdzenia ogólne, które wyprowadzasz, były niesprzeczne, a najlepiej zgodne, z ustaleniami nauk szczegółowych. Jeżeli za naukę szczegółową, z którą kojarzona jest metafizyka, uznamy przede wszystkim fizykę, to powyższa wskazówka zyskałaby węższy zakres. Rodzi to szereg kwestii, które zostały omówione bardziej szczegółowo w dalszej części pracy. Okazuje się, że każdy ze wzmiankowanych problemów znajduje odzwierciedlenie w naukach prawnych. Od ogólnej postawy badawczej i chęci aplikowania metod nauk przyrodniczych do refleksji nad prawem, poprzez podtrzymywanie tezy o wyczerpaniu się filozofii systemów, aż do chęci uzyskania ścisłości poprzez sformalizowanie języka. Wszystkie wymienione problemy obecne są na poziomie filozoficznoprawnym.

⁴⁴ A.J. Ayer, *Problem poznania*, Warszawa 1965, s. 7. Filozofia różni się nie tylko od nauk przyrodniczych, ale także od innych nauk humanistycznych, bardziej metodą niż przedmiotem. Z drugiej strony szereg pytań uważa Ayer za uniwersalne, niezależne od zgromadzonej wiedzy. Wydaje się tym samym podawać w wątpliwość historyczność problemów metafizycznych.

2. Kontekst filozoficznoprawny

Prześledzenie ogólnych zagadnień poruszanych w dyskusji o prawie prowadzi do wniosku, że wśród nich znajdują się kwestie metafizyczne i ontologiczne⁴⁵. Sprawa nie jest oczywista, ponieważ można zauważyć subtelny różnicę występującą między np. „ontologią” a „ujęciem ontologicznym”. Marek Zirk-Sadowski przedstawia więcej tego rodzaju ujęć prawa, a wśród nich na przykład: teoriopoznawcze, hermeneutyczne, postmodernistyczne, czy też „prawo jako zjawisko językowe”. Każde z nich zostało umieszczone w części pracy traktującej o prawie w kierunku: „od filozofii ku prawu”.

Jeżeli przyjąć za współczesne te koncepcje, które powstały po 1945 roku, bądź były kontynuowane później, to zdaniem autora najistotniejsze są dwie: marksistowska i analityczna (lingwistyczna)⁴⁶. Trudno uznać, że marksizm zawdzięczał popularność sile argumentu. Raczej należy poszukiwać pozafilozoficznego uzasadnienia dla sukcesu doktryny. Z drugiej strony podejście analityczne nie cechuje się maksymalizmem, co podaje w wątpliwość zasadność rozpatrywania tego stanowiska jako metafizycznego. Pojawia się wobec tego nowe pytanie. Czy filozofia analityczna jest filozofią (być może metafizyką)? Czy w związku z tym można przyjąć postawę ametafizyczną i pozostać filozofem? W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na brak konieczności bycia albo marksistą albo analitykiem. Zdarza się, że obie postawy są łączone także wśród teoretyków prawa⁴⁷. Byłby to argument za tezą, że nie da się przeprowadzić konsekwentnego rozdzielenia teorii od filozofii prawa. Przyjmowanie postawy neutralnej filozoficznie, czy postawy minimalizmu filozoficznego, wydaje się być jedynie postulatem.

W zbiorowej pracy Władysława Langa, Jerzego Wróblewskiego i Sylwestra Zawadzkiego można odnaleźć fragmenty świadczące o bezpośredniej wręcz inspiracji marksistowskiej teorii państwa i prawa myślą filozoficzną. Chodzi oczywiście o materializm dialektyczny i historyczny⁴⁸. Zdaniem przywoływanych autorów ontologia prawa zajmuje się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: co to jest prawo. Zasadnicze możliwe do sformułowania odpowiedzi to: prawo jako norma, a w konsekwencji system norm; jako fakt społeczny; jako fakt psychiczny; jako określona wartość; jako złożone

⁴⁵ Zob. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 25-26. Zdaniem autora prawo można ujmować z wielu perspektyw, a jedną z najstarszych jest perspektywa ontologiczna.

⁴⁶ Tamże. s. 103. Marksisci mieli tolerować filozofię analityczną z uwagi na jej minimalizm. Potwierdza się zatem nieprzychylność względem uniwersalizmu i maksymalizmu metafizyki.

⁴⁷ Zob. Z. Pulka, *Założenie spójności semantycznej systemu prawa w klaryfikacyjnej teorii wykładni*, [w:] „Acta Universitatis Wroclaviensis No 3662, Przegląd prawa i administracji CIP”, Wrocław 2015, s. 209-233. Zdaniem autora teoria prawa zaproponowana przez Jerzego Wróblewskiego wyraża zdecydowaną postawę filozoficzną. Jest nią materializm dialektyczny, a także historyczny (marksizm).

⁴⁸ W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa*, Warszawa 1980, s. 22.

ontologicznie zjawisko⁴⁹. Warto podkreślić, że w przypadku prawa jako normy prawnej podkreślane jest, że chodzi o zwrot językowy. W dalszej części niniejszej rozprawy okaże się, że zaproponowane problemy badawcze i podziały obszarów badawczych stosowane są także wspólnie.

W filozofii prawa, zdaniem Marka Zirk-Sadowskiego, zagadnienie ontologiczne przyjmuje często konkretną postać. Chodzi o „(...) wywodzenie powinności prawnej z tego, co jest, czyli z bytu”⁵⁰. Aplikując ustalenia filozoficzne do refleksji prawniczej, w zakresie ontologii, można odwoływać się do: stoików, Ojców Kościoła czy tomistów. Ujęcie teoriopoznawcze rozpoczyna autor od Immanuela Kanta i w tym kontekście pojawia się termin „metafizyka”. Jeżeli chodzi o kwestie *stricte* prawnicze, w nawiązaniu do filozofii, to należy do nich relacja między prawem i moralnością, przybierająca postać sporu kierunków prawnonaturalnego i pozytywistycznego. Kolejnym ważnym sporem ma być ten o realność prawa⁵¹. Odnosząc się krótko do tematyki poruszanej w podrozdziale pierwszym, można wskazać, że kwestią najbardziej zbliżoną do metafizycznej jest ostatnia z wymienionych. Co prawda autor umieścił ją na końcu pracy, w ramach części: „od prawa ku filozofii”, jednakże zaznacza, że podziału na dwa kierunki dociekań nie należy traktować jako rozłącznego⁵².

Częściowo wydaje się także zachowany postulat oparcia namysłu filozoficznego na twierdzeniach naukowych. Wychodzi się „od językoznawstwa ku prawu”, czy też „od socjologii ku prawu”. Z uwagi na ogólność ontologii, czy „ujęcia teoriopoznawczego” i sporność ich statusu naukowego, nie można uznać, że są to próby podobnego rodzaju. Postawa pozytywistyczna jest w tym przypadku nieco złagodzona, poprzez dopuszczenie innych punktów widzenia. Widoczne jest to w przypadku takich perspektyw jak „ujęcie postmodernistyczne”, czy „ujęcie argumentacyjno-dyskursywne”. Refleksja metafizyczna nie pozwala jednak na uznanie wszystkich zaproponowanych punktów widzenia za „ujęcia” pozostające na tym samym poziomie badawczym. Możliwe wydaje się to jedynie przy wysunięciu na pierwszy plan zagadnień poznawczych. Co więcej, wychodząc „od prawa ku filozofii” dostrzec można liczne rozbieżności terminologiczne. Wskazywano, że

⁴⁹ Tamże, s. 23-24.

⁵⁰ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie...*, op. cit, s. 26.

⁵¹ Tamże, s. 209-210. Problemem zasadniczym jest ustalenie tego czym jest prawo i jak jest ono poznawane. W tym zakresie możemy mówić o sporze stanowiska konceptualistycznego z realistycznym. Problemy te wydają się najściślej związane z metafizyką. Konceptualizm w prawie ma być badaniem pojęć prawa i konstruowania teorii naukowej, czyli właśnie ustalania relacji między pojęciami. Realizm ma być związany z konkretną postawą i polega m.in. na odrzucaniu metafizyki. Zob. Tamże, s. 220-221. Z dotychczasowych rozważań wynika jednak, że tak przedstawiony realizm jest odmianą pozytywizmu.

⁵² Tamże, s. 143-144.

pozytywizm prawniczy nie jest po prostu pozytywizmem zastosowanym w naukach prawnych. Wyjście w rozumowaniu od pozytywizmu prawniczego niekoniecznie musi zatem doprowadzić do wniosków zgodnych z postulatami pozytywizmu ogólnego czy filozoficznego. Podobnie wydaje się być z realizmem i realizmem prawniczym, chociaż pewne analogie dają się zauważyć. Z rozważań prowadzonych w części ogólnej wynika, że w obu przypadkach, czy szkołach: pozytywizmu i realizmu, ujawnia się wspólna postawa. Okaże się to szczegółowo przy analizie kierunku naturalistycznego.

Marek Zirk-Sadowski podkreśla antymetafizyczny charakter filozofii analitycznej, plasując ją po stronie pozytywizmu⁵³. Wydaje się tym samym potwierdzać występowanie ogólnej tendencji antymetafizycznej, także w dziedzinie prawa. Oczywiście istnieje wiele odmian pozytywizmu, które wymagają szczegółowego rozpatrzenia. Autor zwraca uwagę na uznanie samodzielności języka, jako przedmiotu badania (tzw. zwrot językowy). Był to jeden z momentów kluczowych w rozwoju filozofii analitycznej. Warto podkreślić, że antymetafizyczność rozumiana bywa także jako niezajmowanie określonej pozycji filozoficznej, a tym samym nie wartościowanie stanowisk. W kontekście filozofii prawa chodzi o brak związków z koncepcjami prawa natury, a tym samym zapewnienie tzw. neutralności aksjologicznej⁵⁴. Kontekst aksjologiczny wydaje się być przez pozytywistów prawniczych postrzegany jako problem, z którym należy się uporać celem zobiektywizowania wyników badawczych. Badacz rzetelny to badacz neutralny aksjologicznie, czyli nie dokonujący wartościowania różnych, odmiennych koncepcji. Teza ta nie budzi wątpliwości, jeżeli wartościowanie aksjologiczne rozumieć jako ocenianie w kategoriach dobra i zła. Metafizyka dokonująca takiej oceny wykraczałaby poza ramy poznawcze. Uwidacznia się w ten sposób specyfika przedmiotu zainteresowania prawnika, jakim jest sfera praktycznego działania. Weryfikacja określonych koncepcji musi być jednak możliwa bez względu na twierdzenia takiej, czy innej grupy badaczy. W przeciwnym razie w ogóle przekreślona zostałaby działalność poznawcza i krytyczna.

Postawa pozytywistyczna wskazywana jest jako dominująca współcześnie również przez Jana Woleńskiego. Punktem wyjścia analizy jest dziedzina szczegółowa - dogmatyka prawa, a punktem dojścia jest teoria prawa - dziedzina ogólna. Naukowość to cecha, która może być prawoznawstwu dodana, pod warunkiem pozostawania w granicach faktów. Przedmiotem badania w dogmatyce, jako nauce szczegółowej, musi być prawo (fakt).

⁵³ M. Zirk-Sadowski, *Analityczna filozofia prawa...*, op. cit., s. 47-48.

⁵⁴ Tamże.

Schemat rozumowania pozytywistycznego jest w tym przypadku przeprowadzony klasycznie w duchu Comte'a. Jan Woleński podkreśla, że mimo wszystko obecność rozważań filozoficznych w dogmatyce prawa daje się często zauważyć⁵⁵. Analiza wybranej współczesnej literatury przedmiotu doprowadziła autora do wniosku, że termin „filozofia prawa” występuje stosunkowo często a dodatkowo w różnych kontekstach. Co więcej, granice między dziedzinami, takimi jak teoria prawa czy filozofia prawa, nie są tak ostre, jak to miało miejsce w przeszłości⁵⁶. Skoro próba usamodzielnienia się pozytywizmu od filozofii, przynajmniej historycznie zawiodła, należy zastanowić się, w jaki sposób możliwa jest obecność rozważań filozoficznych w prawoznawstwie.

Odpowiedzią na powyższe pytanie może być, zdaniem autora, wielopłaszczyznowa teoria prawa. Ujęcie to miało wynikać z dostrzeżenia rozbieżności w badaniu prawa, występujących u różnych myślicieli, np. u normatywistów, realistów amerykańskich, czy przedstawicieli nurtów psychologicznych⁵⁷. Warto w tym miejscu podkreślić, że z punktu widzenia spójności nauki, czymś niekoniecznie pożądanym jest izolacja, polegająca na aspektowym badaniu prawa. W innym wypadku, dlaczego istniałaby potrzeba skonstruowania modelu ogólnego, w oparciu o który możliwe byłoby następnie zestawianie wyników różnych dyscyplin? Wydaje się, że powinien istnieć jeden, ogólny model całej nauki. Jego warunkiem jest istnienie spójności w ramach nauk szczegółowych.

Jan Woleński, referując wielopłaszczyznową teorię prawa zaznacza, że można o niej mówić w dwóch znaczeniach. Po pierwsze w sensie ontologicznym i wówczas podejmowane są próby charakteryzacji „obiektu” badanego na wielu płaszczyznach, Po drugie w sensie metodologicznym, kiedy badana jest dana płaszczyzna, np. językowa. Wówczas na przykład bada się prawo przy użyciu metod właściwych logice i semantyce. Zdaniem Jana Woleńskiego, badanie metodologiczne możliwe jest przy założeniu, że przedmiot poznania jest jednolity. Ujęcie ontologiczne i metodologiczne są ze sobą powiązane⁵⁸. Za Wiesławem Langiem, autor zwraca uwagę na to, że starając się

⁵⁵ J. Woleński, *Czym jest filozofia prawa?* [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020, s. 16. „Nie ulega przecież wątpliwości, że takie kwestie, jak: czym jest wina, kara, odpowiedzialność, powinność czy dobra wiara, mają związek z filozofią. Nie jest to zresztą nic zaskakującego-rozmaite problemy filozoficzne wyłaniają się na kanwie każdej nauki szczegółowej. Byłoby dziwne, gdyby nauki prawne różniły się w tym względzie”. Zwraca uwagę kierunek dochodzenia do zagadnień filozoficznych. Zdaniem autora kwestie filozoficzne „(...) wyłaniają się na kanwie każdej nauki szczegółowej”.

⁵⁶ Tamże, s. 18-19. Autor zastrzega, że może to wynikać z informacyjnego, przeglądowego charakteru dzieła. Wyprowadzenie wniosku o „zacieraniu się granic” byłoby w tym przypadku nieuprawnione.

⁵⁷ Tamże, s. 23.

⁵⁸ Tamże, s. 23.

odpowiedzieć na powyższe pytania, wykracza się poza obszar zagadnień istotnych z punktu widzenia praktyki prawniczej. Z tego punktu widzenia bez znaczenia dla praktyki zawodowej jest to czy prawo przedstawia się jako coś jednolitego czy złożonego. Jako przykłady rozstrzygnięć ontologicznych Jan Woleński podaje propozycje Hansa Kelsena, Leona Petrażyckiego i Roscoe'a Pounda. Wszystkie określa mianem monistycznych, twierdzących o prawie, jako odpowiednio: bytującym w sferze powinności, będącym zjawiskiem fizycznym, a także będącym faktem społecznym. W tym sensie są to propozycje filozoficzne. Sama zaś wielopłaszczyznowa teoria prawa przynależy do filozofii nauki⁵⁹. Warto ponownie podkreślić, że zdaniem Jana Woleńskiego badanie na wielu płaszczyznach jest możliwe przy uznaniu, że przedmiot tego badania jest jednolity. Jest to najważniejsze twierdzenie o prawie istotne z punktu widzenia niniejszej rozprawy. Można o prawie orzec, że istnieje i że jest czymś jednolitym, a przynajmniej należy przyjąć takie założenie.

Z punktu widzenia rozważań prowadzonych w części ogólnej, można dostrzec pewne momenty zbieżne w analizie. Po pierwsze, trudno mówić o izolacjonizmie dziedzin badawczych. W tym kontekście pozytywizm nie może być uznany za stanowisko konsekwentne, lecz postulat, co przemawiałoby za traktowaniem go jako postawy określonego badacza, a nie systemu filozoficznego. W tym sensie pytania filozoficzne podejmowane były także przez pozytywistów. Po drugie, utrzymane w mocy pozostają pytania ontologiczne. Filozofia prawa i teoria prawa przenikają się w tym sensie, że poza sporami wewnętrznymi w ramach teorii prawa, istnieją także spory, które są ważne w filozofii prawa⁶⁰. Wyrażna odrębność następuje w momencie pogłębienia pytania ontologicznego i postawienia kwestii relacji między przedmiotem badanym a metodą badania. Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że uznanie prawa za pewne X, wyznacza metodę badania tegoż X, a nawet precyzuje pytania o X. Na przykład, jeżeli uznać prawo za zbiór wypowiedzi językowych, to trudno oczekiwać, że badania prowadzone będą poprzez naświetlanie rentgenowskie języka (części organizmu), a pytanie precyzujące będzie brzmiało: jak czują się osoby, które dopiero co opuściły salę rozpraw będąc na niej w charakterze świadka. Wydaje się, że musi istnieć założenie porządkujące proces badawczy w sposób pozwalający selekcjonować metody badawcze i sformułować pytania szczegółowe. Jan Woleński uważa twierdzenie o związku między wyborem stanowiska

⁵⁹ Tamże, s. 24-25.

⁶⁰ Tamże, s. 27.

ontologicznego a wyborem pytań i metod badawczych, za próbę definiowania realnego, które ma na celu ujawnienie istoty badanych zjawisk⁶¹. Jego zdaniem przedmiot badania nie jest stałą. Podlega zmianom wraz z postępującym procesem badawczym. Przedmiot badania nie może być zatem określony na wstępie poprzez „(...) aprioryczne postanowienie definicyjne”⁶².

Wydaje się, że przyjęcie sposobu rozumienia definicji realnych, zaproponowane przez Jana Woleńskiego, różni się od poszukiwań cechujących metafizykę, w klasycznym rozumieniu, a tym samym od postawy realistycznej. Jeżeli uznać definiowanie realne za aprioryczne postanowienie, formułowane na początku badania, a następnie podporządkować mu dalsze czynności, to *de facto* otrzymany zostanie jedynie formalny przepis postępowania. Etap I: definicja, etap II: pytania szczegółowe, etap III: metoda. Uznanie, że początkowa definicja, a ściślej, postanowienie o jej przyjęciu, jest aprioryczne, może dotyczyć albo samej definicji, albo jej wyboru. Jeżeli aprioryczność zrozumiemy jako odnoszącą się do definicji realnej, to wydaje się, że utracona zostanie możliwość różnicowania między definicjami realnymi, a innymi, nierealnymi. Rozumowanie realistyczne stara się bowiem unikać wszelkich form aprioryzmu. Jeżeli uznać z kolei, że chodzi o sam wybór definicji, to można sformułować wskazówkę metodyczną, aby w trakcie badania, jeżeli pojawią się obserwacje podające w wątpliwość obraną definicję, nie obstawać przy niej za wszelką cenę. Niezależnie od sposobu rozumienia „aprioryczności” w powyższym przypadku, należy podkreślić, że definicja realna, nie jest etapem wstępnym badania, lecz jego zwieńczeniem. Jeżeli występuje na początku dzieła, to na przykład dlatego, że jest ono pisane po zakończeniu badania i przemawiają za tym inne względy, np. propedeutyczne, ciągłości badania, konieczności kontynuowania go przez innego badacza od określonego już etapu, itp.

Kolejnym sposobem klasyfikowania zagadnień prawniczych, z którymi można spotkać się w literaturze przedmiotu, jest odpowiedni dobór pytań. Za ontologiczne, w tym przypadku zamiennie nazywane metafizycznymi, podaje się następujące: „co to jest...?”;

⁶¹ Tamże, s. 24. „Przypuszczam, że pogląd ten wiąże się z tradycyjnym, sięgającym Arystotelesa, naciskiem na wagę definicji realnych, jako ujawniających istotę badanych zjawisk. Stanowisko to podzielał na przykład Petrażycki, który uważał, że bez adekwatnej definicji prawa nie sposób zbudować zadowalającej teorii prawa. (...). Tymczasem można przecież tworzyć teorie fizyczne bez definiowania, czym są obiekty badane w fizyce, (...), socjologiczne - bez definiowania, czym jest grupa społeczna, (...). Podobnie jest w wypadku prawa. Można badać język prawny, społeczne źródła prawa czy świadomość prawną bez definiowania prawa (bez podawania jego definicji realnej)”.

⁶² Tamże.

„jaką ma strukturę...?”, oczywiście „...prawo”⁶³. Podstawowym twierdzeniem epistemologicznym jest twierdzenie o zjawiskowości prawa. Twierdzi się o prawie jako zjawisku, które dostrzegalne jest na wielu płaszczyznach. W tym kontekście należy właściwie doprecyzować pytanie ogólne, które w tym przypadku brzmi: „co to jest zjawisko prawa?”. Każdą z płaszczyzn, na których prawo „zjawia się” można badać osobno i w tym sensie mówi się o twierdzeniu metodologicznym. Dwa podstawowe założenia, to założenie o prawie, jako posiadającym strukturę jednorodną (jednowymiarowość prawa), a także założenie o prawie, jako posiadającym złożoną strukturę (wielowymiarowość prawa). Za najczęściej występujące współcześnie płaszczyzny badawcze uważa się: normatywną, empiryczną, historyczną i aksjologiczną. Status metodologiczny twierdzenia prowadzi do zasadnego pytania o relację zachodzącą między metodami badania prawa, a innymi dziedzinami⁶⁴.

W powyższych schematach trudno jednoznacznie umiejscowić rozważania metafizyczne w znaczeniu, jakie przyjęto w części ogólnofilozoficznej. Co prawda spotykać można oba kluczowe terminy, tj. „metafizyka” i „ontologia”, jednakże odnoszące się do nich pytania nasuwają pewne wątpliwości. Prawo dookreślone zostało jako „zjawisko”. Wydaje się zatem, że pytaniem ogólniejszym w stosunku do pytania: „co to jest zjawisko prawa?” powinno być pytanie: „co to jest zjawisko?”, a nie pytanie: „co to jest prawo?”. Obie kwestie są oczywiście interesujące i warte badania, jednakże wątpliwe w kontekście zagadnienia swoistości przedmiotu badań. Poza aspektowym badaniem prawa i badaniem go, jako pewnego zjawiska, w literaturze można spotkać się także z wzorami myślenia o prawie, a w tym zakresie także różnymi modelami. Zdaniem Wojciecha Lamentowicza jednym z takich modeli jest model filozofii prawa, w ramach którego wyróżnia się rozważania o charakterze ogólnym nad „(...) istotą prawa, jego celem, sensem, wartością”⁶⁵. Z punktu widzenia niniejszej pracy ważny jest przede wszystkim obszar dotyczący istoty prawa związany ściśle z zagadnieniami ontycznymi. Wojciech Lamentowicz wyróżnia pięć zasadniczych ontycznych ujęć prawa, do których zalicza: prawo jako wartość, prawo jako skutek aktu woli i rozumu, prawo jako fakt społeczny, psychiczny lub moralno-psychiczny, a także prawo jako dyskurs określonej wspólnoty interpretacyjnej⁶⁶. Bardziej szczegółowemu rozróżnieniu podlega postrzeganie

⁶³ A. Kotowski, *Wybrane zagadnienia metodologiczne prawoznawstwa* [w:] „Wybrane zagadnienia teorii i filozofii prawa” A. Kotowski (red.), Warszawa 2021, s. 28-29.

⁶⁴ Tamże, s. 32-36.

⁶⁵ W. Lamentowicz, *Teoria i filozofia prawa. Wykłady*, Pelplin 2019, s. 11.

⁶⁶ Tamże, s. 15.

prawa jako faktu społecznego. Rozważania metafizyczne skupione są częściowo przy okazji referowania stanowiska Tomasza z Akwinu. Analiza prowadzona jest pod kątem koncepcji prawnonaturalnych przy jednoczesnym uwzględnieniu postrzegania prawa jako wartości. Także i w tym przypadku rozważania metafizyczne obecne są we współczesnej filozofii prawa, jednak występują częściowo pod nazwą ontologii. Należy zastanowić się, jak przedstawi się kwestia aspektowego badania prawa, czy też badania prawa jako zjawiska, jeżeli zastosowane zostaną do niej wybrane twierdzenia metafizyczne.

Po pierwsze, podstawowym twierdzeniem metafizycznym będzie to, że prawo jest zjawiskiem. Po drugie, zwraca się uwagę, że może to być zjawisko jedno-, bądź wielowymiarowe. Uznanie prawa za zjawisko wielowymiarowe, pozwala na różnicowanie pozycji, z których można prawo badać. W ten sposób uzyskuje się uzasadnienie dla prawa jako zjawiska, które następnie można badać z płaszczyzn: p , p_2 , p_3 , itd. W tej sytuacji, odpowiedź na pytanie o to, co jest badane na tych płaszczyznach, wypada niezmiennie tak, jak założono na początku, tj. zjawisko prawa. Wydaje się, że jest to potwierdzenie występowania przesunięcia akcentu z przedmiotu badania, na metodę badania. Czy twierdząc, że badane jest zjawisko prawa udzielona zostaje odpowiedź na pytanie metafizyczne? Tak, jeżeli za ostateczny przedmiot poznania zostanie uznane zjawisko i cała metafizyka ogniskować będzie wokół tego podstawowego twierdzenia. Wówczas wszystko jest zjawiskiem, a badaczowi pozostaje jedynie dookreślenie tego, które zjawisko bada. Dostrzec można tym samym refleksy fundamentalnego problemu filozoficznego, jakim jest dostępność przedmiotu badanego podmiotowi poznającemu. W tym kontekście poruszana jest także kwestia możliwości „dotarcia do” przedmiotu poznania⁶⁷. Wynika z powyższego, że twierdzenie o zjawisku prawa jako przedmiocie badanym jest gotowym rozwiązaniem, określonym już twierdzeniem, które pozwala na badanie szczegółowe abstrahując od „kwestii ostatecznej”. Problem nie polega zatem na negowaniu możliwości badania prawa z wielu perspektyw. Wyprowadzenie takiego wniosku byłoby od rzeczy. Chodzi o wskazanie, że skupienie się na zagadnieniach metod badawczych nie rozwiązuje kluczowej kwestii. Jednocześnie jest wybitnym przykładem oddziaływania problemów z zakresu filozofii ogólnej na problemy partykularne.

Jeżeli przyjąć założenia wielopłaszczyznowej koncepcji prawa, to w istocie okaże się ona postawą pozytywistyczną, mimo obecności terminów „metafizyka” czy „ontologia”.

⁶⁷ Zasadnicza polemika Kanta z możliwością dotarcia do rzeczy samych w sobie, może w tym wypadku posłużyć za przykład.

Przyjąwszy powyższe założenia, dysponuje się wynikami nauk, z tej perspektywy zwanych szczegółowymi, a następnie dopuszczona zostaje ewentualna synteza. Płaszczyzna (p) dostarczy wyników (w), p_2 dostarczy w_2 , a p_3 dostarczy w_3 . Pozostanie synteza i wyprowadzenie przypuszczalnych wniosków o tym, jak prawo się przedstawia, oczywiście na podstawie danych dostępnych w określonym miejscu i czasie. W ten sposób potwierdza się także dynamizm ujęcia. Zmieniają się ustalenia szczegółowe, zmieni się odpowiednio wniosek ogólny. Prawo nie jest czymś poznanym, lecz czymś poznawanym. Aktualne pozostanie jednak pytanie „czym”?

Zwracanie większej uwagi na metody badania, formułowanie pytań badawczych, niedookreślenie przedmiotu badanego, wydaje się być refleksem ogólnej tendencji „przechodzenia” od metafizyki/ontologii do epistemologii. Świadczyłoby to o ściślejszym niż zakładano związku filozofii ogólnej z filozofią prawa. Wskazano w części ogólnej niniejszego rozdziału, że tendencja ta pojawiła się stosunkowo dawno i stanowi jedną z cech zasadniczych filozofii nowożytnej. Związki filozofii prawa z filozofią ogólną podkreśla także Jerzy Zajadło. Zwraca uwagę, że w refleksji filozoficznej o prawie nie powinno się rezygnować z metodologii filozofii⁶⁸. Autor przywołuje cztery, pojawiające się w tradycji prawniczej określenia prawa (ustawy), jako: *certa*, *scripta*, *stricta* i *praevia*. Zauważa, że wymogi względem prawa odpowiadają działom filozofii, takim jak: ontologia, epistemologia, logika i etyka.

Wymóg pewności prawa (*certa*) odpowiada, zdaniem autora, ontologii i informuje o tym, że prawo jest bytem. Wskazuje dodatkowo, że na przełomie XIX i XX wieku neokantyści podkreślali, że cechą specyficzną prawa jest nie tyle to, że prawo „jest”, lecz raczej to, że ono „obowiązuje”⁶⁹. W ten sposób następuje przejście do źródła poznania prawa, jakim jest język tekstu prawnego, a zatem *lex* powinno być *scripta*.

Związki filozofii ogólnej z filozofią prawa, a ściślej z teorią prawa, podkreśla także Tomasz Gizbert-Studnicki. Stwierdza, że istnieje wiele teorii prawa, a także wiele prób ich charakterystyki. Ograniczając zakres zainteresowania do teorii analitycznych, wskazuje na

⁶⁸ J. Zajadło, *Filozofia prawa a teoria prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020, s. 29.

⁶⁹ Tamże. „Lex certa potwierdza tylko, że prawo jest jakimś bytem w sensie ontologicznym. Na marginesie można dodać, że jest to jednak byt bardzo specyficzny - o jego istocie przesądza bowiem nie to, że „jest”, lecz raczej to, że „obowiązuje”, na co zwracali uwagę już neokantyści, zwłaszcza ze szkoły marburskiej, na przełomie XIX i XX wieku. Ta specyfika ontologiczna spowodowała, że ciężar współczesnej dyskusji filozoficznoprawnej przesunął się na drugą istotną część filozofii - epistemologię, rozumianą jako ogólną teorię poznania”.

ich szeroki związek z filozofią analityczną⁷⁰. Z punktu widzenia niniejszej pracy istotna jest część artykułu, w której następuje polemika autora ze stanowiskiem Briana Leitera. Charakteryzując, na czym polega analiza umiarkowana, Tomasz Gizbert-Studnicki zaznacza, że jej celem nie jest „(...) odkrycie rzeczywistej natury przedmiotu analizy, lecz ujawnienie przyjętego przez ludzi sposobu rozumienia danego fragmentu rzeczywistości”⁷¹. W związku z tym pojawia się pytanie, na ile poznanie tego rodzaju jest wartościowe w tym sensie, że zwiększa wiedzę o prawie. W wyniku analizy umiarkowanej odkryć można wyobrażenia ludzi na temat prawa, czy też ich świadomość o tym, czym prawo jest. Pytanie o prawo pozostanie zatem otwarte. Wskazaną przez Briana Leitera trudność, uważa autor za nietrafioną. Stanowisko swoje opiera na specyficznym statusie prawa. Zagadnienie te można zatem uznać za metafizyczne, jednakże prowadzone w ramach szkoły analitycznej. Zdaniem Tomasza Gizberta-Studnickiego, prawo jest: „(...) pojęciem oznaczającym pewien artefakt społeczny o charakterze instytucjonalnym”⁷². Autor ten uważa stanowisko Leitera za błędne na skutek uznawania prawa za zjawisko (składową świata) w tym sensie, że po jego uchwaleniu uważane jest za bytujące niezależnie od ludzkich przekonań na jego temat. Badaniem prawa, które może dostarczyć informacji o nim, byłoby wówczas badanie empiryczne. Tymczasem filozofia prawa nie dysponuje kryteriami pozwalającymi odróżnić prawdziwe przekonania na temat prawa od fałszywych. Wydaje się zatem, że autor zakłada opozycję badania empirycznego i namysłu filozoficznego. W takiej sytuacji pozostaje wybranie jednego kierunku badania.

Przyjmując pozycję analityczną, Tomasz Gizbert-Studnicki określa zadanie analitycznych teorii prawa jako wyjaśnianie pojęcia prawa bądź też natury prawa, jednocześnie zaznaczając, że nie chodzi o badanie znaczenia wyrazu „prawo”⁷³. Twierdzenie, że przedmiotem badania jest pojęcie, czy też natura danego obiektu, wymaga zadania pytania o to, czym one (pojęcia) są. Zdaniem autora trudno jest podać precyzyjną odpowiedź na to pytanie, jednak można zauważyć, że pojęcia to zasadniczo „(...) kategorie myślowe porządkujące rzeczywistość (...)”. Jednocześnie autor opowiada się za przekonaniem, że przed analizą pojęciową niekonieczne jest definiowanie tego, czym jest

⁷⁰ T. Gizbert, Studnicki, *Analityczna teoria prawa z perspektywy metafizycznej*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020, s. 62. „Ich [analitycznych teorii prawa] problemy metodologiczne i metafizyczne są zatem zapewne w dużej mierze refleksem problemów filozofii analitycznej”.

⁷¹ Tamże, s. 71.

⁷² Tamże.

⁷³ T. Gizbert-Studnicki, A. Dyrda, A. Grabowski, *Metodologiczne dychotomie. Krytyka pozytywistycznych teorii prawa*. Warszawa 2016, s. 35.

pojęcie⁷⁴. Stanowisko takie wydaje się zbieżne ze stanowiskiem Jana Woleńskiego w zakresie, w jakim obaj autorzy uważają, że przedmiot badania zmienia się wraz z samym badaniem.

Poza pojęciem prawa można badać także jego naturę. Składają się na nią właściwości, które określa się jako istotowe i konieczne. Właściwości te zależne są od rozumienia prawa, jakie panuje w danej społeczności. Jeżeli uznać prawo za konstrukt społeczny, to jego istnienie nie jest możliwe bez świadomości członków danego społeczeństwa. Podejście analityczne sugeruje, że świadomość tego rodzaju jest świadomością kolektywną. Dane, z których powyższa analiza czerpie, są danymi odnośnie składników świadomości społecznej. Można je uzyskiwać badając sposoby użycia języka, a także wiedzę o prawie, będącą wiedzą potoczną⁷⁵. W tym miejscu można znaleźć punkt wspólny z rozważaniami klasycznie metafizycznymi. Pojawia się bowiem problem zależności, a także jej stopnia, przedmiotu poznania od samego poznania. Jeżeli prawo jest artefaktem społecznym, to jest konstytuowane przez kolektywną świadomość społeczną. Niezależność artefaktów społecznych od umysłu możliwa jest jedynie w słabym sensie⁷⁶. Zagadnienia ontologiczne to zagadnienia dotyczące sposobu istnienia prawa. Uwzględniając powyższe uwagi, T. Gizbert-Studnicki uważa, że koncepcją, która dostrzega zależności między światem fizycznym i społecznym, jest ontologia świata społecznego J. Searla. Możliwość wytłumaczenia natury prawa za pomocą pojęć wymaga zatem uzupełnienia rozważań o ontologiczne zagadnienia społeczne⁷⁷. Badanie prawa, jako zjawiska społecznego możliwe jest przy założeniu jedynie słabej jego niezależności od umysłu⁷⁸.

Wydaje się zatem, że podejście analityczne jest pochodną założenia o prawie jako pojęciu. Wyznaczenie przedmiotu badanego determinuje metodę, a nawet możliwe przyszłe wnioski. Na jakiej bowiem podstawie, jeżeli nie w oparciu o przedmiot badany, wykluczyć metodę badania, np. empiryczną? W tym sensie analiza jest konsekwentna, jednakże wydaje się przeprowadzona w sposób sztuczny. Istnieje bowiem wiele pojęć i wiele artefaktów społecznych o charakterze instytucjonalnym. Co posłuży za kryterium odróżnienia jednych, od drugich, jeżeli wszystkie one są pojęciami? T. Gizbert-Studnicki dostrzega tę trudność i stąd być może wynika postulat związania analizy pojęciowej z jakąś wersją ontologii społecznej. W ten sposób uniknąć można zarzutu o „braku przejścia”

⁷⁴ Tamże, s. 36.

⁷⁵ Tamże, s. 94.

⁷⁶ Tamże, s. 156-157.

⁷⁷ Tamże, s. 177-178.

⁷⁸ Tamże, s. 194.

między badaniem pojęć, a „realnym” funkcjonowaniem prawa. Wydaje się, że niezależnie od wyboru podejścia do prawa, sposobu patrzenia na prawo, czy też płaszczyzny, z której prawo jest badane, niemożliwe wydaje się przyjęcie postawy ametafizycznej.

O wadze filozofii prawa przekonują również Tomasz Bekrycht, Jerzy Leszczyński i Paweł Łabieniec - autorzy pracy *Podstawy doktryny prawniczej*. Za filozoficzne uważają zagadnienia takie jak: co to jest prawo? W jaki sposób prawo jest poznawane? Celem dzieła nie są rozważania filozoficzne, lecz zapoznanie czytelnika z elementarnymi zagadnieniami doktryny prawniczej. Autorzy wskazują jednak, że określone kwestie związane są z założeniami typowo filozoficznymi⁷⁹. Wynika z tego, że nie sposób traktować o prawie zupełnie abstrahując od filozofii. Dalsza część książki przekonuje o obfitości rozważań filozoficznych, mimo że doktryna prawna ma być wiedzą przede wszystkim praktyczną. W pracy rozważane są kwestie takie jak: opozycja natury i kultury, zależność przedmiotu poznania od podmiotu poznającego, różnica między tekstem a jego znaczeniem; relacje między pojęciem, językiem prawnym, a ostatecznie obiektem poznania. Przywoływane są spory XIX-wiecznego pozytywizmu prawniczego, a także obecne w literaturze filozoficznej zagadnienie naukowości poznania. Do truizmów należy twierdzenie, że pozytywizm nie jest czymś jednorodnym. W pracy wyszczególniono trzy pojęcia prawa pozytywnego. Po pierwsze, jako czegoś będącego w opozycji do prawa naturalnego. Po drugie, jako spisanego prawodawstwa. Po trzecie, jako określonej przez doktrynę treści prawa⁸⁰. Należy zauważyć, że ogólny kierunek tejże stosunkowo nowej publikacji odbiega nieco od wcześniejszej konwencji. Kierunek badania pozwala na uwzględnienie także wybitnie filozoficznych zagadnień jedynie pośrednio odnoszących się do prawa.

Poruszane do tej pory zagadnienia teoretycznoprawne i filozoficznoprawne dostarczyły wielu przesłanek do uznania, że są one odzwierciedleniem problemów z zakresu odpowiadających im dziedzin ogólnych. Najłatwiej uwidocznic tę zależność rozpoczynając od przedmiotów ogólnych, a dopiero następnie przechodząc do dziedzin szczegółowych, a zatem „od filozofii ku prawu”. Podobną metodę, w zastosowaniu do określonej szkoły, czy też sposobu myślenia, przyjął Andrzej Grabowski. Badając związki post-pozytywizmu prawniczego z post-pozytywizmem filozoficznym, stara się naświetlić sprawę najpierw z perspektywy ogólnej⁸¹. Przy tej okazji w pracy poruszany zostaje szereg zagadnień natury

⁷⁹ T. Bekrycht, J. Leszczyński, P. Łabieniec, *Podstawy doktryny prawniczej*, Warszawa 2021, s. 17.

⁸⁰ Tamże, s. 44-45.

⁸¹ T. Gizbert-Studnicki, A. Dyrda, A. Grabowski, *Metodologiczne dychotomie...*, op. cit., s. 420. A. Grabowski jest autorem IV rozdziału pracy, pt. *Postpozytywizm prawniczy - teoria prawa między pozytywizmem a prawem natury*.

ogólnej, takich jak realizm, zwłaszcza tzw. „naiwny”, obiektywność wyników poznania naukowego, krytyka stanowiska pozytywizmu logicznego, itp. Interesujące, że postulat neutralności aksjologicznej, uważany za jeden z największych atutów myślenia pozytywistycznego, traktowany jest przez przedstawicieli post-pozytywizmu, jako jego najsłabsze ogniwo⁸². Postpozytywizm cechować ma się także mniejszą ścisłością metod badawczych. Towarzyszy temu przekonanie, że zastosowanie większej ilości metod badawczych, czy też punktów widzenia, doprowadzi do lepszych wyników zarówno pod względem ilościowym, jak też jakościowym. Ostatecznym celem, jaki zamierza się osiągnąć, jest eliminacja błędnych wniosków i większa spójność ustaleń⁸³. Można powiedzieć, że ogólna tendencja postpozytywizmu jest łagodząca, eliminująca ostrość podziałów, sztywność definicji, postulująca większą otwartość.

Interesująca wydaje się próba łączenia skrajnych punktów widzenia, jaka poczyniona została w fenomenologii. Dostrzeżenie istotnej różnicy między badaniem ontologicznym a metafizycznym, także w znaczeniu, o jakim wspomniano w podrozdziale pierwszym, nie pozwala na uznanie za wyczerpujące badań ontologicznych. Tym samym nieuzasadnione okazuje się równoznaczne używanie obu terminów. Czym innym jest analiza przedmiotu a czym innym analiza jego idei. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że różnica ma jednak przede wszystkim walor porządkujący⁸⁴. Podejście fenomenologiczne uznaje, że rozważania ontologiczne poprzedzają metafizyczne, niejako je warunkują. Możliwość bycia wyprzedza w tym wypadku byt. Jeżeli coś, zatem także prawo, istnieje, to możliwość jego istnienia musi być pierwotna. Analogicznie, chociaż na niższym poziomie abstrakcji, przedstawia się sprawa bycia podmiotem prawa. Przede wszystkim należy zapytać o możliwość bycia podmiotem, a następnie twierdzić o tym, co nim jest⁸⁵. Ustalenie warunków, możliwości poznania poprzedza samo poznanie. Podejście metafizyczne przeciwnie, możliwość upatruje jako wtórną w stosunku do faktu istnienia. Pierwotne jest istnienie, natomiast pytanie o jego warunki to pytanie podmiotu poznającego, a zatem działalność wtórna, zreflektowana. W analizie prawa z perspektywy fenomenologicznej, jaka zaproponowana została przez Tomasza Bekrychta dostrzec można postawę maksymalistyczną. Transcendentalność rozumiana jest jako poszukiwanie ostatecznych racji istnienia prawa. Ze względu na stawiane cele nie jest to filozofia analityczna. Ze

⁸² Tamże, s. 403, 415.

⁸³ Tamże, s. 423.

⁸⁴ T. Bekrycht, *Transcendentalna filozofia prawa. O zewnętrznym obowiązywaniu i uzasadnieniu istnienia prawa*, [w:] „Jurysprudencja” 6/2015, Łódź 2015, s. 62-63.

⁸⁵ Tamże, s. 72.

względu na przedmiot zainteresowania, nie jest to kierunek materialistyczny. Autor zaznacza, że form uzasadnienia prawa jest jednak wiele⁸⁶. Wypada przyznać, że przeprowadzona analiza jest najbardziej zbliżona do filozoficznej w znaczeniu, jakie przyjęto w niniejszej rozprawie. Pierwszym zadaniem fenomenologa jest możliwie ściśle określenie przedmiotu badanego. Nie jest nim analiza języka, ponieważ ten pełni rolę jedynie pomocniczą⁸⁷. Jako najbardziej zbliżona do metafizyki, fenomenologia rozpatruje prawo w kategoriach relacji z drugim podmiotem. Jak okaże się w dalszej części niniejszej pracy, podejście to, mimo różnic, zbliża ją najbardziej do metafizyki.

Na wstępie niniejszego podrozdziału przywołano twierdzenie M. Zirk-Sadowskiego o dwóch dominujących sposobach filozofowania obecnych w polskiej literaturze filozoficznoprawnej okresu powojennego, tj. analitycznym i marksistowskim. Dotychczas prowadzone rozważania koncentrowały się głównie na pierwszym z wymienionych, chociaż wskazywano, że obie postawy można łączyć. Okazuje się, że filozofia analityczna obecna jest również w najnowszej dyskusji o prawie, także jako metafizyka analityczna. Dostrzegalna jest samodzielność fenomenologii. Należy pochylić się nad tym, co stało się z marksizmem, który na poziomie filozoficznym jest zasadniczo materializmem dialektycznym? Wydaje się, że podobnie jak w przypadku pozytywizmu, wartościowsze poznawczo jest scharakteryzowanie postawy marksistowskiej w filozofii, niż charakteryzowanie marksistowskiego systemu filozoficznego. Uzasadnione jest to zwłaszcza przy uwzględnieniu tezy o końcu filozofii systemów, która jest wśród marksistów podzielana. W związku z tym, że materializm ma być dialektyczny trudno uznać, że chodzi o gotowe rozstrzygnięcie, zamknięciem problemu. Przeciwnie, zasadniczą cechą dialektyki jest teza o możliwości uchwycenia przedstawień bytów (rzeczy), wraz z ich wzajemnymi związkami, jedynie na określonym etapie, a nie „w ogóle”, czy też „ostatecznie”. Na potrzeby charakterystyki nurtu, dialektyka przeciwstawiana bywa metafizyce, celem podkreślenia występującej między nimi różnicy. Dzięki temu możliwe do odtworzenia jest to, przeciwko jakiemu sposobowi myślenia materialści występowali⁸⁸.

W dziele Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* odnaleźć można wiele cech charakterystycznych marksizmu jako postawy filozoficznej. Jedną z zasadniczych jest otwartość poznawcza. Wskazuje, że od czasów Hegla, nie można

⁸⁶ Tamże, s., 161.

⁸⁷ T. Bekrycht, *Fenomenologia prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020, s. 345-346.

⁸⁸ M. Cornforth, *Materializm dialektyczny*, Warszawa 1960, s. 78-83, 93-94.

mówić o prawdzie, jako gotowych tezach, zamkniętych w system dogmatów. Na miejsce pierwsze wysuwa się procesualność poznania, która związana jest z rozwojem historycznym nauki. Nie można w tym sensie mówić o prawdzie absolutnej, ostatecznej. Rozwój społeczeństwa także jest ciągły. Nie ma jego ostatecznego etapu, lecz każdy uzasadniony jest określonymi warunkami koniecznymi miejsca i czasu. Można zatem mówić jedynie o konieczności czasowo ograniczonej⁸⁹. Warto zapytać, jaki cel pozostaje filozofii, jeżeli stanowczo zanegowano możliwość dotarcia do prawdy w sensie absolutnym? Z klasycznego punktu widzenia można dojść do wniosku, że w takim razie propozycja marksistów nie jest filozofią. Zdaniem Engelsa, skończyła się ona na Heglu. Zasadniczym postulatem pozostało zatem dążenie do „(...) poznania możliwych do osiągnięcia względnych prawd na drodze nauk pozytywnych i zespolenia ich rezultatów zapomocą dialektycznego myślenia”⁹⁰.

W wizji przedstawionej przez Engelsa, wraz ze starą filozofią skończyła się także dawniejsza metafizyka. Jej cechą miała być podmiotowość, rozumiana chyba w tym przypadku jako dowolność poznawcza danego filozofa. Materializm sprzeciwia się idealizmowi, przez który rozumie tłumaczenie rozwoju dziejów, jako realizację określonej idei⁹¹. Podstawą marksizmu muszą być fakty i związki między nimi. W przyrodzie i historii brak miejsca dla filozofii. Zdaniem Engelsa, pozostaje jej zajmowanie się prawami myślenia, tj. logiką i dialektyką⁹². Potwierdza się zatem teza, że filozofia w wieku XIX uznawana była generalizująco za spekulację, a zatem przedsięwzięcie nie spełniające wymogu obiektywizmu⁹³. W tym sensie negacja filozofii nie jest negacją filozofii w ogóle, lecz jedynie określonego jej nurtu. Zagrożeniem metafizycznego postrzegania świata miało być także niewłaściwe posługiwanie się abstrakcjami. Zdaniem marksistów abstrahowanie jest w ogóle cechą myślenia, jednakże jego metafizyczne pojmowanie prowadzić miało do pomijania konkretnych warunków istnienia, także ich zmienności⁹⁴. Silna opozycja marksizmu względem metafizyki przejawia się w każdej sferze, także ideologicznej. Na przykład, zdaniem Politzera, marksistowskie ujęcie ideologii nie pozwala na rozpatrywanie

⁸⁹ F. Engels, *Ludwik Feuerbach...*, op. cit., Warszawa 1922, s. 19-20.

⁹⁰ Tamże, s. 23.

⁹¹ Tamże, s. 50-51.

⁹² Tamże, s. 62-63.

⁹³ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 14-15.

⁹⁴ M. Cornforth, *Materializm...*, op. cit., s. 79. Por. M. Cornforth, *Nauka przeciw idealizmowi. Rozważania nad „czystym empiryzmem” i logiką nowoczesną*. Warszawa 1949, s. 277-281.

jej jako tylko „czystego” zbioru idei. Powinno zawierać ponadto aspekt uczuciowy: sympatię - antypatię, nadzieje i obawy⁹⁵.

Z powyższej charakterystyki można wydobyć wiele cech wspólnych marksizmu z pozytywizmem. Niektóre postulaty są wręcz uderzająco podobne, zwłaszcza ten o oparciu ustaleń na faktach dostarczanych przez nauki szczegółowe, czy też ten o „przedstawieniach” bytu, jego „zjawianiu się” lub jego „aspektowym ujęciom” jako przedmiocie badania. Zdaniem marksistów można mówić o filozofii jedynie w kontekście nauki. Polega ona na syntetyzowaniu wyników nauk szczegółowych, jednakże jest czymś więcej niż tylko sumą ustaleń pozytywnych⁹⁶. Zasadniczo w tym właśnie sensie jest to filozofia niebędąca filozofią „dawną”. Wskazywanie na „czystość” refleksji metafizycznej, a tym samym oderwanie jej od zmiennych warunków miejsca i czasu, a także sieci wzajemnych powiązań, pozwala na uznanie, że marksiści, podobnie jak pozytywiści występowali przeciwko idealistycznemu nurtowi filozofii. Tym samym nie oponowali przeciwko metafizyce realistycznej takiej, jaka wybrana została do analizy w niniejszej rozprawie. Metafizyka klasyczna m.in. dlatego jest realistyczna, że nie uznaje samoistości abstrakcji, lecz posługuje się nią jako metodą poznawczą. Spełnia zatem wymóg stawiany każdej działalności naukowej - operowanie abstrakcjami. Można nawet zauważyć zbieżność marksistów i metafizyków realistycznych w krytyce filozofii idealistycznej, zwłaszcza idealizmu subiektywnego (tzw. filozofii podmiotu). Tak czy inaczej, nie należy zapominać, że opisany powyżej marksizm nie jest filozofią w tradycyjnym znaczeniu. Można analizować marksizm pod względem filozoficznym, jednakże wówczas będzie to jedynie próba przełożenia twierdzeń materializmu dialektycznego na określony język. Poznanie filozoficzne nie jest motywacją ani celem marksistów. Jest nim zmiana rzeczywistości społecznej.

3. Projekt naturalizacji nauk prawnych

Dychotomia naturalizmu i antynaturalizmu, chociaż popularna współcześnie, nie jest nowym sposobem myślenia. Z punktu widzenia metafizyki ma znaczenie jako jedna z możliwych interpretacji jej przedmiotu i metody badawczej. W literaturze wskazuje się jednak na różnice w rozumieniu „naturalizmu”, jakie dostrzec można obecnie, w stosunku do tych panujących w przeszłości. Jako istotną z punktu widzenia nauk prawnych

⁹⁵ G. Politzer, *Wykład filozofii*, Warszawa 1949, s. 207-211.

⁹⁶ Tamże, s. 20.

przywołuje się chociażby różnicę w uzasadnianiu wartości norm moralnych, jaka występuje między dwoma punktami widzenia. Współcześnie, w opozycji do czasów średniowiecznych, uważa się, że problematyka moralności (norm i wartości), wykracza poza zakres naturalizacji. Istnieje zatem sfera, do której naturalistyczne metody badawcze, przez które chyba należy rozumieć metody badawcze nauk przyrodniczych, nie dadzą się stosować. Ponadto dopatruje się różnicy w samych metodach badawczych. Za dominującą, a zatem nie wyłączną, przyjmuje się metodę matematyczno-eksperymentalną, która typowa jest dla nauk przyrodniczych⁹⁷.

Bartosz Brożek wskazuje na trzy różnice, jakie zachodzą między nowożytnym a średniowiecznym naturalizmem. Pierwsza dotyczy istnienia bądź nieistnienia tego, co nie daje się badać przy pomocy nauk przyrodniczych. Naturalizm nowożytny z definicji wyklucza istnienie tego, co ponadnaturalne. Drugą różnicę można uznać za zakresową i dotyczy ona przedmiotów, jakie wchodzą w skład natury. Z perspektywy filozofii prawa istotne jest zwłaszcza to czy powinność może być wywodzona z bytu. Zdaniem nowożytnych naturalistów brak jest takiej możliwości. Trzecia różnica widoczna jest w metodzie. Naturalizm współczesny ma łączyć metodą platońską i arystotelejską, proponując model empiryczno-idealny, określany mianem archimedejskiego⁹⁸. W związku z twierdzeniem o wykraczaniu problematyki moralności poza zakres naturalizacji, a także zapatrywaniem nowożytnego naturalizmu, jakoby nie istniało to, co ponadnaturalne powstaje kwestia możliwości naturalizacji prawa i tego, czym miałyby zakończyć się taki projekt. Zdaniem Bartosza Brożka naturalizacja w odniesieniu do nauk prawnych miałyby polegać na rozszerzeniu pojęcia natury i traktowania prawa, a szerzej zjawisk psychicznych, ocen moralnych, jako bytów naturalnych. W ten sposób powstać ma swoista kategoria bytów, określanych jako „emergentne”⁹⁹. Jako pochodne procesów naturalnych, procesy psychiczne powinny dawać się badać metodami właściwymi naukom przyrodniczym.

W związku z wątpliwościami co do zakresu naturalizacji, w literaturze przedmiotu spotkać można wymogi minimalne stawiane nauce prawa, aby można było ją uznać za znaturalizowaną. Tomasz Pietrzykowski wyróżnia trzy takie warunki. Po pierwsze, należy

⁹⁷ B. Brożek, *Naturalizm w filozofii średniowiecznej*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Stanowiska”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaz (red.), Warszawa 2015, s. 19-21.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ B. Brożek, *O naturalizacji prawa*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaz (red.), Warszawa 2015, s. 24-25. Por. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 95-98.

badać wszystkie fakty leżące u podstawy porządku prawnego. Obserwacja obejmuje przejawy procesów psychicznych uczestników obrotu prawnego. Procesy psychiczne są uwarunkowane strukturą mózgu, która powstała, chociaż celniej byłoby może powiedzieć powstaje, na skutek ewolucji. Tym samym naturalizm wymaga łączenia wielu dyscyplin badawczych, co stanowi jego drugą cechę. Pełny obraz możliwy jest przy uwzględnieniu jak największej ilości informacji. Po trzecie, normatywność jest pierwotnie subiektywna, a dopiero wtórnie obiektywna, polega na podzieleniu określonych postaw przez większe grupy ludzi¹⁰⁰. Z powyższego można wnioskować, że naturalizm jest przede wszystkim projektem z zakresu filozofii nauki. Chociaż da się zaobserwować pewne twierdzenia metafizyczne o prawie, jak chociażby to, że jest ono pochodną procesów psychicznych, które same wynikają z takiej, a nie innej struktury mózgu, to przede wszystkim odnaleźć można wskazówki badawcze. Innymi słowy, mniej wiadomo o prawie, o efektach poznania prawa, a więcej na temat tego, jak należy je badać. Uwaga ta wydaje się bardzo ważna, ponieważ pozwala dostrzec, że aplikacja naturalizmu do nauk prawnych nie dostarcza bezpośrednich rezultatów, które zaspokoiliłyby oczekiwania praktyki prawa.

W przyjęciu stanowiska naturalistycznego upatruje się alternatywy dla wszelkich kierunków antynaturalistycznych, które rozumiane są zasadniczo jako idealizujące i metafizyczne sposoby myślenia¹⁰¹. Należy zwrócić uwagę, że już na tym etapie można dostrzec wiele wspólnych cech i założeń naturalizmu z pozytywizmem i marksizmem. W cytowanej powyżej pracy Jerzy Stelmach twierdzi jednak, że naturalizm prawniczy nie jest „(...) przypadkiem szczególnym naturalizmu jako takiego”¹⁰². Wydaje się, że zaproponowane rozstrzygnięcie może wynikać z trudności, jakie sprawia zastosowanie dychotomii naturalizm - antynaturalizm do podziałów obecnych w filozofii prawa. Kierunek prawnonaturalny, nawet na poziomie nazw, kojarzy się bowiem z podejściem naturalistycznym. Podejście antynaturalistyczne siłą rzeczy musiałby odnosić się do kierunków pozytywistycznych. Zdaniem Jerzego Stelmacha, nie należy uznawać naturalizmu za drugą, lecz raczej za „trzecią drogę” w filozofii prawa. Tym samym można traktować naturalizm jako alternatywę dla konfliktu prawnonaturalnej i pozytywistycznej wizji prawa, umieszczając je obie po stronie antynaturalizmu¹⁰³. Wspomnianą „trzecią

¹⁰⁰ T. Pietrzykowski, *Granice naturalizmu-granice nauk prawnych*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliazs (red.), Warszawa 2015, s. 63.

¹⁰¹ J. Stelmach, *Stare i nowe interpretacje naturalizmu prawniczego*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliazs (red.), Warszawa 2015, s. 14.

¹⁰² Tamże, s. 16.

¹⁰³ Tamże.

drogą” ma być w filozofii prawa realizm, uznający prawo za złożone zjawisko empiryczne, które badane może być z wielu perspektyw. Jerzy Stelmach wyróżnia takie perspektywy jak: filozoficzna, psychologiczna, *neuroscience*, ekonomiczna oraz filozoficznoprawna i dogmatycznoprawna¹⁰⁴.

Podobnie jak w przypadku innych kierunków, także realizm jest złożony i daje się w nim wyróżnić wiele perspektyw. Wspólne w prawnofilozoficznej literaturze przedmiotu wydaje się jednak przekonanie, że realizm prawniczy różni się od realizmu jako stanowiska metafizycznego w filozofii. Wyróżnia się takie „realizmy” prawnicze jak: skandynawski, amerykański i w duchu psychologizmu Leona Petrażyckiego¹⁰⁵. Zgodnie z pierwszym stanowiskiem prawo objawia się w regularnościach społecznych. Psychologizm kładzie nacisk na jednostkowość przeżycia psychicznego natomiast realizm amerykański bada prawo przejawiające się w decyzjach sądowych. Marcin Gorazda zwraca uwagę, że tak rozumiany realizm rzeczywistość przypisuje przede wszystkim skutkom działania norm prawnych. Związany jest ściślej ze stanowiskiem utylitarystycznym w etyce, czy też z pragmatyzmem. Tym samym ma niewiele wspólnego z realizmem w metafizyce¹⁰⁶. W kontekście zdania autora pojawiającego się w innym miejscu cytowanej pracy, jakoby neutralność ontologiczna była mitem¹⁰⁷, należy uznać, że zasadne jest poszukiwanie podstaw, na których opiera się także realizm. Nie wypada przyjmować, że jako uprzywilejowany, może od tej kwestii abstrahować. Twierdząc, że realizm prawniczy nie orzeka o rzeczywistości norm prawnych, lecz bada ich skutki, a tym samym, jak się wydaje, przyznaje im rzeczywistość, dojść można do kłopotliwego wniosku. Można przyjąć, że jest to w istocie postawa pozytywistyczna w duchu Comte’a a badacz celowo ignoruje zagadnienia metafizyczne, albo też należy uwikłać się w trudność z uzasadnieniem tego, w jaki sposób coś nierzeczywistego, bądź nie wiadomo jak rzeczywistego, wywołuje określone, rzeczywiste przeciw skutki, które następnie można badać. Jeżeli pytanie epistemologiczne jest zależne od ontologicznego to trudno przystać na wniosek, że kwestia rzeczywistości normy prawnej jest w badaniu obojętna. Jeżeli zaś nie jest obojętna, to pytanie o to czym jest norma prawna jest jak najbardziej zasadne.

Przedstawiona powyżej charakterystyka naturalizmu jest w dużej mierze negatywna. Trudno doszukać się twierdzeń pozytywnych, poza ogólnymi wymogami oparcia wiedzy

¹⁰⁴ Tamże, s. 19.

¹⁰⁵ M. Gorazda, *Normatywność według prawnego realizmu*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaz (red.), Warszawa 2015, s. 75.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 74-75.

na doświadczeniu i wskazaniu, że dany byt jest zjawiskiem, które można badać z wielu perspektyw. To, czym jest prawo należy dopiero ustalić łącząc wiele metod badawczych. Jest to wskazówka przede wszystkim metodyczna. Jednocześnie twierdzi się o prawie, że ono istnieje i działa w społeczeństwie, ponieważ daje się obserwować, np. w regularności zachowań określonych podmiotów. Doprecyzowania wymaga również podkreślanie odrębności myślenia naturalistycznego współcześnie od dominującego w czasach średniowiecznych. Znane od czasów Arystotelesa, pojawiające się później chociażby u Tomasza z Akwinu, twierdzenie *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, wskazuje na obecność podejścia empirycznego¹⁰⁸ nie tylko współcześnie. Różnica mogłaby zatem dotyczyć dokładności poznania, a nie zasadniczego kierunku dociekań. Istotnym pytaniem, jakie można postawić przy okazji naturalizmu prawniczego, jest pytanie o to czy jest on projektem filozoficznym. Chociaż przedstawiany jako jedna ze szkół, czy też jedno z podejść filozoficznych, wydaje się postawą przyrodnika badacza, a raczej humanisty, który stara się do przyrodnika upodobnić poprzez badanie w sposób analogiczny własnego przedmiotu. Najbardziej uzasadnione jest być może traktowanie naturalizmu jako stanowiska w zakresie filozofii nauki przeniesionego na grunt prawniczy. Kwestia powyższa znana była przeszło wiek temu, a dodatkowo uznawana za przebrzmiałą. Samodzielność nauk prawnych w kontekście nauk społecznych wiązała się wówczas z poszukiwaniem odrębnego przedmiotu badania¹⁰⁹.

W podrozdziale pierwszym niniejszej pracy przedstawiono szereg cech charakterystycznych myślenia nowożytnego, zwłaszcza w czasach postępu nauk przyrodniczych. Tym samym możliwe stało się dostrzeżenie, że nauki prawne nie stanowią wyjątku i można w literaturze przedmiotu odnaleźć szereg pokrewnych tez. Podkreślanie, że pozytywizm prawniczy to nie pozytywizm filozoficzny, a realizm prawniczy to nie realizm metafizyczny może wskazywać na chęć wykazania odrębności dziedziny, być może także w sensie instytucjonalnym. Interesujące, że różnicy nie podkreśla się w kwestii zasadniczej, która stanowiłaby o swoistości nauk prawnych, tj. o przedmiocie badania np. fizyki i nauk prawnych. Projekt naturalizacji wymaga bowiem stosowania metod nauk przyrodniczych jako wiodących. Podkreślając różnicę w przedmiocie badania podaje się w

¹⁰⁸ Dosłownie należałoby mówić o sensualizmie.

¹⁰⁹ R. Rybarski, *Sila i prawo*, Warszawa 1936, s. 12. „Podobnych poglądów [broniących samodzielności przedmiotu badania nauk społecznych-MK.] możnaby jeszcze więcej przytoczyć, ale nie potrzeba tego robić dzisiaj, gdy już ambicją nauk społecznych nie jest upodobnić się za w szelką cenę do nauk przyrodniczych”. Jak widać kwestia ta powróciła jednak współcześnie i można się spodziewać, że powróci każdorazowo z nowym, znaczącym odkryciem nauk przyrodniczych. Wydaje się jednak, że fascynacja nie powinna pełnić w badaniu kluczowej roli.

wątpliwość zasadność stosowania określonych metod, a ostatecznie neguje się całe przedsięwzięcie. Należy zastrzec, że naturalizm podziela los wielu stanowisk i może być stopniowany.

Proponowana interpretacja określana jest mianem „skrajnej”. Zbigniew Pulka twierdzi, że istnieje także umiarkowana wersja naturalizmu a polega ona na stosowaniu w naukach prawnych tylko tych metod nauk przyrodniczych, które decydują o naukowości¹¹⁰. Wydaje się, że stanowisko umiarkowane pozwala tylko częściowo złagodzić spór naturalizmu z antynaturalizmem. Kwestia dotyczy przede wszystkim tych metod i modeli, które są w naukach przyrodniczych uważane za naukowo rozstrzygające, przy jednoczesnym nie ograniczaniu się tylko do nauk przyrodniczych¹¹¹. Innymi słowy, chcąc ocenić naukowość nauk prawnych należy przyjąć wybrane, dostatecznie charakterystyczne metody nauk przyrodniczych. Dodatkowo nie powinny być to metody stosowalne tylko w przyrodoznawstwie. Wydaje się, że wyodrębnienie umiarkowanej wersji naturalizmu pozwala wykluczyć jedynie te stanowiska, które kłopotliwe są już w ramach samych nauk przyrodniczych. Trudno uznać, że wszystkie metody przyrodnicze dają się stosować we wszystkich dyscyplinach samego przyrodoznawstwa. Skrajna interpretacja miałaby domagać się stosowania ich także w naukach społecznych, w tym prawnych. Z drugiej strony stanowisko umiarkowane zakłada już to, co należało udowodnić a mianowicie obecność metod naukowych nie tylko w naukach przyrodniczych. Tym samym nie pozwala uznać go za przewyciężające opozycję naturalizmu i antynaturalizmu.

W tym miejscu warto zaznaczyć ponownie wyrażone we wstępie przekonanie, że w niniejszej pracy, do analizy twierdzenia metafizycznego o prawie nie wybrano metafizyki, wobec której oponowano ze stanowiska nauk przyrodniczych ani takiej, której sprzeciwiano się z perspektywy filozofii idealistycznej. Zwrócenie uwagi na ten aspekt jest kluczowe, ponieważ niedostrzeżenie różnicy prowadzić może do uznania metafizyki klasycznej za jedną z „przestarzałych” czy „wyczerpanych” form poznania rzeczywistości, które obalone zostały przez nauki przyrodnicze już w XVII wieku.

¹¹⁰ Z. Pulka, *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004, s. 12-13.

¹¹¹ Tamże.

ROZDZIAŁ II

METAFIZYKA W FILOZOFII PRAWA

1. Przedmiot badania i metoda filozofii prawa

Rozpoczynając rozważania od określenia właściwego przedmiotu filozofii prawa należy podkreślić, że już pod koniec XIX wieku zebrano około stu definicji tejże dziedziny. Można się zatem spodziewać, że współcześnie istnieje ich jeszcze więcej. W takiej sytuacji formułowanie kolejnej definicji wydawać się może zbędnym. Okazuje się jednak przeciwnie i to właśnie wielość punktów widzenia wywołuje nieustanną potrzebę precyzowania tego, co dany autor ma na myśli posługując się konkretnym terminem. Precyzyjnie sformułowany zakres dociekań ma uchronić przed zarzutem nieuwzględnienia któregoś z ujęć, a czytelnika przed sytuacją dezinformacji, rozumianej w tym przypadku, jako posługiwanie się tymi samymi terminami przypisując im różne znaczenie. Wszelka wynikła stąd niejasność rzutuje na dalszy odbiór przedstawionych treści. To, w jaki sposób określimy przedmiot analizy będzie warunkowało metodę badań¹¹². Można powiedzieć, że zgodnie z powyższym założeniem sankcją za niewłaściwe określenie przedmiotu badań jest ich błędność wynikająca z nieadekwatności metody, a ostatecznie bezprzedmiotowość, co uczyni cały wysiłek pozbawionym sensu. Mając na względzie powyższe uwagi należy przejść do określenia znaczenia terminów, jakie będą wykorzystywane w niniejszej pracy. Pozwoli to następnie do dobór stanowisk polemicznych i zawęzi obszar badawczy.

Termin „filozofia prawa” odwołuje się literalnie do dwóch dziedzin wiedzy – filozofii i prawa. Wskazuje on raczej na zastosowanie refleksji filozoficznej w prawie niż odwrotnie. Chociaż znane są próby analizy w kierunku „od prawa do filozofii”, to wydaje się, że umniejszona w ten sposób rola filozofii, jako instancji jedynie pomocniczej w rozstrzygnięciu trudnych zagadnień prawnych, nie pozwala na pełne jej wykorzystanie. Prawo jest zjawiskiem złożonym¹¹³. Można je badać z wielu pozycji, angażując wiele metod, np. z punktu widzenia analizy ekonomicznej, literaturoznawstwa, matematyki i

¹¹² Już na tym etapie da się zaobserwować, że twierdzenie szczegółowe suponuje pewne prawo ogólnejsze. W tym przypadku będzie to założenie, zgodnie z którym przedmiot wyznacza metodę, a nie odwrotnie. W rozdziale I niniejszej pracy przedstawiono, że za dominujący współcześnie uważa się inny punkt widzenia na relację przedmiotu badania do metody badawczej.

¹¹³ Z. Ziemiński, *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, Warszawa 1980, s. 18. Autor wyróżnia trzy typy problematyki, którą zajmują się nauki prawne: teoretyczną, dogmatyczną i socjologiczną. Prawo można w związku z tym badać z wielu perspektyw. Wnioskiem jest, że jako dające się w ten sposób rozpatrywać, jest ono zjawiskiem wielopłaszczyznowym.

wielu innych¹¹⁴. Aspektowość dociekań może prowadzić do zatracenia realnego, a więc także pełnego oglądu rzeczywistości i miejsca, jakie zajmuje w niej prawo. Pojawiają się wówczas tezy jednostronne, koncepcje redukujące prawo do jakiegoś jednego aspektu. Stąd wynika także potrzeba syntezy, czyli łączenia wyników szczegółowych w ogólniejszą koncepcję. Filozofia prawa bada prawo „jako takie”, co w tym przypadku oznacza, że stara się uwzględnić jak najwięcej jego wymiarów. Pełni funkcję spoiwa wielu zapatrywań a tym samym chroni przed dowolnością poznawczą. Uznanie filozofii prawa za metanaukę, w sensie przypisywanym temu pojęciu od końca XIX wieku, pozbawia nas jednak kontekstu historycznego. Tak jak świat w ogóle jest poznawczo dostępny człowiekowi od nieuchwytnego początku, tak też i prawo, gdy tylko pojawiła się wspólnota (*ubi societas, ibi ius*), towarzyszy człowiekowi. Ograniczenie się do badania tylko z perspektywy współczesnej, wydaje się w związku z tym niedostatecznie uzasadnione. Może być utrzymane poprzez przyjęcie co najmniej jednej tezy dodatkowej, którą określić można jako: ewolucyjną, rozwojową, czy też progresywną. Patrzeniu wstecz z perspektywy najnowszych osiągnięć naukowych musi towarzyszyć przekonanie, że otrzymane w ten sposób poznanie będzie doskonalsze. Z całą pewnością nie może być obojętne to, z jakiej perspektywy badamy prawo czy przy pomocy jakich metod to robimy. Ogólność refleksji filozoficznej nad prawem podkreślają definicje leksykonowe¹¹⁵. Wobec dwóch różnych kierunków badania, tj. uogólniającego i szczegółowego, należy prześledzić współczesne i historyczne zapatrywania na zadanie filozofii prawa. W czym widziano jej cel, z jakich metod korzystano i co uznawano za jej przedmiot? W literaturze przedmiotu wskazuje się, że poszukiwania należy rozpocząć od przełomu XVIII/XIX wieku, gdyż wtedy dopiero można mówić o filozofii prawa, jako oddzielnej dyscyplinie wiedzy. Wcześniej traktowana była ona jako poboczne zagadnienie, związane bardzo często z pojęciem sprawiedliwości, etyką czy polityką, co miało utrudniać uchwycenie swoistości filozofii prawa.

¹¹⁴ Zob. J. Stelmach, B. Brożek, *Metody prawnicze*, Kraków 2006. Autorzy wyróżniają cztery podstawowe metody prawnicze: logika, analiza, hermeneutyka, argumentacja. W oparciu o wykorzystanie metod składających się na cztery ogólne typy, można następnie wyróżnić wiele szkół prawa.

¹¹⁵ Zob. A. Bator, *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, Warszawa 2012, s. 59-61. Autorzy podkreślają ogólny charakter filozofii prawa, problematykę związaną z uznaniem filozoficznej analizy prawa i prawniczej analizy filozofii. Następnie przedstawiają podział filozofii prawa w oparciu o metodę, jaką posługują się poszczególne szkoły, jak również w oparciu o podstawowe założenia np. aprioryzm i aposterioryzm. Trudność jednoznacznego określenia filozofii prawa prowadzi również do wniosku, że pojęcie to zależne jest od metodologii przyjętej przez danego autora. Zob. także J. Zajadło, *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2007, s. 88-91. Idąc za tradycyjnymi dziedzinami filozofii, można przyjąć istnienie odpowiednio: ontologii, etyki i epistemologii prawa. Wskazanie na kulturowe warunkowanie ujęć prawa, pozwala wyróżnić sposób uprawiania filozofii tzw. systemów: kontynentalnego i *common law*.

Z historycznego punktu widzenia potwierdza się intuicyjne przekonanie, że droga dociekań rozumowych wiedzie od filozofii do prawa, tzn. od ogółu do szczegółu. Autorstwo terminu „filozofia prawa” przypisuje się Gustawowi von Hugo (1764-1844), a swoją popularyzację dziedzina ta ma zawdzięczać G.W.F. Heglowi (1770-1831)¹¹⁶. Z ogólnego charakteru wynika jak najszerszy przedmiotowo i poznawczo zakres badań. I tak filozofia pojmowana może być jako metoda, która daje się zastosować ostatecznie do wszystkich rzeczy, w tym zjawisk życia społecznego. Powyższe twierdzenie przedstawia się jako absolutne pod względem przedmiotowym i metodycznym. W rozdziale I niniejszej pracy wskazano, że współcześnie dominuje przekonanie o bankructwie filozofii systematycznej, zwłaszcza idealizmu subiektywnego i obiektywnego. Wobec tego wypada uznać, że heglowska definicja filozofii prawa, będąc zależną od systemu filozoficznego jej autora, także nie spotyka się z uznaniem. Za ograniczenie postawy maksymalistycznej uznano przede wszystkim wymóg oparcia filozofii na wynikach badań nauk szczegółowych. Tym samym ograniczono też przedmiot badania. Warto podkreślić, że skoro za popularyzatora filozofii prawa uważa się Hegla, to krytyka nie uderza w filozofię prawa, lecz w filozofię prawa Hegla. Dostrzec można, że kontrowersje filozofii ogólnej przenikają do filozofii prawa już na samym początku. Na czym polegać może autonomia filozofii prawa? Spośród wszystkich możliwych do zbadania rzeczy wybiera ona przede wszystkim prawo. Współcześnie termin „autonomiczny” oznacza dosłownie „samostanowiący”, lecz często bywa również rozumiany jako „niezależny”. Na taką niezależność filozofii prawa można by się zgodzić jedynie w sferze terminologicznej, a także instytucjonalnej, tj. mając na uwadze odrębną grupę ludzi zajmującą się tą dziedziną, posiadających własną infrastrukturę i środki finansowe¹¹⁷. Sam przedmiot nie może być jednak rozpatrywany w oderwaniu od całości. Nie oznacza to, że każda nauka ma tę samą metodę filozoficzną. Chodzi o zwrócenie uwagi, że mimo różnych metod badawczych, przedmiot powinien zostać ten sam. Na poziomie językowym różnica ta jest bardzo widoczna. W rozdziale I wspomniano, że współcześnie bada się prawo „jako ...” albo „z perspektywy ...”. Co powoduje zasadność badania prawa z różnych punktów widzenia? Czy istnieje podstawa dla sformułowania problemu w ten sposób? Czy istnieje przedmiot, który jest badany z tylu perspektyw?

¹¹⁶ R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 15-19.

¹¹⁷ Tamże, s. 16-19. Autor podkreśla odrębność instytucjonalną odwołując się do tytułów rozpraw naukowych, odrębnych placówek badawczych itp. Ponadto, jako przedmiot dociekań filozoficznych przywołuje różne podejścia metodologiczne, a w oparciu o podstawowe podziały filozofii na: metafizykę, epistemologię, metodologię i aksjologię, wyróżnia poszczególne szkoły badawcze.

Zapoznając się z literaturą ogólnej metodologii nauk, dostrzec można, że sprawa nie przedstawia się badaczom, jako coś oczywistego. Nie wydaje się, ażeby prawo przynależało całkowicie do nauk przyrodniczych, gdyż głównym przedmiotem badania jest człowiek, co powoduje uwikłanie w podstawowe pytania antropologii i psychologii. Wówczas stanowisko materialistyczne jawi się jako jedno z wielu, ograniczone do pewnego, dającego się wyróżnić, elementu składowego człowieka. Jako redukujące, nie pozwala na wyczerpanie przedmiotu badanego. Nie wglębiając się w rozważania na temat wzajemnych stosunków przywołanych kategorii, można zasygnalizować, że rozumienie autonomiczności, jako „wyzwolenia” spod wpływu filozofii powoduje zatracenie właściwego charakteru rozważań. Dominuje wówczas argumentacja negatywna i na plan dalszy chodzi istota zagadnienia.

Za odrzuceniem krytyki, rozumianej jako negacja twierdzeń filozoficznych, celem usamodzielnienia i podkreślenia swoistego charakteru prawa, może również przemawiać ogólna logiczna zasada konstruowania przeczenia. Po pierwsze samo przeczenie podkreśla tylko jakiś istniejący brak, a zatem nie tworzy nowej treści. Ponadto zależne jest od wcześniej wypowiedzianego twierdzenia, a zatem już w początkowej fazie „ustawia się” w pozycji zależnej, niwecząc tym samym przedsiębrany cel. Nie sposób zrozumieć wiele z twierdzenia „prawo nie jest tym, co podoba się władcy”, jeżeli nie wiemy, „czym” jest to, co się władcy podoba, kim jest „władca”, jaką funkcję sprawuje, itd. Analogicznie sprawa przedstawia się w przypadku swoistości dyscypliny badawczej.

Nie każdy filozof prawa zgodzi się na takie ujęcie, gdyż zakłada ono pewną tezę metafizyczną, a zarazem epistemologiczną. Jest ona niezwykle subtelna a jednocześnie wielce doniosła. Na potrzeby niniejszej pracy przedmiotem zainteresowania będzie tylko takie rozumienie filozofii prawa, które zakłada wykorzystanie refleksji obecnych w tzw. filozofii ogólnej. Nie oznacza to rzecz jasna przekonania o tym, że na ogólniejszym poziomie nie istnieje różnica zdań, a zagadnienia sporne nie pojawiają się. Chodzi przede wszystkim o dostrzeżenie analogiczności problemów. Bez wspólnej podstawy analogia taka nie byłaby dopuszczalna. Pozwala to wysunąć kolejny wniosek o istnieniu jakiejś wspólnej płaszczyzny wszystkich twierdzeń o bytach, a w konsekwencji o prawie. Jeżeli twierdzi się, że podstawa taka istnieje, to znaczy, że można do niej poznawczo dotrzeć. Dwa powyższe twierdzenia pozwalają na wyeliminowanie postawy sceptycznej, a także ograniczenie agnostycyzmu do pewnego minimum.

Celem uwypuklenia różnicy w spojrzeniu na prawo, jaka zachodzi między przedstawicielami filozofii prawa i filozofii ogólnej, posłużyć się można przykładem

definicji zamieszczonej w słowniku, który nie traktuje tylko o prawie. Tak na przykład filozofia prawa to: „Teoria wyjaśniająca charakter bytowy prawa i wskazująca na podstawy jego mocy wiążącej”¹¹⁸. Zachowany jest w niej związek z filozofią poprzez zwrócenie uwagi na podstawy bytowe (ujęcie metafizyczne). Ponadto wskazuje na istotny moment prawa, tj. moc wiążącą, współcześnie określaną raczej mianem „normatywności”. Fakt istnienia wielu teorii zapatrujących się na powyższe zagadnienia nie podważa jej trafności. Przeciwnie, skoro tak wielu autorów próbuje ustosunkować się do podstawowych zagadnień bytowych, to można zaryzykować stwierdzenie, że ujęcie filozoficzne jest wręcz konieczne. Z faktu istnienia wielu ujęć, wielu spojrzeń na prawo, wyprowadzany bywa wniosek o istnieniu związku między osobą badacza a przedmiotem badanym. Zagadnienie to jest jednym z najpoważniejszych zagadnień ogólnej teorii poznania i dotyczy relacji przedmiotu poznania do podmiotu poznającego. Może prowadzić do uznania zależności badanego zjawiska od osoby badacza. Nie wchodząc na tym etapie w szczegóły, można powiedzieć, że z twierdzenia o zależności prawa od myśli danego autora o nim, daje się wyprowadzić wniosek a) o niemożliwości ustalenia wspólnej płaszczyzny porozumienia i konfrontacji danej teorii/spekulacji z inną, b) o relatywizmie filozoficznym, a ostatecznie c) o nihilizmie filozoficznym, czy też ogólnopoznawczym. W niniejszej pracy odrzucone zostają wnioski a) i c), a uwzględniony b) w zakresie, w jakim rozumie się relatywizm, jako zależność wygłoszonego sądu od danego systemu filozoficznego, na podstawie którego da się daną tezę uzasadnić.

We wstępie do niniejszej pracy sygnalizowano, że w rozwoju polskiej literatury przedmiotu ważną cezurą czasową jest II wojna światowa. Wypada zatem przypatrzeć się definicjom kontekstowym, zamieszczonym w pracach polskich teoretyków i filozofów prawa okresu przedwojennego. Analiza zawężona będzie do aspektu metafizycznego. Pozostałe kwestie będą poruszone o tyle tylko, o ile rozjaśniają pojmowanie filozofii prawa przez danego autora. W związku z tym, że większość prawników-filozofów tamtego okresu była również praktykami, trudność sprawia ściśle rozgraniczenie obu sfer. Wykorzystane zostały opracowania, które swoim tytułem sugerują, że wyłożona w nich materia odnosi się do rozważań prowadzonych na potrzeby niniejszej pracy. Przyjęta cezura znajduje zastosowanie zwłaszcza w takich krajach, jak Polska, gdzie powojenna atmosfera intelektualna zdominowana była określonym stanowiskiem filozoficznym. Być może

¹¹⁸ A. Maryniarczyk, *Słownik przewodnik filozoficzny*, Lublin 2012, s. 401.

sytuacja ta dała się odczuć zwłaszcza w filozofii prawa, jako poruszającej zagadnienia związane nieraz ściśle z domeną władzy.

Pierwsza z wybranych definicji, sformułowana została przez Gustawa Roszkowskiego. Jego zdaniem, filozofia prawa „(...) jest filozofowaniem o prawie, czyli filozoficznym badaniem prawa, a więc zastosowaniem filozofii do wielkiej dziedziny nauki prawa”¹¹⁹. Znajdujemy tutaj uzasadnienie dla twierdzenia, że w zależności od szkoły filozoficznej, można przyjąć również istnienie określonych szkół filozofii prawa. Ponadto można odczytać, że filozofia jest sposobem badania prawa, a w związku z tym ma, przynajmniej częściowo, charakter naukowy. Całość przedsięwzięcia jest zgoła pozytywna, a zatem oczekuje się sensownych wniosków, nie poprzestając na wygłoszeniu sceptycznych argumentów. Autor zwraca uwagę na aspekt metodologiczny. Działalność prawnika filozofa to stosowanie ustaleń filozoficznych w dziedzinach prawa. Roszkowski stwierdza również, że chodzi o domenę rozległą, a z samego tego faktu zadanie przedstawia się jako trudne. Wymaga się od prawnika filozofa, aby był zorientowany w problematyce filozofii ogólnej i potrafił odnaleźć analogie między dwoma porządkami naukowymi na zasadzie specjalności jednej w stosunku do ogólności drugiej. Można w związku z tym uznać definicję Roszkowskiego za klasyczną w sensie formalnym, co nie decyduje jeszcze o nieuwikłaniu jej w trudności wynikłe z przyjęcia określonego poglądu filozoficznego. Niemniej jednak stanowisko autora pozwala na zachowanie ciągłości myśli, a tym samym czyni zadość wymogowi uwzględniania kontekstu historycznego w naukach prawnych.

Zdaniem innego myśliciela przełomu XIX/XX wieku, członka Komisji Kodyfikacyjnej II RP, Ignacego Koschembaha – Łyskowskiego, filozofia prawa jest tą odrębną dziedziną, która jeden ze swoich głównych celów widzi w odpowiedzi na pytanie o niezmienną treść pojęcia prawa, jak również o funkcje, jakie ono pełni w życiu społecznym¹²⁰. Podkreślenie niezmienności treści, a przynajmniej pytanie o nią, również kieruje naszą myśl na tory ogólnych rozważań. Widoczna jest jednak pewna różnica polegająca na zwróceniu uwagi na „treść pojęć” i aspekt funkcjonalny – działanie prawa w społeczeństwie. W definicji tej można znaleźć odwołanie również do socjologii, która na początku XX wieku nie była już

¹¹⁹ G. Roszkowski, *O istocie i znaczeniu filozofii prawa*, Kraków 1871, s. 5. Gustaw Roszkowski (1847-1915) - Szef katedry filozofii prawa i prawa międzynarodowego na Uniwersytecie Lwowskim, prawnik, adwokat. W latach 1871-1872 wykładał filozofię prawa na UJ. Studiował w Berlinie, Lipsku, Heidelbergu i Fryburgu. Zob. A. Redzik (red.), *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, Kraków 2017, s. 467-468.

¹²⁰ I. Koschembahr-Łyskowski, *Pojęcie prawa*, 1911, s. 7. Ignacy Koschembahr-Łyskowski (1864-1945) Do głównych zainteresowań autora należało prawo rzymskie. Był wykładowcą UJK we Lwowie a później UW. Znany głównie z poglądu na istotę prawa rzymskiego sformułowanych w polemice z koncepcjami uczonych takich jak Savigny czy Ihering. Zob. A. Redzik (red.), *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, Kraków 2017, s. 452-453.

przedsięwzięciem zupełnie nowym. Zaproponowane ujęcie sprawy sugeruje jednak, że autor definicji przyjmował konkretne rozumienie filozofii i zaaplikował następnie poczynione tam ustalenia do nauk prawnych. Zastrzeżenia budzić może brak rozważań o prawie od strony formalnej, co może być przyczyną koncentracji uwagi na społecznym jego wymiarze. Podkreślenie odrębności prawa należy chyba w związku z tym rozumieć, jako różnicę w przedmiocie badań, a nie niezależność od filozofii. Poza filozofią, również inne dziedziny wiedzy o charakterze ogólnym, dają się stosować w naukach prawnych. Niezmienna treść pojęcia prawa, która skupia uwagę Koschembahra-Łyskowskiego, jest elementem poszukiwanym nie tylko w odniesieniu do prawa, lecz w ogóle całej rzeczywistości. Antytetyczne rozstrzygnięcia Heraklita z Efezu i Parmenidesa z Elei, a następnie próby ich pogodzenia, które dokonały się w pracach atomistów, Platona czy Arystotelesa, wskazują na poszukiwanie wspólnej podstawy rzeczywistości - godzenie przeciwstawnych punktów widzenia. Poza pojęciem prawa, filozofia prawa pyta również o funkcje, jakie pełni ono w życiu społecznym, a tym samym zwraca autor uwagę na aspekt praktyczny, kontekstowość i warunkowanie społeczne prawa. Definicja Koschembahra-Łyskowskiego jest bardziej zdeterminowana, niż przywoływana poprzednio definicja Roszkowskiego. Można z niej wydobyć szereg wątków treściowych, prób ustalenia tego, czym jest filozofia w konkretnym przypadku. Nawet współcześnie definicja ta wydaje się atrakcyjna.

Jan Paygert, komentując przywoływaną rozprawę Koschembara-Łyskowskiego, zwraca uwagę na aspekt statyczny, podkreślając tym samym ową niezmienną w prawie. Zauważa, że tradycyjnie wykorzystywane, czyli klasyczne dla myślenia filozoficznego dychotomie takie jak: forma i treść, względność i bezwzględność etc., są przykładami możliwych ujęć prawa. Spośród kierunków metafizycznych wymienia Paygert przykładowo syngularizm i pluralizm, monizm i dualizm, spirytualizm i materializm, etc¹²¹. Całościowe pojęcie nie pozwala jednak potraktować dychotomii rozłącznie. Samo ujęcie formalne, może zwłaszcza w przypadku prawa, nie wystarczać. Chodzi również o to, aby dowiedzieć się jakie jest to prawo, jak działa w społeczeństwie. Wykracza jednak Paygert poza kontekst społeczny (czasowo-przestrzenny) i zwraca uwagę, że chodzi o ustalenie tego, jaką rolę prawo odgrywa w oderwaniu od tego kontekstu. Chodzi zatem o

¹²¹ J. Paygert, *O pojęciu istoty prawa. Rzecz o rozprawie prof. dr. Ignacego Koschembahra-Łyskowskiego*, Lwów 1913. O dychotomiach metafizycznych i ich zastosowalności do filozofii prawa zob. s. 11-12. Jan Szczęsny Paygert (1863-1917). Wykładowca Uniwersytetu w Sofii i UJK we Lwowie. Auto licznych prac z zakresu prawa karnego i filozofii prawa. Wykładowca historii filozofii prawa. Zob. A. Redzik (red.), *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, Kraków 2017, s. 489.

„prawo jako prawo”, a nie konkretne normy prawne wyrażone w danej ustawie, ogłoszonej w danym trybie, obowiązującej na danym terytorium itd. Zdaniem autora, ostatecznie niezmiennym elementem prawa jest aspekt treściowy¹²². To, co uważa Paygert za przedmiot filozofii prawa, to zatem abstrakt, ujęcie poznawcze, które pozostaje po wyeliminowaniu elementów przypadłościowych. Dostrzec można analogię z terminologią stosowaną w naukach przyrodniczych, zwłaszcza fizyce. Odwołanie się do pojęć „stałej” i „zmiennej”, zwrócenie uwagi na dynamikę i statykę, pozwala przypuszczać, że podstawa wspólna istnieje nie tylko w prawie i filozofii, lecz wśród wszystkich dziedzin poznawczych. Autor sprowadza je do podstawowych problemów metafizycznych (forma i treść, jednostka i mnogość, całość i część). „Niezmienność treści pojęcia prawa” występująca u Koschembaha-Łyskowskiego, jest w komentarzu Paygerta oderwaniem prawa od zmiennych warunków miejsca i czasu, a także formy i sposobu ich wyrażenia.

Interesujące jest wzajemne uzupełnianie się koncepcji obu autorów. Kiedy pierwszy zwraca uwagę na aspekt treściowy, drugi podkreśla również jego wymiar formalny. Dostrzec można wysiłek zmierzający do uchwycenia czegoś niezmiennego, zawsze w prawie obecnego. Kwestia nie dotyczy zatem jego istnienia, lecz tego, czym on właściwie jest i przy pomocy jakiej koncepcji filozoficznej można go lepiej uchwycić, zrozumieć. Bez założenia o stałym, wspólnym elemencie metafizycznym w prawie, nie można twierdzić o pokrewieństwie dziedzin czy dyscyplin badawczych.

Jeszcze zwięźlej definiuje rozważany termin Edmund Krzymuski, autor podręcznika do historii filozofii prawa. Jego zdaniem filozofia prawa jest „(...) filozofią, mającą za temat prawo”¹²³. Spośród wielu przedmiotów, które dadzą się poznać, prawo jest tym, na którym filozof – prawnik skupia swoją uwagę. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku wyżej przywoływanych autorów definicji, nie wydaje się być problematyczną kwestia kierunku, w jakim ma przebiegać pogłębiona refleksja nad prawem. Krzymuski wyklucza wniosek, że ogólna teoria prawa mogła być filozofią, jako że bywa ona uprawiana w

¹²² Tamże, s. 13. Uznanie aspektu treściowego za niezmienny może być mylące, dlatego też należy zapoznać się z obszerniejszym komentarzem Paygerta na ten temat. Współcześnie raczej przyjmuje się, że niezmiennym elementem jest aspekt formalny, natomiast aspekt treściowy jest zmienny i warunkowany. Różnica wynika prawdopodobnie z interpretacji sposobu rozumienia substancji u Arystotelesa, który wyróżnia m.in. formę i materię, akt i możliwość. Materia, jako będąca możliwością jest formowana w różny sposób, jednak zawsze jest czymś obecnym, stałym. Forma również zawsze jest obecna, jednakże poznawczo to ona jest czymś zmiennym. Mamy do czynienia ze złożeniem substancji. Widać zatem, że definicje konstruowane przez przywoływane autorów są przeniesione z gruntu filozoficznego. Jako fundamentalne, nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od ogólniejszych stanowisk filozoficznych.

¹²³ E. Krzymuski, *Historia filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923, s. 1-2. Autor stoi na stanowisku niezależności filozofii od ogólnej teorii prawa, jako że nie jest ona filozoficzna właśnie. Podobnie ma się jego zdaniem rzecz z polityką i socjologią. Filozofia tych dziedzin nie jest filozofią prawa.

oderwaniu od filozofii¹²⁴. „Mądrościowe” podejście do prawa to ujęcie go w sposób całościowy zarówno w aspekcie temporalnym jak i przestrzennym. Należy ustalić hierarchię zagadnień i za należące do filozofii prawa uznać jedynie najwyższe z nich. Owa wyższość rozumiana jest jako niewyczerpalność w szczegółowych naukach prawnych. Dwa fundamentalne pytania filozoficznoprawne, to pytania o to czym jest prawo i czym jest jego pojęcie. Pytaniem pomocniczym, o charakterze metodologicznym jest refleksja nad tym, jaka nauka może udzielić odpowiedzi na tego typu kwestie¹²⁵. Konstatacja, że normy prawne nie wyczerpują wszystkich prawideł, jakim podlega postępowanie człowieka, jest kluczowa w przedmiotowym uzasadnieniu filozofii prawa. Kieruje ona uwagę na człowieka w ogóle, a prawo widzi jako jeden z elementów charakterystycznych jego natury. Jeśli zaś chodzi o sferę podmiotową, to niezawodnie autor ma na myśli całą sferę spostrzegawczą, poznawczą prawa, aż do poznania pojęcia prawa, a zatem sposobu pojmowania tego zjawiska przez człowieka. Widać także i w tym przypadku związek filozofii prawa z filozofią ogólną. Zapoznając się z poglądami autora, można dostrzec, że skłania się on w kierunku filozofii kantowskiej, a zatem całej bogatej tradycji filozoficznej akcentującej rolę podmiotu w procesie poznawczym¹²⁶. Zaproponowane przez Krzymuskiego odczytanie filozofii Kanta, zwłaszcza w odniesieniu do nauk prawnych, ma charakter syntetyzujący, łagodzący interpretację dualistyczną¹²⁷.

W popularnym wykładzie o prawie autorstwa Antoniego Białeckiego filozofia prawa pojmowana jest jako osobna nauka, która posługując się metodą rozumowego rozważania, ma na celu odkrycie tego, jakim prawo być powinno zarówno w aspekcie ogólnym jak i szczegółowym. Ma ona docelowo sprawić, aby prawo czyniło zadość wymogom słuszności i sprawiedliwości, a także potrzebom społecznym. Autor podkreśla wyłącznie teoretyczny (naukowy) charakter dociekań filozoficznych i umniejsza ich doniosłość, wskazując na istnienie odrębnych teorii prawa dla każdej z jego dziedzin, a także uzależnienie samej filozofii od zdolności danego autora¹²⁸. W zwróceniu uwagi na

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Zob. A. Kryniecka-Piotrak, *Indywidualizm w polskiej myśli filozoficznoprawnej XX wieku*, Białystok 2019, s. 30, 34-35.

¹²⁷ E. Krzymuski, *Teoryja karna Kanta ze stanowiska jego ogólnej nauki o rozumie praktycznym*, Kraków 1882, s. 25-27.

¹²⁸ A. Białecki, *Prawo w życiu ludzkim. Wykład popularny*, Warszawa 1906, s. 142. Autor umieszcza prawo wśród kontekstu społecznego i traktuje je jako wynik działających w społeczeństwie sił. Odwołuje się do kontekstu historycznego, starając się pokazać, że wyobrażenia o tym, czym jest prawo, mają swoje konsekwencje. Jako przykład podaje zapatrywanie się na prawo, jako na siłę, a także, jako ustępujący i podporządkowany jej mechanizm. Wskazuje, że rozumienie powyższe było obecne chociażby w myśli i czynie Otto von Bismarck'a. Tamże, s. 99-100.

formułowanie sądów odnośnie polityki prawa, można dopatrywać się pobudek utylitarnych. Z rozważań filozoficznych o prawie musi coś wynikać nie tylko w sensie logicznym, lecz także praktycznym. Chodzi o wskazówki i zalecenia zwłaszcza w sferze stanowienia prawa. Upatrywanie celu prawa w służeniu wartościom, takim jak słusność i sprawiedliwość czy pokój na świecie, jest również obecne w dyskusji filozoficznej nad prawem. Współcześnie wiąże się ściślej z wpływami filozofii Immanuela Kanta¹²⁹. Wspólny punkt odniesienia w postaci filozofii Kanta, zarówno dla prac współczesnych i odległych czasowo, jak chociażby cytowana wcześniej praca Edmunda Krzymuskiego, wskazuje na uniwersalność problematyki. Antoni Białecki podkreśla aspekt powinnościowy prawa i kieruje uwagę czytelnika na deontologię. Autor zawęża ostatecznie rolę filozofii prawa, stwierdzając, że jako zależna od indywidualnych zdolności badacza, nie może pretendować do praktyki. Wyczerpuje się zatem w aspekcie teoretycznym, tj. pozostaje w sferze naukowych rozważań¹³⁰. Przytoczone argumenty sceptyków w stosunku do teoretyzowania spotkać można również współcześnie. Jest to zarazem dowód na uniwersalność problemów, pojawiających się w tym przypadku jako partykularne zagadnienie sporne. Doszukać się również można problematyki określanej współcześnie jako zagadnienie intersubiektywności. Jaką rolę pełnią indywidualne zdolności podmiotu poznającego i jaki pożytek z tego mogą odnieść inni badacze działający w zakresie nauk prawnych lub praktyki prawniczej?

Podejście subiektywistyczne zdaje się również towarzyszyć definicji Eugeniusza Jarry, który za filozofię prawa uważa poglądy ludzkości na to, czym prawo jest. Definicji takiej nie podaje przywoływany autor wprost, lecz wnioskować tak można w oparciu o znaczenie terminu „historia filozofii prawa”. Jest ona dla niego zbiorem poglądów człowieka na prawo, rozwojem wyobrażeń o nim. Stara się doszukać w nich historycznego następstwa i wzajemnych zależności¹³¹. Pojawia się w definicji Jarry również ujęcie społeczne, gdyż jego zdaniem studiowanie historii filozofii, poza aspektem indywidualnym, zwiększa również naszą wiedzę o związkach społecznych, które umożliwiły powstanie konkretnych poglądów¹³². Rzeczywiście autor przestrzega obranego kierunku. Poglądy każdego myśliciela poprzedzone są wstępem ogólnym o klimacie intelektualnym i ogólnospołecznym (najczęściej politycznym) danego okresu. Co istotne z punktu widzenia

¹²⁹ E. Wyrębska-Dermanović, *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Łódź 2018, s. 11-14.

¹³⁰ A. Białecki, *Prawo...*, op. cit., s. 142.

¹³¹ E. Jarry, *Historja filozofji prawa*, Warszawa 1923, s. 1-3.

¹³² Tamże.

rozpatrywanego stosunku prawa do filozofii, to pewne uszczegółowienie. Wzmiankowany wcześniej subiektywizm prowadzi autora do nieuwzględniania aspektu przedmiotowego, a tym samym zawęża perspektywę. Można to zaobserwować w części, w której Eugeniusz Jarra traktuje o metafizyce¹³³. Sposób, w jaki ją rozumie jest bardzo konkretny. Nie chodzi o ścisłość definicji, jako że taką należałoby poczytać za zaletę, lecz raczej o zawężenia jej (metafizyki) przedmiotu. Szczegółowo kwestia ta poruszona zostanie w dalszej części pracy. Sposób rozumienia filozofii, metafizyki czy ostatecznie prawa, jest spójną wizją szkoły podmiotowej, ze szczególnym uwzględnieniem ustaleń teoriopoznawczych Immanuela Kanta.

W rozdziale I przywołano pracę Franciszka Kasparka celem unaocznienia klimatu intelektualnego epoki i wykazania wielu punktów zbieżnych ogólnego kontaktu naukowego i nauk prawnych. Jeżeli chodzi o filozofię prawa, to podkreślona zostaje jej uogólniająca funkcja. Autor zwraca uwagę, że aby odpowiedzieć na pytanie co to jest filozofia prawa, należy znać pozostałe nauki prawne. Wówczas, na zasadzie wyłączenia zajętych już przedmiotów, moglibyśmy spróbować sformułować definicję interesującej nas dyscypliny¹³⁴. Autor dzieli nauki prawne na: dogmatyczne, historyczne i politykę prawa. Podkreśla, że prawdziwa filozofia prawa musi mieć za przedmiot to samo prawo, które badają wymienione dziedziny, lecz badać je z innej perspektywy. Potrzeba syntezy pojawia się również w historii prawa. Zatem nie tyle przedmiot, co raczej metoda decyduje o tym czy chodzi o oddzielną dyscyplinę, w tym przypadku filozofię. Kasperek reprezentuje w związku z tym podejście nieco odmienne, które częściowo wydaje się być przyjmowane w metodologii nauk społecznych współcześnie. Poszukiwanie syntezy, także tej dziejowej (historiozofia), uogólnianie rezultatów nauk szczegółowych celem stworzenia jednego łańcucha przyczynowo – skutkowego, jest charakterystyczne dla klimatu dziewiętnastowiecznej myśli filozoficznej, o czym wspomiano w rozdziale I. Zwrócenie uwagi na historyczny kontekst tworzenia się instytucji prawnych, ich uwarunkowanie i rozwój, jest odwołaniem do postulatów historycznej szkoły prawa. W przedsięwzięciu autora można również dostrzec elementy pozytywistyczne. Podsumowując, zdaniem Kasparka metoda filozoficzna zastosowana do prawa jest tym, co wyróżnia filozofię prawa na tle innych dziedzin prawnych. Można w ten sposób z powodzeniem postępować

¹³³ Sam podręcznik ma tę zaletę, że przy okazji omawiania poszczególnych filozofów, których wpływ na dalsze dzieje okazał się znaczący, autor streszcza stanowiska metafizyczne. Czyni to przy założeniu, które obrał na początku, tzn. przedstawia zagadnienia metafizyczne, jako widziane przez: Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu

¹³⁴ F. Kasperek, *Zadanie filozofii prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, Kraków 1887, s. 8.

zarówno w naukach dogmatycznych, jak również w historii i polityce prawa. Autonomiczność filozofii prawa zostaje następnie złagodzona poprzez wskazanie na pierwszy człon terminu, tj. „filozofię”. Nie należy, zdaniem omawianego autora, odcinać się zupełnie od filozofii ogólnej, jako że prawo wykazuje związki z wieloma instytucjami społecznymi czy kulturalnymi, takimi jak chociażby państwo czy systemy etyczne. Spoiwem łączącym te dziedziny jest filozofia ogólna, a zadaniem pozostaje odnalezienie ogólnych związków przyczynowo – skutkowych między zjawiskami takimi jak prawo i państwo. Następnie, w oparciu o zdobytą wiedzę, należy wskazać cel i funkcje tych instytucji. Studiując prawo w powyższy sposób prześledzić można proces jego rozwoju, a tym samym ostatecznie zbliżyć się do odkrycia ideału, jakiemu ma ono służyć¹³⁵.

Z pracy Franciszka Kasparca można wyczytać jak wiele problemów sprawia próba ścisłej definicji filozofii prawa. Dzieje się tak po pierwsze dlatego, że prawo łączy w sobie różne porządki nie tylko w układzie horyzontalnym (różne instytucje), lecz również wertykalnym (abstrakcja – konkret; ogół – szczegół, teoria – praktyka). Kwestia odkrywania ideału prawa może być rozpatrywana filozoficznie z tego tytułu, że posługuje się właśnie pojęciem ideału. Można jednak również i to pojęcie rozpatrywać z perspektywy praktycznej lub teoretycznej. Celem wybrnięcia z trudności należy odkrywać istotę prawa i dopiero w oparciu o nią konstruować jego cel¹³⁶. Uwzględniony tym samym zostaje dynamizm postawy człowieka, jego zorientowanie na odkrycie pewnego ideału, a następnie właściwe pokierowanie wolą.

Ostatnia z wybranych definicji została sformułowana przez Władysława Maliniaka. Najpierw autor wyjaśnia czym jest filozofia, a następnie zawęża pojęcie w oparciu o kryterium naukowości. Ostatecznie przechodzi do określenia znaczenia terminu „filozofia prawa”. Zdaniem Maliniaka syntetyczny charakter filozofii jest tym, co odróżnia ją od pozostałych nauk szczegółowych. Podkreśla on, że zadaniem filozofii jest uogólnienie ustaleń już dokonanych w dziedzinach specjalistycznych. Pytanie, które stawia sobie filozof jest zasadniczo ontologiczne. Czym jest byt, czym istota - oto zasadnicze z nich¹³⁷. Wzmiankowana „naukowość”, podawana jako cecha filozofii współczesnej, opiera się zasadniczo na ustaleniach wypracowanych przez dyscypliny, które cechą naukowości posiadają. Problem polega jednak na tym, że żadna z nauk szczegółowych nie zajmuje się zagadnieniem istoty bytu, ani nie dąży do ostatecznego uogólnienia wyników badań. Stąd

¹³⁵ Tamże, s. 64-65.

¹³⁶ Tamże, s. 70-72.

¹³⁷ W. Maliniak, *Filozofia prawa i nauka o państwie*, Warszawa 1926, s. 1.

też po części wynika ich nazwa. Wydaje się, że wprowadzenie przymiotnika „naukowa” do definicji filozofii, ma uchronić autora przed oskarżeniem o uprawianie jakiegoś rodzaju zbędnej spekulacji, której definicję zresztą podaje. Pytanie o to, czym jest byt i próba dotarcia do jego istoty to przecież pytania właściwe metafizyce. Władysław Maliniak twierdzi, że konieczne jest odrzucenie metafizyki, gdyż była ona spekulacją, a zatem nie popartą niczym innym, jak tylko myślą danego filozofa. Jako taka została, jego zdaniem, słusznie zdyskredytowana. Recepta dla metafizyki jest taka, że powinna ona zrezygnować ze spekulacji i oprzeć się na nauce doświadczalnej¹³⁸. Metafizyka jest wręcz synonimem tego, co niepraktyczne. Nietrudno dostrzec, że aby utrzymać w mocy podaną definicję, badacz skazany jest na niekonsekwencję. Odnosząc się do ustaleń nauk szczegółowych uzależnia syntezę i jednocześnie *de facto* nie bada bytu, jako byt, lecz jego aspekty. Filozofia rzeczywiście byłaby sumą wielu aspektów bytowych. Można zapytać, czy pozostałaby wówczas filozofią, skoro jako samodzielna dyscyplina przestałaby w zasadzie istnieć. Kolejnym argumentem przeciwko omawianemu rozumieniu filozofii jest argument historyczny. Historia nauk szczegółowych nie jest przecież starsza niż ogólna refleksja filozoficzna. Jak zatem była taka ogólna refleksja możliwa bez tego, czego syntezy miałyby dokonywać? Można odpowiedzieć, że była po prostu spekulacją. Pozostaje jeszcze uzasadnić, występujące również współcześnie, odnoszenie się przedstawicieli nauk szczegółowych, do ustaleń, przykładowo Platona czy Arystotelesa. Z tego punktu widzenia próba unaukowania filozofii musi doprowadzić do jej znacznego, przedmiotowego ograniczenia.

Przechodząc do definicji filozofii prawa, Władysław Maliniak czyni rozważania mimo wszystko zależne od ustaleń metafizycznych. Twierdzi on, że bada to, czym jest byt, który nazywamy prawem. Pamiętać należy, że chodzi o ustalenia już wypracowane przez nauki szczegółowe. Filozofia prawa jest w związku z tym syntezą wszystkich nauk prawnych, a tym samym częścią ogólnego poglądu na świat¹³⁹. Kierunek przebiega zatem odwrotnie, w stosunku do pierwotnie założonego. Jak bowiem badać prawo jako byt nie próbując zgłębić tego, czym jest byt? Następnie, zdaniem Władysława Maliniaka, filozofia prawa bada to, czym jest prawo, jako fakt społeczny. Jakie są jego źródła i czym się różni od prawa z wszystkimi jego epitetami¹⁴⁰. W zasadzie w tym miejscu kończy się poziom ogólnych ustaleń. Autor przechodzi do analizy prawa jako faktu społecznego, wyniku procesu

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże.

historycznego. Zwraca uwagę na aspekt walki klasowej i prowadzi analizę w odwołaniu do ekonomicznych analogii, przykładowo sytuacji nadprodukcji¹⁴¹. Dostrzec można przenikanie się wielu nurtów myśli ogólnej i szczegółowej. Przy okazji omawiania teorii państwa stwierdza, że jest ono wynikiem walki klasowej, a prawo nie istnieje przed nim¹⁴².

Można w myśli Władysława Maliniaka dostrzec charakterystyczne cechy kilku systemów filozoficznych. Całość wynika z przyjęcia poglądu monistycznego, który na przemian, raz jest materialistyczny (prawo jako wynik procesu historycznej ewolucji społeczeństw – konkretnie istniejących), drugi raz idealistyczny (zmieniające się pojęcia i analiza ustaleń myślowych powstałych w procesie rozwojowości¹⁴³). Dominuje ostatecznie podejście materializmu dziejowego, choć trudno jednoznacznie określić, jaki sposób rozumienia świata przyjmuje autor. Przykładowo, omawiając występowanie tzw. „fikcji prawnych”, Maliniak twierdzi, że mają one za zadanie łagodzić rozbieżności, jakie powstają między zasadami prawa a stanem faktycznym¹⁴⁴. Musi w związku z tym zakładać, że taka rozbieżność, a w konsekwencji jakieś dwa porządki bytowania, istnieją. Z punktu widzenia przyszłych losów filozofii prawa, a w zasadzie jej czasowego zniknięcia z katedr uniwersyteckich, stanowisko autora można uznać za przejściowe.

Przytoczone powyżej definicje powstały w oparciu o założenie o możliwości poznania transcendentnego¹⁴⁵ i formułowania twierdzeń ogólnych. Droga rozumowania wiedzie w większości zaprezentowanych przypadków „od filozofii do prawa”. Nie wyklucza to indukowania ze zjawisk prawnych twierdzeń filozoficznych, jako że prawo jest bez wątpienia częścią rzeczywistości. Należałoby w związku z tym wyróżnić sposób poznania i sposób istnienia rzeczy, a zatem jej aspekt ontyczny i epistemologiczny. Nie jest to podział nowy, lecz chętniej wykorzystywany w filozofii ogólnej niż w filozofii prawa. Wykorzystując dorobek filozofii, a zwłaszcza jej najogólniejszej części – metafizyki, można w pewnym sensie wyprzedzić czasochłonny proces samodzielnej dochodzenia do wniosków ogólnych, który jako postawa krytyczna jest zawsze pożądanym, jednakże na potrzeby niniejszej pracy nie wydaje się koniecznym. Podczas analizowania definicji można ponadto zauważyć, że ponad wszelką wątpliwość pozostają one w pewnym stosunku do

¹⁴¹ Tamże, s. 9.

¹⁴² Tamże, s. 39.

¹⁴³ Tamże, s. 17.

¹⁴⁴ Tamże, s. 85.

¹⁴⁵ Chodzi o możliwość wysnuęcia tezy, które dałyby się zaaplikować we wszystkich naukach lub chociażby w tych, które ogólnie możemy zakwalifikować jako społeczne. Należy zwrócić uwagę, że każdorazowe szukanie wspólnej podstawy do prowadzenia jakichkolwiek badań, jest w swoim celu maksymalistyczne, a w związku z tym nosi znamiona teoretyzowania.

ogólnych rozważań filozoficznych. Nie ma przy tym znaczenia to czy dany myśliciel jest powiązania świadomy, czy też nie. Gdyby było tak, że istnienie bądź nieistnienie związku między twierdzeniami szczegółowymi a ogólnymi zależne jest od twierdzenia danego autora, to rzeczywiście filozofię, zatem i metafizykę, należałoby przenieść do kategorii twórczości artystycznej. Byłaby czymś w rodzaju inspirowanej naukowo poezji.

Przedwojenna atmosfera intelektualna, co wynika z analizy powyżej przywołanych prac, była dalece bardziej różnorodna niż to miało miejsce po II wojnie światowej. Zróżnicowanie to, jak się wydaje, miało podstawę właśnie w metafizyce, którą dany autor, świadomie bądź nie, przyjmuje za podstawę swoich twierdzeń. Współcześnie coraz częściej można spotkać monografie i artykuły naukowe próbujące odwoływać się do metafizyki¹⁴⁶.

W celu wykazania zależności, przynajmniej w znacznym stopniu, filozofii prawa od filozofii, posłużono się w dalszej części pracy definicjami słownikowymi terminu „filozofia”, a także niektórymi formułowanymi przez filozofów i historyków filozofii. Pozwoli to uniknąć wniosku o tym, że filozofią jest to, co dany autor za nią uważa, który często nasuwa się podczas analizy wielu punktów widzenia. Równałoby to się stwierdzeniu, że może być nią dowolne przedsięwzięcie poznawcze, a jedynym kryterium oceny opinia danej osoby.

2. Filozofia a filozofia prawa

Przyjmując etymologiczne znaczenie terminu, filozofia jest miłowaniem mądrości. W związku z formalnym charakterem definicji, który wskazuje na istnienie inklinacji podmiotu do dociekań mądrościowych, często dodaje się, że jest to miłość poszukiwania prawdy, rozumowań prawdziwych, czy też wyjaśnień ostatecznych. Do tego miejsca zdecydowana większość filozofów i historyków filozofii pozostaje w zgodzie. Kiedy jednak pojawiają się próby określenia czymże jest miłowanie i do czego ma w konsekwencji prowadzić, okazuje się, że zgody brakuje. Przechodząc do próby określenia znaczenia terminu „filozofia”, należy zastanowić się nad jego historycznym ukształtowaniem. Jednocześnie, jak okazało się to w przypadku filozofii prawa, wielość definicji sformułowanych na przestrzeni wieków może wcale sprawy nie rozjaśnić. Miłowanie mądrości wskazuje na postawę człowieka, która jest niezmienna. Skutek w

¹⁴⁶ T. Gizbert-Studnicki, *Metafizyka pozytywizmu prawniczego* [w:] „Principia” LXI-LXII (2015): 19-40.

postaci efektów poznawczych okazuje się różny. Ujęcie statyczno-dynamiczne, pozwala wyłonić definicje unikające akcentowania tylko jednej strony filozofii.

Jako przykład „odkrywania” znaczenia terminu „filozofia”, można przywołać próbę definicji dokonaną przez Kazimierza Twardowskiego. Autor problematyzuje zagadnienie koncentrując uwagę na dogmatycznym pojęciu filozofii, które przeciwstawia pojęciu historycznemu. Wobec drugiego stanowiska Twardowski postuluje perspektywę jak najszerszą, a za kryterium uznaje posługiwanie się w literaturze nazwą „filozofia”¹⁴⁷. Ujęcie zagadnienia w sposób powyższy stawia autora wobec konieczności odniesienia się do ogromu wiedzy zgromadzonej przez człowieka na przestrzeni wieków. Twardowski, wyróżniając wiele sfer „wytworów ducha ludzkiego”, zwraca uwagę, że występują między nimi pewne relacje, które nazywa on ogniwami. Rodzajem bliższym filozofii byłoby pojęcie „wytworu ducha ludzkiego”, natomiast różnicę gatunkową upatruje analizowany autor w braku ogniw przejściowych między filozofią, a religią, nauką, sztuką, czy też działalnością praktyczną¹⁴⁸. Dzięki powyższemu ujęciu rzeczy filozofia zajmie centralne miejsce w refleksji ludzkiej. Pozostaje wytworem ducha ludzkiego, jednak swoistym, ponieważ różniącym się od pozostałych dyscyplin¹⁴⁹.

Warte uwagi jest zestawienie, jakim posługuje się Twardowski. Odróżnienie pojęcia dogmatycznego i historycznego filozofii uwydatnia różnicę, jaka zachodzi podczas studiowania myśli filozoficznej. Podejście historyczne wydaje się mieć cechy wiedzy obiektywnej, gdyż badacz jest zdystansowany od przedmiotu badanego – rozpatruje go z pewnej perspektywy. Filozof dogmatyczny filozofią żyje, a w związku z tym inne będzie jego zachowanie, chociażby w przypadku konieczności obrony określonych tez. Co jednak wydaje się bardziej istotne to fakt, że na potrzeby dogmatyki konieczne jest określenie przedmiotu i metody filozofii, a w związku z tym przyjęcie, niekoniecznie w sensie instytucjonalnym, perspektywy danej szkoły filozoficznej (ewentualnie stworzenie nowej). Związywanie dogmatyczności ze sferą powinności (czyż filozofia powinna być), a historyczności ze sferą tego „czegoś” w przeszłości i teraźniejszości, wytwarza wzajemne powiązanie w oparciu o kryterium upływu czasu. Oczywiście jest, że wraz z nim, dogmatyka przechodzi do historii, a jako taka może następnie podlegać szczegółowemu badaniu. Ostatecznie Twardowski twierdzi, że wszystkie szkoły i systemy filozoficzne możliwe są

¹⁴⁷ K. Twardowski, *Historyczne pojęcie filozofii*, [w:] K. Twardowski, „Rozprawy”, Lwów 1938, s. 7.

¹⁴⁸ Tamże, s. 8-9.

¹⁴⁹ W literaturze podobną metodę ustalania przedmiotu filozofii i formułowania jej definicji odnaleźć można w pracach francuskiego filozofa Paula Janet. Zob. P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie a l'usage des classes*, Paryż 1923, s. 8-9.

do ujęcia jako wynik relacji religii, nauki, sztuki i działalności praktycznej¹⁵⁰. W zależności od przyjętego stanowiska można uznać, że albo te cztery czynniki i wzajemne ich oddziaływanie wyczerpują przedmiot filozofii, albo też przeciwnie, filozofia pozostaje czymś innym niż sumą swoich składników. Wypada zatem przyjrzeć się niektórym dogmatycznym i historycznym definicjom filozofii i wyłonić ich elementy wspólne.

Jako pierwszy przykład podać można definicję słownikową, zgodnie z którą całość przedsięwzięcia (filozofii) ma być zorganizowana metodycznie i koncentrować się na poznaniu przyczyn¹⁵¹. Przyjęcie tej definicji możliwe jest jedynie przy założeniu, że odkrycie przyczyn a) jest w ogóle możliwe, b) poddaje się rozumowemu porządkowaniu i c) wykrywa inne przyczyny, jako że dopiero ich znajomość daje poznanie prawdziwe. Oparcie definicji na zasadzie przyczynowości nie pozwala uznać za filozoficzne tych kierunków, które negują kauzalność. Zwrócenie uwagi z jednej strony na działalność, z drugiej na jej wyniki, zamyka w sobie dwie sfery i w tym sensie jest to definicja kompletna. Jednocześnie pozwala zachować wymiar dynamiczny filozofii, tj. filozofowanie, jako czynność. „Miłowanie” rozumiane jest przede wszystkim jako określona postawa wobec czegoś lub kogoś, w tym przypadku mądrości.

Historycznie filozofia była również rozumiana tak, jak współcześnie nauka, a w związku z tym istniało tyle filozofii, ile dziedzin poznania¹⁵². Istnieje więc filozofia matematyki, prawa, przyrody, itp. Stanowisko to wydaje się mieć zwolenników również i dzisiaj. W dobie daleko posuniętej specjalizacji zatracą się ogólny wymiar rzeczywistości (ujęcie organiczne ustępuje miejsca mechanicznemu). Wydaje się, że współcześnie można inaczej spojrzeć na to zagadnienie i zrezygnować z ostrego podziału. Nic nie stoi przecież na przeszkodzie, aby część przedmiotów poznawczych była organiczna a część mechaniczna. Jedynie w kierunkach monistycznych, lub monizujących można dostrzec charakterystyczne próby rozstrzygnięcia kwestii w sposób ostateczny na rzecz jednej tylko z opcji. Można również potraktować przytoczony pogląd, jako uogólnianie efektów pracy szczegółowych dyscyplin badawczych. Trudność sprawi wówczas uzasadnienie filozofii, jako samodzielnej dyscypliny¹⁵³.

¹⁵⁰ Tamże, s. 9.

¹⁵¹ A. Maryniarczyk, *Słownik...*, op. cit., s. 401.

¹⁵² K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Warszawa 1983, s. 23-24.

¹⁵³ Wspominano wcześniej, że problematyka relacji filozofii do nauk specjalistycznych, przenika wiele dziedzin, w tym również filozofię prawa. Wydaje się, że ma to związek z powstałą w drugiej połowie XIX wieku tendencją do zajmowania się filozofią przez przedstawicieli nauk przyrodniczych, takich jak Avenarius, Mach, Helmholtz i powstanie kierunku, określonego następnie jako empiriokrytycyzm.

Dla podkreślenia racjonalności filozofowania często dokonuje się jej zestawienia z szeroko pojętą myślą wschodnią, ukazując w ten sposób swoistość myśli greckiej. Przykładem jest stwierdzenie następujące: „Mądrość wschodnia jest do głębi przeniknięta przedstawieniami fantastycznymi i dominuje w niej element wyobrażeniowy i mityczny; brak jej zatem charakteru naukowego. Same zaś nauki i umiejętności wschodnie (...) odwołują się wprawdzie do rozumu, ale brak im elementu teoretyczności (...)”¹⁵⁴. Teoretyzowanie jest zatem elementem charakterystycznym filozofii, które decyduje zarazem o jej spójności metodycznej na poziomie fundamentalnym. Racjonalność ma być elementem stanowiącym o geniuszu myśli starożytnych Greków, którego efekty przetrwały do dzisiaj. Filozofia grecka miała się zrodzić tam, gdzie tłumaczenie mitologiczne rzeczywistości uznano za niewystarczające. Można się oczywiście domyślać, że proces ten przebiegał stopniowo. G. Reale uznaje, że Grecy jako pierwsi wzniesli się do swoistego typu myślenia teoretycznego i to im należy się miano ojców filozofii¹⁵⁵.

Obecność w kulturze dążenia do wypracowania ogólnego, możliwie całościowego obrazu rzeczywistości, a zatem nadzieja na uzyskanie uniwersalnych odpowiedzi, stanowi o przedmiocie filozofii jako najogólniejszym¹⁵⁶. Od początku historii filozofii, tak jak jest ona przedstawiana, zdaje się przyświecać jej bohaterom właśnie ten cel. Poszukiwanie elementu jedyne, powszechnego, ogólnego, można zaobserwować już u Talesa z Miletu. Jednakże to inny wybitny umysł starożytności – Arystoteles, zwrócił wprost uwagę na fakt, że jedna z filozofii winna być, ze względu na swój przedmiot, określana jako filozofia pierwsza (*prote filozofia*)¹⁵⁷. Posługiwanie się w języku terminami takimi jak: rzeczywistość, świat, wszechświat, itp., wskazuje na skłonność człowieka do ujmowania całości rzeczy i zjawisk. Obserwujemy to już na przykładzie postrzegania siebie samego, jako „ja”, podczas gdy szczegółowa wiedza na temat organizmu ludzkiego dostarcza ogromnej ilości informacji o skomplikowaniu konstrukcji cielesnej. Cały ustrój człowieka, dla niego samego, wyczerpuje się w jednym „ja”. Dodając do tego niematerialny wymiar egzystencji ludzkiej, stajemy przed trudnym zadaniem wykazania, że te uogólnienia są zasadne. Uogólnienie, jako cecha wyróżniająca filozofię, stawiane jest również w pierwszym rzędzie przez Jana Legowicza. Odpowiadając na pytanie o specyfikę myślenia

¹⁵⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2012, t. 1, s. 54-55.

¹⁵⁵ Tamże, s. 36-41. Jest to kwestia interesująca z uwagi na pogląd przeciwny, twierdzący, że Grecy zaczerpnęli swoją myśl ze wschodu. Autor, negując tę teorię wskazuje na wiele aspektów kulturowych decydujących o tym, że myśl typowa dla Grecji, nie mogła powstać na wschodzie. Poruszane są m.in. kwestie swoiście rozumianego nacjonalizmu.

¹⁵⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2014, t. 1, s. 13-15.

¹⁵⁷ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, op. cit., s. 23.

filozoficznego, a także filozofii, jako wydzielonego obszaru wiedzy, wyróżnia autor dwa elementy: przedmiot materialny i formalny¹⁵⁸. Pierwszy z wyróżnionych elementów jest wspólny wszelkiemu poznaniu, a jest nim świat. O ile nauki szczegółowe uogólniają zdobyte informacje na temat danego aspektu rzeczywistości i tworzą wiedzę ogólną na poziomie poszczególnych dyscyplin, o tyle filozofia za podstawę bierze właśnie te uogólnienia. Poznanie filozoficzne nie jest w związku z tym fragmentaryczne. W jego skład, poza rzeczą, wchodzi również wyobrażenie o niej i jako takie, zwłaszcza w historii filozofii, stanowi również przedmiot badania¹⁵⁹. Element formalny filozofii spełnia się w jej funkcji porządkującej, polegającej na wyodrębnianiu poszczególnych problemów i klasyfikowaniu ich, jako przynależnych do właściwych im dziedzin. Autor dzieli filozofię na naukową i spekulatywną, jako opartą, bądź nie, na ustaleniach nauk szczegółowych¹⁶⁰. W zależności od tego, w jaki sposób potraktuje się myśl ludzką, tj. czy jako przedmiot materialny czy niematerialny, badanie przyjmie odpowiedni kierunek. Wymóg oparcia filozofii na badaniach nauk szczegółowych, a zatem postulat o charakterze dogmatycznym, jest już cechą szczegółową danej szkoły filozoficznej, określanej właśnie, jako naukowa.

To, czym jest filozofia naukowa, precyzuje Andrzej Grzegorzczak. Jego zdaniem myśli filozoficzne to myśli najogólniejsze, a poznanie filozoficzne cechuje systematyczność i dążność do konstrukcji spójnego światopoglądu¹⁶¹. Wyróżnia filozofię – pogląd danego człowieka, i filozofię – zawodową czynność. Za cechę filozofii naukowej uważa Grzegorzczak przede wszystkim zwrócenie uwagi na język, a co za tym idzie, również na metodologię. Stwierdza on, że każda myśl ostatecznie sformułowana zostaje w postaci wyrażenia językowego, a jako taka może stanowić samodzielny przedmiot badawczy¹⁶². Kolejną cechą filozofii naukowej jest empiryzm, który ma niejako zabezpieczyć koncentrowanie uwagi na zagadnieniach językowych i uchronić w ten sposób od filozofii języka – gry słownej. Odwołanie się do faktów pełni rolę weryfikatora twierdzeń poznawczych¹⁶³. Podkreślenie naukowości filozofii odbywa się również poprzez oparcie jej na naukowej wiedzy i metodologii. Nauka pełni rolę służebną względem filozofii. Dostarcza jej materiału do konstruowania myśli, aby mogła ona wypracować ogólny

¹⁵⁸ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1976, s. 8-10.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ A. Grzegorzczak, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989, s. 11-12.

¹⁶² Tamże, s. 14-15. Grzegorzczak zwraca uwagę na krytyczną postawę filozofa, która przejawia się w precyzji terminologicznej, a tym samym unikaniu mętności w myśleniu. Teza o formułowaniu myśli ostatecznie w języku jest charakterystyczna m.in. dla dominującej w XX wieku szkoły analitycznej.

¹⁶³ Tamże, s. 15-17.

pogląd na świat. Wynika stąd nastawianie ontologiczne i gnozeologiczne współczesnej filozofii. Wszystko ostatecznie ma stworzyć logiczną strukturę wiedzy, na której szczytcie stoi filozofia (wiedza najogólniejsza)¹⁶⁴.

Zestawiając filozofię z wiedzą zdroworozsądkową, czy też potoczną, można wyodrębnić następujące jej cechy¹⁶⁵. Po pierwsze jest ona specjalistyczna, tj. dokonuje analizy z określonego punktu widzenia. Po drugie cechuje ją systematyczność i uporządkowane wyjaśnianie badanej rzeczy w sposób możliwie ostateczny¹⁶⁶. Po trzecie poddaje samą siebie refleksji (krytyce), a zatem nie jest dogmatycznie niepodważalna. Dąży także do uniwersalizacji, która nie może być, rzecz jasna, pochoptną. Cechą wspólną dociekań filozoficznych jest to, że stawiają one sobie za cel określenie zasad, a w ich świetle człowieka i jego miejsce w świecie. Różnorodność ma wynikać z wielości podejść do zagadnienia i zwracaniu uwagi na wybrane aspekty przez poszczególnych badaczy¹⁶⁷.

Ostatnie z zaprezentowanych stanowisk może posłużyć jako podsumowanie wszystkich przytoczonych definicji. Bez wątpienia, jako cechę konstytutywną filozofii, należy wskazać jej uogólniające tendencje, będącą warunkiem wstępnym wszelkiego teoretyzowania. Cecha ta występuje u autorów reprezentujących nieraz skrajnie odmienne nurty, jak np. idealizm i realizm. Różnią się one ograniczeniem zakresu przedmiotu podlegającego uogólnieniu. Syntetyczność i abstrakcyjność charakteryzują w związku z tym każdy rodzaj wysiłku filozoficznego. Kolejną wybijającą się cechą jest racjonalność. Rozumiana bywa ona bądź ogólnie, jako opozycja wobec nieweryfikowalnego myślenia mitycznego, bądź szczególnie, jako naukowość filozofii, tj. operowanie na materiale dostarczonym przez nauki szczegółowe. W tym drugim znaczeniu zestawia się filozofię naukową ze spekulatywną. Wspólnym aspektem jest również dynamiczny charakter postawy badawczej, która jako miłowanie mądrości, nie wydaje się być skończoną, lecz jest procesem towarzyszącym danemu myślicielowi przez całe życie. Zachowany w ten sposób zostaje element indywidualny, osobowy. Nie dochodzi zatem do przeoczenia istotnego faktu rzeczywistości, jakim jest niepowtarzalność każdego człowieka. Indywidualizm nie jest w tym przypadku traktowany jako przeszkoda poznawcza, mogąca przekreślić obiektywność rozważań. Warto również zaznaczyć, że w przytoczonych definicjach łatwo dostrzegalna jest tendencja maksymalistyczna i finalistyczna w

¹⁶⁴ Tamże, s. 17-20.

¹⁶⁵ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 45-46.

¹⁶⁶ Chodzi o to, aby filozofowanie nie było tylko spontaniczne i jedynie przypadkowo informujące dla praktyki-zagadnienie stosowalności wiedzy filozoficznej.

¹⁶⁷ Tamże, s. 47.

dociekaniach filozoficznych. Sceptycyzm może wynikać z niepowodzenia w osiągnięciu zamierzonego celu, a ograniczenie postawy maksymalistycznej z poprawnej oceny możliwości danego badacza. Postawy te nie wydają się mimo wszystko podważać tego, że dana osoba musiała stanąć wobec ogromu rzeczywistości i perspektywy ostatecznego jej wyjaśnienia, a zatem towarzyszyły jej, przynajmniej w założeniu, motywacje maksymalistyczne. Rzecz jasna dążność nie oznacza osiągnięcia celów ostatecznych. W takim przypadku świat zaczynałby się i kończył wraz z narodzinami filozofa.

Rozważania prowadzone w niniejszym rozdziale rozpoczęto od kwestii ustalenia, jak termin „filozofia prawa” rozumiany był przez przedstawicieli filozofii prawa bądź filozofujących prawników. Celem było dostarczenie argumentu za tezą, że działalność tego typu może przebiegać w kierunku „od filozofii do prawa”. Okazało się, że uprawianie filozofii prawa w zaproponowany sposób nie było uzasadnione jedynie intuicyjnie, lecz faktycznie praktykowane. Krótkie, esencjalne przedstawienie poglądów poszczególnych przedstawicieli nauk prawnych pozwala ponadto stwierdzić, że w Polsce na przełomie XIX i XX wieku, mniej więcej do czasów wybuchu II wojny światowej, dokonano na tym polu znaczących osiągnięć. Reprezentowane były różne szkoły filozoficzne i prawne, a poziom świadomości i podkreślanie doniosłości rozważań filozoficznych w prawie może wprowadzać w zakłopotanie również współcześnie. Filozofią prawa zajmowali się również praktycy prawa, zarówno na etapie jego stanowienia, jak i stosowania. Dorobek intelektualny tamtych czasów stanowi tak obszerny materiał badawczy, że z powodzeniem może być wykorzystywany nie tylko w ogólnych naukach o prawie, lecz także w dogmatykach.

Wychodząc z pozycji filozofii prawa skierowano uwagę na grunt filozofii ogólnej. Udało się dostrzec elementy wspólne obu dziedzin, a tym samym uzasadnienie znalazła teza o relacji filozofii do filozofii prawa, na zasadzie ogólności pierwszej, w stosunku do szczególności drugiej. Szczegółowość przejawia się zasadniczo w zawężeniu przedmiotu badań. Istnieją ponadto różne metody, co stanowi nieraz wyróżniki poszczególnych szkół. Zaakcentowane zostały także wątki ogólnego warunkowania poszczególnych stanowisk, poprzez bardziej fundamentalne twierdzenia, które same przynależą już tylko do filozofii. Wyłania się zatem obraz zasadniczo spójnej wizji stosunków, jakie zachodzą między dwoma dziedzinami.

Przebyta droga i wnioski, jakie zostały wyciągnięte, ułatwią teraz powrót do filozofii prawa i próbę jej ponownego zdefiniowania. Wobec tego, co w rozpatrywanym przedmiocie już powiedziano, trudno oczekiwać nowych odkryć. Wypada zatem ująć w

definicji te elementy, bez których byłaby ona niepełna. Jednocześnie nie może być to definicja zbyt szczegółowa, jako że należy pozostać na poziomie rozważań ogólnych. Przechodząc w związku z tym do aplikowania powyższych zapatrywań do prawa, można powiedzieć, że filozofią prawa jest dążenie do jego możliwie ostatecznego poznania w kontekście całej rzeczywistości, które wyróżnia się racjonalnością i celem w postaci prawdy. Odniesienie prawa do całości rzeczywistości pozwala uniknąć koncepcji akcentujących jedno tylko ujęcie prawa, jak również hipostazujących i absolutyzujących prawo. Chodzi o koncepcje, które uważają prawo za uzasadnione samym prawem, czyli *de facto* nie potrzebują uzasadnienia dla prawa. Ostatni pogląd przeczy zupełnie zasadności refleksji filozoficznej nad prawem. Racjonalność należy rozumieć jako systematyczność myślenia krytycznego, mającą punkt oparcia w konkretnie istniejącej rzeczywistości. Pozwala to, przynajmniej w jakimś stopniu, uniknąć poetyczności – twórczości, fantastycznych wizji i uzasadnień prawa. Prawda, jako cel, wyraża nastawienie badacza. Przyjmowane jest w związku z tym również ogólne założenie o możliwości poznania rzeczywistości. Jest to propozycja optymistyczna, pozbawiona wątków nihilistycznych i redukująca do niezbędnego minimum postawę agnostyczną.

Potwierdza się zatem nie tylko historycznie, lecz również metodologicznie, że kierunek badania może przebiegać od filozofii do prawa, a wyjątkowo także odwrotnie. Oznacza to, że rozumowanie w głównej mierze przybiera postać wnioskowania dedukcyjnego, jednak już samo dociekanie filozoficzne, będzie korzystało raczej z indukcji, chociaż łączenie metod nie jest wykluczone. Wnioskowanie od prawa do filozofii może przebiegać na co najmniej dwa sposoby. Pierwszym z nich jest możliwość sprowadzenia rzeczywistości do jakiegoś elementu istotnego w prawie, a zatem swoista absolutyzacja prawa. Drugie to abstrahowanie z dostrzeganych momentów prawa cech istotnych i próba prowadzenia wnioskowania do etapu, w którym osiągnie się poznanie o znamionach ogólnych. W tym konkretnym przypadku nastąpi to w odniesieniu do całej naukowej dziedziny prawa. Ostatecznie posługiwanie się terminem „prawo” na określenie wielości różnych sytuacji społecznych powinno być uzasadnione w sposób rzeczowy. Jak się wydaje, na poziomie metodycznym, tj. pracy konkretnego badacza, nie ma sprzeczności między dwoma podejściami. Z punktu widzenia praktyki, najczęściej zachodzi sytuacja łączenia metod. Wiąże się to z trudnością jednoznacznego wskazania, kiedy myśl ogólniejsza wyjaśnia coś w prawie, a kiedy dostrzeżone zjawisko prawne stymuluje myśl do wyprowadzenia wniosków ogólnych. Przeciwiństwo zachodzące między metodami mogłoby dotyczyć ogólnej postawy metafizycznej, a także epistemologicznej, w relacji podmiot –

rzeczywistość¹⁶⁸. Wydaje się, że na potrzeby niniejszej pracy nie ma potrzeby rozstrzygać kwestii tak fundamentalnej.

Ujmując rzecz od strony negatywnej, okazuje się, że nie chodzi w filozofii prawa o to czy prawodawca tworząc prawo posiadał odpowiednie wykształcenie filozoficzne i przygotowanie do legislacji albo sam, jak chciał Platon, był filozofem. Twierdzenie takie jest bowiem odpowiedzią na pytanie o to kto i jak powinien sprawować władzę, a więc należy do etyki, a tym samym do polityki. Charakterystyczny jest fakt związania zagadnienia władzy z prawem, pojawiający się w większości, jeżeli nie w każdym podręczniku do filozofii prawa¹⁶⁹. O ile rzeczywiście zjawiska te przenikają się, to obu zagadnień nie można utożsamiać. Zjawisko prawa badane filozoficznie nie sprowadza się tylko do konkretnych rozstrzygnięć ustawodawczych, formułowania abstrakcyjnych nakazów/zakazów odpowiedniego postępowania. Z samego faktu możliwości postawienia zarzutu partykularności rozstrzygnięcia, zapatrywanie takie należy uznać za ograniczone. Funkcjonowanie prawa obowiązującego w danej społeczności, miejscu i czasie, ewentualne zgłaszanie postulatów jego zmiany i przewidywanie skutków, jakie mogą one wywołać, należy do polityki prawa. Nie stoi to na przeszkodzie przyjęciu filozofii prawa, za najogólniejsze kryterium oceny prawa i podstawę do formułowania postulatów *de lege ferenda*.

Oryginalne i współcześnie atrakcyjne podejście do prezentowanych zagadnień zaproponował Czesław Martyniak, przedstawiciel lubelskiego środowiska filozoficznego. Zwrócił on uwagę na zasadnicze znaczenie metodologii nauk, jako podstawy do formułowania tez o właściwym przedmiocie filozofii prawa. Obszerna polemika ze stanowiskiem pozytywistycznym w nauce¹⁷⁰ pozwala na wypracowanie swojego rodzaju punktów zaczepnych, służących następnie za uzasadnienie do prowadzenia dociekań filozoficznych. Filozoficzność to nie to samo, co naukowość. Dogmatyka prawa powinna być naukowa, tzn. abstrakcyjnie wyodrębniać modele instytucji prawnych i dążyć do ich syntetyzacji. Ogólniejszą syntezą jest filozofia prawa, która wychodzi poza ramy

¹⁶⁸ W niniejszej pracy przyjęto założenie, że taka odrębność zachodzi, co nie jest oczywiście jedynym możliwym punktem widzenia. Kwestia relacji podmiotu do rzeczywistości przedstawiana jest w filozofii jako spór między realizmem i idealizmem.

¹⁶⁹ Kwestia ta poruszana jest przez autorów wszystkich pozycji przywołanych przy okazji omawiania przedmiotu filozofii prawa. Może to wskazywać m.in. na trudną do przewyciężenia skłonność doszukiwania się prawodawcy dla istniejącego prawa, a zatem przyczyny sprawczej prawa.

¹⁷⁰ Chodzi o stanowisko, jakie reprezentował głównie August Comte (pozytywizm francuski). Interesujące jest zwrócenie przez Martyniaka uwagi, prawdopodobnie za Jacques'em Maritainem, na fakt umocowania w metafizyce również tak stanowczo anty metafizycznego czy szerzej antyfilozoficznego stanowiska. Zob. Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949.

dogmatyki. Filozofia prawa uwzględnia wpływ na prawo innych czynników, aniżeli tylko te, które zmierzają ostatecznie do przyjęcia formy jakiegoś nakazu/zakazu w akcie prawnym¹⁷¹. Cytowany autor rozróżnia przyczyny bliższe i dalsze prawa, ograniczając przedmiot filozofii do tych drugich. Z faktu wielości idei i koncepcji przypominających nieraz, zdaniem Martyniaka – chaos, nie można wyprowadzić wniosku o bezprzedmiotowości stawianych pytań. Przeciwnie, fakt tak dużego zainteresowania tematyką powinien raczej skłaniać do przyjęcia tezy o jej potrzebie¹⁷². Stanowisko Martyniaka potwierdza, że namysł nad przedmiotem dziedziny, którą się uprawia, jest wynikiem potrzeby nieustannej weryfikacji poprawności procesu myślowego. Bycie przyczyną bliższą bądź dalszą prawa nie może być rozumiane w znaczeniu relacji czasowej, gdyż teza ta nie wykraczałaby poza ujęcie historyczne.

Jak się wydaje, Czesławowi Martyniakowi chodzi o inny stopień uzasadnienia, czy też przynależność do różnych, w aspekcie wertykalnym, porządków ontycznych. Będąc w pewnym sensie odrębne, pozostają ze sobą związane, co również może być uznane za podstawę do filozofowania o prawie. W każdym razie prawo nie wyczerpuje się w sobie i potrzebuje uzasadnienia. Do kwestii naukowości filozofii wypadnie powrócić jeszcze przy okazji rozważań o metodzie filozoficznej. Filozofia prawa w rozumieniu Czesława Martyniaka przedstawia się jako próba uniwersalna.

3. Metafizyka klasyczna (realistyczna)

Metafizyka stanowi obszerne zagadnienie nie tylko w obrębie filozofii, ale również w historii filozofii i innych dziedzinach – nie wyłączając nauk przyrodniczych. W związku z tym wydaje się niemożliwe w jednym miejscu zebranie tego wszystkiego, co o metafizyce powiedziano. Trudno byłoby również przedstawić to, co powiedziano o sporze w odniesieniu do zasadności uprawiania metafizyki. Stając przed wymagającym zadaniem ograniczono się do wyboru tych koncepcji metafizycznych, które związane są na najogólniejszym poziomie z tezami analizowanymi w niniejszej pracy. Linią przewodnią jest rozwój tzw. metafizyki klasycznej. Różnice występujące między poszczególnymi propozycjami, co do przedmiotu metafizyki i jej metody, przedstawione zostały w odniesieniu do teże. Zabieg ten ma na celu umożliwienie wykazania odrębności zachodzących między określonymi szkołami.

¹⁷¹ Cz. Martyniak, *Filozofia prawa...*, op. cit., s. 47.

¹⁷² Tamże, s. 97.

Istnieje wiele stanowisk wobec problemu metafizyki. Od czasów starożytnych nie ma porozumienia, co do jednego właściwego jej znaczenia. Można to poczytać z jednej strony za okoliczność sprzyjającą, jako że stosunkowo łatwo znajdziemy metafizyczne uzasadnienie wybranego twierdzenia. Z drugiej strony narazić się można na zarzut nieuwzględnienia stanowisk uważanych za doniosłe, choćby tylko z historycznego punktu widzenia. Wobec takiego postawienia sprawy, praca intelektualna na polu filozofii byłaby znacznie ograniczona i odsunięta w czasie do momentu zgłębienia całej literatury przedmiotu. Wezwania tego typu traktować zatem należy jako wyraz szacunku dla pewnych filozofów, uznawanych za ojców założycieli danych szkół filozoficznych.

Wydaje się, że wobec powyższego wystarczające jest określenie terminu, który przyjęty został na potrzeby niniejszej pracy i przejście do dalszej analizy. Uzyskana zostanie w ten sposób ścisłość wywodu, jednakże czytelnik łatwo może zgubić istotę zagadnienia. Wymaga niesamowitej precyzji i samokontroli posługiwanie się jednym i tym samym pojęciem na oznaczenie pracy intelektualnej, która poświęcona jest zagadnieniom najogólniejszym. Jak się okazuje, nie jest to sprawa oczywista, gdyż metafizyka rozważa problemy, które stanowią fundament nie tylko wiedzy szczegółowej, ale również ogólnej na poziomie filozoficznym. Nie jest przykładowo obojętne to czy dany autor dba o spójność terminologiczną, i odnosi ją do rzeczywistości, czy też do wyobrażeń, fenomenów, idei, pojęć, itd. Każde odnoszenie terminów może być przecież ścisłe, a przedmiot odniesienia pozostanie różny. W samej ścisłości nie można zatem szukać właściwego kryterium dla wyboru metafizyki. Wnioskować ściśle można zarówno przyjmując stanowisko materialistyczne, jak i jemu przeciwne. Chociaż może się to wydawać przesadną skrupulatnością, to właśnie nieustanne kontrolowanie tego, co się właściwie rozważa, pozostaje sprawą rozstrzygającą. Wypada zatem przyjrzeć się krótko temu, jak metafizyka była rozumiana w przeszłości dalszej i bliższej.

Wybór sposobu rozumienia metafizyki dokonany został w oparciu o następujące kryteria: a) realizmu, b) racjonalności i c) mocy eksplanacyjnej. Poprzez kryterium realizmu rozumie się stanowisko, zgodnie z którym świat istnieje również jako byt nieintencjonalny, tj. nie wszystko będące jego dającą się wyodrębnić w jakiś sposób częścią jest wytworem naszego umysłu, lecz w dużej mierze egzystuje niezależnie od nas. Co więcej, uznaje się, że warunkiem istnienia naszych pojęć jest istnienie rzeczy. Człowiek poznający świat w stosunku do niego zewnętrzny, sam jest zarazem jego częścią, a zatem jest czymś realnym, chociażby dla innych podmiotów poznających. Nie jest tylko myślącą świadomością, kreującą obrazy, które, złudnie jawią się, jako byty realne. Należy

podkreślić, że stanowisko to nie jest tzw. realizmem „naiwnym”, ponieważ uwzględnia odrębność sfery intencjonalnej, w stosunku do świata przyrodniczego, a także zależność odbioru rzeczywistości od posiadania bądź nie pewnych indywidualnych cech podmiotowych. W pracy utrzymywane jest założenie o istnieniu związku między poznaniem rzeczywistości i samą rzeczywistością, a skoro tak, to również pewnego swoistego jej pierwszeństwa. Aby poznać byt, musi on najpierw istnieć, choćby była nim tylko nasza świadomość¹⁷³.

Przyjęcie pierwszego założenia pociąga za sobą konieczność uznania racjonalności rzeczywistości. Racjonalność jest rozumiana w tym wypadku, jako dostępność ludzkiemu poznaniu rozumowemu. Ponadto owo poznanie daje się, w sposób mniej lub bardziej doskonały, systematyzować tak, że możliwe jest wyciąganie wniosków ogólnych, co do praw rządzących rzeczywistością, w tym także jakiejś jej pojęciowo wyodrębnionej części. Nie wydaje się, żeby na wstępie konieczne było rozpatrywanie kwestii istnienia świata, jako skutku działania racjonalności – pochodnej rozumu, choć nie jest to oczywiście wykluczone.

Poznając, niejako odkrywając rzeczywistość zauważamy, że istnieją w niej pewne reguły, które zmuszają nas do ich respektowania pod sankcją niepowodzenia przedsięwziętych działań (w sferze działania praktycznego i teoretycznego). Jest tak w przypadku sił fizycznych, jest tak w przypadku praw logicznych (wybitnie w przypadku pewników logicznych). Odkrycie powyższych zależności prowadzi do wniosku, że świat, przynajmniej w jakimś aspekcie, daje się poznać. Przez racjonalność rzeczywistości rozumie się również występowanie w niej reguł, które nie pochodzą od naszego rozumu, a ich działanie jest możliwe do zaobserwowania w ten sposób, że ich lekceważenie przynosi stan niepożądany, jakiegoś rodzaju niepowodzenie, które spełnia właśnie funkcję sankcji. Racjonalność nie może być w związku z tym tylko pochodną rozumu, który, jak to twierdzi Kant, nadaje ją światu, gdyż wówczas pojawiłby się problem uzasadnienia wspomnianej wyżej swoistej sankcji¹⁷⁴. Pochodność praw od rozumu bądź rzeczywistości

¹⁷³ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania...*, op. cit., Wrocław 1961, s. 91-100. Stosując podziały przedstawione przez Kotarbińskiego, stanowisko reprezentowane w niniejszej pracy można by nazwać odmianą realizmu krytycznego, lecz nie tak daleko posuniętą, jak fenomenalizm. Krytyki nie należy bowiem rozumieć jako krytyki poznania zaproponowanej przez Kanta, lecz jako postawę wątplenia i weryfikowania świadectwa dostarczanego przez zmysły.

¹⁷⁴ Może wyraźniej, niemal wprost wynika to z następujących słów Kanta: „(...) choć brzmi to początkowo dziwnie, lecz jednak jest pewne, gdy ze względu na te prawa powiem: <<intelekt nie czerpie swych prawa (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje>>”. Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1993, s. 107. Zachodzi zatem obawa wystąpienia praktycznego niebezpieczeństwa wynikającego z bezpośredniego odczytania powyższego

pozapodmiotowej, legła u podstaw dwóch zasadniczych nurtów, które można określić jako idealizm i realizm. Celem uwyraźnienia różnicy, jaka zachodzi między dwoma podejściami należy je ze sobą skonfrontować. Pojawiają się bowiem uzasadnione wątpliwości wobec stanowiska realistycznego. Jak wytłumaczyć jedną racjonalność świata, jeśli takowa w ogóle istnieje, wobec faktu istnienia ogromnej ilości umysłów? Z kolei, jeśli jest tyle racjonalności, ile umysłów to jak możliwa jest komunikacja między nimi? Odpowiedzieć na powyższe pytania można co do zasady w ten sposób, że wskażemy jakieś wspólne źródło racjonalności, które może być już to a) obiektywnie istniejącym światem, już to b) jednym umysłem, w którym partycypują wszystkie poszczególne rozумы ludzkie, bądź c) sumą wszelkich pojedynczych racjonalności, która jako taka nigdy nie może się mylić. Stanowisko b) i c) wydają się pozostawać ze sobą w związku. Ostatnie z nich przedstawia się jako jedna z możliwych prób wytłumaczenia tego, czym byłby jeden umysł.

Za moc eksplanacyjną przyjęto w niniejszej pracy zarówno kryterium ilościowe, tj. liczbę przypadków, które dadzą się przy pomocy jakiejś teorii wytłumaczyć, jak również kryterium jakościowe, przez które należy rozumieć spójność koncepcji w układzie wertykalnym – na różnych poziomach uzasadniania. To kryterium wydaje się być najistotniejsze dla filozofii prawa, gdzie możliwych uzasadnień dla pewnych koncepcji, czy też rozwiązań poszczególnych zagadnień, poszukuje się w innych systemach normatywnych.

Od czasów nowożytnych funkcjonują w myśli filozoficznej dwa terminy wobec siebie konkurencyjne, tj. „metafizyka” i „ontologia”. Współcześnie pierwszy z wymienionych terminów kojarzy się z przekraczaniem tego, co empiryczne, dające się uchwycić przy pomocy zmysłów czy wreszcie logiczne. Drugi termin zarezerwowany jest najczęściej na określenie systematycznego namysłu nad istotą bytu, rozumianą jako wszelkie jego stany możliwe. Esencjalne streszczenie formułowania się różnic w zakresie obu pojęć, wskazuje na to, że również i ono nie jest wolne od tematyki metafizycznej. Chodzi w gruncie rzeczy o to, jak dany myśliciel rozumiał przedmiot i metodę prowadzonych przez siebie badań. Stanowisko ontologiczne jawi się w tym przypadku jako bardziej szczegółowe. Można to zaobserwować na przykładzie zagadnienia metafizycznego, jakim jest dostrzeżenie różnicy aktu i możliwości. Możliwe jest stwierdzić, że możliwość wyprzedza akt, a tym samym stany możliwe poprzedzają istnienie rzeczywiste bytów. Istnieje również stanowisko przeciwne,

fragmentu. W tym miejscu istotne jest wskazanie na istnienie stanowiska brzemienne w skutki, wynikające z rewolucyjnego podejścia do zagadnienia podmiotowości.

zgodnie z którym aktualny byt wyznacza swoim istnieniem stany możliwe. Pierwsze stanowisko prawdopodobnie uznane byłoby za ontologiczne, podczas gdy drugie za metafizyczne. Która gałąź wiedzy byłaby w stanie rozstrzygnąć to zagadnienie? Wydaje się, że ograniczenie przedmiotu badań powinno być uzasadnione szerszym jeszcze stanowiskiem, metafizycznym¹⁷⁵.

Zgodnie z założeniem realistycznym, metafizyka, rozumiana jako specyficznego rodzaju usystematyzowana nauka, nie mogła zostać wynaleziona, wytworzona. Rzeczywistość istniejąca niezależnie od podmiotu poznającego jest zawsze na poznanie „otwarta”. O początkowych próbach uchwycenia istoty rzeczywistości świadczą starania starożytnych filozofów przyrody, poszukujących *arché*. Zorientowanie kosmologiczne i ontologiczne początkowego okresu filozofii greckiej, świadczy o pierwszych intuicjach realistycznych¹⁷⁶. Początków metafizyki *sensu stricto* również należy doszukiwać się w czasach starożytnych. Dokładnie chodzi o dzieła Arystotelesa, któremu towarzyszyło głębokie przekonanie o istnieniu przedmiotu badań, nie będącego dziedziną fizyki, matematyki ani żadnej innej dziedziny szczegółowej¹⁷⁷. Sam autor nie posługiwał się terminem „metafizyka”, gdyż ten powstał prawdopodobnie po jego śmierci. Nie o nazwę oczywiście chodzi, lecz o faktyczną refleksję filozoficzną. Arystoteles, żyjący na przełomie IV i III wieku p.n.e. dostrzegł, że każda z poszczególnych dziedzin ludzkiego poznania przedstawia byt eksponując jakąś jego część czy właściwość. Wysnuł z tego wniosek, że w związku z tym musi istnieć wiedza, która dotyczy bytu, jako takiego, czyli abstrahuje od ujęć aspektowych. Stagiryta daje temu wyraz w księdze IV Metafizyki, gdy pisze: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co mu przysługuje w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co mu przysługuje w danym aspekcie (...)”¹⁷⁸.

Wyłania się z powyższego obraz takiej dziedziny poznania, która poprzez swoją ogólność byłaby wszystkim innym wspólna – byt jako byt, a zatem wszystko co jest. Droga do tej wiedzy prowadzi od danych zmysłowych do zasad i przyczyn. Jest to zatem podejście realistyczne, traktujące o istniejącej rzeczywistości jako takiej – bierne stwierdzenie jest

¹⁷⁵ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 19-57.

¹⁷⁶ I. Dąbbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, s. Lublin 1993, s. 23-27.

¹⁷⁷ Termin „metafizyka” został najpierw użyty przez żyjącego w I w p.n.e. Andronikosa z Rodos (scholarchaktor Likeionu), który porządkując przed wydaniem dzieła Arystotelesa napotkał trudność w klasyfikacji pewnej ich części. Te pisma, które następowały po pismach fizycznych zatytułował jako „τα μετα τα φυσικά”

¹⁷⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 2017, 1003 a 21-26, s. 258.

istnienia. Ustalenie punktu wyjścia, metody i celu rozważań prowadzi do powstania kompletnej teorii dostarczającej odpowiedzi na pytania, na które nie da się odpowiedzieć badając rzeczywistość jedynie fragmentarycznie. Ustalenia Arystotelesa stały się punktem odniesienia dla większości późniejszych prób metafizycznych.

Na przedmiot metafizyki wskazuje już jej nazwa, a dokładnie pierwsza jej część - „*meta*”, która zwraca uwagę na coś wykraczającego „poza”, w tym przypadku fizykę. Owo przekraczanie można rozumieć dwojako. Po pierwsze jako szerszy zakres badań rzeczywistości, tj. stosując kryterium ilościowe – *meta*, jako coś, co jest „po” czy „poza”. Po drugie, jako przedmiot jakościowo inny od poznania nauk szczegółowych – ujęcie wertykalne – *meta*, jako „ponad”. Owo rozróżnienie stanie się przyczyną licznych interpretacji metafizyki, które zmierzać będą w dwóch zasadniczych kierunkach, tj. uniwersalizmu metafizycznego albo zawężania przedmiotu metafizyki do rzeczy niematerialnych¹⁷⁹. Rozważania nad przedmiotem dociekań metafizycznych wskazują na starsze ich pochodzenie niż czasy Arystotelesa. Wydaje się jednak, że tak ogólne potraktowanie metafizyki doprowadzi ostatecznie do utożsamienia jej z filozofią. Prawdą jest, że wspomniani wcześniej filozofowie jońscy formułują pierwsze odpowiedzi na pytania o początek wszechrzeczy. Należałoby znaleźć podstawę do rozróżnienia poszczególnych dziedzin w obrębie filozofii. Wysiłki pierwszych filozofów przyrody to niewątpliwie próba całościowego wytłumaczenia zjawisk fizycznych. Uzasadnione wydaje się być takie zapatrywanie, zgodnie z którym zadawanie sobie najogólniejszych pytań (co to? dlaczego?), na które odpowiedzi poszukują filozofowie, jest ich indywidualną cechą. Skoro tak, to też nie sposób określić początku metafizyki, jak tylko abstrakcyjnie stwierdzić, że musiała powstać wraz z pojawieniem się człowieka jako istoty myślącej. Odróżnić należy zatem czynność i skutek, jakim jest w tym przypadku wyprowadzenie wniosku z refleksji. Pierwsza znana i całościowa koncepcja metafizyczna została systemowo opracowana przez Arystotelesa i dopiero od tej chwili można mówić o metafizyce w sensie właściwym¹⁸⁰.

Ostatecznie przedmiotem poznania metafizycznego jest byt, a zatem wszystko co istnieje. Nie ma takiego elementu rzeczywistości, który nie byłby bytem. W skład tego pojęcia wchodzi zarówno byty materialne i niematerialne. Jest to warte podkreślenia z

¹⁷⁹ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s 22-23.

¹⁸⁰ Zwraca na ten problem uwagę Tadeusz Czeżowski, wskazując na obecność zaczątków metafizyki już u początków myśli greckiej. Zob. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 17-29. Naturalnie Arystoteles był uczniem Platona, jednak specyfika podejścia realistycznego zmusza do uznania odrębności obu filozofów i dania pierwszeństwa Stagiryście.

uwagi na często występujące utożsamianie pojęcia realności z czymś, co jest materialne, dostępne w poznaniu zmysłowym. Podejście realistyczne dotyczy całej rzeczywistości i jest dzięki temu neutralne, tzn. nie sugeruje jedyne właściwego sposobu rozumowania. Nacisk położony jest na utrzymanie kontaktu z rzeczywistością. Trudno zatem stwierdzić, że dociekanie metafizyczne jest procesem skończonym. Przeciwnie, tak ogólnie zarysowany przedmiot wykracza poza możliwości jednostki. Stąd też wynika wielowiekowa nieraz tradycja niektórych nurtów¹⁸¹.

Poglądy powyższe są charakterystyczne dla grupy myślicieli, których określa się mianem klasyków. Nazwa ta powinna raczej przysługiwać przedmiotowi badań a myślicielom o tyle tylko, o ile podejmują tematykę, która tradycyjnie bywa tak określana. Koncentrowanie uwagi na zagadnieniach metafizycznych w odniesieniu do świata przyrody i człowieka sprawia, że niektórzy historycy filozofii określają cały okres historii myśli ludzkiej, jako filozofię klasyczną¹⁸². Fundamentalna zmiana w podejściu filozofów, jaka pojawia się ostatecznie w XVI i XVII wieku, jest sprawą głębszą i nie ogranicza się do partykularyzmów w ramach poszczególnych szkół. Jest tak dlatego, że różnica zachodzi w ustosunkowaniu się do zagadnienia najbardziej podstawowego, a jest nim określenie relacji między podmiotem poznającym, a rzeczą poznawaną. Jednocześnie należy zaznaczyć, że żaden ze sposobów uprawiania filozofii, ani klasyczny, ani nowożytny, nie powinien być traktowany na wzór epok literackich czy następujących po sobie okresów myśli, wyraźnie czasowo określonych. W takim przypadku nie byłoby mowy o metafizyce. Argument w postaci dawności bądź nowości konkretnej filozofii nie jest w tym przypadku ważny. Rozumowanie skupia się na polemice z konkretnymi tezami, które każdorazowo traktowane są jako uniwersalne. Filozofię w sposób klasyczny, nowożytny czy współczesny, uprawiać można niezależnie od epoki, w której dany człowiek żyje. Nie chodzi zatem o filozofię w kontekście historycznym. Tak być może należy rozumieć termin *philosophia perennis* (pol. filozofia wieczysta).

Współcześnie wiadomo, że od czasów Kartezjusza uważa się, że myśl filozoficzna weszła w nowy etap, który określa się zbiorczym terminem – filozofia nowożytna,

¹⁸¹ Więcej na temat przedmiotu metafizyki, w założeniach realistycznej, zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie*, Lublin 2015, s. 25-30.

¹⁸² Tak jest na przykład zatytułowana praca będąca zbiorem wykładów Stefana Swieżawskiego. Autor dokonuje wyboru myślicieli w oparciu o kryterium przedmiotowe. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000. Na kartach obszernej pracy można prześledzić historię myśli ludzkiej. Autor wiąże początki myśli nowożytnej z różnymi stanowiskami filozoficznymi reprezentowanymi już w XI i XII wieku, które z kolei, przy istnieniu również odrębnej, nowej problematyki, odnosiły się do myśli starożytnej.

wyróżniając następnie poszczególne podokresy. Podejście realistyczne nakazuje poczynić w tym miejscu pewną uwagę. Po pierwsze, nie należy utożsamiać myśliciela z wytworem jego intelektualnej pracy. Nie chodzi rzecz jasna o to, żeby zwalniać danego filozofa od odpowiedzialności za skutki, jakie wysuwane przez niego tezy, jeśli w ogóle, przyniosły społeczeństwu. Chodzi o to, że nie dlatego dana teza jest wywrotowa, ponieważ została zaprezentowana przez takiego to a takiego uczonego, lecz dlatego, że jest taka w stosunku do panujących wcześniej przekonań. Uwaga powyższa wydaje się oczywista, lecz jak się okazuje, brak rozróżnienia prowadzić może do nieświadomego przyjęcia tezy metafizycznej, która w tym wypadku polegałaby na założeniu, że nie istnieje przedmiot zanim nie zostanie przez kogoś uchwycony w umyśle. W konsekwencji spotkać można w literaturze przedmiotu przekonanie o tym, że nie ma przykładowo problemu pierwszeństwa bytów, lecz jedynie pierwszeństwo bytów według Plotyna. Wydaje się, że istnieją oba zagadnienia, jednak badanie następuje z różnych perspektyw, np. filozoficznej i historycznej.

Analizując definicje klasyczne, lecz sformułowane przez filozofów żyjących w czasach nowożytnych i współczesnych, można zauważyć brak determinizmu historycznego. Ich stanowiska powstały już po uwzględnieniu silnej opozycji przeciwko metafizyce, jaka miała miejsce od czasów Kartezjusza. Nie są one tylko krytyką drugiego stopnia, w związku z tym można przedstawić je bez wcześniejszego przytoczenia krytyki pierwotnej, która zostanie przybliżona w innym miejscu. Zgodnie z założeniami ze wstępu niniejszej pracy, kontekst rozważań ograniczony jest do przedstawicieli myśli polskiej, chociaż odnajdziemy w ich pracach liczne odwołania do literatury zagranicznej.

Zdejmując z metafizyki miano wiedzy tajemnej Marian Morawski¹⁸³ stwierdza, że jest ona umiejętnością, która bada byt sam w sobie. Ma w związku z tym nastawienie przedmiotowe i tym samym może być określana realną. Świadczy o tym twierdzenie Morawskiego, że nie pojęcie ogólne, czy pojęcie bytu, lecz sam byt, jest przedmiotem poznania metafizyki (ontologii). Rozprawać można o bycie i jego własnościach, o jego

¹⁸³ „Marian Morawski (1845-1901), (...) filozof, pionier neotomizmu, teolog (...). W książce *Filozofia i jej zadanie* (...) postulował odnowę filozofii scholastycznej i wskazywał drogi jej odnowy. Wyprzedził w tym względzie encyklikę Leona XII *Aeterni Patris* (1879) poświęconą tej samej sprawie”. Zob. *Encyklopedia filozofii polskiej*, Lublin 2011, T. 2, s. 189-191. Autor hasła encyklopedycznego podkreśla, że Morawski uwspółcześnił filozofię chrześcijańską, a przez to uczynił ją bardziej dynamiczną. Dokonało się to poprzez zmianę stosunku do autorytetu. Ponadto wskazuje się, że Morawski jest twórcą nowego gatunku piśmiennictw teologicznego - literatury światopoglądowej. Bardzo ważne jest czasowe pierwszeństwo prac Morawskiego w stosunku do oficjalnych dokumentów papieskich powołujących do życia neoscholastykę. Pozwala bowiem odsunąć na dalszy plan argument, że neoscholastyka, w tym wypadku polska, jest wypełnieniem planu polityczno-ideologicznego organizacji kościelnej.

podziałach i przymiotach¹⁸⁴. Zorientowanie metafizyki nie jest „pozaświatowe”, lecz „światowe”, aczkolwiek powszechne. Pozostawia ona wiedzę konkretną do zbadania naukom szczegółowym, sama natomiast pozostaje na poziomie możliwie najgłębszym, a tym samym najogólniejszym¹⁸⁵. Interesujące, że już w momencie powstania pracy, czyli na początku lat 80-tych XIX wieku, Morawski zwraca uwagę, że powszechnie argumentuje się przeciwko metafizyce, jako nauce pożytecznej, w czymkolwiek przydatnej badaniu rzeczywistości. Zarówno argumenty zwolenników, jaki i przeciwników metafizyki wydają się powtarzać. Jak rozstrzygnąć tak zasadniczą różnicę zdań? Morawski twierdzi, że aby odkryć przydatność metafizyki, należy się nią po prostu zająć. Innej metody nie ma, jako że dopiero zapoznanie się z jej problematyką spowoduje pojmowanie rzeczywistości z innej perspektywy¹⁸⁶. Warunkiem oceny metafizyki jest jej uprawa. Charakterystyczny jest fakt uwzględnienia aspektu osobowego. Poznanie rzeczywistości zmienia także podmiot poznający - jest to poznanie rzeczywistości dokonane przez konkretnego człowieka. Metafizyk jest częścią rzeczywistości, którą bada. W tym spostrzeżeniu widoczna jest różnica, jaka zachodzi między uprawianiem metafizyki, a zgłębianiem efektów pracy innych metafizyków. Obie postawy można oczywiście łączyć. Zdaniem Morawskiego metafizykę można podzielić na ogólną, która miałaby odpowiadać arystotelesowskiej filozofii pierwszej (współcześnie ontologii), a także specjalną, która miałaby się zająć zbadaniem najwyższych rodzajów bytów¹⁸⁷. Odpowiednio różna byłaby wtedy metoda poznawcza.

Zajęcie przez autora wyraźnego stanowiska pozwala przeprowadzić analizę w kierunku zgodności jego myśli z twierdzeniami ogłoszonymi wiele wieków wcześniej przez Arystotelesa. Zasadniczo widoczna jest zgodność kierunku badania i obranego celu. Uwzględniona jest także krytyka Stagiryty. Morawski twierdzi w kilku miejscach, że błędem scholastyki było zbyt przywiązywanie uwagi do autorytetu twórcy metafizyki. Jednak tak samo, jak przedmiot metafizyki był dostępny naszemu poznaniu w czasach starożytnych, tak i pozostawał dostępny w XIX wieku. Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby był dostępny również współcześnie. Jeżeli chodzi o metodę metafizyczną, to Morawski opowiada się rozwiązaniem pośrednim, unikającym skrajności. Nie należy postępować *a priori* ani *a posteriori*, lecz zależnie od przedmiotu badania łączyć

¹⁸⁴ M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1881, s. 345-348.

¹⁸⁵ Tamże, s. 341.

¹⁸⁶ Tamże, s. 342.

¹⁸⁷ Tamże, s. 344.

obie metody¹⁸⁸. Prawo rozpatruje Morawski w kontekście filozofii moralnej, którą dzieli na etykę ogólną i szczegółową. Postępuje zatem analogicznie jak w przypadku metafizyki, dlatego też etykę ogólną nazywa ontologią prawa. Zadaniem tej dziedziny jest badanie natury prawa, a także jego warunków, do których zaliczyć można na przykład sankcję i promulgację. Jego zdaniem nie można abstrahować od celowości prawa, a także istnienia prawa naturalnego i jego zależności od prawa boskiego. Prawo pozytywne zależne jest od naturalnego w tym sensie, że to drugie określa jego warunki¹⁸⁹.

W atmosferze konfliktu panującego między szkołami filozoficznymi XIX i początków XX wieku, stanowisko swoje prezentuje Mściśław Wartenberg. Wyraża je w pracy, która już swoim tytułem mówi sporo na temat napięć tamtego okresu¹⁹⁰. Autor rozpoczyna od przybliżenia historii terminu „metafizyka” wiążąc go z postacią Andronikos z Rodos. Z polemiki ze stanowiskiem szkoły pozytywistycznej i kantowskiej, wyprowadza dwa podstawowe wobec metafizyki zarzuty. Pierwszy odnosi się do jej potrzeby i zasadności, drugi zaś dotyczy jej możliwości¹⁹¹. Uwzględniając stanowiska oponentów, twierdzi Wartenberg o przedmiocie metafizyki, że jest nim: „(...) krytyczny rozbiór i zbadanie wszystkich zasadniczych pojęć, odnoszących się do świata rzeczywistego, które wchodzą implicite w skład wszystkich nauk szczegółowych i stanowią system koniecznych przypuszczeń i założeń tychże, których osobnym zbadaniem nauki te jednak się nie zajmują i z natury swej zajmować się nie mogą”¹⁹². Dostrzec można podobieństwo z definicją podaną przez Arystotelesa głównie w zakresie, w jakim przywoływany autor broni istnienia przedmiotu wymykającego się poznaniu szczegółowemu. Położenie akcentu na „badanie pojęć” sugeruje podejście z perspektywy filozofii podmiotu. Klasyfikacja nie jest jednak tak prosta, skoro w innym zdaniu tego samego akapitu czytamy, że chodzi o tych pojęć przedmiotową doniosłość. Wydaje się w związku z tym, że reprezentowane stanowisko jest realistyczne i metafizycznie nieograniczone, tzn. istnieć mogą zarówno byty realne, jak i idealne (pojęcia). Ostatecznym zadaniem, jakie stoi przed metafizyką, która mogłaby się ostać współcześnie jest, zdaniem Wartenberga, utworzenie całościowego poglądu na świat rzeczywisty, posiadającego cechy systematyczności i naukowości¹⁹³. Mimo ponad stuletniego dystansu, jaki dzieli pracę cytowanego autora od czasów

¹⁸⁸ Tamże, s. 343.

¹⁸⁹ Tamże, s. 364-366.

¹⁹⁰ M. Wartenberg, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Kraków 1902.

¹⁹¹ Tamże, s. 23.

¹⁹² Tamże, s. 37-38.

¹⁹³ Tamże, s. 50.

współczesnych, również dzisiaj można powiedzieć, że nauki szczegółowe nie zastąpiły metafizyki. Różnica w pytaniach, na które odpowiedzi starają się uzyskać oba przedsięwzięcia, nie zależy bowiem od momentu dziejowego, w jakim one zostały ukształtowane. Tym samym okazuje się to problematyka uniwersalna.

Wręcz konieczność metafizyki dostrzega Franciszek Gabryl. Uważa on, że poddając analizie jakikolwiek system filozoficzny, musimy dojść do wniosku, że zawiera on w sobie metafizykę. Kwestia świadomości wydaje się w tym wypadku mieć znaczenie drugorzędne¹⁹⁴. Dzieje się tak dlatego, że metafizyka jest postawą ludzką - postawą człowieka. Jako cecha swoista badacza musi pojawić się tam, gdzie spotykamy się z filozofią. To sprzężenie metafizyki z człowiekiem pozwala unikać trudności pojawiających się podczas analizy pojęć. Za przykład może posłużyć problem ustalenia początku filozofii. Jako, że człowiek istniał przed Arystotelesem, także przed filozofami jońskimi, metafizyka musiała istnieć wraz z nim¹⁹⁵. Autor uwzględnia historyczny rozwój metafizyki, rozumianej jako uprawiana na przestrzeni wieków dyscyplina poznawcza. Recz jasna nie oznacza to, że metafizyka sprowadza się do historii, ani też do historycznego rozwoju wiedzy. Stanowisko realistyczne Franciszka Gabryla jest konsekwentne. Odpowiedzi na pytanie o znaczenie pojęcia nie szuka on w pojęciach. Zarzuca tym samym stanowisku idealistycznemu, że jest zbyt wąskie i narażone na niemożliwość wyjścia poza punkt widzenia, z którego rozpoczęto analizę. Wychodząc z pozycji subiektywistycznych nie ma możliwości ostatecznego ich porzucenia¹⁹⁶. Określając się jasno po stronie zwolenników realizmu, definiuje omawiany autor przedmiot metafizyki, jako „byt” rozważany, jako rzeczownik. Takie postawienie sprawy pozwala na przyjęcie, że w zakresie przedmiotu nie ma zasadniczej różnicy między metafizyką a innymi naukami,

¹⁹⁴ F. Gabryl, *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie*, Kraków 1903, s. 5. Z sytuacją taką spotkać się można, zdaniem autora, nawet w przeciwstawnych sobie systemach. Dla przykładu podaje Gabryl takie stanowiska jak: monizm i dualizm, bez względu na to, o jakim zabarwieniu by one nie były. Z materializmem i idealizmem, również we wszelkich odmianach, sprawa przedstawiałaby się podobnie. Systemy te odwoływać się muszą z konieczności do metafizyki, jeżeli wyjaśniają rzeczywistość, próbując uzasadnić ją w sposób ostateczny. Cecha ostateczności, postawa maksymalistyczna w dążeniu poznawczym, świadczyć może o potrzebie metafizyki.

¹⁹⁵ Tamże, s. 3-5.

¹⁹⁶ Tamże, s. 19. Wynika z tego stanowiska, że filozofia podmiotu związana jest silniej z wolą jednostki, niż jej rozumem, a zatem praktyką niż teorią. Można zatem dostrzec paralele z charakterystyką ogólnej myśli scholastycznej i humanistycznej, czy też ogólnego klimatu danych epok. Przykładowo, zdaniem Juliusza Domańskiego, scholastyczne rozumienie filozofii jest, ogólnie rzecz ujmując, teoretyczne, podczas gdy rozumienie tejsze, rozpoczynające się wraz z epoką renesansu-etyczne. Zob. J. Domański, *Scholastyczne i humanistyczne pojęcie filozofii*, Kęty 2005.

gdyż każde starają się być rzeczowe. W związku z tym to, co odróżnia metafizykę, to swoisty sposób pojmowania rzeczy¹⁹⁷.

Metafizyka rozumiana jest jako ontologia w pracy Kazimierza Waisa, której tytuł zwraca uwagę na tożsamość obu dziedzin¹⁹⁸. Od początku dostrzec można realizm, jako że nie w nazwie, lecz w rzeczy autor upatruje różnic bądź podobieństw. Twierdzi Wais, że nie jest jasne, który autor posłużył się po raz pierwszy terminem „ontologia”. Wskazuje dwóch prawdopodobnych, którymi mogą być albo J. B. Du Hamel albo też J. Clauberg¹⁹⁹. Definicja przedmiotu ontologii – byt jako taki – podana przez omawianego autora jest często spotykana i uważana za informatywną w stopniu niewielkim. W celu doprecyzowania dzieli Wais przedmiot tejże dziedziny na materialny i formalny. Jako pierwotny podaje byt rzeczowy (*ens reale*), który dla uwyrażnienia przeciwstawia bytowi myślnemu (*ens rationis*). Pierwszy z wymienionych bytów jest przedmiotem samodzielnym metafizyki ogólnej, drugi zaś o tyle tylko, o ile umożliwi lepsze poznanie pierwszego²⁰⁰. Realność spojrzenia prowadzi autora do podobnych wniosków, jak poprzednio przywoływanego Franciszka Gabryła. Ontologia jest „w człowieku”, jako bycie realnie istniejącym, i dlatego też, mimo licznych wymierzonych w nią ataków, wciąż pozostaje niepokonana²⁰¹. Podział metafizyki ogólnej, zaprezentowany w pracy Waisa, przebiega w oparciu o cztery zasadnicze tematy. Pierwszym jest byt ogólny (transcendentny), drugi odniesiony jest do problematyki kategorii, natomiast trzeci i czwarty traktuje odpowiednio: o przyczynach kategorii i doskonałości bytu²⁰².

Podsumowując należy zauważyć, że tendencja klasyczna, a zatem zapatrywanie się na metafizykę z perspektywy realistycznej, obecna była w polskiej myśli filozoficznej równolegle z innymi propozycjami. Poza realizmem, charakterystyczne podejściu klasycznemu jest odwoływanie się do autorytetów, zwłaszcza Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Nie jest to wiara w autorytet, jak miało to miejsce w schyłkowym okresie scholastyki, lecz kontynuacja myśli z istoty uniwersalnej. Wśród innych szkół, najbliższe pokrewieństwo wiąże ją z kierunkiem, określanym jako umiarkowany realizm, nazywany niekiedy kierunkiem idealno-realnym, przez co wskazuje się na jego syntetyzujące

¹⁹⁷ Tamże, s. 75.

¹⁹⁸ K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.

¹⁹⁹ Tamże, s. 5. Wcześniejsze o kilka lat, niż podawane przez autora, użycie terminu „ontologia”, związane jest ze słownikiem filozoficznym Rudolfa Goeleniusa. Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 19.

²⁰⁰ Tamże, s. 6.

²⁰¹ Przywołuje Wais termin za Fouliéem: *animal metaphysicum*, na podkreślenie nierozzerwalnego związku zachodzącego między ontologią, a człowiekiem. Tamże, s. 14.

²⁰² Tamże, s. 16.

tendencje. Wiele wątków wspólnych znaleźć można również w kierunku empirio-krytycznym, chociaż w tym przypadku sprawa przedstawia się nieco bardziej skomplikowanie²⁰³.

Skoro możliwych jest wiele sposobów badania przedstawionych w niniejszej pracy zagadnień, konieczne jest uzasadnienie wyboru jednych i odrzucenia drugich. Zasadniczo, ograniczenie pracy badawczej zakresowo do danej szkoły jest uzasadnione samo przez się. W przypadku jednak aplikacji twierdzeń do innej dziedziny, w tym przypadku do filozofii prawa, konieczne wydaje się głębsze uzasadnienie, zwłaszcza w sytuacji, gdy sporne jest to czy metafizyka o cechach określonych powyżej w ogóle powinna być uprawiana.

Przechodząc do części polemicznej należało zatem wybrać możliwie przeciwstawne punkty widzenia. W porządku chronologicznym przybliżona zostanie argumentacja Kartezjusza, Hume'a i Kanta. Celem jest wykazanie tego, przeciwko jak rozumianej metafizyce filozofowie ci występowali i dlaczego niemożliwe jest jej całkowite odrzucenie – jak postulowali niektórzy z nich. Przedstawione zostanie to, do jakich najogólniejszych wniosków prowadzą ich myśli w filozofii prawa. Wybór akurat tych filozofów podyktowany jest popularnością ich tez, a także klasyfikowaniem ich, jako reformatorów bądź przeciwników metafizyki²⁰⁴. Descartes uchodzi za ojca filozofii nowożytnej, natomiast Kant za swoistego rewolucjonistę i ojca tzw. „filozofii podmiotu”. Hume, będąc przedstawicielem kultury anglosaskiej, również często przywoływany jest w roli krytyka metafizyki. Wraz z upływem czasu coraz trudniej znaleźć myślicieli, którzy oponowaliby przeciw metafizyce rozumianej klasycznie. Raczej ustosunkowują się oni do argumentacji wspomnianych filozofów, a zatem polemika już w zupełności dotyczy sfery myśli/poglądów, a nie kluczowego problemu. Istnieją autorzy broniący podejścia realistycznego również w XIX i XX wieku. Podobnie istnieją też przeciwnicy. Jeśli jednak chodzi o krytykę to sprowadza się ona albo do ignorowania problematyki albo powtarzania

²⁰³ H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce...*, op. cit., Warszawa 1911, s.481-508. Autor, wybitny znawca filozofii polskiej, wiąże powstanie systemów prezentowanych filozofów (z wyjątkiem Wartenberga), z mistycznym kierunkiem rozwoju myśli. W polskim kontekście chodzi oczywiście o filozofię katolicką. Wskazuje jednak na zdecydowaną wyższość nowej odsłony scholastyki w stosunku do panującej u nas w wieku XVII i XVIII. Podkreśla uwzględnienie naukowego zainteresowania, a także otwartość na osiągnięcia nauk przyrodniczych. Podejrzanie Struve'go budzi jednak chęć pogodzenia filozofii z dogmatami religijnymi, zwłaszcza w przypadku dawania prymatu pewnikom wiary, w razie ewentualnego konfliktu. Prace niektórych myślicieli, np. *Noetykę* Franciszka Gabryła, uważa autor za wybitne osiągnięcia.

²⁰⁴ Ogromną popularnością, nawet współcześnie, cieszy się filozofia podmiotu. Ciekawą uwagę na temat recepcji myśli Kanta, również w kontekście politycznym, zob. H. Bolcewicz, *Kant a Hume*, Warszawa 1913, s. 97. Popularność filozofii Kanta wiąże przywoływany autor m.in. z niesamodzielną badawczą filozofii polskiej, wynikającą z silnego oddziaływania myśli wszechnic niemieckich, które w sposób zupełnie naturalny cenią wielce swojego największego filozofa.

argumentacji znanej już wcześniej. Polemika dotyczy przede wszystkim poglądu na zasadność uprawiania i przedmiot metafizyki. Na dalszy plan schodzi analiza szczegółowych wniosków wypływających z twierdzeń danego filozofa.

4. Polemika z metafizyką ze stanowisk filozoficznych

Metafizyka uważana jest za kontrowersyjną. Atmosfera nieporozumienia, wzajemnych zarzutów, a nawet kpin i drwienia, nie sprzyja rzeczowemu pochyleniu się nad zagadnieniem. Zamęt informacyjny, jaki powstał i trwa do dzisiaj, nie pozwala nieraz na zidentyfikowanie sposobu posługiwania się terminem „metafizyka” przez danego autora. Sam fakt wielości reakcji na problematykę metafizyczną, wielości stanowisk konkurencyjnych, całej palety opozycji wobec formułowanych w metafizyce tez, świadczy o jednej jej cesze. Dotyka ona tak wielu zagadnień, że nie sposób się do niej nie odnosić. Podobnie działa to w drugą stronę. Formułowane w metafizyce twierdzenia odnoszą się do bytu, a zatem wszystkiego, co istnieje. Świadczyć to może, o tym, że metafizyka ma w sobie to „coś”, co wywołuje wszystkie wspomniane reakcje.

W literaturze wskazuje się, że opozycja względem metafizyki obecna jest w wielu środowiskach i na trwałe stosunkowo długo. Kartezjusz miał być pierwszą postacią, która pozbawiła metafizykę niektórych jej roszczeń, zwłaszcza co do statusu metodologicznego. Następnie wskazuje się Hume’a i tradycję brytyjskiego kierunku empirycznego, a także Kanta, który sam jednak stawiał sobie za cel oczyszczenie metafizyki, a tym samym jej obronę. Kolejno spotykamy się z krytyką pozytywizmu i neopoztywizmu, a następnie szeroko rozumianym marksizmem²⁰⁵. Ostatnie kierunki bliżej omówione zostały w rozdziale I niniejszej pracy, a także w zakresie filozofii prawa. W związku z niemożliwością ustosunkowania się szczegółowo do wszystkich zarzutów, jakie stawiano metafizyce, ograniczono się jedynie do tych, które dotyczą kwestii najogólniejszych. Szczegółowe rozebranie argumentacji kierunków opozycyjnych wymagałoby pogłębionych analiz, które znacznie wykroczyłyby poza ramy niniejszej pracy. Krytyka metafizyki ma źródło nie tylko w pracach filozofów, lecz również w gronie naukowców zajmujących się badaniem przyrody, filozofujących logików czy motywowanych ideologicznie działaczy ruchów politycznych. Ograniczono się w związku z tym do poziomu filozoficznego.

²⁰⁵ W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit. s. 34-39. Autor wskazuje również pewną opozycję w stosunku do metafizyki z pozycji egzystencjalizmu Heideggera. Stawianych jest wiele interesujących zarzutów, na które jednak nie można odpowiedzieć bez odnoszenia się do założeń i metodologii poszczególnych kierunków filozoficznych czy antyfilozoficznych.

4.1 Kartezjusz

W kluczowym dla rozważań metafizycznych dziele – *Medytacje o pierwszej filozofii*²⁰⁶, Kartezjusz już na samym początku łączy swoje rozważania z kwestiami dotyczącymi Boga, który na gruncie filozofii bywa określany jako Absolut. Wiąże się to z ówczesną tradycją metafizyczną, a zapewne także z faktem, że sam autor ukończył kolegium jezuickie w La Flèche, gdzie miał okazję zapoznać się z jednym ze scholastycznych nurtów myśli filozoficznej. Jako człowiek zainteresowany kwestiami wiary podejmuje trud przedstawienia niewierzącym dowodów na istnienie Boga, które byłyby bezwzględnie niemożliwe do obalenia i raz na zawsze umożliwiłyby zakończenie sporu w kwestii Jego istnienia. Pierwsza trudność wynika z natury człowieka i jego zdolności intelektualnych. Zdaniem Kartezjusza, tematyka jest tak subtelna i skomplikowana, że niewiele osób posiada motywację, a jeszcze mniej jest kompetentnych do pochylenia się nad nią²⁰⁷.

Widzimy przede wszystkim podzielane przez Kartezjusza przekonanie, że metafizyka dotyczy kwestii najogólniejszych. Rozważania prowadzą do zagadnień ostatecznych – kwestii uzasadnienia istnienia rzeczywistości, kwestii Boga. Absolut nie jest czymś obojętnym dla zrozumienia świata. Pojawiają się również zaczątki nowożytnej postawy racjonalistycznej, skoro Kartezjusz daje pierwszeństwo rozumowym dowodom na istnienie Boga, a na plan dalszy, jako kierowane jedynie do ludzi wierzących, odsuwa tzw. dowody z wiary (oparte na autorytecie Pisma Świętego)²⁰⁸. Owa racjonalność powinna posiadać cechę bezwarunkowości i to jest też jej cel. Aby wypracować argumentację spełniającą powyższe kryteria Descartes przyjmuje metodę polegającą na kwestionowaniu wszystkiego, aż dojdzie do czegoś, o czym już wątpić nie można bez popadania w sprzeczność. Tym „czymś” u omawianego autora jest „ja”, gdyż ilekroć chcielibyśmy zważyć o własnym istnieniu, jednocześnie myślelibyśmy, a tym samym istnielibyśmy. Próba negacji własnego istnienia jest zatem niemożliwa. Ostatecznie Kartezjusz dochodzi do wniosku, że jest rzeczą myślącą, a dokładnie wyraża to tak: „Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałbym: myślącą”²⁰⁹. W dalszej części dzieła pojawiają się wątpliwości co do istnienia czegoś innego niż sam podmiot myślący, a raczej co do pewności istnienia czegoś zewnętrznego. Wydaje się, że ten moment jest kluczowy

²⁰⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1958, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie.

²⁰⁷ Tamże, s. 5-10.

²⁰⁸ Zdaniem Kartezjusza przekonywanie osoby niewierzącej za pomocą argumentów zwartych w Piśmie Świętym jest błędnym kołem, gdyż w zasadzie chcemy przekonać niewierzących kierując do nich argumentację przedstawiającą wartość jedynie dla osoby już wierzącej.

²⁰⁹ Tamże, s. 36.

dla zrozumienia zwrotu, jaki dokonał się w filozofii w osobie Kartezjusza. Skąd bierze się pewność innych rzeczy niż rzecz myśląca? Zdaniem filozofa prawdziwe jest to, co w sposób jasny i wyraźny ujmuje nasz umysł²¹⁰. I wreszcie wniosek istotny dla zrozumieniu subiektywizmu – o nie odnoszeniu idei do czegoś innego, jak tylko do samego myślenia²¹¹.

Podobnie przedstawia się rzecz w innej pracy Kartezjusza, w której stara się on zastosować obroną metodą również w odniesieniu do metafizyki. Fundamentem jest niemożliwość zwątpienia o własnym istnieniu. W tym kontekście warto zaznaczyć, że istnienie jest punktem dojścia, wnioskiem płynącym z wątpienia. Kartezjusz wątpił, aby uzyskać wiedzę pewną, lecz nie dla samego wątpienia. Doszedł do wniosku, że jest substancją, której istotą jest myślenie i dlatego też dusza jest czymś odrębnym od ciała²¹². W zaproponowanej formule brakuje jednak kryterium do odróżniania prawdy od fałszu. O prawdzie świadczyć ma jasność i wyraźność pojmowania. Trudno stwierdzić, które pojęcia spełniają ten wymóg. Zdaniem Kartezjusza należy odróżnić rozum i jego pojmowanie od wyobraźni i zmysłów. Z jasności i wyraźności wyobrażeń nie można wnioskować o jasności i wyraźności pojęć rozumowych, jednakże jedno i drugie muszą mieć podstawę w prawdzie. Ostatecznie zostały w nas umieszczone przez Boga²¹³.

Z przedstawionych tez Kartezjusza płyną dwa istotne wnioski dla dalszych rozważań. Pierwszy to dowód na prymat istnienia nad nieistnieniem, czy też bytu nad nicością. Ostateczna niemożliwość zanegowania czegoś bez popadania w sprzeczność dowodzi istnienia, a pośrednio także pewnej ograniczoności bytu wątpiącego – człowieka myślącego. Z drugiej strony, tak silne podkreślenie konieczności uzyskania wiedzy pewnej, przy swoistym rozumieniu pewności, prowadzi do „zamknięcia się” w sferze myśli, przez co rozumie się m.in. utratę, w tym wypadku niecałkowitą, kontaktu z rzeczywistością. Rezygnując z pewności o istnieniu bytów poza podmiotem, Kartezjusz staje przed trudnością wyboru kryterium odróżniania prawdy od fałszu. Próba znalezienia wytłumaczenia dla usilnego poszukiwania pewności wiedzy może prowadzić do warunków społecznych, w jakich przyszło żyć i działać filozofowi. Wydaje się jednak, że nie tak łatwo zgodziłby się na to sam Kartezjusz, skoro twierdził, że to bardziej w sobie niż w otoczeniu trzeba szukać odpowiedzi na ostateczne pytania. Pojawia się w tym miejscu problem

²¹⁰ Tamże, s. 47

²¹¹ Tamże, s. 50 „gdybym natomiast same idee rozważał jako pewne odmiany (modos) mego myślenia, a nie odnosiłbym ich do czegoś innego, to z pewnością nie mogłyby mi dostarczyć żadnego materiału do popełnienia błędu”.

²¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1934, s. 47-48.

²¹³ Tamże, s. 48, 53.

istnienia wielu podmiotów myślących i różnych wniosków, do których dochodzą. Kwestionować tego faktu (istnienia wielu „rzeczy myślących”) nie może sam filozof, skoro polemizuje w swoich dziełach ze zdaniem innych myślicieli.

W jaki sposób wykazać wyższość jednego rozumowego ujęcia idei – „jasnego i wyraźnego”, nad drugim? Pytania te są fundamentalne dla problematyki społecznej, w tym również prawniczej. Jako skomplikowane i opracowane literaturą tak bogatą, że sama bibliografia musiałaby zająć kilkadziesiąt stron, nie sposób analizować wszystkich implikacji i wzajemnych powiązań, jakie wynikają z przyjęcia założeń Kartezjusza. Zaproponowany dualizm sam w sobie nastrocza trudności w odnalezieniu ogniw pośrednich. Wydaje się, że postawienie wymogu pewności poznania, obok samego twierdzenia o niepowątpiewalnym własnym istnieniu, to najważniejsze, obok wspomnianego dualizmu, wnioski płynące z myśli Kartezjusza.

Wyraźny podział na *res cogitans* i *res extensa* zapoczątkował liczne trudności, z którymi borykali się filozofowie nowożytni, starając się uzasadnić możliwość przejścia między dwoma sferami. Kartezjusz miał być pierwszym filozofem, dla którego dusza była substancją niematerialną i jednocześnie ściśle odróżniała się od ciała. Myśl, jako całkowicie niezależne od ciała, jest w duszy najistotniejsza²¹⁴. Oczywiście nie tylko dualizm w formie zaprezentowanej przez Kartezjusza wikała się w trudności tego rodzaju. Jak można być pewnym istnienia przedmiotów zewnętrznych, skoro zawsze można o nich zwątpić? Wydaje się, że w momencie ustalenia wymagalnika pewności wiedzy polegającego na niemożliwości zwątpienia, przy jednoczesnym wskazaniu owego pewnika-własnego „ja myślącego” sprawa zostaje przesądzona ostatecznie. Zwątpić nie można tylko o sobie. Kartezjusz poradził sobie z trudnością poprzez odwołanie do Boga jako źródła prawdy. Można zaryzykować stwierdzenie, że jakkolwiek forma dualizmu zawsze będzie wiązała się z trudnościami podobnego rodzaju. Interesujący jest fakt, że dualizm, jako stanowisko metafizyczne, tak często wywołuje próby jego przezwyciężenia. Wskazuje to na dążność człowieka do poszukiwania odpowiedzi spójnych.

Należy uznać metodologiczną ostrożność Kartezjusza w wygłaszaniu sądów metafizycznych. Pomijając kontekst sympatii i antypatii, a nawet zaciętych walk różnych szkół filozoficznych, popularność zyskała kartezjańska metoda systematycznego wątpienia jako sposobu odkrywania prawdy. Jeżeli chodzi o wnioski, jakie płyną z rozważań filozoficznych prowadzonych w powyższym duchu dla realistycznej filozofii prawa, to są

²¹⁴ W. Lutosławski, *Wstęp do filozofii*, Kraków 1900, s. 103, 322-324.

one obarczone ryzykiem. W pewnej skrajnej interpretacji prowadzić mogą w niemal czysty subiektywizm, a to z kolei rodzi trudności w sferze praktycznej. Jeśli prawo w danym miejscu i czasie ma być jedno i dla wszystkich, to w jaki sposób oprzeć je na wielość i indywidualizmie podmiotów poznających? Skoro można zważyć o wszystkim, poza podmiotem myślącym, to można także zważyć o istnieniu tekstu aktu prawnego, czy też prawodawcy. Pojawia się zatem obawa odwrócenia uwagi od rzeczywistości, a skierowanie jej na podmiot poznający. Prowadzić to może do odrzucenia prób poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest prawo, a zastąpienie jej badaniem tego jak jest ono postrzegane w danym miejscu i czasie, przez dane jednostki. Możliwe jest pytanie o to czy, a jeżeli tak, to jaką ideą jasną i wyraźną jest prawo w umyśle podmiotu poznającego. Subtelne przesunięcie prowadzić może do poważnych konsekwencji. Interesujący jest również fakt rzadszego kwestionowania tezy, która zdobyła popularność właśnie w czasach określanych, jako nowożytne. Od tej pory traktaty filozoficzne rozpoczynały się coraz częściej od teorii poznania a następnie przechodzono do badania rzeczywistości. W literaturze z zakresu historii filozofii wskazuje się, że myśl Kartezjusz inspirowała zarówno empirystów i pozytywistów, jak idealistów²¹⁵.

Uznanie podmiotowości człowieka za punkt wyjścia pozwala na podkreślenie jego stanowiska wobec rzeczywistości, zatem także względem systemu normatywnego obowiązującego w danym miejscu i czasie. Niewątpliwie można posłużyć się argumentacją Kartezjusza w obronie podmiotowych praw człowieka czy w ogóle oprzeć na niej istnienie praw człowieka – znaleźć przeciwwagę dla pochłaniającego jednostkę społeczeństwa. Zachodzi jednak obawa, że argumentacja powyższa nie jest przede wszystkim poznawcza. Pojawia się bowiem problemem uzasadnienia roszczenia dla respektowania praw drugiego człowieka. Skąd pochodzi pewna wiedza o istnieniu innych ludzi poza podmiotem poznającym? Wydaje się, że stopniowo problem prawa przechodzi z odkrywania jego istnienia, do jego uzasadnienia. Ograniczenie metafizyki i postawienie jej postulatu pewności, sprawiło jednocześnie przekreślenie podstawy obiektywnej rzeczy (poza *res cogitans*), a w związku z tym także prawa. Subiektywne nastawienia przeniosło punkt ciężkości wysiłków intelektualnych, w czym upatruje się zasadniczej cechy filozofii nowożytnej²¹⁶. Traktując Kartezjusza, jako postać zapoczątkującą nowy prąd myślowy, można powiedzieć, że wraz z nim rozpoczyna się stopniowy odwrót od metafizyki

²¹⁵ E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Kęty 2006, s. 60-61.

²¹⁶ F. Klimke, *Historja Filozofji*, Kraków 1929, t. I, s. 347-348.

klasycznej. Jego filozofia kształtuje się w okresie istotnym z punktu widzenia rozwoju koncepcji prawa naturalnego. W niej znajdują oparcie liczne stanowiska prawnonaturalne, chociaż oczywiście trudno jest wykazać bezpośredni wpływ myśli filozofa²¹⁷. Warto podkreślić, że wraz ze zmianą metafizyki i teorii poznania, zmieniło się uzasadnienie prawa naturalnego. Nie ulega wątpliwości, że filozofia Kartezjusza pozostaje fundamentalnym stanowiskiem w historii i staje się momentem przejściowym w kształtowaniu nowożytnego pojęcia filozofii i nauki²¹⁸. Z drugiej strony, jej popularność wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych nie przełożyła się na humanistykę, rodząc liczne trudności wynikające z dualistycznej wizji człowieka.

4.2 David Hume

Kolejnym myślicielem, który zajmował krytyczne stanowisko wobec metafizyki klasycznej – często utożsamianej ze scholastyczną, był David Hume. Na początku dzieła *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* postanawia on odciąć się od zawiłych treści metafizycznych, w których widzi niebezpieczeństwo wynikające z braku dostatecznej ścisłości myślenia²¹⁹. Nie rezygnuje Hume z rozważań o charakterze abstrakcyjnym a postuluje jedynie wzgląd na człowieka i stara się uchronić go od zatracania we wzniosłej myśli. Daje temu wyraz pisząc: „Bądź filozofem, lecz przy całej swej filozofii bądź też człowiekiem”²²⁰. Studiujący filozofię zdobywa szereg przydatnych umiejętności. Prawnik, dzięki filozofii, zyskuje umiejętność myślenia metodycznego i według lepszych zasad²²¹. Oczekowaną zmianą wynikającą ze studiowania filozofii, jest zmiana konkretnego człowieka, który studiuje.

Krytyka metafizyki dokonana przez Hume’a ma charakter metodologiczny. Nie chodzi o rezygnację z rozważań metafizycznych, lecz ustrzeżenie się przed wkroczeniem na, zdaniem filozofa, błędną i wiodącą donikąd ścieżkę. Główną przeszkodą w rozwoju metafizyki jest „(...) niejasność idei oraz wieloznaczność terminów”²²². Należy wziąć pod

²¹⁷ J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013, s. 139-140.

²¹⁸ Tamże. Autor podaje również kontekst społeczno-religijny okresu, w którym kształtowały się koncepcje prawnonaturalne. Chociaż trudno jednoznacznie wskazać bezpośrednie odwołania do postaci Kartezjusza, to niewątpliwie w sensie filozoficznym, możemy doszukać uzasadnienia części tych koncepcji, w tezach głoszonych przez wspomnianego filozofa. W innym miejscu Hervada zwraca również uwagę na znaczenie postaci Kartezjusza, jako punktu odniesienia innych filozofów, również Immanuela Kanta. Por. tamże, s. 195-196.

²¹⁹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1997, s. 7.

²²⁰ Tamże.

²²¹ Tamże, s. 9.

²²² Tamże, s. 75. Dokładna krytyka związku przyczynowego i wynikające z niej wątpliwość człowieka dotarcia do istoty rzeczy leży u podstaw stanowczego wystąpienia Hume’a przeciwko

uwagę, że w czasach życia Hume'a dało się już zaobserwować wzmagający się rozdźwięk, jaki istniał między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Dążenie do jak największej precyzji, a dzięki temu pewności, może wiązać się z podziwem, jakim darzono ustalenia poczynione na gruncie nauk przyrodniczych²²³. Z metodologicznego punktu widzenia nie da się nie zauważyć pewnej nieprzekraczalnej granicy, jaka istnieje między wnioskami formułowanymi w obu wymienionych dziedzinach ludzkiej wiedzy. Niebezpieczne jest ich utożsamianie, a także wysuwanie wniosków, co do takiej samej ich efektywności. Hume wydaje się mieć nadzieję, że humanistyka dorówna naukom ścisłym pod względem precyzji właśnie. Chodzi mu konkretnie o pewność praw rządzących rozumem ludzkim²²⁴.

Do wybitnie metafizycznych zagadnień, które poruszał cytowany filozof, zaliczyć należy te dotyczące zagadnienia przyczynowości i pojęcia substancji. Jednocześnie historycy filozofii wskazują, że ustalenia poczynione w obu kwestiach, stanowią wybitną, swoistą zasługę Hume'a. Stawia on sobie pytanie o to, co łączy fragmenty, części rzeczywistości, w całość. Poszukując ich uzasadnienia, nie przeczy ich istnienia. Stara się dowieść, upewnić i uzasadnić działanie przyczyn. Chodzi zatem o lepsze poznanie, pokonanie sceptycyzmu i wyzbycie się agnostycyzmu, którego jak wiadomo, ostatecznie nie udało się porzucić²²⁵. Empiryzm Hume'a, który na gruncie psychologii sprowadza się do uznania istnienia jedynie poszczególnych wrażeń podmiotowych, nie pozwala ostatecznie uznać, że poza nimi można być pewnym istnienia czegoś stałego. Jeżeli doświadczeniom niedostępna jest stałość, lecz pojawiają się one epizodycznie, to nie da się uzasadnić niewątpliwie, że owe rzecz (substancje) istnieją. Wystarcza to jako impuls dla

tradycyjnemu ujęciu kauzalności. Znana jest teza o tym, że to przyzwyczajenie człowieka do powtarzalności zjawisk, a tym samym oczekiwanie ich w przyszłości, powoduje interpretowanie świata w kategoriach przyczynowości.

²²³ P. Janet, *Historja...*, op. cit., s.152-153. Zjawiska wewnętrzne dają się, zdaniem Hume'a, badać tak samo jak fizyczne. Należy dokonać ich analizy i doszukiwać się rządzących nimi praw. Dostrzeżenie trudności uzasadnienia pozapodmiotowego istnienia owych obiektów fizycznych, nie wydaje się być jeszcze widoczne. Ostateczną granicą, do której dociera Hume, są doświadczenia. Jeżeli przyjąć brak różnicy między bytami wewnętrznymi i fizycznymi, rozumianymi jako pozapodmiotowe, rzeczywiście można postulować stosowanie do nich tej samej metody badania. Jest to jednak przypuszczenie, które w metafizyce, jeżeli to możliwe, należy dopiero starać się udowodnić.

²²⁴ Tamże, s. 14. Można doszukać się w myśli Hume'a początków postawy pozytywistycznej, w rozumieniu, jakie pojawiło się później w ramach szkoły założonej w XIX wieku przez Comte'a, a kontynuowanej następnie przez E. Littré'a.

²²⁵ H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca odrodzenia do naszych czasów*, Warszawa 1906, t. I, s. 504. Jeżeli chodzi o skutki wynikłe z przyjęcia określonych stanowisk, to Hume'a klasyfikuje się również, jako nawiązującego do myśli Locke'a, a także sensualizmu Condillac'a, redukującego namysł do uczucia. Zob. F. Ueberweg, *System of Logic and History of Logical Doctrines*, Londyn 1871, s. 48-49. Jeżeli chodzi o metodę, Ueberweg widzi w sensualizmie poprzedników idealizmu, sceptycyzmu, a także, co bardzo istotne z punktu widzenia dalszego wywodu, krytycznej filozofii Kanta.

wyobraźni, która rozporządza danymi w ten sposób, że przyjmuje istnienie takiej całości²²⁶. W świetle powyższego nie jest przesadą powiedzieć, że zasadnicze twierdzenia metafizyczne, a także wynikająca z nich postawa agnostyczna, leżą u podstaw mającej się później rozwinąć filozofii podmiotu²²⁷.

W związku z tym, że krytyka Hume'a, jak na wstępie powiedziano, ma charakter metodologiczny, tzn. nie odnosi się do przedmiotu metafizyki, a więc i potrzeby jej istnienia, lecz jedynie metody dochodzenia do twierdzeń, należy uznać doniosłość jego ustaleń²²⁸. Zwłaszcza prawnik, jako osoba dążąca do precyzji w ustalaniu definicji i formuł, z przychylnością zwraca się w kierunku filozofa reprezentującego taką skrupulatność w myśleniu. Niemniej jednak grozi powyższej postawie formalizm, rozumiany jako zbytne koncentrowanie się na warstwie językowej, oderwanie od tego, „co” jest przedmiotem prawa, a skoncentrowanie uwagi na tym „jak” jest coś zdefiniowane, rozumiane. Na poziomie ogólniejszym, abstrahując od trudności językowych, doświadczenie wewnętrzne prawa, bez pewności do jego istnienia, będzie miało kluczowe znaczenie. Należy pamiętać, że pewność co do istnienia, czy też uzasadnienie dla istnienia substancji pozapodmiotowej, przyczynującej w nas doświadczenie prawa, ma niewiele wspólnego z pewnością prawa, czy też jego niezmiennością. Zmienności treści prawa łatwo dowieść można świadectwami historycznych pomników prawa. Nie ma wówczas potrzeby odwoływać się do metafizyki. Stosować twierdzenia metafizyczne Hume'a do filozofii prawa, to znaczy zastanawiać się nad ich przekładalnością na ogólne twierdzenia metafizyczne dyskutowane w tej dziedzinie. Czy zatem zwłaszcza filozofia prawa może korzystać z zaprezentowanego punktu widzenia?

Można u Hume'a doszukiwać się generalnej postawy, która charakteryzowała będzie w mniejszym lub większym stopniu kilka nurtów myśli współczesnej. Wspominano o filozofii podmiotu, zwłaszcza myśli Kanta. Nie bez wpływu pozostają ustalenia filozofa na szkoły podkreślające znaczenie języka, choć zbadanie wzajemnego oddziaływania

²²⁶ Tamże, s. 508-509. Wobec powyższego, w odniesieniu do etyki pytanie może dotyczyć tylko tego, jaki rodzaj uczucia (doświadczenia), stymuluje do przyjęcia, że istnieje moralność. Zob. tamże, s. 512-514.

²²⁷ L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Lwów - Warszawa 1935, s. 21-22. Autor określa Hume'a mianem pierwszego, który metafizyce przeciwstawił zdrowy rozsądek, jednocześnie uznając go za wyłączone źródło poznania. Chwistek zarzuca Hume'owi lekceważenie wyobrażeń, a także ogólną ograniczoność koncepcji, co jego zdaniem doprowadzić miało do dogodnych warunków dla rozprzestrzeniania się doktryn irracjonalistycznych. Warto zaznaczyć, że z prac samego Hume'a wiemy jednak, że skutku takiego chciał uniknąć.

²²⁸ Wnioski takie można wysunąć przyjmując pozycję realizmu, gdyż sama myśl Hume'a jest *de iure* antymetafizyczna. Nie próbuje on tworzyć nowej metafizyki, jak to będzie miało w przypadku Kanta. Zob. H. Bolcewicz, *Kant...*, op. cit., s. 84.

wymaga przyjęcia kilku tez szczegółowych. Jest to podejście niezmiernie przydatne, jeżeli potraktujemy je, jako narzędzie służące do ustalenia konkretnych wniosków. Nieco inaczej przedstawia się kwestia tego czym prawo miałoby być, zgodnie z ustaleniami omawianego filozofa. Technika prawodawcza niewątpliwie znajdzie filozoficzne inspiracje w myśli Hume'a, jak też u innych późniejszych filozofów, reprezentantów szkoły analitycznej. Nie uzyskamy jednak odpowiedzi na pytanie o to, czym jest prawo. Dowiemy się natomiast jak formułujemy i wyrażamy swoje sądy o prawie albo jak został dany nakaz/zakaz sformułowany w języku prawnym. Zagadnienia te należą do dogmatyki prawa, jak również do zagadnień wspomnianej techniki prawodawczej. Zasadnicze twierdzenie metafizyczne pozostaje jednak bez stanowczej odpowiedzi. Być może Hume'a należy zaliczyć do filozofów korzystających z nowej metody, która w pewnym sensie wyłącza spod namysłu zagadnienia klasyczne. Kwestie klasyczne po prostu nie powstają.

Na potrzeby wykładni prawa, rozumianej jako czynność podmiotu (prawnika), można zrobić wielki użytek z teorii analitycznej Hume'a. Z punktu widzenia metafizyki, postawa taka będzie jednak przypominała ignorancją. Nie określając, czym jest prawo, jak sensownie zdefiniować, co się wyklada? Odpowiedź: wykładam prawo wedle ściśle określonych reguł, już na pierwszy rzut oka wygląda jako wynikająca z innego pytania. Interesujące jest, że postawa ignorowania zagadnień metafizycznych, nie tamuje faktycznie dokonywanych czynności. Możliwe jest postąpić w ten sposób a przypomina to działanie badacza przyrody, który nie zastanawia się przecież czy w ogóle istnieje przykładowo, biedronka, lecz od razu przechodzi do jej opisu²²⁹. Na przykładzie Hume'a dostrzec można stopniowe dystansowanie się od problematyki klasycznie rozpatrywanej w filozofii. Warto zwrócić uwagę, że tak jak w przypadku przyrodnika, tak samo w przypadku prawnika, pominięcie kwestii metafizycznych nie zatrzymało operacji myślowej, ani nie spowodowało braku możliwych do wyprowadzenia wniosków. Na czym w takim wypadku miałyby polegać pożyteczność metafizyki, skoro można badać przyrodę, czy też wykonywać zawód prawnika bez niej?

Kluczowy dla Hume'a jest punkt wyjścia w metafizyce, jakim są dane empiryczne. Zwrócenie uwagi na doświadczenie i poszukiwanie w nim pewności dla dalszych

²²⁹ Analogicznie ma się rzecz w przypadku twierdzeń Hume'a odnośnie moralności. Nie można powiedzieć, że nie są one uzasadnione, jednakże widać wyraźnie, że są skutkiem przyjętej ogólnej postawy wynikającej z twierdzenia metafizycznego. Zadanie pytania o rację dla formułowanych postulatów odsyła nas koniecznie do twierdzeń ogólnych i w ten sposób powracamy do zagadnienia pewności wiedzy i przedmiotu poznania. W etyce Hume'a mowa jest o uczuciach szlachetnych, sprawiających przyjemność i przykrość. Użyteczność społeczna mierzona jest również uczuciem - szczęściem ludzkości. Zob. A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa 1912, s. 63.

twierdzeń, może wskazywać na odczuwaną przez autora konieczność zdobycia wiedzy pewnej o świecie. Otóż podejście to nie jest sprzeczne z metafizyką klasyczną, jako że dane zmysłowe są akceptowane jako podstawa poznania. Podobnie Kartezjusz zwracał uwagę, że dawna metafizyka nie kwestionowała danych zmysłowych. Hume wydaje się być realistą w tym sensie, że skoro nasze poznanie pochodzi od zmysłowego doświadczenia rzeczy, to te doświadczane rzeczy muszą przecież istnieć. Jednocześnie, negując tradycyjne rozumienie kazuśności, stara się ustrzec przed personifikacją sił przyrody, również poprzez przypisywanie im boskiej przyczyny²³⁰.

Oczywiście nie chodzi o to, żeby danego filozofa zakwalifikować jako reprezentującego takie czy inne stanowisko, lecz o wskazanie, że niekoniecznie świadomie, pewne założenia muszą zostać przyjęte. Jeszcze jeden problem pojawia się na etapie weryfikacji danych poznawczych. Skoro punktem wyjścia były dane empiryczne, to trudno przyjąć, że są one zarazem punktem dojścia, bądź weryfikatorem. W pierwszym przypadku prawdopodobnie byłoby niepotrzebne myśleć, jako że byty po prostu poznawalibyśmy. W drugim wypadku jedno dane zmysłowe weryfikowane byłoby przez drugie dane zmysłowe, a podmiot poznający pełniłby funkcję maszyny przetwarzającej te dane. Jak się zdaje, metafizyka klasyczna weryfikuje twierdzenia w odniesieniu do pierwszych zasad bytowych, które oczywiście docierają do podmiotu poznającego drogą zmysłową. Nie są jednak dane zmysłowe tym samym, co przedmiot, który poznajemy. Weryfikacja twierdzeń odnosiłaby się zatem do bytu, a nie do jego ujęć poznawczych. Mówiąc jeszcze prościej, dane otrzymywane są za pomocą zmysłów, poprzez doświadczenie, jednakże nie ma doświadczenia samego - jest doświadczenie czegoś istniejącego. Nie ma danych „jako takich”, są dane odnoszące się do konkretnie, realnie istniejących bytów.

Interesujące, że Hume, przestrzegając ścisłości kategoryjnej myślenia, nie kwalifikuje praw moralnych, jako wymiernych. „Refleksja moralna nie może być umieszczona ani na prawo, ani na lewo od namiętności, a zapach lub dźwięk nie może być ani okrągły, ani kwadratowy. Te przedmioty i postrzeżenia nie tylko nie wymagają żadnego określonego miejsca, lecz w ogóle określenie miejsca nie może się do nich odnosić i nawet wyobraźnia nie może go im przypisać”²³¹. W świetle omówionych powyżej zasad metafizycznych, można dojść do wniosku, że punktem odniesienia dla moralności jest poczucie, wewnętrzne doświadczenie. Uzasadnienie dla takiego stanowiska może być zewnętrzne i

²³⁰ E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A historical and critical essay*, London 1925, s. 295-297.

²³¹ Cytat za: W.S. Jevons, *Zasady nauki*, Warszawa 1960, t. I, s. 105.

rzeczywiście jest tak w przypadku koncepcji Hume'a. Wniosek taki podsuwa również „zdrowy rozsądek”, który działa w tym przypadku zapewne, jako przypuszczenie konsekwencji mogących wypłynąć ze skrajnego indywidualizmu moralnego. Gwarancją porządku pozostaje Bóg, a skoro tak, to przynajmniej zasadnicze normy pozostać muszą niezmiennie²³².

4.3 Immanuel Kant

Ostatnim przywoływanym w tym kontekście myślicielem jest Immanuel Kant, u którego metafizyczność polega na znajdowaniu się poza zmysłami, poza granicami doświadczenia²³³. Władza sądenia pełni w filozofii kluczowe znaczenie. Rodzi się potrzeba użycia innego terminu określającego swoistą metodą dociekań filozoficznych. Coraz częściej czytamy o ontologii, a od Kanta ma pochodzić termin „dowód ontologiczny”, który polega na przejściu z przestrzeni myśli do bytu²³⁴. Rozróżnienie na sferę bytu i myśli, prowadzi do trudności polegającej na możliwości istnienia „przejścia” między nimi. Zaowocuje to w przyszłości ważnym dla nauk prawnych problemem relacji między tym, co jest, a tym, co być powinno²³⁵. Uznanie za punkt wyjścia myśli, spowodowało, że nie bez powodu filozofię Kanta określono „filozofią podmiotu”. Owa podmiotowość polega na przeniesieniu uwagi z rzeczywistości, w stosunku do podmiotu zewnętrznej, na sam podmiot i zachodzące w nim procesy myślowe. Kant pisze wprost o niemożliwości poznania przedmiotów samych w sobie a zostawia miejsce na powiązanie w intelekcie ich przedstawień, jako powszechnie ważnych²³⁶. System praw rządzących światem nie jest immanentną cechą rzeczywistości, lecz pochodną intelektu człowieka²³⁷.

Stanowisko Kanta jest zerwaniem z klasyczną myślą filozoficzną, a tym samym nie wydaje się być możliwe do pogodzenia z tradycyjną metafizyką. Filozofia ta okazała się jednak bardzo zapładniająca, również w dziedzinie prawa. Koncentrując się na sposobie poznania i wychodzeniu od podmiotu do przedmiotu, a nie odwrotnie, zawęża badane przedmioty jedynie do sposobu ich podpadania pod nasz krytyczny osąd. Wynika stąd, że

²³² A. Świętochowski, op. cit., s. 63.

²³³ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1993, s. 20.

²³⁴ S. Swieżawski, *Dzieje...*, op. cit., s. 446.

²³⁵ J. Jadacki, *Byt i powinność. Wkład XX-wiecznych myślicieli polskich do teorii imperatywów i norm*, Warszawa 2012. Autor dokonuje zestawienia tekstów próbujących rozwikłać zagadnienie mające swoje źródło już w średniowiecznym sporze o uniwersalia, a jaśniej przedstawionym w filozofii nowożytnej.

²³⁶ I. Kant, *Prolegomena...*, op. cit., s. 73.

²³⁷ „(...) choć brzmi to początkowo dziwnie, lecz jednak jest pewne, gdy ze względu na te prawa powiem: <<Intelekt nie czerpie swych prawa (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje>>”. Tamże, s. 107.

rozważania prowadzone w tym duchu mogą być jedynie częściowo prawdziwe, przy założeniu klasycznej definicji prawdy. W przypadku filozofii Kanta, raczej należałoby już mówić o obiektywności praw myślenia, a nie zgodności sądów z rzeczywistością. Jeśli doprowadzić powyższą myśl do końca, należałoby odwrócić także klasyczną definicję prawdy i badać zgodność rzeczy z rozumem. Niewielu myślicieli okazało się być tak dalece konsekwentnymi. Dostrzegając różnice we władzy sądenia i wyróżniając sądy analityczne i syntetyczne, zamierza Kant odnaleźć sądy syntetyczne *a priori*. Odrzucając empiryczną możliwość weryfikacji tych sądów, zamyka się ostatecznie w sferze myślowej. Filozof królewiecki nie poznaje rzeczywistości, jak to zasadniczo miało miejsce wcześniej, choć za poprzednika można uznać wspomnianego już Kartezjusza, lecz myśli. Proces poznawczy jest tym samym, co proces myślowy, a jako taki nie podlega sprawdzalności przez doświadczenie. Cechą wspólną zarówno Kanta, jak Kartezjusza, jest poszukiwanie pewności wiedzy, co dostrzegalne jest również u Hume'a. Można domyślać się jak powszechny sceptycyzm panować musiał w wieku XVIII i początkach XIX, skoro poznać, znaczyło poznać w sposób pewny, nieomylny²³⁸.

Wydaje się, że na poziomie najogólniejszym to właśnie inny sposób patrzenia na podstawowy model poznawczy: podmiot, zmysły, przedmiot, wyróżnia Kanta na tyle, że uznawany jest za założyciela nowej szkoły filozoficznej. Jej oddziaływanie okazało się bardzo silne, a myśl inspirująca dla filozofów, naukowców i szeroko rozumianych twórców świata kultury. W polskiej literaturze filozoficznej inspirowanej myślą kantowską, można spotkać się z dużym uznaniem dla myśli filozofa. Maria Szyszkowska dokonuje podziału w filozofii europejskiej na okresy „przed” i „po” filozofii Kanta, podkreślając oryginalność filozofii i jego wpływ na późniejszą historię myśli ludzkiej²³⁹. Bez wątplenia stanowisko

²³⁸ Konsekwentne podążanie za myślą Kanta zdaje się dowodzić tego, że jego przedsięwzięcie skazane jest na niepowodzenie. Rości przecież sobie omawiany filozof prawo do kształtowania metafizyki, jaka miałaby pojawić się w przyszłości, wychodząc od siebie - filozofa. Kant nie dowiódł niemożliwości klasycznej metafizyki dlatego właśnie, że nie mógł tego uczynić wychodząc od myśli. Błądu nie popełnił zatem we wnioskowaniu, lecz u podstawy. Tak twierdzi m.in. Mściśław Wartenberg, wybitny znawca myśli Kanta, gdy pisze: „Antymetafizyczny pogląd K a n t a pozostał prostym twierdzeniem, nie opartym na żadnym właściwym dowodzie; polega on na szczególnych założeniach kantowskiej teorii poznania, na założeniach, które przy głębszym rozpatrzeniu nie wytrzymują krytyki. K a n t nie zdołał też poglądu swego konsekwentnie przeprowadzić”. Zob. M. Wartenberg, *Obrona...*, op. cit., s. 98-99.

²³⁹ M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, Białystok 1999, s. 133-157. Autorka przedstawia filozofię Kanta, jako w ogromnej części niezrozumianą, co miałoby wynikać z niezapoznawaniem się z dziełami filozofa w oryginale. Kolejnym powodem byłaby niechęć filozofów z kręgu myśli tomizmu i neotomizmu (neoscholastyki) do filozofowania w duchu kantowskim. Zdaniem autorki stanowisko Kanta nie jest fenomenalizmem ontologicznym, lecz gnozeologicznym (tamże, s. 141). Mimo niepoznawalności świata rzeczywistego, Kant głosi jego istnienie. To, co poznajemy, to jedynie zjawiska rzeczy, które same w sobie są niedostępne. Interesować Kanta może w związku z tym sposób zgodności naszego poznania z tym, co poznajemy (s. 143). Takie przedstawienie sprawy wydaje się jednak być potwierdzeniem zarzutów wobec filozofii Kanta. Skoro nie poznajemy rzeczy, lecz ich zjawiska, które są naszymi wyobrażeniami, to w jaki

Kanta nie jest tylko zajęciem określonej postawy wobec metafizyki, która była mu dostępna, lecz jej twórczą postacią. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wspomniani filozofowie, a zwłaszcza Kant, odnosili się nie do metafizyki w ogóle, lecz konkretnej jej wersji. W przypadku Kanta chodzi o jego nauczyciela Christiana Wolff'a, który z kolei był pod wpływem myśli Leibniza i znał filozofię Kartezjusza. Choć nie przekreślała to samodzielności myślicieli, pozwala przyjąć pewne wspólne im cechy, zwłaszcza na poziomie metafizycznym. Głębsze zbadanie tych zależności należy do historii filozofii²⁴⁰. Na potrzeby niniejszego wywodu wystarczy zaznaczyć, że zachodzi nieporozumienie co do tego, wobec której metafizyki myśliciele ci byli nastawieni krytycznie. Może to bowiem spowodować, że krytyka zostanie odniesiona do metafizyki, której w zasadzie nie dotyczy. Jest rzeczą ciekawą, że krytyka metafizyki przeprowadzona przez Kanta, spotkała się z podobnie wielkim uznaniem, co wręcz oburzeniem. Trudno w związku z tym stwierdzić czy sam filozof wyraził się jasno. Chcąc rozumować konsekwentnie i biorąc twierdzenia filozofa na poważnie, z punktu widzenia jego metafizyki, niedostępna jest myśl Kanta jako rzecz „sama w sobie”. Mimo chęci właściwego zrozumienia tejże, konieczna jest jakaś jej, nacechowana podmiotowo, interpretacja. Dysponujemy z góry określoną i stwierdzoną jako pewnik niemożliwością dotarcia do *noumenonu*. Paradoksalnie więc, jest to filozofia oparta w stopniu znacznym na autorytecie założyciela i wobec siebie samej stosunkowo mało krytyczna. Brak autokrytyki nie jest rzecz jasna spowodowany nastawieniem poszczególnych reprezentantów kandyzmu, lecz niemożliwością jej przeprowadzenia, bez negacji głównych założeń filozofii Kanta. Dostrzeżenie powyższej trudności nie pozwala przejść obojętnie względem zarzutów o bezprzedmiotowości tego stanowiska. Z kolei głoszenie postulatów o odrzuceniu fałszywych wniosków Kanta, a przyjęciu jego metody czy ducha, nie rozwiązuje problemu. Jak możliwe jest takie przyjęcie, odseparowanie metody od badania, a badania od przedmiotu? Odsunięcie problemu nie powoduje jego rozwiązania.

Można analizować myśl Kanta pod wieloma względami rozpatrując samo tylko stanowisko metafizyczne. Aby przeprowadzić wywód zupełny i rzeczowy, należałoby poświęcić temu zagadnieniu odrębną pracę. Uważa się, że Kant dokonał w filozofii swoistego przewrotu kopernikańskiego, co świadczyć ma o uznawaniu jego myśli, za

sposób możemy je weryfikować? Jeśli dostępny jest nam jedynie sposób poznania i jego zgodność z tym, co poznajemy, to zamykamy się w poznaniu. Ostatecznie nie wiadomo dlaczego w ogóle musimy przyjmować istnienie rzeczy samych w sobie.

²⁴⁰ F. Ueberweg, *op. cit.*..., s. 49.

kamień milowy w rozwoju filozofii. Takie postawienie sprawy nie pozwala ocenić filozofii Kanta na kilku kartach. Pozostaje jedynie odesłać czytelnika do prac przywoływanych podczas prezentacji tych myśli Kanta, które były interesujące z punktu widzenia metafizyki klasycznej. Ich, poza pewnymi wyjątkami, historyczny już wymiar, ma tę zaletę, że pozwala zminimalizować ryzyko wystąpienia niedorzeczności. W następnym podrozdziale stanowisko Kanta zostanie naświetlone bardziej szczegółowo w ten sposób, że zestawione zostanie z metafizyką klasyczną. Przyjęcie perspektywy porównawczej umożliwi dostrzeżenie momentów trudno chwytnych podczas samego referowania danej myśli.

Ocena filozofii Kanta może wydać się surowa. Surowość jej nie polega jednak na negowaniu pomysłów czy postulatów filozofa królewieckiego w odniesieniu do prawa, lecz jedynie wykazaniu, że ostatecznie ich nie dowiedziono. Zapewne wielka liczba autorów zgodzi się, że urzeczywistnienie, np. idei pokoju powszechnego, jest dążeniem szlachetnym, budzącym szacunek. Z punktu widzenia metafizycznego nie jest problemem głoszenie postulatu. Problemатyczne jest jego uzasadnienie, zwłaszcza w sytuacji stwierdzenia o niemożliwości dotarcia do istoty rzeczy. Jest to kwestia niezmiernie istotna dla nauk prawnych z uwagi na możliwość zadania analogicznego pytania. Czy nakaz/zakaz uzasadnia się sam, będąc nakazem albo zakazem czy ma inne uzasadnienie?

5. Argumentacja metafizyki klasycznej

Podsumowując myśl trzech przywoływanych filozofów należy wskazać, dlaczego ich stanowisko, z punktu widzenia metafizyki klasycznej, uznawane jest co najmniej za ryzykowne. Bez wątplenia bowiem są to poglądy odbiegające od sposobu myślenia charakterystycznego dla postawy realistycznej. Metafizyka, której przybliżenie jest celem niniejszej pracy, określana jest klasyczną bądź realistyczną głównie ze względu na nurty nowożytnie umocowane w myśli Kartezjusza. W innym wypadku jest po prostu metafizyką. Nie chodzi o nazwę, gdyż wiadomo, że jej powstanie było podyktowane koniecznością katalogowania pism Arystotelesa, a nie oddaniem istoty rzeczy. Analiza samego pojęcia nie pozwala na dostateczne zrozumienie, gdzie leży zasadnicza różnica między stanowiskami. Dzieje się tak dlatego, że kwestia dotyczy między innymi sposobu rozumienia w ogóle i tego, czym ono (rozumienie) właściwie jest. Jeśli powstawanie pojęć, ich charakter bytowy i możliwość bezpośredniego poznania, są kwestiami spornymi, to analiza pojęciowa nie może sprawy wyjaśnić. Owszem, ustalenie kontekstu znaczeniowego danego pojęcia, funkcjonującego wśród przedstawicieli określonego kierunku, jest niezbędne i pozwala ustalić punkt odniesienia ich prac. Nie pozwoli jednak ustalić, czy

przedmiot jest ten sam czy różny i co nim w ogóle jest. Trudność powyższa jest zresztą traktowana jako jedna z przesłanek do stwierdzenia nienaukowości filozofii, skoro nie wypracowała ona skutecznej metody weryfikacji własnych twierdzeń.

W dalszym ciągu pracy przedmiot zainteresowania pozostanie po prostu metafizyką. Z analizy twierdzeń przywoływanych filozofów wynika, że odnosili się oni zasadniczo do jednego nurtu metafizyki. Kartezjusz miał się jeszcze zapoznać z jej kierunkiem reprezentowanym w zakonie jezuitów u schyłku XVI i początku XVII wieku, który już wówczas daleki był od rozumienia właściwego Arystotelesowi i Tomaszowi z Akwinu. Hume i Kant natomiast oparli się na metafizyce przedstawionej im właśnie przez Kartezjusza, a dalej Leibniza i Wolfa. Wynika z tego, że z problemami, z którymi się mierzyli przywołani krytycy metafizyki, należy zapoznawać się w szerszym kontekście²⁴¹. Można również zaobserwować warunkowanie polemiczne myśli Kanta przez argumenty Hume'a. Wówczas przedstawia się on jako obrońca metafizyki, jednakże przeciwko stanowisku Hume'a. Oznacza to, że chodzi o krytykę drugiego stopnia, tzn. krytykę krytyki, która owocuje dopiero, jako myśl krytyczna filozofa królewieckiego²⁴². W takim wypadku Kant broniłby metafizyki przed atakiem m.in. Hume'a. Z kolei Hume także wygłaszał swoje poglądy w odniesieniu do konkretnej metafizyki. Argument historyczny nie przekreśla oczywiście tez głoszonych przez wspomnianych autorów. Należy jednak ich doniosłość ograniczyć do myśli, z którymi polemizowali. Różnice, jakie zachodzą w ujmowaniu zagadnień nie przeszkadzają temu, aby każdy z filozofów przedstawił trafne ujęcie jakiegoś problemu czy sformułował praktyczne rozwiązanie. Badając jednak podstawowe stanowisko metafizyczne, wypada doprowadzać rozumowanie do możliwie najdalszych wniosków. Aby to uczynić należy dokładnie zbadać również początki kształtowania się myśli, a zatem perspektywa historyczna nie jest w tym przypadku obojętna. Nie chodzi jednak o warunki społeczne, gospodarcze i kulturowe, lecz o poprzednie twierdzenia metafizyczne. W związku z powyższym, pierwszy argument metafizyków klasycznych nie dotyczy materii filozoficznej, lecz historii myśli. Nie powinien jako taki budzić większych kontrowersji. Jak wskazuje Etienne Gilson, może się

²⁴¹ E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 134-135. Autor ten pisze wprost o krytyce Kanta: „(...) widać jasno, że zapomniał o istnieniu takiej metafizyki, jak metafizyka Arystotelesa lub metafizyka św. Tomasza z Akwinu. Jego sformułowanie godzi w Kartezjusza i Leibniza, natomiast pozostawia nietkniętą metafizykę klasyczną. Wiem bardzo dobrze, że Kant miałby jej wiele do zarzucenia, faktem jest jednak, że nawet się nią nie zajmował. Bezpośrednią konsekwencją tego zapomnienia jest to, że zamiast krytykować metafizykę, Kant krytykował dwa produkty jej rozkładu, jakie mu zostawił w spadku wiek XVIII: z jednej strony ścisły, lecz pusty racjonalizm, z drugiej empiryzm konkretny, lecz pozbawiony wszelkiej konieczności”.

²⁴² H. Bolcewicz, *Kant...*, op. cit., s. 76.

bowiem okazać, że w zasadzie nie ma wspólnego pola do sporów, skoro mowa jest o różnych metafizykach.

Argumenty rzeczowe sprowadzają się na poziomie najogólniejszym do sporu o istnienie rzeczy samych w sobie i sposobu poznawania rzeczywistości przez podmiot poznający. Jest to obszerne zagadnienie dotyczące sporu o realizm poznania, które na przestrzeni wieków przyjmowało różne postacie. W literaturze przedmiotu spotkać się można z kolejnymi interpretacjami również współcześnie²⁴³. Samo w sobie, stanowisko realistyczne jest w zasadzie powszechne na poziomie poznania spontanicznego, codziennego. Różnice wyłaniają się dopiero przy refleksji nad materiałem poznawczym. Spotykać można stanowiska od skrajnego – zanegowania kontaktu podmiotu z rzeczą, poprzez różnorodne pośrednie, do drugiej skrajności – poznania bezpośredniego rzeczy samych w sobie. Stanowisko filozofii realistycznej zajmuje miejsce pośrednie, starając się uwzględnić argumentacje z obu stron. Nie odmawia się podmiotowi poznania rzeczy, jednakże uwzględnia się warunkowanie tego poznania. Podstawą są dane empiryczne, jednak w samej empirii nie znajduje się odpowiedzi na pytania, które stawia sobie metafizyk. Można uznać, że w związku z tym pytania metafizyczne są bezsensowne i zaniechać poszukiwań odpowiedzi na nie, skoro wyczerpują się one w poznaniu zmysłowym. Takiej możliwości filozofowie realistyczni jednak nie dopuszczają²⁴⁴.

Jak mają się powyższe ustalenia do filozofii prawa? Należy zaznaczyć, że uwaga koncentrowana jest na sferze uzasadnienia. Mimo przeciwstawności kierunków metafizycznych ostateczne ustalenia mogą być zbliżone, a czasami nawet identyczne. To, co różne, to uzasadnienie danego stanu rzeczy. Analogicznie można zauważyć, że czym innym jest norma prawna, co do treści, której zgadzać może się wiele osób, a czym innym jej uzasadnienie. W sferze stosowania prawa również natrafić można na podobne zjawisko. Można dane rozstrzygnięcie uzasadnić na kilka sposobów, co nie przekreśla tego, że ostatecznie chodzi o rozstrzygnięcie wywołujące te same skutki prawne. Innymi słowy, może się zdarzyć, że „X” w kilku przypadkach będzie ten sam, jednakże odpowiedź na pytanie, dlaczego „X”, wypadnie różnie.

²⁴³ T. Szubka, *Realizm i antyrealizm*, [w:] „Przewodnik po metafizyce”, (red.) S. T. Kołodziejczyk, Kraków 2011, s. 519-548.

²⁴⁴ Trudno podać jedną pracę, która uwzględniałaby wieloaspektowość sporu o realizm poznania. Wydaje się, że jest to kierunek pośredni, który przedstawiciele ma w Arystotelesie, dojrzałej scholastyce XIII w., zwłaszcza u Tomasza z Akwinu, a także, bardzo ogólnie mówiąc: neoscholastyce. Jest to więc cała linia argumentujących filozofów. Przeglądową i polemiczną pracą, która wyraźnie zarysowuje różnice między dwoma stanowiskami jest przywoływana wcześniej praca: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968. Por. W. Wundt, *Wstęp...*, op. cit., s. 401-406. Autor uważa realizm Arystotelesa i scholastyki XIII wieku za dualistyczny. Przeciwstawia go realizmowi monistycznemu, charakterystycznemu myśli nowożytnej.

Zasadniczo, aplikując do prawa problem podmiotu i przedmiotu poznania, spostrzegamy dwie możliwe interpretacje. Po pierwsze, można uznać, że źródłem prawa jest podmiot. Nie jest to teza sprzeczna ze stanowiskiem metafizyki realistycznej, jak okaże się to w dalszej części pracy. Można jednak mówić o uzasadnieniu bezpośrednim i pośrednim, bliższym i dalszym, ostatecznym i doraźnym. Trudność pojawia się w momencie ostatecznego uzasadnienia prawa. Uderzająca jest konieczność kierunku, do którym zmierza filozofia podmiotu. Nie może ona wyjść poza sam podmiot. Jest on źródłem i zarazem uzasadnieniem prawa. Każdorazowa próba oparcia prawa na czym innym niż podmiot poznający, obarczona jest ryzykiem sprzeczności, zanegowania przyjętych, podstawowych założeń. W przypadku filozofii realistycznej uwzględniony zostaje aspekt podmiotowy, jednakże argumentacja nie kończy się na tym etapie. Jest to zatem stanowisko pośrednie. Nie należy jednak „pośredniości” rozumieć, jako bycia pośrodku, w sensie arytmetycznym. Przeciwnie, zgodnie z tym stanowiskiem, niejedno przekonanie należy wykluczyć. Złoty środek Arystotelesa to nie to samo, co środek rzeczy. Podejście realistyczne nie jest eklektyzmem filozoficznym.

Filozofia podmiotu przedstawia się jako pogląd zamknięty, skończony w tym sensie, że zakres możliwości poznawczych został określony w punkcie wyjścia. Poznając formy ujęć poznawczych, można zasadniczo wyczerpać katalog możliwych sposobów poznania. Podejście realistyczne nie przeczy, że podmiot jest częścią świata rzeczy, które poznaje, ani że oddziałuje na otoczenie. Różnica polega jednak na tym, że według realizmu świat nie wyczerpuje się w podmiocie. Istnieje wiele różnych bytów i to one są poznawane. Możliwość poznania, nie tkwi tylko w podmiocie, lecz wychodzi również od rzeczy poznawanych. Można rozróżnić możliwość poznawania i możliwość bycia poznany. Zakres poznawczy wyznaczają owe rzeczy „zewnętrzne” w stosunku do człowieka. Zasadnicza kontrowersja między dwoma kierunkami dotyczy poznania „rzeczy zewnętrznych”.

Przykładem redukcji rzeczywistości do podmiotu poznającego wydaje się być zwłaszcza filozofia Kanta, choć jej podstawy widać zarówno u Kartezjusza, jak i u Hume’a. Jeśli istnieje tylko intelektualne poznanie, przy jednoczesnym braku możliwości dotarcia do rzeczy samych w sobie, to jak możliwe jest zaistnienie konfliktu, w tym konfliktu prawnego? Kto toczy spór, z kim i o co? Skoro jednak jest to możliwe, a wskazuje na to doświadczenie każdego człowieka, nie tylko prawnika, to jak uzgodnić rozbieżne wyobrażenia poznających podmiotów, co do rzeczy? Następnie jak uzasadnić to, który podmiot, i dlaczego właśnie ten, ma coś konkretnego w związku z konfliktem uczynić?

Odpowiedź na te pytania wymaga uznania istnienia podstawy niezależnej od podmiotu poznającego przynajmniej w pewnym minimalnym zakresie. Wynika z powyższego, że komunikacja między dwoma podmiotami poznającymi, aby odbywała się skutecznie, wymaga uznania istnienia wspólnego podłoża. Sam fakt komunikowania się poprzedzony jest istnieniem innego podmiotu. Jak w związku z tym określić stosunek jednego podmiotu poznającego do drugiego? Są to tylko niektóre spośród wielu problemów charakterystycznych kierunkowi podmiotowemu, który przekształca się w idealizm. Nie sposób omówić nich wszystkich, a odnosić się do części z nich, z punktu widzenia stanowiska realistycznego, nie można. Wynikają one bowiem z tego, w oparciu o które rozróżnia się dwa wspomniane kierunki. Ta zależność sprawia, że niektóre problemy po prostu nie mają miejsca w drugim kierunku filozoficznym. Uznanie, że nie ma możliwości weryfikowania tak różnych stanowisk, a kryterium ich ważności jest jedynie koherencja, podważa zasadność szczegółowej dyskusji. Można ją w każdym momencie zakończyć na stwierdzeniu, że zarówno jedno, jak i drugie wnioski są spójne i logicznie wynikają z przyjętych twierdzeń ogólnych. Rozumując w ten sposób odkryć można istnienie bariery, której przekroczenie nie wydaje się możliwe bez metafizyki.

Wspomniano, że uzasadnienie w filozofii podmiotu, przy założeniu konsekwencji rozumowania, musi powrócić ostatecznie do punktu wyjścia. Jeśli zatem Kant formułuje swój słynny imperatyw kategoryczny, to należy uznać, że jest on ważny na mocy twierdzeń metafizycznych filozofa królewieckiego. Z perspektywy realistycznej przedstawia się natomiast jako bezpodstawny. Prawo musi mieć źródło w rozumie i wykluczać wszelkie doświadczenie. Argumentacja przebiega zatem podobnie, jak w przypadku pozostałych apriorycznych twierdzeń. Takich cech prawa, jak powszechność i konieczność nie można odnaleźć w świecie empirycznym. Muszą być zatem pochodną rozumu²⁴⁵. Sam imperatyw, który zresztą pokrywa się zarówno z nakazami etycznymi wielu religii, a także systemów etycznych nie odwołujących się do Boga, nie jest problematyczny. Sprawa dotyczy raczej jego uzasadnienia. Upraszczając sprawę, można zauważyć, że imperatyw jest konkretyzacją nakazu „dobro należy czynić”, a także: „nie czyń drugiemu, co tobie nie miłe”²⁴⁶. Nie sama nakaz, polecenie, ale ponownie – uzasadnienie, jest w tej sprawie najważniejsze.

²⁴⁵ M. Wartenberg, *O kantowskiej Krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do Krytyki czystego rozumu*, Lwów 1911, s. 4-5.

²⁴⁶ P. Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*, Poznań 1926, s. 91-92. Imperatyw nakazuje działać, dlatego że należy spełnić obowiązek. Nie jest przy tym istotny wynik, zamierzony skutek dla którego postępujemy

Kant wydaje się nie dostrzegać bezpodstawności w formułowaniu imperatywu. Jego moc polega właśnie na tym, że jest to imperatyw kategoryczny. Chodzi zatem o właściwe zrozumienie kategoryczności i hipotetyczności. Kategoryczność oznacza w tym przypadku, że sferę powinności uważa się za byt swoisty. Odkryta zostaje zatem nowa kategoria bytów-powinności, która w przypadku imperatywu kategorycznego nie uzasadnia się przez inne kategorie, jak to ma miejsce w przypadku imperatywów hipotetycznych, lecz jest swoista. Należy zauważyć, że jest to twierdzenie zgodne z metafizyczną postawą Kanta. Trudno spekulować czy filozof królewiecki zdawał sobie sprawę z trudności, w jakie uwikłane jest jego twierdzenie. Być może właśnie dostrzegając trudność w zajętych stanowisku i konsekwencje swojej myśli, stara się do nich nie dopuścić. Imperatyw ma być może uchronić przed samowolą, absolutyzmem poznawczym (podmiotowym), a w związku z tym i moralnym (etycznym). Rozpatrując sprawę jedynie z formalnego punktu widzenia, imperatyw nie pozwala na wysunięcie innych wniosków niż te, że obowiązki należy spełniać²⁴⁷. Formalizm etyki Kanta ma tę zaletę, że daje teoretyczną podstawę dla wyprowadzania nakazów szczegółowych. Jednocześnie jest wadą, ponieważ nie odnosi się do sfery praktycznego działania. Tym samym zdaje się utwierdzać w przekonaniu, że istnieje nieprzekraczalna granica między sferą bytu i powinności. Czytając przywoływane dzieło Kanta można odnieść wrażenie, że zanegowawszy podstawę rzeczową, możliwość dotarcia do rzeczy samych w sobie, stara się on wynaleźć inny punkt zaczepienia²⁴⁸. Być może zdaje sobie sprawę z konsekwencji „zawieszenia w próżni”. Podstawą dla imperatywu mogą być ujęcia poznawcze, albo prawa naszego umysłu, niezależne od nas w tym sensie, że są przez nas zastane. W każdym razie

w określony sposób, ponieważ wówczas imperatyw cechowałby się hipotetycznością. Bez wątpienia zatem kategoryczność polega na nieposzukiwaniu uzasadnienia innego niż sam nakaz.

²⁴⁷ Zarzut o formalnym jedynie znaczeniu imperatywu kategorycznego jest najczęściej pojawiającym się w literaturze przedmiotu zarzutem. Może to dowodzić słuszności wątpliwości co do jego uzasadnienia tylko w ramach metafizyki Kanta. Wówczas jednak pojawia się trudność uznania poczynionych ustaleń za filozoficzne, jako że przedstawiają głównie subiektywną wartość. Zob. W. Załęski, *O filozofii krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa*, Lwów 1875, s. 8, 54.

²⁴⁸ Należy zastrzec, że taka interpretacja zakłada twierdzenie przeciwne do głoszonych przez Kanta. Zob. P. Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, [w:] „Diametros”, nr 1. Wrzesień 2004, s. 17. Wydaje się, że chęć uznania imperatywu, za kategoryczny, jest skutkiem uznania, że do *noumenon* dotrzeć nie można. Jeżeli nie możemy ich poznać, to próżno wymagać nakazu czynienia dobra ze względu na rzeczy pozapodmiotowe. Skoro dostępne są jedynie formy poznawcze, to nakaz leży w podmiocie. Jeżeli tak, to brzmieć on może tylko „Czyń dobro!”. W takim jednak wypadku trudno uznać, dlaczego mielibyśmy uwzględniać inne osoby, a zatem przyjąć pełne brzmienie imperatywu kategorycznego. Do materialnej strony w ogóle nie zbliżamy się. Jeżeli zatem chcemy uzasadnić imperatyw kategoryczny poprzez odwołanie się do metafizyki moralności Kanta i rozróżnieniu na umysł teoretyczny i praktyczny, to nic nie stoi na przeszkodzie. Pytanie tylko czy w badaniu o to właśnie chodziło?

chodzi o pewne zjawiska rzeczy, gdyż same rzeczy, jako niedostępne, nie mogą być przez nas poznane²⁴⁹.

Trudno znaleźć podstawę uznania wyników operacji myślowych jednego podmiotu na temat prawa za powszechne. Dlaczego formułę Kanta należałoby uznać za powszechnie obowiązującą w sensie ściśle prawniczym, a zatem mającą być normą ogólną, a być może najogólniejszą, podlegającą dalszej konkretyzacji? Można przecież uznawać za powszechnie wiążące np. rozstrzygnięcia powstałe w procesie dyskursywnym albo też postulaty dowolnego innego myśliciela. Ostatecznie, mimo wszelkiej dobrej woli, dowód powraca skąd wyszedł, to znaczy do podmiotu kreującego. W nim znajduje ostateczne uzasadnienie. Wydaje się, że obiektywna podstawa obowiązywania prawa ostatecznie sprowadzona zostaje do zdolności percepcyjnych poszczególnych jednostek, a co za tym idzie nie przynosi innych rozwiązań niż te, które oparte są na autorytecie konkretnego umysłu, w tym przypadku Kanta. Działając praktycznie wola przejdzie w siłę, w tym przypadku w siłę argumentacji. Jest to niebezpieczny wniosek, który może nasunąć się przy niepogłębionej analizie myśli Kanta. Sam filozof buduje jednak szlachetną wizję stanu pokoju, który jest stanem prawnym, rozumianym jako *p o s t u l a t* rozumu praktycznego²⁵⁰. Jest to, jak się wydaje, najważniejszy argument za tezą, że poza Kantem i filozofami, którzy popierają jego myśl, uzasadnienia rzeczowego odnaleźć nie sposób. W takim przypadku może okazać się, że siłą filozofii Kanta jest po prostu liczba i siła wyznawców jego poglądów. Z punktu widzenia realizmu jest to doniosły argument, jednakże przenosi dyskusję z poziomu poznawczego, na poziom indoktrynacji, która nie jest w tym przypadku terminem nacechowanym negatywnie. Indoktrynować znaczy zapoznawać z określonymi twierdzeniami, przybliżać określone kwestie. Czynność ta jest wspólna niemal każdej szkole filozoficznej.

Jest również argument praktyczny, w pewnym sensie czasowy, przemawiający przeciwko tak silnemu eksponowaniu teorii poznania przed przedmiotem poznawanym. Otóż gdyby teoria poznania rzeczywistości była potrzebna przed jej badaniem, należałoby odrzucić wiele rozstrzygnięć filozoficznych powstałych w czasach, kiedy jeszcze rozwiniętej teorii poznania nie było. Refleksja nad metodami poznawania rzeczy wymaga

²⁴⁹ Wątpliwości budzi kwestia tego czy o rzeczach możemy powiedzieć, że istnieją, lecz poza tym nic więcej (agnostycyzm). Kant przecież twierdzi, że podmiot odbiera wrażenia, pewne zjawisko i współtworzy rzeczywistość, nie tylko odczytując dane, lecz twórczo działając. Można zauważyć, że wiemy w związku z tym, że rzeczy nie tylko są, ale ponadto mają zdolność oddziaływania na nas poznawczo (strona aktywna), bądź też możliwość wytworzenia u nas zjawisk (strona bierna). Jeśli nie byłoby „przejścia” między rzeczami i zjawiskami, które dopiero we wrażeniach odbieramy, to pojęcie „rzeczy samych w sobie” wydaje się zbędne.

²⁵⁰ E. Wyrębska-Dermanović, *Filozofia prawa...*, op. cit. s. 140-142.

przecież uznania tych rzeczy pierwotnego istnienia. Nad czym w innym wypadku prowadzona byłaby refleksja? Argument ten można z powodzeniem stosować przy rozpatrywaniu innych kwestii, a ogólnie polega on na zastanawianiu się nad tym, co było pierwsze, a co wtóre. Jego przeprowadzenie wymaga uznania, przynajmniej w minimalnym zakresie, zasady przyczynowości, na co nie każdy filozof się zgodzi. Wydaje się, że sam Kant nie postawiłby nawet tego pytania, jako że zakłada ono poznawalność rzeczy samych w sobie. Skoro jednak oba stanowiska to tylko założenia, nie należy uznawać, że któreś z nich jest bardziej lub mniej prawomocne. Poruszony zostaje w tym miejscu wątek, który budzi wiele kontrowersji. Jak bowiem inaczej, jeżeli nie siłą – intelektu i woli, przekonać, a właściwie pokonać stanowisko przeciwne? Kant, jak zaznaczono, opowiada się za ideą sprawiedliwości i pokoju powszechnego. Jest to twierdzenie podważające zarzuty jakie stawia jego filozofii kierunek realistyczny. Jednocześnie twierdzi, że idea pokoju jest postulatem rozumu praktycznego. Metafizyka klasyczny zapyta o to czym uzasadniony jest ów postulat i wskaże na dany byt, na przykład drugiego człowieka, jako jedną z możliwych odpowiedzi. Kant prawdopodobnie odpowie, że niemożliwe jest to wiedzieć. Jednocześnie założy istnienie innych podmiotów, dodatkowo analogicznych bytowo. Do wniosków takich prowadzi analiza imperatywu kategorycznego. Co to znaczy postępować tak, aby dopuszczać się tylko takich czynów, co do których chcielibyśmy, aby były prawem powszechnym? Prawem powszechnym komu (jakim bytom) przysługującym? Sprawa przedstawia się miejscami jako zbyt oczywista. Historycznie wiadomo, że niedługo po ukazaniu się zasadniczych prac Kanta powstała silna opozycja względem jego filozofii. W Polsce ze znaną krytyką wystąpił Jan Śniadecki. Nazywa on filozofię Kanta mistycyzmem zlepionym z dawnych subtelności. Zarzuca filozofowi przesadną niewiarę w świadectwo zmysłów. Całe przedsięwzięcie uważa za obciążone błędem logicznym polegającym na wnioskowaniu o stanie naturalnym ze stanu urojonego²⁵¹. Mniej nieprzychylny filozofii Kanta okazał się Jędrzej Śniadecki, występujący przeciwko empiryzmowi i sensualizmowi. Niewiara w nieomylność rozumu nie może prowadzić do bezkrytycznego uznawania świadectwa zmysłów²⁵². Być może problem leży po stronie intersubiektywności poznanych treści. Jeżeli uznać stanowisko Kanta za krytyczne względem doświadczenia i w tym sensie bardziej wyważone, akcentujące rolę podmiotu poznającego, to zasadniczo nie można traktować tego

²⁵¹ J. Śniadecki, *O filozofii* [w:] „Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego”, Wilno 1822, t. IV, s. 43-46.

²⁵² H. Struve, *Historia logiki...*, op. cit., s. 220-221.

stanowiska jako przewrotnego. Miałoby ono wiele wspólnego ze stanowiskiem metafizyki klasycznej, a także nurtem idealno-realnym, czy też umiarkowanym realizmem. Utracony wówczas zostanie rewolucyjny charakter filozofii podmiotu, o której sam Kant twierdził, że jest przewrotem na wzór kopernikańskiego. Jeżeli zaś *a priori* doświadczenia rozumieć tak, jak przedstawiono powyżej, co znajduje również odbicie w ostrej polemice z myślą Kanta, to trudności stąd wynikłe nie wydają się możliwe do pokonania. Okazuje się ponownie, że uzasadnienie dla twierdzeń filozoficznych Kanta mierzyć byłoby można liczbą osób przychylających się do jego zapatrywań²⁵³.

W kontekście powyższego na uwagę zasługuje łagodząca interpretacja myśli kantowskiej dokonana przez Edmunda Krzymuskiego. Jego zdaniem, dokonując krytyki zasad metafizycznych, dokonuje Kant krytyki własności duchowych. Czynność ta nie jest ani sceptycyzmem ani dogmatyzmem²⁵⁴. Prawdą jest, że nie można poznawać rzeczy w oderwaniu od form myślenia. W związku z tym kategorie myślenia nie są cechą przedmiotów poznawanych, lecz podmiotu. Krzymuski twierdzi, że Kant nie potrzebował udowadniać istnienia świata empirycznego. Formy myślenia, to cecha podmiotu, jednak odnoszą się one do rzeczy. Nie są to formy czyste, lecz formy ujęcia tych rzeczy. Formy poznania, układając się w materialne wyobrażenia i pojęcia, dowodzą tym samym, że świat zewnętrzny istnieje. Rozum teoretyczny i rozum praktyczny u Kanta to tyle, co zdolność, odpowiednio poznania naukowego i postępowania moralnego²⁵⁵. Wydaje się, że interpretacja Krzymuskiego jest syntetyzująca, idealno-realna. Istnieją rzeczy same w sobie, choć poznać ich nie sposób. Istnieje także podmiot poznający i formy, ujęcia poznawcze będące jego cechą. Prawo i etyka to przede wszystkim rozum praktyczny. Krzymuski koncentruje się na stosowaniu filozofii Kanta do filozofii prawa z tego właśnie punktu widzenia. „Różnica między prawem i etyką nie jest wyryta w czystym rozumie i dlatego to Kant nie mówi o niej w swojej krytyce rozumu praktycznego. Występuje ona dopiero na gruncie życia towarzyskiego i Kant dopiero wtedy zastanawia się nad nią, gdy o tem życiu rozprawia”²⁵⁶. Warto zauważyć, że dopiero przyjęcie przez Krzymuskiego istnienia rzeczy zewnętrznych, a zatem idealno-realna interpretacja filozofii podmiotu, pozwala na swobodne przejście do „życia towarzyskiego”. Kto jest podmiotem tego życia?

²⁵³ M. Wartenberg, *Kantowska argumentacja przeciwko idealizmowi*, [w:] „Przegląd filozoficzny rok 1905”, z. 2, s. 125-126. Zdaniem autora, jeżeli usunąć z teorii Kanta „rzecz samą w sobie”, co należy uczynić z uwagi na dowolność jej przyjęcia, to nie pozostanie w tej filozofii nic realistycznego. W związku z tym pozostanie idealizmem, przeciwko któremu Kant starał się częściowo oponować.

²⁵⁴ E. Krzymuski, *Teoryja karna Kanta...*, op. cit., Kraków 1882, s. 2.

²⁵⁵ Tamże, s. 6, 13.

²⁵⁶ Tamże, s. 25.

Dla Krzymuskiego nie ma problemu w uznaniu istnienia innych niż podmiot poznający ludzi, dlatego też nie ma problemu w swobodnym przejściu do sfery życia towarzyskiego. Innymi słowy, zagadnienie istnienia innych ludzi niż ja sam nie jest tutaj kwestią. Patrząc na sprawę realnie, rozumowanie jest prawidłowe, jednakże interpretacja ta przekreśla swoistość myśli Kanta. Pozbawia jej cechy różnicującej chociażby w stosunku do scholastyki i neoscholastyki, przeciwko której ma przecież występować²⁵⁷.

Na koniec niniejszego podrozdziału należy powrócić do kwestii historycznej. Chodzi o spostrzeżenie, że faktycznie Kartezjusz, Hume i Kant nie odnosili się do metafizyki klasycznej, zatem przynajmniej w większej części argumentacja ich musiała być chybiona, z punktu widzenia tejże. W związku z zaprezentowaną polemiką z metafizyką i kwestionowaniem jej zasadności (także możliwości), przytoczona została kontrargumentacja. Można dostrzec po pierwsze, że rzeczywiście zachodzi różnica, między definicjami formułowanymi przez autorów, których można określić, jako metafizyków klasycznych, a jej krytykami. Różnica jest częściowo metodyczna, ale w znacznej mierze rzeczowa, a w związku z tym drogi argumentacji muszą się rozchodzić. Tylko miejscami występują punkty zbieżnymi, jako że część argumentów filozofii nowożytnej przeciwko metafizyce, nie dotyczy właściwie metafizyki. Punkty wspólne, a zatem i rozbieżności w rozstrzygnięciach, są jednak na tyle poważne, że nie sposób ich nie dostrzegać. Związek jaki uwidacznia się w określaniu przedmiotu metafizyki u wybranych autorów XIX i XX wieku, ze stanowiskami formułowanymi w starożytności i średniowieczu, pozwala na wyciągnięcie wniosku o ciągłości tradycji filozoficznej. Pozwala także wydobyć się z determinizmu historycznego i podkreślić uniwersalność kwestii.

5.1 Scholastyka i neoscholastyka

Na wstępie należy zwrócić uwagę na zagadnienia raczej natury historycznej i psychologicznej, niż filozoficznej. Chodzi o sprawę stosunku filozofów i naukowców do chrześcijaństwa, filozofii średniowiecznej, ówczesnych uniwersytetów i metody scholastycznej. Kwestia jest zawiła i niezwykle sporna nawet współcześnie. Być może rozróżnienie na przedmiot badań i jego uzasadnienie, umożliwi uniknięcie trudności, które

²⁵⁷ Zob. F.A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, Warszawa 1881, t. II, s. 115. Autor zwraca uwagę na to, że Kant twierdził, iż poznanie pochodzi z obu czynników-podmiotu i przedmiotu. W następcach jego myśli widzi przyczynę zamieszania i coraz silniejsze dążenie do poszukiwania wiedzy bezwzględnej.

nie pozwalają na rzetelne przedstawienie zagadnienia. Możliwość refleksji nad problemami sformułowanymi w średniowieczu czy wcześniej w czasach starożytnych, można potraktować jako argument za istnieniem pewnych kwestii w oderwaniu od ich historycznego uwarunkowania. Rzecz jasna nie chodzi o lekceważenie tego, że dane problemy powstały w takim, a nie innym klimacie intelektualnym, religijnym, społecznych, gospodarczym itp. Oczywiście, że poprzedzały formułowanie teorii, pewne dyskutowane kwestie, a myśliciele wzajemnie na siebie oddziaływali. Wydaje się jednak zachodzić pewna różnica między badaniem warunków powstawania danych kwestii, a ich treścią i możliwością weryfikacji. Inaczej skąd pewność, że problem dyskutowany przez filozofów, których dzieli tysiąclecie, jest ten sam? Musi istnieć racja, dla której twierdzi się, że przykładowo rozwiązanie Kanta jest słuszne, a Arystotelesa chybione. Jeżeli nie byłoby przekonania, co do istnienia takiego samego problemu, z jakim mierzyli się dwaj filozofowie, to skąd pewność, że osoba pisząca o tym sporze jeszcze wiele lat później, wypowiada się w tej kwestii sensownie?

Ogólnie rzecz biorąc, najwięcej literatury na temat metafizyki, która jest przedmiotem zainteresowania w niniejszej rozprawie, dostarczają prace autorów nawiązujących do myśli chrześcijańskiej, w sporej części scholastycznej. W czasach bliższych współczesnym, związane są z ruchem, który określa się terminem „neoscholastyka”. Stosując jednak konsekwentnie stanowisko realizmu, nie można uważać metafizyki za wytwór danej szkoły. Owszem, nie bez znaczenia jest to, że problematyka metafizyczna przechowała się w ramach myśli inspirowanej również religijnie. Podobnie ważne jest, że główne jej problemy sformułowano w czasach starożytnych, a rozwinięto i postawiono nowe w średniowieczu. Pozostaje jednak przedmiotem innych nauk zbadanie, dlaczego akurat w takich, a nie innych warunkach wytworzył się dany prąd myślowy. Przedmiot metafizyki wymyka się bowiem każdorazowo warunkom materialnym okresu, w którym dany myśliciel go bada. Czyni to w ogóle możliwym nieograniczony czasowo dialog pokoleń myślicieli. W innym wypadku należałoby w ogóle zrezygnować z badania myśli, jako po prostu twierdzeń, a skupić się na warunkach ich powstawania i ewentualnych związkach między organizacją instytucji naukowej, np. uniwersytetu, a treścią głoszonych poglądów.

Kolejna kwestia, do której należy się odnieść, jest pozanaukowa i wynika z uprzedzenia części badaczy w stosunku do myśli średniowiecznej. Wobec braku wiedzy, która z kolei wynika z niewielkiej ilości fachowych opracowań tejże epoki, uważana ona była za czasy przejściowe. Wskazuje na to jej nazwa, a także silny postęp nauk przyrodniczych

przypadający na czasy renesansu²⁵⁸. Jednym z jego skutków było odwrócenie uwagi od dokonań czasów średniowiecznych, co z kolei spowodowało brak wiedzy w zakresie filozofii tamtego okresu. Może bardziej niż filozofowie, naukowcy piętnują okres między starożytnością a renesansem. Wieki X i XI w Europie miały być wiekami despotyzmu religijnego i ogromnej niechęci do nauk przyrodniczych. Wynikać to miało m.in. z niechęci do pogan - Arabów, u których w tamtym czasie nauki te kwitły. Chociaż z pewnością istnieli ludzie nauki, to nie odważyli się oni publikować swoich dzieł²⁵⁹. Mimo wszystko istnieje ciągłość filozofii od starożytności, poprzez średniowiecze, do czasów nowożytnych, a świadczy o tym fakt istnienia załączków problemów poruszanych w czasach najnowszych, już w wiekach średnich i wcześniej²⁶⁰. Kwestia stosunku religii, a konkretniej teologii, do filozofii, jest dla części badaczy zniechęcająca, dla innych przeciwnie, stanowi o wyjątkowości średniowiecza. Zdaniem Władysława Śeńki spotkać można dwie zasadnicze postawy uczonych. Pierwsza uważa średniowiecze za okres przejściowy, a filozofię nowożytną za kontynuację filozofii starożytnej, bez istotnego wkładu myśli wieków średnich. Druga postawa zakłada coś zgoła przeciwnego, tzn. czasy renesansu uważa za charakteryzujące się brakiem filozofii. Filozofię można by wówczas zakończyć na okresie, z którego początkiem obóz przeciwny wiąże jej odrodzenie²⁶¹. Jasnym jest, że obu stanowisk nie można utrzymać nie popadając w sprzeczność. Nie starając się rozstrzygnąć tego sporu, wydaje się, że można uznać go za drugorzędny, a skupić się na problemach jako kwestiach również filozoficznych. Nie wydaje się ponadto, żeby problematyka nowożytna w filozofii pojawiła się znikąd, jak również nie można

²⁵⁸ Chodzi o nazwę epoki powszechnie współcześnie przyjętą dla oznaczenia okresu przypadającego głównie na wiek XVI, choć trwającą od końca wieku XV do początków XVII. Badanie historii myśli średniowiecznej pokazuje, że renesansów było kilka, a jednym z najbardziej doniosłych z punktu widzenia filozofii, był ten z przełomu XII/XIII wieku, a dokonany za sprawą recepcji pism Arystotelesa. Zob. S. Świeżawski, *Dzieje...*, op. cit., s. 561-566.

²⁵⁹ E. Porębski, *Wielcy twórcy nauki*, Warszawa 1935, s. 21-22. Autor rozpoczyna odrodzenie wraz z postacią Leonarda da Vinci. Rozdział opatrzony znamienym tytułem: „Po piętnastu stuleciach zastoju”.

²⁶⁰ W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej...*, op. cit., s. 11-12. Autor zwraca uwagę na różnice w podejściu do zagadnień przyrodniczych: teoria jakościowa vs. ilościowa; ujęcie organiczne i mechaniczne. Podkreśla, że wiedza na temat rozwoju nauk przyrodniczych w średniowieczu jest skromna, a w związku z tym bezpodstawne jest formułowanie tez o samodzielności myśli czasów odrodzenia czy nowożytnych w ogóle. Choć przedmiotowa epoka zajmowała się zagadnieniami różnymi od późniejszych, to z punktu widzenia wysiłku umysłowego dorównuje czasom obecnym.

²⁶¹ W. Śeńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 6-8. Autor twierdzi, że oba przeciwne stanowiska oparte są na takim samym założeniu, a jest nim ciągłość i jedność dziejowa idei. Kwestia religijnego uzasadnienia filozofii jest interesująca dlatego, że w średniowieczu można uznać kwestie wiary za stymulujące rozwój filozofii, tj. stawiające nowe problemy, skłaniające do pogłębionej refleksji. Ten sam bodziec działa negatywnie w czasach reformacji, która w przypadku Marcina Lutra była wybitnie antyfilozoficzna - słynne hasło *sola fides*.

uznać, że średniowiecze nie znało myśli starożytnej²⁶². Stojąc na stanowisku, że o filozofii decyduje jej przedmiot, a wtórnie również metoda, należy przejść do kolejnego newralgicznego punktu w historii myśli, jakim była scholastyka.

Można rozumieć scholastykę zasadniczo na dwa sposoby. Po pierwsze metodycznie, wyznaczając jej przedstawicielom określony cel, za który najczęściej podaje się uzgodnienie prawdy Pisma Świętego z filozofią czy raczej analiza rozumowa treści wiary zawartej w Piśmie. Również, jako technikę systematycznego myślenia, która wykształciła się na przestrzeni wieków²⁶³. Po drugie akcentując przedmiot badań – rozpatrywane kwestie. Scholastyka jest wynikiem pracy zbiorowej, zarówno w zakresie kształtowania się metody, jak i jej efektu – konkretnych rozstrzygnięć. Jest swoistą dialektyką stosowaną do rozstrzygania kwestii zawiłych, celem ich rozjaśnienia. Element racjonalny jest silnie podkreślony i dlatego nie można uznać za scholastyków wszystkich filozofów okresu średniowiecza²⁶⁴. Co więcej, termin „filozofia średniowieczna” jest zdecydowanie szerszy zakresowo niż termin „scholastyka”. Neoscholastycy sami wykazują, że równoległe z myślą europejską funkcjonowały inne ośrodki myślowe. Konkurencyjne szkoły stały w niektórych dziedzinach na wyższym poziomie. Chodzi przede wszystkim o świat arabski²⁶⁵.

Na dwie zasadnicze cechy – scjentyzm i praktycyzm, jako wyróżniki rozumienia filozofii w myśli scholastycznej i humanistycznej, zwraca uwagę Juliusz Domański. Obie postawy mają to samo źródło, a jest nim podobieństwo, jakie zachodzi między filozofią

²⁶² Jako kolejny przykład istnienia swoistej ciągłości problematyki myśli ludzkiej, możemy podać formułowanie etycznych problemów czasów nowożytnych. Stefan Swieżawski przedstawia, że ich załazki można odnaleźć w końcu XV wieku. Przytacza również dowody za stanowiskiem, zgodnie z którym myśl starożytna, choć częściowo, znana była filozofom średniowiecznym. Zob. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 7-8.

²⁶³ Opis metody dydaktycznej i studium uniwersyteckiego czy systemu nauczania charakterystycznego dla średniowiecza epoki uniwersyteckiej, zob. S. Swieżawski, *Dzieje...*, op. cit., s.557 -559. Dla zrozumienia, czym była systematyczność myśli scholastycznej ważne jest poznanie sposobu prowadzenia dysput filozoficznych, które nieraz miały formę bardzo uroczystą. Dwa skrajne stanowiska, broniącego tezę i zbijającego, kończyła konkluzja. W samej formie można odnaleźć wiele analogii do systemów dialektycznych powstałych w czasach nowożytnych. Specyficzne podejście do analizowanego tekstu, uznawanego za powagę, stanowiła *lectio*. Zgłębiano go analizując kilka warstw: *littera*, *sensus* i *sententia*. Przedłużeniem lektury była medytacja nad zawartymi w niej rozważaniami. Powstawały wówczas wątpliwości i rodziły się kolejne pytania. Przechodzono wówczas do dysput, które prowadził mistrz, ustalając ich temat. Ich przebieg przypominał rozprawę sądową, jako że strony zajmujące przeciwne stanowiska wysuwały argumenty mające zbić twierdzenia przeciwnika. Ostateczne sformułowanie wnioskom nadawał profesor, wygłaszając odczyt z jego zasadniczą częścią - *determinatio*. Całość wywodu miała być prześiąknięta logiką, co można dostrzec na podstawie samej analizy warstwy językowej. Por. W. Seńko, *Jak rozumieć...*, op. cit., s. 60-69.

²⁶⁴ W. Heinrich, *Zarys...*, op. cit., s.19-25.

²⁶⁵ M. de Wulf, *Scholasticism...*, op. cit., s. 42-45.

grecką i religią judeochrześcijańską²⁶⁶. Interpretowanie myśli filozoficznej bez zwracania zbytnej uwagi na żywoty filozofów, prymat teorii nad praktyką, niemal pomijanie kwestii etycznych, to zdaniem autora cechy scholastyki. Ostatecznie oddzielono pojęcie chrystianizmu od filozofii. Wynika z powyższego, że abstrakcja była daleko posunięta. Doktryny filozofów starożytnych poddawano analizie w oderwaniu od ich praktycznego zastosowania, tj. pomijając kwestie ich zastosowania w życiu codziennym, co świadczy wybitnie o naukowości, jeżeli rozumieć przez nią teoretyzowanie²⁶⁷. Dla ukazania kontrastu autor przywołuje postacie charakterystyczne dla epoki renesansu i ukazuje, że etyka i filozofia moralna, zajęły u nich pierwsze miejsce. Różny był także w obu kierunkach stosunek do literatury starożytnej. O ile scholastyka charakteryzowała się w tym zakresie postawą formalną, czyniąc z literatury użytek na potrzeby wyjaśnień, a zatem w zakresie erudycyjnym, to humanizm zwrócił uwagę na moralne odniesienia²⁶⁸.

Jako cechę wspólną scholastyce podaje się również swoistą syntezę, która zdaniem Kazimierza Waisa, dojrzewała stopniowo, a szczyt osiągnęła w wieku XIII. Za M. de Wulf'em, podaje autor, jako cechy charakterystyczne scholastyki: pluralizm, dynamizm, a także pewien ewolucjonizm i związane z nim pojęcia celowości. Poza wymienionymi wskazuje się również na zorientowanie empiryczne i podkreślenie różnicy między podmiotem i przedmiotem²⁶⁹. W ujęciu tym, z punktu widzenia współczesnego, scholastyka byłaby przede wszystkim metodą refleksji filozoficznej, zwolna rozwijającą się w wiekach średnich. Znajduje swoje źródło w problemach filozoficznych starożytności, lecz w wyniku refleksji dochodzi do nowych rozwiązań starych kwestii, a w związku z tym obie epoki charakteryzuje różny światopogląd. Widoczne jest to dobrze chociażby na przykładzie intelektualizmu etyki starożytnej, a woluntaryzmu średniowiecznej. Przedstawianiu scholastyki, jako tylko metody, przeczy sam autor twierdząc, że poza metodą, była ona filozofią i miała własny swoisty przedmiot²⁷⁰. Kwestia ta jest o tyle problematyczna, że otwiera szerokie zagadnienie określenia wzajemnego stosunku filozofii i teologii. Odnosi się również do problemu roli autorytetu, przez który w scholastyce

²⁶⁶ J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 84-86, 98-100. Autor upatruje w przygotowaniu ewangelicznym zaczątki postawy praktycznej i scjentystycznej w filozofii.

²⁶⁷ Tamże, s. 127.

²⁶⁸ Tamże, s. 213.

²⁶⁹ K. Wais, *Scholastyka i neoscholastyka*, Lwów 1921, s. 13-14. Autor dokonuje historycznego przeglądu definicji scholastyki, rozpoczynając od wywodu etymologicznego. Rozpatruje również kwestię stosunku filozofii do teologii, przedstawiając argumentację za odrzuceniem tezy o wyłącznie usługowej roli, jaką miałyby pełnić scholastyka w stosunku do religii. Nie neguje jednocześnie istotnego wymiaru religijnego całego życia ludzkiego w wiekach średnich, stwierdzając, że utożsamienie teologii i filozofii jest błędnym.

²⁷⁰ Tamże, s. 18.

rozumie się postać Arystotelesa. Wskazując na oparcie wiedzy na rozumie, Wais przyznaje istnienie ogromnego szacunku dla Stagiryty, jednakże zaznacza, że nie był to kult. Ostatecznie liczne polemiki i komentarze świadczą o poglądach Arystotelesa, jako punkcie odniesienia, który zresztą i współcześnie nieraz jest za taki obierany²⁷¹. Zasadność argumentacji przeciwników scholastyki potwierdza autor, lecz odnosi je do schyłkowego jej okresu, którego niedoskonałości również sam dobitnie przedstawia.

Z postawą moralną człowieka, wiąże upadek myśli scholastycznej złotego wieku Marian Morawski. Mniej więcej od roku 1286, na skutek trwającej rywalizacji dwóch zakonów: franciszkanów i dominikanów, rozpoczyna się okras stagnacji w rozwoju myśli. Po stronie zakonu kaznodziejskiego Morawski upatruje winę w zamknięciu się tylko w myśli Tomasza z Akwinu, a tym samym pozbawienie się drogi do dynamicznego rozwoju jego filozofii. Z opozycją wobec takiego stanowiska występowała franciszkanie, co sprawiało, że dyskusja ograniczona została ostatecznie do wzajemnego zbijania argumentów. Brak atmosfery wolności, a przez to swobody formułowania myśli, nie sprzyjał, zdaniem Morawskiego, powstawaniu nowych dzieł filozoficznych²⁷². Kolejnym czynnikiem decydującym o upadku myśli scholastycznej był faktyczny brak przeciwników, z którymi można byłoby polemizować. Chodzi konkretnie o to, że nie było intelektualnego oponenta, takiego jakim byli przykładowo filozofowie arabscy, z którymi chrześcijanie wcześniej rywalizowali. Doprowadziło to, zdaniem Morawskiego, do poczucia komfortu związanego z brakiem zagrożenia, a tym samym stopniowego uśpienia filozofów chrześcijańskich²⁷³. Dostrzec daje się uznanie pozytywnej roli, jaką pełni różnica stanowisk w dyskusji filozoficznej, co nie wydaje się oczywiście przekreślać ostatecznego jej celu, jakim nie jest samo prowadzenie dyskusji.

Wśród licznych podobieństw myśli neoscholastycznej z tą, która charakteryzowała szczytowy okres średniowiecza, zachodzą pewne różnice. Pierwszą jest zerwanie z niemal kultem, jakim obdarzano Arystotelesa. Nie traktuje się jako rozstrzygającego argumentu z autorytetu filozofa. Drugą jest zwrócenie uwagi na metodologię, czyli krytykę poznania. Morawski twierdzi, że słusznie Kartezjusz zwracał uwagę na niedomagania na tym polu

²⁷¹ Tamże, s. 23-24. Pośród innych zarzutów wobec scholastyki przedstawia dalej Wais zastrzeżenia, co do posługiwania się wyłącznie metodą dedukcyjną. Indukcja miała być upowszechniona dopiero od czasów Bakona z Werulamu.

²⁷² M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1881, s. 298-299.

²⁷³ Tamże, s. 301-302. Morawski określa ten okres jako „skarłowacenie” myśli filozoficznej. Jeśli chodzi o autorów arabskich, z których myślą polemizowali chrześcijanie, to wskazuje się głównie Awicennę i Awerroesa.

myśli scholastycznej. Dotyczyło to również logiki, lecz materialnej²⁷⁴. Po obszernym wstępie krytycznym, przechodzi Morawski do sformułowania teorii pozytywnej. Filozofia jest poznaniem wszystkich rzeczy, w świetle pierwszych, najwyższych przyczyn („cognitio rerum omnium per causas ultimas”)²⁷⁵. W zależności od tego, który element dany filozof przyjmuje za cel, można mówić o poszczególnych dziedzinach, tj. metafizyce, logice, psychologii itd.

Podsumowując, można zaryzykować stwierdzenie, że owszem scholastyka nie była wolna od błędów, a być może grzeszyła stosunkiem do niektórych dziedzin poznawczych, jednakże nieuprawnione byłoby rozciąganie tego sądu na całość jej dokonań. Kwestie najogólniejsze mogą być pojmowane jako aporie, a jako takie traktowane niezależnie od warunków, w których powstały, osób które je wygłosiły i innych okoliczności partykularnych²⁷⁶. Nie jest to przywilej każdej z nauk, jako że trudno pomyśleć przykładowo koncepcję uzasadnienia władzy papieskiej i cesarskiej w średniowieczu bez uwarunkowań, w jakich powstały. Niezależność od warunków miejsca i czasu jest przywilejem tylko nielicznych dziedzin poznania. Wynika z powyższego, że trzeba możliwie najściślej odróżniać przedmioty i metody badań. Pozwala to na możliwie największe wyeliminowanie uprzedzeń istniejących po stronie podmiotowej, tj. w nas samych. Uprzedzenie względem „średniowiecza” jest brakiem krytycyzmu i skutkuje obraniem pozycji skrajnego dogmatyzmu, tyle że osadzonego w czasach nowszych. Paradoksalnie byłoby to przyjęcie formalnie takiego samego stanowiska, jakie zarzuca się nieraz myśli średniowiecznej, tyle że wyposażenia go w nowszą, inaczej zdeterminowaną treść. Przytoczone na koniec stanowisko sprawozdawcze Mariana Morawskiego budzi uznanie ze względu na fakt wyprzedzenia oficjalnych dokumentów Kościoła Katolickiego i wysiłków celem wskazania punktów zasadniczych myśli neoscholastycznej. Ocena przedstawicieli neoscholastyki w Polsce wypada jednak różnie²⁷⁷.

²⁷⁴ Tamże, s. 313-321.

²⁷⁵ Tamże, s. 324. Podobny cel filozofii i określenie jej przedmiotu odnaleźć można w innych neoscholastycznych podręcznikach do filozofii, chociażby S. Reinstadler, *Elementa Philosophiae Scholasticae*, Fryburg Bryzgowijski 1901, s. 1.

²⁷⁶ P. Cyciura, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*, Bydgoszcz 2006, s. 202-209. Istnieje spór co do tego czy stałość odnosi się do kwestii czy również możliwych rozwiązań. Niewątpliwie, zdaniem Arystoteles i Tomasza z Akwinu, rozpocząć należy od kwestii, a następnie rozważać stanowiska możliwe, dochodząc do właściwego rozwiązania. Rozumowanie ma zatem charakter dialektyczny.

²⁷⁷ W Morawskim, teologa zwalczającego filozofię niemiecką panteistyczną, widział Piotr Chmielowski. Twierdzi autor, że żarliwość religijna Morawskiego była tak wielka, że musiała być hamowana przez innego katolickiego filozofa - Aleksandra Tyszyńskiego. Zob. P. Chmielowski, *Zarys najnowszej literatury polskiej*, Kraków 1898, s. 429-430. Mimo zajmowania się również filozofią, komentarz Chmielowskiego należy rozpatrywać bardziej jako wyraz krytyki literackiej. W innej swojej pracy, Chmielowski określa wywody

5.2 Metoda metafizyczna

Przedmiot metafizyki klasycznej i jej cel, tj. poznanie rzeczy poprzez ich możliwie ostateczne wytłumaczenie, wydają się nie budzić zastrzeżeń. Odpowiednie zrozumienie „rzeczy” i „poznania” możliwe jest tylko w zestawieniu z tezami przeciwnymi. Celowi temu miały posłużyć podrozdziały: trzeci, czwarty i niniejszy. Ogólnie sformułowany przedmiot uzasadnia szczegółową analizę metody jego badania i wniosków stąd płynących, dlatego też kwestia ta jest wysoce kontrowersyjna. Od stanowiska o braku ścisłej metody w filozofii, poprzez niemożliwość zweryfikowania jej tez, aż do ostatecznego uznania jej nienaukowości – oto poglądy, z którymi spotyka się każdy zajmujący się tematem. Dwa przeciwne zapatrywania na to samo zagadnienie, w tych samych okolicznościach, skłaniają do odrzucenia jednego stanowiska i opowiedzenia się za drugim albo w ogóle zanegowania zasadności sporu, poprzez wskazanie jakiegoś rodzaju nieprawidłowości w nim występującej. Następnie należy sformułować rozwiązanie alternatywne, aby nie ograniczyć krytyki, do krytyki właśnie.

Analizując uważnie zagadnienie, można dostrzec, że sąd sformułowany w zdaniu poprzednim zakłada istnienie pewnej zasady rozumowania, którą jest zasada niesprzeczności. W metafizyce klasycznej uważa się, że ta sama zasada obowiązuje w odniesieniu do rzeczywistości, do rzeczy. Jeżeli przyjąć tezę o zależności naszego poznania od przedmiotów poznawanych, to niesprzeczność weryfikuje się właśnie w odniesieniu do rzeczywistości. Jeśliby przyjąć tezę odwrotną problem w ogóle nie istnieje, ponieważ inaczej sam rozum musiałby decydować o tym czy myśli w sposób prawidłowy, czy też nie. To samo byłoby tym samym, a zatem problemy powyższe byłyby niedorzeczne. Poza tym, wobec braku konieczności znalezienia punktu oparcia dla danej tezy, innej niż trybunał naszego rozumu, pozbawiamy się w punkcie wyjścia możliwości punktu dojścia. Innymi słowy staramy się rozwiązać kwestię, którą na wstępie została wykluczona. Jako fakt należy potraktować wysiłki filozofów nurtu idealistycznego i poczytać je w związku z tym za dowód na to, że znalezienie punktu odniesienia dla weryfikacji twierdzeń z

Morawskiego, jako „dziwne”. To, co dziwi autora, to fakt, że wyprowadzono z „*Krytyki czystego rozumu*” wniosek o jej prowadzeniu do sceptycyzmu. Zob. P. Chmielowski, *Kant w Polsce*, [w:] „Przegląd filozoficzny” 1904 z. IV, s. 379-394. „Głos to istotnie bardzo dziwny, jak na r. 1877, kiedy już w całej Europie zwrócono się do Kanta, ażeby na podwalinach przezeń założonych budować dalej gmach filozofji: dziwny, powiadam, rodzaj rozumienia "Krytyki czystego rozumu" przez wyciągnięcie z niej zasad sceptycyzmu i nihilizmu!” Wypada zatem przyznać, że musi być „coś” w problematyce stosunku teologii do filozofii, co nie pozwala niektórym autorom przejść spokojnie wobec filozofów starających się bądź pogodzić obie tendencje, bądź argumentować za tym, że można uprawiać je niezależnie, bez wzajemnej szkody. Syntetyczne dążności Morawskiego, a także łagodniejszą ocenę neoscholastyki w Polsce, zob. F. Sawicki, *Historia filozofji w Polsce*, Kraków 1930, s. 615-621.

pewnością może, a być może nawet musi, leżeć poza podmiotem poznającym. Inaczej wydaje się, że wszelkie problemy teoriopoznawcze byłyby możliwe do rozwiązania poprzez odwołanie się do rozumu podmiotu poznającego. Jak wówczas w ogóle mogłyby powstać? Skąd byłoby wiadomo, że to w ogóle jest problem?

Przy okazji niesprzeczności pojawia się również zagadnienie zasady racji bytu, gdyż jeśli tym samym było być czymś i swoją racją, to niemożliwe byłyby do zaobserwowania jakiegokolwiek relacje przyczynowo – skutkowe. Oznacza to, że podmiot wygłaszający sądy, byłby jednocześnie ich wyłączną przyczyną. Można to zinterpretować na dwa sposoby. Przyczynowość nie miałaby zastosowania do tego konkretnego bytu, tzn. nie byłby on zaprzeczynowany. Należałoby wówczas zastanowić się czym byłby taki byt. Można również przyjąć stanowisko, zgodnie z którym dochodzi do zanegowania kauzalności w ogóle, a nie jedynie jakiejś jej odmiany. Wydaje się, że ogólna zasada przyczynowości jest czymś innym od poszczególnych jej zastosowań np. w naukach szczegółowych. Częste utożsamianie jej z zasadą celowości, niekiedy prześmiewczo przedstawianej w naukach przyrodniczych jako pogląd, że dane ciało zajmuje swoje miejsce dlatego, że zmierza do z góry wyznaczonego położenia, prowadzi do zanegowania jej w ogóle. O ile, jak się okazało wraz z postępem nauk fizycznych, pogląd ten był chybiony, to błędem byłoby absolutyzowanie go. Ponadto, nie sposób przy formułowaniu sądów nie respektować zasady niesprzeczności. Prowadzenie ciągu przyczynowo skutkowego w nieskończoność byłoby absurdem, tak więc hipotetycznie przyjmuje się istnienie początku rzeczy. Do podobnego punktu doszedł Kartezjusz, kiedy odkrył, że nie może zanegować siebie, gdyż jednocześnie dokonałby afirmacji. Z tego punktu widzenia można interpretować jego myśl jako przewyciężającą sceptycyzm, jednakże znacznie ograniczającą zakres przedmiotów możliwych do poznania.²⁷⁸

Dwie wskazane wyżej zasady łączą się ponadto z trzecią, tj. zasadą wyłączonego środka, którą rozumie się w odniesieniu do sądów egzystencjalnych tak, że dany byt albo istnieje albo nie, a trzeciego sposobu, czy też pośredniego, nie ma. Nie oznacza to, że nie istnieje stopniowalność cech i zjawisk. Przeciwnie, doświadczenie wskazuje, że wiele sądów o rzeczach jest stopniowalnych. Ponadto rzeczy uważane potocznie za przeciwne, wcale takimi często nie są. Czym innym jest nie tylko prawda logiczna i metafizyczna, lecz także przeciwieństwo i sprzeczność²⁷⁹. Metafizyka nie jest logiką ani odwrotnie.

²⁷⁸ F. Gabryl, *Noetyka*, Kraków 1900, s. 47-52.

²⁷⁹ Przytoczenie konkretnego dzieła na potwierdzenie rozpatrywania powyższych zasad przez innych badaczy nie jest konieczne. Czytelnik może znaleźć rozważania dotyczące kwestii pierwszych zasad bytowych we

Wspominana problematyka była i jest żywo dyskutowana w kręgach zajmujących się metafizyką i ontologią, jak również nie jest obca wszelkim rodzajom nauk szczegółowych. Można to przyjąć za pośredni dowód na istnienie jakiegoś rodzaju pomostu między refleksją na poziomie ogólnym i szczegółowym. Jak się okazuje trudno jest zakwalifikować refleksję metafizyczną do któregoś z formalnych rozumowań logicznych. Wymyka się ono z ram wnioskowania indukcyjnego i dedukcyjnego, jako że dotyczy rzeczy, a nie sądów o nich. Zwraca się uwagę na transfenomenalność indukcji filozoficznej w rozumieniu jej źródeł, a także sposobów uzasadnień²⁸⁰. Owo „trans” koncentruje uwagę na pośredniczeniu, przechodzeniu, które może być rozpatrywane wielorako. Chodzi zarówno o średniowieczne zagadnienie sporu o uniwersalia, zwłaszcza problemu konceptualizacji rzeczy, jak również o kwestię relacji konkretnych i ogólnych sądów. Jedną z teorii tłumaczącą powyższe zagadnienia jest tzw. indukcja heursytyczna, wraz ze specyficznymi warunkami, jakie musi spełniać²⁸¹. Warunki te to na przykład uznanie intelektu jako czegoś różnego od zmysłów, lecz nie rozłącznego. Ponadto, uznanie istnienia właściwości rozumu koniecznych do formułowania pojęć - intelektu czynnego²⁸². Nie jest czymś obojętnym dla konstrukcji teorii poznania antropologia, zwłaszcza w odniesieniu do konstrukcji psychicznej człowieka. Wyodrębnienie intelektów czynnego i biernego, „umiejscowienie” procesów myślowych, składa się na wizję człowieka, która ciąży następnie na kolejnych wnioskach. Na ustalenia nauk przyrodniczych metafizyka przystaje, jednakże wskazuje, że poznawany przedmiot nie wyczerpuje się w ten sposób, a poznanie, tego rodzaju można nazwać aspektowym.

Nie tylko na teoretyczny aspekt właściwej refleksji filozoficznej zwraca się w tym przypadku uwagę. Aspekt historyczny, a konkretnie historia prądów myślowych, ciągłość tradycji filozoficznej również odgrywa ważną rolę. Wiąże się to, z wspomnianą wcześniej trudnością ujęcia za życia jednej osoby wielości bytów świata dostępnego poznaniu. Studia historyczne pozwalają ponadto uniknąć nieporozumień terminologicznych. I tak na przykład właśnie z nich wiadomo, że krytyka Kanta czy Hume’a skierowana jest przeciwko metafizycznej spekulacji innej niż ta, której dotyczy np. niniejsza praca²⁸³. Nie istnieje w

wszystkich podręcznikach do metafizyki. Również w podręcznikach do logiki zamieszczone są opracowania zasad, odnoszonych w tym wypadku do reguł wnioskowania. Należy zwrócić uwagę, że autorzy czynią rozróżnienie między logiczną zasadą niesprzeczności, wyłączonego środka itp., a zasadami bytowymi. Pierwsze dotyczyłyby naszych sądów o rzeczach, a drugie samych rzeczy.

²⁸⁰ M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 175-177.

²⁸¹ Tamże, s. 182.

²⁸² Tamże.

²⁸³ S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, s. 96. Autor zwraca uwagę na fakt niedokładnego rozdzielania zagadnień metafizycznych od teoriopoznawczych. Niewielkie przesunięcie akcentu okazuje się

metafizyce również dedukcja w sensie współczesnym, ani dedukcja sylogistyczna, z czego wynika brak apodyktyczności twierdzeń²⁸⁴.

Zdaniem Mieczysława Krąpca, którego można określić jako współczesnego metafizyka w klasycznym tego słowa znaczenia, istnieją trzy sposoby uzasadniania tez w metafizyce, a są to: a) dowody nie wprost – sprowadzenie tezy przeciwnej do absurdu, b) dowód elenktyczny i c) dowody systemowe²⁸⁵. Jednocześnie zajmuje on stanowisko, zgodnie z którym dowodzenie apodyktyczne nie jest w metafizyce możliwe ze względu na wykraczanie jej przedmiotu poza ramy systemu. Pomocny w uświadomieniu sobie zasadności tego twierdzenia jest fakt prawomocności tezy logicznej tylko w określonym systemie. Jest tak dlatego, że prawa logiczne dotyczą treści umysłowych, a nie rzeczy. Bada się w logice prawdziwość sądu, a nie istnienie bądź nie danej rzeczy. Czym innym jest również błąd logiczny i metafizyczny, który dla odróżnienia nazywa się „fałszem”. Formułowanie przywołanych wcześniej zasad: niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, nie dotyczy w tym wypadku relacji praw myślenia, lecz rzeczy jako rzeczy. Metafizyka rzeczywiście przedstawia się w związku z tym, jako dziedzina najbardziej podstawowa. Wynika stąd jej pierwotność, lecz niekoniecznie w porządku poznawczym. Z całą jednak pewnością nie można sformułować żadnej tezy bez własnego istnienia, co jest sprawą niezależną od podmiotu poznającego, a czego dowiódł krytyk metafizyki – wspomniany już kilkakrotnie Kartezjusz.

Dowody negatywne to twierdzenia mające obalić tezę przeciwną wykazując pośrednio słuszności reprezentowanego stanowiska. Spełniają one rolę pomocniczą precyzując własne dowodzenie pozytywne. Pośredniość ich dowodzenia polega na tym, że co prawda ich wykazanie nie dowodzi istnienia takiego stanu rzeczy, jaki reprezentuje jedna ze stron, lecz uprawdopodobnia go, skoro po raz kolejny nie został obalony. Co do prawd logicznych, to są one respektowane w tym sensie, że dopóki nie okażą się sprzeczne z przedmiotem właściwym metafizyki – bytem, uznaje się je za należące do systemu. Mimo braku możliwości sformalizowania rozumowania metafizycznego nie posługuje się ono

brzemienne w skutki do tego stopnia, że prowadzi do powstania innego nurtu czy całego prądu myśli filozoficznej.

²⁸⁴ M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii...*, op. cit., s. 254-255. Autor twierdzi, że możemy mówić w metafizyce o dedukcji jako pewnej myślowej operacji w oparciu o koniecznościowe stany rzeczy. Miałyby to jednak wymagać uświadomienia konstrukcji przedmiotu poznania, a także przyjęcia argumentacji negatywnej - afirmacja bytu przy jednoczesnym zbijaniu argumentów przeciwnych reprezentowanemu stanowisku. Argumenty negatywne to zdaniem Krąpca: a) oczywisty absurd zdania przeciwnego, b) niezgodność zdania przeciwnego z faktami, c) sprowadzanie do sprzeczności zdania przeciwnego i d) niemożliwość innego postawienia sprawy przez przeciwnika.

²⁸⁵ Tamże, s. 246.

terminami pustymi. Przeciwnie, terminy specyficznie metafizyczne ukute zostały właśnie w oparciu o refleksję metafizyczną. Jest to konieczne z uwagi na nadrzędny postulat metafizyki, jakim jest utrzymanie kontaktu z rzeczywistością i uniknięcie uplasowania wyników refleksji w wyodrębnionym przez Arystotelesa porządku poetycznym. Wówczas pojawiłby się zarzut dowolności metafizyki, który podnoszony był właśnie przeciwko temu nurtowi, który wyrósł z filozofii podmiotu, zwłaszcza krytyki kantowskiej. Niemożliwość jednoznacznego zdefiniowania terminów metafizycznych na wzór nauk ścisłych wynika z aspektowego traktowania bytu przez nauki ścisłe, w przypadku ogólnego traktowania (bytu jako bytu) przez metafizykę²⁸⁶.

Ujęcie bytu jako bytu wymaga abstrahowania jego cech. Określenie „byt jako byt” nie jest tautologią ze względu na inne odniesienia terminu „byt” występujące w powyższym zdaniu²⁸⁷. Wyróżnia się aż trzy stopnie abstrakcji, a ostatni określa się jako tzw. separację metafizyczną. Nie uzyskuje się w jej wyniku określeń jednoznacznych, lecz analogiczne. Analogia plasuje się między dwoma skrajnymi sposobami orzekania tj. jednoznacznością i różnoznacznością²⁸⁸. Istotnym jej momentem jest zwrócenie uwagi na występowanie pewnej zależności, proporcji w bytach. Istotną rolę odgrywa również jej względność, rozumiana specyficznie jako bycie czymś pod pewnym względem, a pod innym nie. Wyróżniając różne typy analogii, odmawia się przynależności do porządku teoretycznego pewnej ich części. Tak np. istnieje analogia atrybucji, podlegająca dalszym podziałom, która zwraca uwagę na występowanie wspólnego elementu w wielu rzeczach. Występuje analogia bytowa i pojęciowo - bytowa²⁸⁹. Wskazuje się na istnienie wielu metod metafizycznych, m.in. dialektyczną, analityczną, fenomenologiczną czy wreszcie scholastyczną²⁹⁰. Jeśli jednak potraktować metafizykę, jako wiedzę ostateczną, najwyższą, to orzekać ona musi w jakiś sposób również o poszczególnych metodach filozofowania. Wyrażając się precyzyjniej, nie wydaje się, aby można było przystać na równoprawność rozstrzygnięć formułowanych w każdej odmianie metafizyki, gdyż byłoby to często

²⁸⁶ Więcej na temat dedukcji w metafizyce i problemu definicji zob. S. Kamiński, *Definicje w systemie scholastycznej metafizyki*, [w:] M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii...*, op. cit., s. 341-354. Ogólność nie jest rozumiana zakresowo, jak to jest w logice, lecz raczej w układzie wertykalnym, jako analogia.

²⁸⁷ S. Kamiński, *Filozofia...*, op. cit., s. 119. Autor twierdzi, że pierwsze określenie to nazwa kategorialna, podczas gdy drugie jest transcendentne. Z odpowiednim rozumieniem tego sformułowania, wiąże Kamiński określenie podmiotu i przedmiotu teorii bytu. Kłopot sprawia zatem odnalezienie w języku odpowiedniego terminu, a nie sam przedmiot.

²⁸⁸ Za Tomaszem z Akwinu podaje Krapiec definicję analogiczności jako „(...) pewną formę orzekania, oznaczoną wspólną nazwą, której treść realizuje się w podrzędnikach po części tak samo, a po części różnie.” Zob. M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 19.

²⁸⁹ Tamże, s. 24-37.

²⁹⁰ S. Kamiński, *Filozofia...*, op. cit., s. 125.

pogwałceniem zasady niesprzeczności. W innym wypadku cała dyskusja sprowadzałaby się do wygłaszania tez bez możliwości innej ich weryfikacji jak tylko poprzez odwołanie do własnego systemu. Mielibyśmy wówczas do czynienia z sytuacją paraliżującą postęp, rozumiany jako odkrywanie ogólnych praw i zależności rządzących rzeczywistością. W ogóle takie prawa ogólne byłyby wykluczone. Podział na szkoły myślenia przeprowadzony może być w oparciu o kryterium metodologiczne i wówczas istnieje może ich wiele. Jeśli zaś chodzi o przedmiot poznania, to różnica na tym poziomie powoduje bardzo często bezprzedmiotowość sporów. Przedstawiciele określonych szkół orzekają o różnych bytach a ustalić to można tylko analizując znaczenia, jakie przypisują określonym terminom. Sytuacja konfliktu byłaby w tym przypadku absurdem.

Wydaje się, że nie bez racji jest pogląd przyjmujący, że na wysokim poziomie abstrakcji istnieją podstawowe zagadnienia, bez poruszania których nie jest możliwe skonstruowanie spójnego systemu filozoficznego. Nie chodzi jednak o konstruowanie kolejnego systemu aksjomatycznego, gdyż jest ich wiele. Opracowując jeszcze jeden nierozwiązana pozostanie kwestia relacji między systemami aksjomatycznymi. Owe fundamentalne zagadnienia nie zależą od miejsca i czasu, warunków społecznych, ani innych okoliczności. Zależać od nich może jedynie zajmowanie się w danym miejscu i czasie konkretnymi zagadnieniami, a nie sam ich przedmiot. Czym innym jest istnienie pewnej zależności, pewnego prawidła czy samego w ogóle przedmiotu, a czym innym jego postrzeganie. Aby problem ten bardziej zobrazować, posłużyc się można przykładem. Abstrahując tezę Wittgensteina z całości jego systemu, należy powiedzieć, że jeśli jakieś prawidło może zostać uchwycone przez podmiot poznający, to taka możliwość musiała już być wcześniej przesądzona²⁹¹. Interpretując myśl metafizycznie, należałoby zapytać czy skoro można poznać byt, to czy byt ten nie musi istnieć wcześniej niż jego poznanie? Z kolei skąd można o tym wiedzieć, zanim nie pozna się tego bytu? Czy możliwość poznania jest w podmiocie, w przedmiocie, a może razem w obu czynnikach? Trudno uznać, że odpowiedzi na te pytania dostarczone zostaną przez logikę bądź nauki przyrodnicze. Rzecz jasna można ich po prostu nie zadawać.

²⁹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2012, tłum. Bogusław Wolniewicz, s. 5, teza 2.012. W tłumaczeniu brzmi ona tak: *W logice nic nie jest przypadkowe. Jeżeli rzecz może wystąpić w stanie rzeczy, to jego możliwość musi już w niej być przesądzona*. Widzimy, że pojawia się tutaj zagadnienie, możliwości, jako poprzedzającej aktualne istnienie, faktyczną bytowość. Myśl podobna była już obecna w definicji filozofii u Christiana Wolffa. Z tego punktu widzenia nie jest metafizyczna, lecz dotyczy logiki. Znamienne, że Wittgenstein pisze o rzeczach. Sytuacji takiej nie poczytuje się za błąd, ponieważ logika operuje własnym pojęciem „rzeczy”, zgoła odmiennym od znaczenia, jakie występuje w metafizyce.

Podstawowe zagadnienia, o których mowa była już we wstępie niniejszej pracy, to zwłaszcza kwestia istnienia bytów (aspekt egzystencjalny), ich treści (aspekt esencjalny), wzajemnych relacji, a także możliwości ich poznania (aspekt epistemologiczny, gnostyczny). Można zatem mówić o twierdzeniach egzystencjalnych i esencjalnych. Bez zajęcia stanowiska wobec powyższych problemów, nie jest możliwe wypowiedzanie żadnych sądów, a w związku z tym również wchodzenie w polemikę.

5.3 Spór o naukowość metafizyki

Po przedstawieniu metodologii metafizyki, jaka przyjmowana jest współcześnie w kręgu metafizyków klasycznych, należy przejść do zagadnienia naukowości. Wypada zaznaczyć, że zarzut o nienaukowości metafizyki nie jest zagadnieniem nowym, które byłoby właściwe jedynie czasom współczesnym. Problemy takie jak relacja poznania fizycznego do metafizycznego, filozofii do nauki czy logiki do matematyki, obecne były już w wieku XVI, w którym funkcjonowały jako kwestie stawiane w zasadzie od czasów starożytnych²⁹².

Rzecz jasna, że odkrycia nauk przyrodniczych nie są czymś obojętnym dla metafizyki. Przeciwnie, możliwa jest wzajemna współpraca i dopełnienie, celem lepszego zrozumienia rzeczywistości. Nauki przyrodnicze bez wątpienia poszerzają nasze poznanie, często dostarczając informacji o istnieniu bytów, których istnienia wcześniej nie przypuszczano. Nie wydaje się zatem, aby spór między fizykami a metafizykami mógł być nie do pogodzenia. Pierwsi dostarczają wiadomości o rzeczywistości dostępnej człowiekowi poprzez zmysły, poszerzając tym samym zakres ogólnych wiadomości o świecie. Drudzy starają się posunąć zaproponowaną w ten sposób abstrakcję, na jeszcze wyższy poziom, osiągając poznanie możliwie ostateczne. Historia rozwoju nauk przyrodniczych, jak również historia filozofii, dostarczają jednak wielu przykładów, że jest zupełnie przeciwnie. Dodatkowo panuje, jak się zdaje do dzisiaj przekonanie, że naukowiec, poza działalnością czysto poznawczą, musi przewycięzać szereg oponentów w postaci teologów, bądź metafizyków właśnie. Trudno wskazać bezpośrednio autorów odpowiedzialnych za rozpowszechnienie tego typu przekonania. To pewne, że można znaleźć wielu przeciwników metafizyki. Istnieje chociażby cały szereg myślicieli, którzy

²⁹² E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A historical and critical essay*, London 1925, s. 11, 20, 43. Autor bada podłoże metafizyczne twierdzeń naukowych nowożytnych filozofów (naukowców). Stwierdza, że istnieją związki, niekoniecznie świadome, między twierdzeniami naukowymi a metafizycznym punktem widzenia.

uznając istnienie praw rozwoju historycznego społeczeństw, wskazują na jego poszczególne fazy, dowodząc następnie, że każda istniała w swoim czasie, jednak następnie musiała przebrzmieć i ustąpić miejsca kolejnej²⁹³. Jeżeli zgodnie z tymi założeniami metafizyka zaistniała na pewnym etapie rozwoju dziejowego, to trudno oczekiwać, że wraz z jego dalszym postępowaniem pozostanie ona w mocy. Pretensje metafizyków, co do uniwersalności problematyki są w związku z tym niezasadne. Warto zauważyć, że tego rodzaju przeciwników metafizyki można określić mianem historyków idei, których prace przypominają próby historiozoficzne. Jako że opozycja pozytywizmu względem metafizyki wykracza poza ramy niniejszej pracy, a nurt myśli jest niezmiernie szeroki, przybliżona zostanie argumentacja przedstawicieli kierunku określanego mianem „empiriokrytycznego”²⁹⁴.

Tak jak filozofia nowożytna wystąpiła przeciwko metafizyce, którą rozumiała w zmienionej formie, nacechowanej już elementami subiektywnymi, tak nauka współczesna wystąpiła przeciwko filozofii idealistycznej. Jest to uwaga istotna, jako że kierunek polemiki jest wyznaczony twierdzeniami tejże konkretnej szkoły, czy też całego nurtu. Odrzucając jej twierdzenia, nie odrzuca się twierdzeń metafizyki, a jedynie konkretnej jej wersji²⁹⁵. Należy zatem prześledzić to zagadnienie w odniesieniu do myślicieli, których stanowisko wydaje się nienacechowane uprzedzeniem zarówno wobec jednej jak i drugiej strony sporu, choć oczywiście wnikła się w określone stanowisko metafizyczne, o którym więcej w dalszej części pracy.

Krytyka skierowana przeciwko idealizmowi, zwłaszcza w wydaniu niemieckim, rozciągnięta została, jak się wydaje niesłusznie, na całą filozofię. Związane to było z faktem redukcji w XIX wieku całej filozofii, do filozofii idealistycznej. W tak utrudnionych warunkach i przegranej pozycji filozofii, nie zabrakło jednak odmiennych punktów widzenia. Richard Avenarius stawia pytanie czy filozofia jest możliwa inaczej,

²⁹³ M. de Condorcet, *Outlines of an Historical View of The Progress of The Human Mind*, Baltimore 1802. Autor wyróżnia aż dziesięć takich epok, przy jednoczesnym założeniu, że odbywający się postęp jest nieuniknionym dopóki niezmiennie są prawa świata. Może jednak zwalniać i przyspieszać (s. 9). Przy ostatniej epoce, Condorcet zamieszcza również wskazówki dla przyszłych pokoleń. Kolejnym znanym filozofem zajmującym się prawami rozwoju świata, a może bardziej prawami postępu społeczeństw, jest oczywiście twórca kierunku pozytywistycznego - August Comte. Poszukiwanie mądrości w historycznym rozwoju, a zatem historiozofia wypada różnie w zależności od podstawowych założeń metafizycznych. Możemy mieć do czynienia zarówno z interpretacjami materialistycznymi, jak i spirytualistycznymi, realnymi i idealnymi. Opozycja względem metafizyki jest stanowcza. Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1936, s. 15.

²⁹⁴ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2020, s. 111-115. Choć empiriokrytycyzm określa Kołakowski jako nurt pozytywizmu, to wskazuje większy jego związek z niemiecką myślą krytyczną w duchu Kanta, niż przykładowo empiryzmem Hume’a.

²⁹⁵ R. Avenarius, *W sprawie filozofii naukowej*, Warszawa 1902, s. 1-2.

aniżeli nauka. Aby na nie odpowiedzieć potrzeba oczywiście wiedzieć, co to jest nauka. Mówiąc o poznaniu naukowym wymienia Avenarius jego cechy, jakimi są: dociekanie zagadnień koniecznych, systematyczność w tworzeniu pojęć, a także ogólność. Jednocześnie stwierdza, że są to cechy w ogóle odróżniające poznanie naukowe od pospolitego²⁹⁶. Nie braknie również dążeń finalistycznych, jako że przywoływany autor uważa kres każdej nauki w ostatecznej konstrukcji jedyne, najwyższego pojęcia. Chodzi o fakt dążności, pewien ideał²⁹⁷. Czyniąc rozróżnienie każdego poznania na jego formę i treść, dowodzi nawet Avenarius, że filozofia idealistyczna może być naukowa. Zawęża jednak jej wymiar do aspektu formalnego, tj. poprawności wnioskowania, tworzenia spójnych konstrukcji logicznych. Nie jest to warunek wystarczający, gdyż konieczne jest odniesienie się do aspektu materialnego. Przesłanki, aby mogły być naukowe, muszą pochodzić z doświadczenia i to jest warunkiem przedmiotowym²⁹⁸. Jaka zatem byłaby różnica między filozofią i nauką, skoro oba przedsięwzięcia spełniać mają te same warunki formalne i materialne? Avenarius twierdzi, że jest to stopień uogólnienia, który w przypadku filozofii jest wyższy, aniżeli w przypadku nauk szczegółowych²⁹⁹. Swoiste „wycucie” przez badacza zajmującego się daną dziedziną, powoduje, że pewnego rodzaju tematykę pozostawia on do zbadania filozofii. Badając, stwierdza swoją niekompetencję w odpowiedzi na niektóre nasuwające się pytania. Występuje zatem coś w rodzaju systemów od siebie zależnych. Nauka będzie filozofią w takim zakresie, w jakim odnosi swoje wyniki do pewnych ogólniejszych pojęć, natomiast filozofia będzie naukowa w punkcie wyjścia - danych empirycznych. Taki wniosek prowadzi do odwrócenia początkowego pytania. Jak możliwa jest nauka nie-filozoficzna, pyta ostatecznie Avenarius³⁰⁰.

Wyważone stanowisko przywołanego autora nie jest wolne od trudności. Spotkało się z polemiką już na etapie wstępnego sformułowania. Zarzucano przykładowo, że nie ma podstaw do przechodzenia z twierdzeń nauk szczegółowych do ogólnych³⁰¹. Można również postawić pytanie, jak była możliwa filozofia przed powstaniem nowoczesnych nauk. Czy była to filozofia przednaukowa? Czy była ona etapem „koniecznym” dla wytworzenia się nowoczesnej nauki? Czy może była tym samym, co współczesne próby

²⁹⁶ Tamże, s. 2-3.

²⁹⁷ Tamże, s. 4.

²⁹⁸ Tamże, s. 4-5.

²⁹⁹ Tamże, s. 8. Twierdzenie to wydaje się oczywiste już na poziomie językowym - nauki „ogólne” i nauki „szczegółowe”.

³⁰⁰ Tamże, s. 13-14.

³⁰¹ Tak przykładowo argumentował Ulrici, o czym można się dowiedzieć z odpowiedzi Avenariusia na zarzuty tegoż autora. Zob. R. Avenarius, *W sprawie...* op. cit., s. 27-28.

naukowe, jednak uwikłana w trudności metodyczne i brak narzędzi badawczych, a zatem w prymitywnym stadium rozwoju? Niezależnie od przyjętego punktu widzenia, należy wykluczyć podejście idealistyczne, jako że co prawda nie ignoruje ono danych empirycznych to lekceważy je w stopniu niemożliwym do zaakceptowania wspólnie. Mimo spójności i logiczności wywodu, nie spełnia ono, zdaniem Avenariususa, wymogu naukowości w odniesieniu do strony materialnej. Podobnie nauki szczegółowe, nie spełnią wymogu formalnego w tym sensie, że ograniczą się jedynie do opisu występowania po sobie konkretnych zjawisk, bez doszukiwania się w nich związków przyczynowych. Zatrzymują się na etapie deskryptywnym. Uniemożliwia to odpowiedź na pytania o charakterze ostatecznym czy nawet na niższym poziomie abstrahowania.

Podobne stanowisko reprezentowane było w Polsce przez Adama Mahrburga, w myśli którego również da się dostrzec dwie strony poznania, tj. aspekt formalny i materialny. Przedmiotem poznania jest doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, a czynnością – rozumowanie zgodnie z prawami logiki. Cel nauki widzi autor w wytworzeniu pojęć i sądów symbolizujących to doświadczenie³⁰². Możliwe jest w związku z tym przyjęcie, że działalność naukowa ma wymiar dynamiczny, a związane jest to z realizacją pewnego ideału, rozumianego tutaj, jako cel idealny – przypuszczone istnienie pewnego stanu i możliwość jego osiągnięcia. Mielibyśmy wówczas jedną naukę, która dałaby się podzielić na poszczególne gałęzie. Nauka ogólna miałaby za przedmiot cały świat, a szczegółowa – jakąś jego część³⁰³. W logice upatruje Mahrburg niezawodny środek do rozumowania, jako że tylko te prawa można komunikować, wikłając się w jak najmniejszym stopniu w problemy pewności wiedzy³⁰⁴. Autor zwraca uwagę na niedostępność w poznaniu rzeczy samych w sobie, lecz jedynie ich konceptualizacji, jako że te dopiero podpadają pod doświadczenie. Nauka, jako opierająca się na doświadczeniu, musi ograniczyć swój przedmiot właśnie do tego zakresu. Podobnie jak Avenarius, Mahrburg widzi różnicę, jaka zachodzi w poznaniu potocznym i naukowym. Jest nią teoretyczny wymiar tej drugiej, który polega, najogólniej, na sprowadzaniu tego co zawiłe, do tego co proste. Usystematyzowany, sformalizowany namysł czyni to możliwym³⁰⁵.

Odnosząc się do poznania potocznego, które nie jest wolnym od pomieszania, rzecz jasna z punktu widzenia systematyczności podejścia naukowego, Mahrburg zwraca uwagę

³⁰² A. Mahrburg, *Co to jest nauka?*, Warszawa 1907, s. 9.

³⁰³ Tamże, s. 10.

³⁰⁴ Tamże, s. 11.

³⁰⁵ Tamże, s. 23-24.

na to, że poznanie naukowe jest tylko jednym aspektem życia człowieka. Życie jest zdecydowanie bogatsze niż sama tylko nauka. Człowiek działa na wielu innych płaszczyznach, które znajdują swoje pełne uzasadnienie i jest na nie miejsce³⁰⁶. W nauce nie znajdzie się na nie odpowiedzi. Próby poszukiwania w nauce odpowiedzi na wszelkie inne kwestie, niż tylko czysto poznawcze, jest błędem, a tym samym przyczyną licznych nieporozumień, co do statusu nauki³⁰⁷. Dostrzegalne jest silne dążenie do porządkowania wyników poznawczych. Warty podkreślenia jest w tym zakresie realizm Mahrburga, który dostrzega wielość bytów i złożoność psychiki człowieka. Z drugiej strony, silny akcent kładziony na to, że koncept jest bezpośrednim przedmiotem badania, wikła twierdzenia autora w liczne trudności pokrewne z kierunkami idealistycznymi. Nie zawęży on jednak działalności człowieka do poszukiwania praw naukowych czy w ogóle wiedzy pewnej. Widać zatem szeroką perspektywę, nie pozwalającą na twierdzenie, że skoro jest się naukowcem, to istnieje świat naukowy, a skoro aktorem, to scena i odgrywana rola. Bardzo istotne jest dostrzeżenie momentu realistycznego w rozumieniu filozofii. Adam Mahrburg jest klasyfikowany, nie bez racji, jako przedstawiciel myśli krytycznej w Polsce³⁰⁸.

Zarówno Avenarius, jak i Mahrburg, nie widzą zasadniczo sprzeczności w poznaniu naukowym i filozoficznym, jeśli postawić sprawę w sposób właściwy. Błąd pojawia się po stronie poznawczej, a nie w rzeczy samej. Interesujące, że można dostrzec elementy wspólne dla kształtowania się filozofii w czasach starożytnych i tych przywoływanych przez powyższych autorów. Zarówno wówczas, jak i w czasach bliższych, akcentowano różnicę między poznaniem potocznym i filozoficznym, któremu obecnie próbowano dodatkowo nadać cechę naukowości. Filozofia kształtująca się jako opozycja wobec mitologii przypomina naukę kształtującą się w opozycji do filozofii. Można zatem odnaleźć liczne paralele, co wskazuje ponownie, że filozofia nie może być determinowana warunkami miejsca i czasu. Podobnie współcześnie definiuje się filozofie szczegółowe, a w tym filozofię prawa³⁰⁹.

³⁰⁶ Tamże, s. 33.

³⁰⁷ Tamże, s. 18.

³⁰⁸ J. Kodisowa, *Poradnik dla samouków. Część IV. 1902* [w:] „Przegląd Filozoficzny” 1902, z. III, s. 344-348. Autorka polemizuje z zaproponowanym przez A. Mahrburga stosunkiem nauki do filozofii a także jego tolerancją względem metafizyki. Jej zdaniem definicja filozofii jest zbyt wąska, a dopuszczalność metafizyki zbyt szeroka.

³⁰⁹ J. Zajadło (red.), *Leksykon...*, op. cit., s. 88-91. Autorzy hasła „filozofia prawa” zaznaczają na początku, że status metodologiczny filozofii prawa nie jest jasny, a jej naukowość, jak filozofii w ogóle, jest kwestią sporną. Problematyka wydaje się wciąż aktualna, a zagadnienie nierozwiązane. Jeżeli zaś chodzi o nauki prawne, to definicja zawarta w tym samym leksykonie poucza o istnieniu wielu dyscyplin szczegółowych składających się łącznie na ten termin. Podobnie A. Bator, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 30.

To zestawienie jakoby dwóch rywalizujących ze sobą pierwiastków ogranicza pole manewru i często nie pozwala na wypracowanie stanowiska mogącego pogodzić skrajne zapatrywania. Jeśli przyjąć, że poznanie jest możliwe wtedy, kiedy jest człowiek, zgodnie z odpowiednią interpretacją Kartezjańskiego *cogito*, to problem można postawić w inny sposób, odrywając go nieco od konkretnych uwarunkowań danej epoki. Różnica byłaby wówczas w stopniu doskonałości poznania, a nie w jego istocie. Formalnie byłoby ono tożsame, jednak różne w zakresie postępu w pozyskiwaniu danych empirycznych. Nowe ustalenia, podlegające następnie dalszej obróbce, poszerzałyby w ten sposób ludzkie poznanie. Błąd istniałby w pomieszaniu przedmiotów i metod, a także nieuprawnionych roszczeń wobec nauki do odpowiedzi na pytania, które nie leżą w jej zakresie. Ta ostatnia kwestia, poszukiwanie ostatecznych odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania, przechodziłaby w zależności od czasów, z religii do filozofii, a z tejże do nauki. Należy pamiętać, że to człowiek pyta. Kieruje wobec danej dziedziny poznawczej roszczenie, co do podania ostatecznego wyroku w jakiejś sprawie. Może się zdarzyć, że poszukiwania odpowiedzi zaprowadzą tam, gdzie jej nie ma i być nie może.

Z punktu widzenia epistemologii, zastrzeżenia może budzić uznanie za możliwe do badania konceptów myślowych. Konceptualizm, jako pewne stanowisko, wynika z ustosunkowania się do określonego problemu poznawczego. Jest w związku z tym daniem odpowiedzi na wcześniej powstałe pytanie. Twierdzenie, że dostępne naszemu poznaniu jest nasze myślowe uchwycenie przedmiotu, pewien koncept, jest twierdzeniem, mogącym dać podwaliny do budowy całej dyscypliny naukowej. Jako takie nie budzi zastrzeżeń i pozostaje uprawnione w takim samym zakresie, jak każde inne badanie danej kategorii bytowej. Jednakże konstatacja, że jedynie koncept jest dostępny naszemu poznaniu, jest czymś zgoła innym, redukującym rzeczywistość do sfery poznawczej. Można w związku z tym dostrzec, że na każdym niemal kroku nie sposób „uwolnić się” od metafizyki, stosując kryteria rozumowe.

Mimo przytoczenia, w głównej mierze historycznej argumentacji za filozofią, daje się zauważyć uderzające wręcz podobieństwo argumentów wysuwanych przeciwko niej. Zarówno argumentacja co do braku ścisłej metody, a w ogóle i przedmiotu badań, z całą pewnością metafizyki, stawiana jest także współcześnie. Z konieczności spełniania przez naukę dwóch zadań, tj. odkrywania faktów, ich opisywania i wzajemnego wiązania logicznego systemu wiedzy, wynika również propedeutyczna konieczność posługiwania się pojęciami metafizycznymi. Zwraca na to uwagę Stefan Pawlicki, twierdząc, że tłumaczenie w ogóle jest możliwe poprzez jakiegoś rodzaju wyjaśnianie tego, co nieznanne,

poprzez to, co w jakiejś części jest już znane³¹⁰. Autor argumentuje, że bez ogólnych praw rzeczowych, nawet ich nieświadomego przyjęcia, niemożliwe jest wyprowadzanie twierdzeń szczegółowych. Zwraca uwagę na podobieństwa przedmiotowe. Zarówno nauka, jak i metafizyka (realistyczna), nastawione są na poznanie rzeczy. Zwraca ponadto uwagę na różnicę, jaka zachodzi w stopniu uogólnienia.

Zamieszanie i przeciwstawienie sobie nauki i filozofii, może zwłaszcza metafizyki, wiąże Pawlicki z postacią Kanta. Zapoczątkowując rozbrat między filozofią (utożsamianą już z idealizmem) a nauką, filozof królewiecki przyczynić miał się do rozpowszechnienia poglądu o istnieniu konfliktu między obiema dziedzinami. Spotęgować to wrażenie miał Hegel³¹¹.

Powyższą problematykę podsumowuje Pawlicki wnioskiem, że tak jak specjalista powinien być filozofem, tak i filozof powinien biegle władać chociaż jedną nauką szczegółową. Nie chodzi oczywiście o to, żeby każdy naukowiec tworzył system filozoficzny, a każdy filozof biegle władał współczesną mu fizyką czy biologią. Chodzi w związku z tym o odpowiednie wyważenie stanowisk i respektowanie ogólnych praw metafizycznych i logicznych³¹². Nie ma zatem, zdaniem tegoż autora, miejsca na konflikt między obiema definicjami. Może on wynikać jedynie z sytuacji, kiedy dana osoba nie akceptuje przedmiotowych granic poznawczych. Pytaniem innego rodzaju jest pytanie o to, dlaczego dzieje się tak, że niektórzy badacze widzą konflikt między nauką a filozofią, a inni nie.

Warte uwagi jest zwrócenie przez Pawlickiego uwagi podmiot stawiający pytanie o naukowość filozofii. Autor daje odpowiedź, że pochodzi ono od naukowca. Posługuje się następnie analogią do sytuacji, w której zarzuca się ludziom żyjącym w czasach sprzed wynalezienia pisma, że nie znają pergaminu, a zatem nie są w stanie udowodnić swojego istnienia³¹³. Skoro filozofia istniała wcześniej niż nauka we współczesnym tego słowa rozumieniu, jej możliwości nie trzeba w ogóle dowodzić - tak po prostu było, chodzi o

³¹⁰ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 6.

³¹¹ Tamże, s. 69-71. Uwagi polemiczne ze stanowiskiem Pawlickiego, na temat recepcji myśli kantowskiej w Polsce, dostępne są w pracy: P. Chmielowski, *Kant w Polsce*, op. cit. Autor wskazuje na ewolucję poglądów Pawlickiego, od doceniania roli Kanta, do zarzucania mu większej szkody niż pożytku w filozofii. Być może różnica wynika ze stosunku do pierwszych następców Kanta. Wydaje się, że w Fichte'm i Heglu neoscholastycy, również polscy, a także niektórzy pozytywiści, widzą właściwą i prawidłową konsekwencję poglądów filozofa. Chodzi o doprowadzenie filozofii podmiotu do możliwego końca. Osławiony „powrót do Kanta” jest z tego punktu widzenia próbą udoskonalenia jego teorii, celem uniknięcia takiego stanu rzeczy. Chmielowski tłumaczy sporą niechęć do Kanta podobnie, jak tłumaczy się to współcześnie-brakiem bezpośredniej znajomości jego dzieł.

³¹² Tamże, s. 76, 81. Autor polemizuje ze stanowiskiem Avenriusa.

³¹³ Tamże, s. 1.

stwierdzenie faktu. Inną natomiast kwestią jest to, na ile wiernie filozofia przekazuje obraz rzeczywistości, a zatem do jakiego przedmiotu się odnosi i jaka jest komunikowalność tych odkryć. Odpowiedź na to pytanie zależy już od konkretnego stanowiska danego myśliciela. Warto jednak zauważyć, że przyjmując stanowisko realistyczne, nie zatracamy punktu odniesienia dla postępu wiedzy. Dla kierunków idealistycznych, jedyna dostępna rzeczywistość, to rzeczywistość podmiotowa.

Odnosząc wyżej wymienione trudności do metodologii filozofii prawa, można zauważyć, że od strony przedmiotowej sprawa wydaje się stosunkowo prosta. Poznanie istnienia, a zatem kontakt z czymś, co nazywa się prawem, pozwala na dostrzeżenie jego różnicy, nawet niewyraźnej, w stosunku do innych bytów. Nie tracąc z pola widzenia perspektywy ogólnej można wyprowadzać wnioski, co do tego przedmiotu, jak również dostosowywać do niego swoje poznanie, a zatem także metodę poznania. Punktem wyjścia jest dostrzeżenie różnicy między prawem a innymi bytami. Rozpoczęcie od metody badania może natomiast spowodować jej nieadekwatność, w tym np. uzyskanie ustaleń ważnych o tyle, o ile wymagała tego metoda badawcza.

Tak jak nie można uznać, że filozofia nie istniała zanim nie wynaleziono pisma, bądź zanim nie powstała nauka w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, tak samo nie można pominąć faktu istnienia prawa także poza tym, które dostępne są za pośrednictwem pomników historycznych. Bytem, który o tym poucza jest człowiek, ze wszystkimi swoimi przypadłościami. Można mówić najogólniej o postawie badacza, który chcąc zajmować się metafizyką prawa, musi koncentrować się na rozpatrywaniu właściwego problemu. Nie jest to jednak proste zwłaszcza współcześnie, kiedy proces zdobywania wiedzy jest wysoce sformalizowany. Dysponując różnymi klasyfikacjami nauk, najczęściej można się spotkać ze stwierdzeniem, że nauki prawne są naukami społecznymi. Być może zatem kwestia „naukowości” nauk społecznych pomoże w lepszym zrozumieniu prawa. Sięgając do prac dotyczących metodologii nauk społecznych, uderzający jest fakt niewielkiej zmiany ustaleń w stosunku do tez głoszonych już pod koniec XIX wieku.

Spotkać można na przykład, co widoczne było już u Comte'a i Condorcet'a, wyróżnianie poszczególnych faz rozwoju wiedzy o określonych cechach. Earl Babbie proponuje wyróżnienie zasadniczo trzech etapów (sposobów) postrzegania rzeczywistości, które nazywa w kolejności: premodernizmem, modernizmem i postmodernizmem. Kluczowym momentem i punktem odniesienia dla każdej z epok jest zatem modernizm. Ma się on cechować brakiem pewności co do tego, jak się rzeczy mają. Zdaniem autora wynika to z faktu, że dysponujemy jedynie obrazami rzeczy, które różnią się między sobą.

Premodernizm skłaniałby się bardziej w kierunku poznania rzeczy niż samej rzeczy, a postmodernizm miałby już pogodzić się z subiektywizmem poznawczym³¹⁴. Należy zauważyć, że systematyzacja powyższa jest bardziej streszczeniem zasadniczych stanowisk teoriopoznawczych niż próbą sklasyfikowania przedmiotów badawczych. Odpowiedź na pytanie o przedmiot jest już bowiem dana - są nim subiektywne ujęcia poznawcze. Z metafizycznego punktu widzenia nie pojawia się żadna nowa informacja, którą należałoby uwzględnić. Zaskakujący jest również fakt zbieżności z podstawowymi twierdzeniami na temat przedmiotu socjologii, jakie sformułował już August Comte. Earl Babbie twierdzi, że teoria społeczna zajmuje się opisem zjawisk, a nie dyskusją na temat wyznawanych wartości³¹⁵. Deskryptywność ma zapewne świadczyć o naukowości. Z punktu widzenia wyróżnionych wcześniej sposobów postrzegania rzeczywistości teza ta jest oczywiście zawężona do opisu zjawisk podmiotowych.

W tego typu badaniu nie poszukuje się przyczyn ostatecznych. Za wystarczające uznaje się ustalenie związków następujących po sobie zjawisk. Przedmiotem badania jest zatem system, na który składają się poszczególne zjawiska. W związku z tym, że ludzie są podmiotami ograniczonymi w czasie uwaga koncentruje się na przysługujących im zmiennych. Podobnie jak u Augusta Comte'a dąży się do badania klas, ostatecznie społeczeństwa jako całości. Jeżeli chodzi o jednostki, to przedmiotem badania są ich typy³¹⁶. Prawie wszystkie z wymienionych cech metody społecznej odnaleźć można w *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* Comte'a. Nie będzie zatem pomyłką stwierdzenie, że w analizowanym przypadku, nauki prawne jako nauki społeczne, to tyle co pozytywizm w wersji zbliżonej do klasycznej. Problematiczne jest jednak odwołanie do dorobku krytycznego, zwłaszcza ustaleń teoriopoznawczych inspirowanych, jak się zdaje, myślą Kanta. Pogodzenie deskryptywnej teorii związków przyczynowych między zjawiskami, z wątpliwościami natury epistemologicznej, wynikającymi raczej z teorii krytycznej, prowadzi do wniosku o podejściu bardziej eklektycznym niż syntetycznym.

Postulaty łączenia metod badawczych można odczytać jako brak istniejącej, swoiście wypracowanej metody badawczej. Co prawda trudno dowieść, że musi dla każdego przedmiotu istnieć odrębna metoda badawcza, jednakże niewiele łatwiej wykazać, że ich połączenie, wzajemne dopełnienie, znajdzie punkt odniesienia³¹⁷. Badanie jakościowe

³¹⁴ E. Babbie, *Podstawy badań społecznych*, Warszawa 2013, s. 25-27

³¹⁵ Tamże, s. 28.

³¹⁶ Tamże, s. 32.

³¹⁷ H. Grabowski, *Wykład z metodologii badań empirycznych*, Kraków 2013, s. 29-30. Inaczej wygląda sprawa łączenia metod jakościowej i ilościowej - zagadnienie tzw. triangulacji.

przypomina tłumaczenie zjawisk poprzez odnoszenie ich do wspólnego kontekstu, który może być różny. Celem jest diagnoza i interpretacja. Ważne jest osobiste doświadczenie badacza³¹⁸. Przeciwwstawienie metod badawczych: ilościowej i jakościowej, a w konsekwencji związanie z tym problemem zasadności istnienia nauk społecznych, wyznacza obszar, w którym następnie należy się poruszać. Wydaje się, że sytuacja taka jest wynikiem uznania, że to przede wszystkim metoda wyróżnia jedne nauki od drugich. Obie wyróżnione metody nawiązują do socjologii, tyle że do dwóch istniejących w jej ramach tradycjach³¹⁹. Warto podkreślić, że mimo występowania terminów wspólnych metafizyce, zwłaszcza przy okazji metod jakościowych, ich znaczenie różni się.

Stosując refleksję metafizyczną do zreferowanych powyżej koncepcji, można zauważyć, że zasadniczo nie formułuje się nowych, poza już obecnymi, rozwiązań. Raczej dochodzi do uszczegółowienia. Wynikać to również może z postępującej ignorancji, w przypadku pozytywizmu zamierzonej, względem metafizyki. Po przesileniu pozytywistycznym nastąpił powrót do najogólniejszych kwestii teoriopoznawczych. Wyraźnie uwidocznilo to się zwłaszcza wśród empiriokrytyków. Dostępna jest w ich poglądach próba syntezy podejścia empirycznego i idealistycznego, co może wskazywać na niepokój, jaki wywołuje tak jednostronne zapatrywanie. Opozycja musi istnieć również na ogólniejszym poziomie. Jest tak istotnie, na co dowodów dostarcza historia filozofii³²⁰. Przykładowo naukowość marksizmu miała polegać na wyrugowaniu z wiedzy elementu subiektywistycznego, który dostrzegano także w empiriokrytycyzmie. W przypadku zagadnienia „naukowości” powraca problem stosunku idealizmu do realizmu, a tym samym zagadnienie przedmiotu poznania.

³¹⁸ Tamże, s. 27.

³¹⁹ A. Pieniążek, M. Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Warszawa 2013, s. 120. Podejście ilościowe wiążą autorzy z tradycją pozytywistyczną, natomiast jakościowe z tradycją socjologii humanistycznej.

³²⁰ Empiriokrytycyzm, jako efekt postawy subiektywistycznej, zwalczany był chociażby przez marksistów. Krytyka dokonana była rzecz jasna z pozycji materializmu dialektycznego. Zob. W.I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949, s. 94-98.

ROZDZIAŁ III

BYTOWY CHARAKTER PRAWA

1. Prawo wśród wielości bytów

Wielość bytów dostępna jest naszemu poznaniu spontanicznemu, natomiast refleksja nad nimi i rozpatrywanie ich cech i związków jest czymś wtórnym. Kwestia odrębności jednego bytu od drugiego, pojawiają się często po refleksji. Poznając elementy składowe bytu można koncentrować się tylko na jakimś jednym sposobie jego ujęcia. Nie należy natomiast odnosić tak powstałego twierdzenia do całego bytu. Podejście realistyczne zakłada, że owszem poznanie zreflektowane jest prawdziwsze, natomiast nie jest samoistną kategorią. Jest to poznanie czegoś, co przedstawia się nam spontanicznie. Nie jest to poznanie, lecz poznanie czegoś. Na poziomie abstrakcji można mówić o złożeniach bytowych. Klasycznie, gdyż terminy i same rozróżnienia pochodzą już od Arystotelesa, wśród złożań bytowych wyróżnia się: akt i możliwość, substancję i przypadłość, materię i formę, istotę i istnienie, a także przyczynowość bytów. Podlegają one dalszemu uszczegółowieniu, celem możliwe najdokładniejszego poznania. Prawo, jak każdy byt, badane może być z wielu perspektyw. Rozpatrując kategorie Arystotelesa, na przykład czas, ilość, jakość, przestrzeń, wymienia się również relację. Jako sztandarowe, wspomniane zagadnienia omawiane są w niemal każdym opracowaniu z zakresu metafizyki. Rzecz jasna wyniki refleksji są różne u poszczególnych autorów, jednak kwestionowanie zasadności, przykładowo złożenia bytu z substancji i przypadłości, ma miejsce rzadko. Jeśli się pojawia, dotyczy głównie różnic zdań w sposobie rozumienia danego złożenia bytowego. Zdarza się też negowanie złożań całej metafizyki w jej klasycznej wersji czy ostatecznie zanegowanie efektów ludzkiego poznania.

Wskazano wcześniej, że sformułowanie przedmiotu metafizyki brzmiące „byt jako byt” nie jest tautologią. Określony został też kierunek rozumowania – od filozofii do prawa, a zatem od bytu do prawa, jako jednego z wielu istniejących bytów (stanowisko pluralistyczne). Za byt w znaczeniu kategoriałnym przyjęto prawo i odniesiono je do bytu w znaczeniu transcendentalmym. Zamierzeniem jest uzyskanie pojęcia prawa spełniającego wszelkie możliwe kryteria opisu bytu w znaczeniu transcendentalmym. Skąd jednak wiadomo, jak rozumiane prawo należy odnosić i badać w sposób wyżej wskazany? Stanowisko realistyczne przyjmuje istnienie przedmiotu poznania dostępnego człowiekowi w sposób najprostszy, intuicyjny. Nie oznacza to jednak, że wychodzimy od założenia jakiegoś danego stanowiska, bardziej lub mniej sformalizowanego i dedukujemy następnie

wnioski. Przeciwnie, wychodzimy od rzeczywistości przekonując się o bierności podmiotu poznającego (nas samych) w stosunku do niej. Innymi słowy - nie jest możliwe nie poznać choćby jakiegoś jej elementu. Można wybrać byt, który chcemy bliżej poznać, natomiast nie można nie poznawać. Następnie, również spontanicznie, dojść można do przekonania o wielości bytów. Wraz z rozwojem psychofizycznym człowieka jako podmiotu poznającego dostrzegane zostaje jeszcze więcej bytów. Obserwowane są występujące między nimi różnice, a w ten sposób doskonali się poznanie. Tak intuicyjnie powstałe pojęcia, w tym również pojęcie prawa, poddawane jest następnie systematycznej refleksji o charakterze filozoficznym. Chodzi o wspomniane operacje myślowe polegające na abstrahowaniu poszczególnych cech bytu aż do momentu otrzymania pojęcia bytu transcendentnego. Na tym etapie następuje przejście od poznania przednaukowego do naukowego. Stanowisko w filozofii współczesnej w Polsce, które można by uznać za neutralne w zakresie, w jakim nie „ustawia” na pozycjach wyjściowych sposobu myślenia, jest między innymi tomizm egzystencjalny. W niniejszej pracy stanowisko to interesujące jest o tyle, o ile pozostaje realistyczne. Neutralność należy rozumieć w sensie poznawczym, jako brak zideologizowania. Owszem, bardzo ważnym przedmiotem poznania są nasze idee, jednakże poznanie ani się w nich nie wyczerpuje, ani się w nich nie zaczyna. Tym bardziej nie powinno być poznania poprzez idee. Wówczas istotnie byłoby to stanowisko uprzedzone. Poza zainteresowaniem pozostają kwestie religijne czy inspirowana nimi myśl polityczna. Jak już wspomniano, w Polsce filozofia tomistyczna rozwijała się głównie w ośrodku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Za jej twórcę i krzewiciela uznaje się m.in. Mieczysława Alberta Krąpca³²¹. Autor ten poświęcił monografię zagadnieniu aplikacji metafizyki do prawa.

Problematyka bytu relacyjnego była podnoszona i rozpatrywana również wcześniej, jednak raczej „przy okazji” ogólnych zagadnień metafizycznych. Podczas omawiania kwestii ściśle metafizycznych przywołane zostały nazwiska autorów neoscholastyków i nie tylko, uwzględniających w swoich pracach również „relację”, jako byt szczególnego rodzaju. Niemal we wszystkich cytowanych dziełach można odnaleźć wątki filozofii prawa, jednak nie przedstawiają się one, jako samodzielne zagadnienia. W związku z tym, że swoiście pojmowana neutralność została osiągnięta w oparciu o

³²¹ M.A. Krąpiec (1921-2008) „(...) filozof, teolog, humanista, współtwórca lubelskiej szkoły filozoficznej, wieloletni rektor KUL (...)” Zob. A. Maryniarczyk (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, Lublin 2011, t.1, s.764-770. Wśród założycieli wymienia się również: Stefana Świeżawskiego, Jerzego Kalinowskiego, Stanisława Kamińskiego.

wyraźnie podkreślaną konieczność pozostania w kontakcie z rzeczywistością, nie chodzi ostatecznie o kontynuowanie tradycji takiej czy innej szkoły, lecz o zachowanie tego właśnie kontaktu. Niemniej jednak od czasów starożytnej Grecji wyróżniane kategorie - sposoby bytowania rzeczy, jako umysłowe ujęcia bytów, nie mogą zostać nieporuszone. Tak czy inaczej, ich weryfikacja będzie się mogła dokonać ostatecznie w odniesieniu do rzeczywistości, a nie takiego czy innego zespołu metod badawczych i poglądów danej szkoły czy pojedynczego wybitnego intelektu. Wydaje się to współcześnie być największą trudnością, co może pośrednio dowodzić niemal zdominowania filozofii podmiotowym sposobem myślenia. Podejście klasyczne, obiektywność poznania uzyskuje każdorazowo poprzez odnoszenie go do przedmiotu, tj. do rzeczy istniejącej poza nami, poznawczo „narzucającej się”. W tym sensie podmiot pełni rolę pasywną - odbiera istnienie przedmiotów. Współcześnie właśnie ta możliwość weryfikacji pozostaje zanegowaną, skoro przedmiotem poznania jest wyobrażenie, idea, pojęcia, koncept itd. W zakresie prawa, nie tylko ono samo ma być ideą, lecz ponadto ma realizować inne idee. Wynika z tego, że termin „idea” użyty został w różnych znaczeniach.

Ujęcie prawa w odniesieniu do całości, a zatem najpierw dostrzeżenie jego cech różnicujących wśród wielości bytów, a następnie potraktowanie go, jako ogólnego przedmiotu metafizyki, stwarza potrzebę umiejscowienia go w całej strukturze rzeczywistości. Nie rozpoczyna się od przesłanki koherencji systemu pojęć o rzeczywistości, lecz bada się prawo. Jest ono faktem dostępnym naszemu poznaniu spontanicznemu, tzn. dana sytuacja faktyczna, która została przez nas dostrzeżona, a jeszcze precyzyjniej - konkretne zachowanie się jakiegoś podmiotu, wskazuje na istnienie bytu, który wywołał takie a nie inne zachowanie. Dostrzec to można wychodząc od sfery praktycznej - konkretnego działania podmiotu³²². Jest ono poszlaką dla dostrzeżenia prawa jako prawa. Owo zachowanie jest nakierowane na inny podmiot, od którego oczekuje się postępowania w określony sposób, bądź samemu zachowuje się w pewien sposób wobec tego podmiotu. Termin „zachowanie się” rozumiany jest szeroko, jako działanie, powstrzymanie się od działania (znoszenie), oczekiwanie na działanie albo oczekiwanie na powstrzymanie się od działania drugiej strony. Wynikają z powyższego dwa warunki prawa jako bytu: a) istnienie co najmniej dwóch podmiotów oraz b) istnienie czegoś „pomiędzy” nimi ze względu na te podmioty. Skoro prawo jest zależne od istnienia innych

³²² Nie jest badaniem prawa jako bytu koncentrowanie uwagi na przesłankach zachowania się podmiotu w konkretny sposób. Zagadnienia te dotyczyłyby bowiem psychologicznej konstrukcji człowieka, jego motywacji czy też racji, dla których tak właśnie postępuje - prawo jako mechanizm psychiczny.

bytów, to jego bytowanie jest słabsze w ogólnej hierarchii bytowej. Nie ma nawet potrzeby znajomości całej hierarchii, aby to stwierdzić. Wystarczą dwa byty i określenie wzajemnego ich stosunku. Oznacza to, że z punktu widzenia metafizyki, pogwałceniem ogólnego porządku byłoby jakiegokolwiek wywyższanie albo umniejszanie prawa. Zgodnie z zasadą tożsamości jest ono tym, czym jest. Nie może być wolą, ujęciem poznawczym, osobą, energią, procesem. Posługiwanie się powyższymi określeniami może być traktowane jako analogia i wówczas ma na celu lepsze przedstawienie tego, czym jest przedmiot poznawany. Kwestia umiejscowienia rozgrywania się faktu prawnego czy to w psychice czy w jakimś organie, komórce ciała, jest sprawą drugorzędną, zależną od pierwotnego faktu istnienia. Aby zlokalizować prawo, musi ono wcześniej istnieć. Pytanie o początek, to pytanie genetyczne. Zawsze można postawić pytanie o to, co powstało w ten sposób, bądź, czym było kiedyś to, co postrzegamy teraz? Należy przyjrzeć się klasyfikacji bytowej prawa, dokonanej przez autorów zajmujących się metafizyką klasyczną. Być może okaże się rzeczywiście, że ich wysiłki poznawcze, wobec braku przedmiotu istniejącego poza podmiotem poznającym, są daremne.

W przytoczonej literaturze przedmiotu panuje zgoda co do tego, że prawo jest jakiegoś rodzaju *relacją*. Nie tylko metafizycy podzielają to przekonanie, ale widoczne jest ono również w naukach prawnych, chociaż mniej akcentowane. Definicja zobowiązania wyrażona w *Instytucjach Justyniana* brzmi: „Obligatio est iuris vinculum quo, necessitate, adstringimur alicuius solvendae rei, secundum nostrae civitatis iura”³²³. Wskazanie na wzajemne związanie podmiotów, skłaniające do określonego działania bądź zaniechania i wynikające z tego „zniewolenie” zawiera już elementy niezbędne do sformułowania ogólniejszej refleksji nad tym, czym jest właściwie prawo. Pojęcie zobowiązania ma również inne znaczenia, nie tylko wyrażone w języku prawnym. Przyjmując to szersze rozumienie, możliwe jest uznanie za zobowiązaniową każdą współczesną gałąź prawa, nie tylko zobowiązania - *obligationes*, jako normy prawne rekonstruowane z przepisów prawnych zawartych w tak zatytułowanej części ustawy cywilnej. Na potrzeby teorii prawa wykorzystywane jest pojęcie stosunku prawnego. Jako jeden z jego elementów wyróżnia się sposób zachowania podmiotów (elementów stosunku). Mówi się wówczas o uprawnieniach i obowiązkach. Wyróżnia się następnie poszczególne stosunki prawne, w oparciu o bardziej szczegółowe kryteria. Nie powoduje to jednak zniknięcia elementu

³²³ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2021, s. 365-366.

fundamentalnego, jakim jest relacyjność³²⁴. Termin „relacja” posiada również wiele znaczeń w języku potocznym, z których również dają się abstrahować cechy wspólne prawu. Przykładowo zdanie „Pozostaję w skomplikowanej relacji”, w domyśle z drugą osobą, pozwala dostrzec podobne elementy. Wyróżnić można podmioty, samą relację i jej przedmiot, którym mogą być albo podmioty sobie nawzajem, albo ich stosunek do innej rzeczy itd. Część elementów będzie wspólna, część różna.

Analiza wielu przykładów relacji pozwala dokonać niezbędnych rozróżnień celem ustalenia swoistych cech prawa. Zaznaczyć należy ponownie, że nie chodzi o rachunek zdań ani analizę językową. Co więcej, abstrakcja wymaga rzecz jasna pominięcia możliwie największej ilości czynników jednostkowych, indywidualnych. Z punktu widzenia realizmu należy odróżnić relację konkretną, istniejącą między rzeczywistymi podmiotami w danym miejscu i czasie, od relacji, jako abstraktu, który musi przybrać taką formę na potrzeby komunikacji. Relacja „sama w sobie”, czy też „jako taka”, bez układu odniesienia, istnieje tylko w umyśle człowieka, który stara się stworzyć model poznawczy. Realizm zakłada jedynie takie posługiwanie się pojęciami, do których można dojść badając rzecz. Poniżej przedstawiono cztery propozycje teoretycznego ujęcia prawa, jako relacji podmiotowej.

1.1 Relacja w ujęciu Mieczysława A. Krapca

Termin „relacja” jest wywodzony od łacińskiego słowa *referre, relatum*, co oznacza „odnosić coś”. Krapiec podaje następującą definicję relacji; „(...) jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek czemukolwiek”³²⁵. Korzystając z tak ogólnego ujęcia wyróżnić można: a) cokolwiek jako podmiot relacji – początek, b) cokolwiek jako przedmiot relacji - koniec, wreszcie c) owo przyporządkowanie - jego powód. Przedmiotem metafizyki są byty realne. Realność rozumiana jest szeroko, co powoduje pewne nieporozumienia co do innego, węższego użycia tego terminu. W metafizyce występuje podział na relacje realne i myślnie. Relacje myślnie to takie, które mają miejsce jedynie w porządku myślenia zaś ich przedmiotem są zachodzące procesy myślowe. Dotyczą zatem prawidłowości logicznych. Nie oznacza to, że relacje myślnie są nierealne w tym sensie, że nie istnieją. Przeciwnie, istnieją, lecz nie jest to istnienie na sposób relacji

³²⁴ A. Bator, *Wprowadzenie do nauk...*, op. cit., s. 344-345.

³²⁵ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 329. Monografię problematyce relacji bytowych poświęcił Tomasz Duma. Pochodzi ów autor do tematyki relacji metafizycznych od strony porównawczej, również przy wykorzystaniu metody historycznej. Zob. T. Duma, *Metafizyka Relacji*, Lublin 2017, s. 541-576.

realnych czy w ogóle substancji. Informuje o tym zasada tożsamości, która może być traktowana jako metafizyczna albo logiczna. Realność przy podziale relacji jest pojęciem węższym od realności w ogóle. Zgodnie z tym stanowiskiem przedmiotem metafizyki są relacje realne, natomiast logiki - myślnie.

Relacje realne można dalej podzielić na konieczne i niekonieczne. Podział ten dokonuje się w oparciu o kryterium konstytutywności bytów. Jeśli chodzi o relację, bez której byt jako całość nie może istnieć, mówi się o relacjach koniecznych. W przeciwnym wypadku są to relacje niekonieczne, określane niekiedy jako przygodne. Ich występowanie bądź nie, nie ma wpływu na istnienie bytu jako takiego, gdyż w relacjach tych nie ma właśnie jako pierwszego elementu samodzielnie istniejącego bytu. Dla przykładu można podać rolę społeczną bycia adwokatem. Jest to pewna przygodność, niekonieczna dla bytowości człowieka. Nie trzeba być adwokatem, aby być człowiekiem. Relacje niekonieczne określane są również relacjami kategorialnymi albo samym terminem „relacja”³²⁶.

Jeśli chodzi o trzeci ogólnie sformułowany element relacji, tj. samo przyporządkowanie, to wskazuje się na pewnego rodzaju jedność, jako jego rację. Zwrócenie uwagi na rację przyporządkowania jest wynikiem przyjęcia ogólnej metafizycznej zasady racji bytu. Jedność będąca racją relacji może zachodzić w aspektach: a) zbieżności lub rozbieżności, b) działania lub doznawania, c) miary i przedmiotu mierzonego³²⁷. Ustalenie występowania którejś z powyższych jedności rodzi uzasadnione przypuszczenie o istnieniu relacji. Jeśli w związku z tym możliwe jest dostrzeżenie, że coś jest doznawane, to zapewne pozostaje w relacji do tego, co wywołuje doznania. Pojawia się jednak jeszcze jedna kwestia, a mianowicie zagadnienie podmiotowości relacji. Skoro stwierdzono, że relacją konieczną jest taka, w której występuje byt, jako pierwszy element, to relacja ta jest w zasadzie tym właśnie bytem - jego przyporządkowaniem czemuś innemu. W relacjach niekoniecznych sytuacja wygląda inaczej, ponieważ do jej zaistnienia niezbędne jest wcześniejsze istnienie podmiotu. Jest to jednak konieczność sprawcza w tym sensie, że sam podmiot powoduje istnienie bądź nie takiej relacji. Miałyby to być więc czysta (niekonieczna) relacyjność rozumiana jako bytowanie „między”, bytowaniem „dla” czegoś i „ze względu” na to coś. Koniecznym warunkiem istnienia relacji niekoniecznej jest istnienie podmiotu. Bytowanie takiej relacji jest warunkowane, zależne, a zatem nie

³²⁶ Tamże, s. 333.

³²⁷ Tamże, s. 334.

uzasadnia się ona samą sobą. Nie istnieje relacja kategorialna bez podmiotu, który ją do istnienia powołał.

Relacjom realnym koniecznym odpowiadałoby prawo bytów w ogóle. Badają je aspektowo nauki przyrodnicze. Wszystkie relacje wzięte razem składają się na pojęcie kosmosu, rozumianego właśnie jako uporządkowana rzeczywistość. Uporządkowanie, czyli wzajemne określenie bytów względem siebie, w zależności od przyjętych założeń metafizycznych, jest traktowane najogólniej albo jako pochodzenie od rozumu ludzkiego albo jako coś danego niezależnie (odrębnie) czy po prostu będące - przez człowieka zastane. Przy pierwszym założeniu akcentowana jest aktywna rola podmiotu i twórczość poznania. W drugim przypadku rozum pełni przede wszystkim funkcję odczytywania rzeczywistości, czyli pasywną. Uznanie różnicy zachodzącej między dwoma typami relacji wydaje się istotne o tyle, że jej zanegowanie prowadzi do niemożliwości odróżnienia praw fizycznych od prawa ustanowionego przez człowieka. Gdyby nie dostrzeżenie tej różnicy, a w konsekwencji nie odkrycie kryterium umożliwiającego identyfikację relacji niekoniecznej, należałoby uznać, że faktycznie różnica między prawami fizyki, a prawem ludzkim w zasadzie nie istnieje. Tymczasem, zgodnie z podejściem realistycznym, istnieje racja dla określania zarówno zasad termodynamiki, jak i zbioru tekstów literackich określonej treści, a także faktycznego zachowania człowieka, jednym terminem - „prawo”. Jednocześnie, nie są to relacje tego samego typu, ani nie orzeka się o nich z tą samą mocą. Co warto podkreślić, o relacjach „samych w sobie” nie mówi się w tym sensie, że przyznaje się im niezależne istnienie. Jest to ujęcie poznawcze. Istniejąca relacja jest zawsze relacją czegoś do czegoś, w pewnym układzie odniesienia.

Istnienie relacji różnego typu, a w związku z tym także ich podstawy, można jedynie biernie stwierdzić, przekonać się o tym, że tak się rzeczy mają. Wydaje się to również warunkiem naukowości, gdyż wyłączony zostaje, możliwie najpełniej, element twórczy. Nie oznacza to rezygnacji z aktywnej roli podmiotu - ostatecznie poznawanie także jest rodzajem aktywności. Chodzi o zwrócenie uwagi na właściwe jej ukierunkowanie, tzn. ograniczenie pola swobody decyzji. Na takie, a nie inne poznanie, należy się po prostu zgodzić. Kwestionować, lecz nie negować; akceptować wyniki poznawcze, bez znaczenia jakie skutki mogą one wywołać, jednocześnie weryfikując nieustannie przesłankę wyjściową. Gdyby przyjąć inaczej i na pierwszym planie postawić twórczość, kreatywność poznania, to zachodzi obawa, że nie kosmos, lecz chaos należałoby uznać za właściwy obraz wszechświata. Jeżeli wizja twórcy byłaby uporządkowana, to w dalszym ciągu byłaby to jego wizja, jego propozycja. Dlaczego

wówczas inni badacze mieliby się na nią zgodzić? Podkreślanie roli pasywnej w procesie poznania ma także na celu wskazanie właściwego punktu odniesienia - rzeczywistości. Również na tym przykładzie można zaobserwować przenikanie się na wielu płaszczyznach zagadnień, które dogmatycznie potraktować można, jako przynależne do teorii poznania i metafizyki. Wynika to ze wspomnianej postawy pluralizmu bytowego - istnieje wiele rzeczy pozostających do siebie w relacjach. O części z nich do dzisiaj zapewne nie wiemy. Tak jest w przypadku ludzi, którzy nie przyszli jeszcze na świat. Nie wiadomo czy, ani w jakich relacjach będą do siebie pozostawali, chociaż można o tym w pewnym zakresie wnioskować z analogii. Wydaje się, że podobnie jest w przypadku odkrycia nowego pierwiastku czy nowej planety. Nowych oczywiście dla podmiotów poznających - nas ludzi.

Zastanawiając się nad zaprezentowanym przykładem klasycznego podziału bytów relacyjnych pozostaje odpowiedzieć na pytanie czy jest to podział zupełny, a jeśli tak, to czy prawo jest którąś z relacji. Wydaje się, że wskazanie na fakt bytowania prawa pomiędzy „czymś”, lecz ze względu na to „coś”, jest trafny. Nie jest jednak obojętne zagadnienie konieczności i niekonieczności owej relacji. Poruszony zostaje temat, który jest często osią sporu między różnymi szkołami filozoficznymi czy nawet całymi kierunkami. Uwzględniając doświadczenie życia codziennego i wiedzę historyczną można stwierdzić, że jeśli prawo jest którąś z relacji, to właśnie relacją niekonieczną (kategorialną)³²⁸. Względność nakazów/zakazów formułowana w różnych kulturach prawnych, w różnym miejscu i czasie prowadzi do wniosku, że nie jest to relacja typu koniecznego, rozumiana tak jak rozumie się ją w świetle metafizyki. Rozważania powyższe zwięźcza również definicja prawa, jaką zaproponował Krąpiec. Jego zdaniem „Prawo jest relacją kategorialną, zapodmiotowaną w osobie ludzkiej, w której działaniu bywa realizowane i konkretyzowane”³²⁹. Owym „czymś”, w przypadku prawa, jest zatem człowiek – jego wymiar osobowy. Pojawia się w tym kontekście założenie antropologiczne, które również wynika z ogólnego stanowiska filozoficznego. Twierdzenie o zapodmiotowaniu relacji w człowieku jest podzielane również przez wiele innych szkół filozoficznych i prawnych. Wyrażane bywa w preambułach do aktów prawnych, również międzynarodowych. Kwestia

³²⁸ Świadczy o tym na przykład cały XIX-wieczny nurt historyzmu, wysiłki którego zaowocowały zebraniem znaczącej ilości materiału na potwierdzenie tezy o względności i historycznym warunkowaniu instytucji społecznych, prawa, języka, etc. Zdaniem Straussa w tym nurcie, zwłaszcza w socjologii, plasują się również obserwacje i poglądy Maxa Webera. Skutki faktyczne historyzmu wydają się zatem poważne. W niniejszej pracy zagadnienia te były jedynie sygnalizowane przy okazji omawiania naukowości metafizyki. Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 39-78.

³²⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 38.

ta nie wydaje się być kontrowersyjna, a samo twierdzenie nie przedstawia się odkrywczco. To, co różne, to z całą pewnością sposób rozumienia odniesienia prawa do człowieka, a także uzasadnienie prawa. Prostota powyższego ujęcia może być jednak myląca. Wydaje się, że to czystość wyводу M. A. Krąpca sprawia wrażenie, że jest to zagadnienie stosunkowo łatwo przyswajalne. Gdyby takie było, nie występowałyby w literaturze przedmiotu tak wielka niezgoda.

Jako przykład można podać spór o uzasadnienie *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Z punktu widzenia realizmu filozoficznego, twierdzenie o konstytuowaniu praw człowieka przez dokument, nawet tej rangi, jest błędem. Jeżeli bowiem same relacje są bytowo zależne od podmiotów, to ich spisanie przedstawia się jako jeszcze niższe w hierarchii bytowej, a zatem bytowo słabsze. Zdaniem Krąpca ustanowienie prawa przez daną władzę, nawet w ramach określonej i zachowanej procedury ustawodawczej, nie jest wystarczające. Każde prawo musi służyć określonemu celowi, którym jest dobro człowieka. Stąd wynika też możliwość nieposłuszeństwa wobec prawa³³⁰. Nazwa przywoływanego aktu prawnego jest znamienna i sugeruje, że chodzi o deklarowanie, a nie konstytuowanie prawa. Zdaniem Krąpca z preambuły wynika jedynie to, że powstała konieczność spisania tych praw, a nie ich stworzenia³³¹. Kwestia sporna dotyczy zatem nie *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* jako aktu prawnego, lecz uzasadnienia praw człowieka. Z tego punktu widzenia jako absurd przedstawia się przypisywanie człowiekowi fundamentalnych praw, z uwagi na podpisanie takiego czy innego dokumentu. Źródłem praw człowieka jest człowiek - jego konstrukcja bytowa. Krąpiec zarzuca w tym względzie pozytywistom woluntaryzm i błędny obraz człowieka, jeżeli wiążą powstanie praw tego rodzaju z działalnością prawodawczą³³². Prawa człowieka, jako wynikające z konstrukcji bytowej, można odczytać nie w akcie prawnym, lecz w samym człowieku - bycie. Można je następnie jedynie zadeklarować, lecz nigdy stworzyć - konstytuować.

Kolejnym ważnym wnioskiem płynącym z realnego spojrzenia na prawo jest kwestia związków między relacjami koniecznymi i kategorialnymi. Stwierdzenie różnicy między dwoma rodzajami relacji nie jest równoznaczne z twierdzeniem o izolacji obu bytów. Punkt wyjścia dla problemu związków między tzw. „prawem natury” i „prawem

³³⁰ M.A. Krąpiec, *Porządek prawny - rzeczywistość, czy fikcja?*, [w:] „Człowiek w kulturze” 11, 1998, s. 15-26, s.20.

³³¹ Tamże, s. 21-22.

³³² Tamże, s. 24.

pozytywnym”, może stanowić dostrzeżenie dwóch typów relacji. Pytania o prawo natury i prawo pozytywne są jest w tym sensie pytaniami o to czy istnieje tylko jedno czy drugie. Istnieją oba, a kwestia jest dynamiczna i polega na twierdzeniu o występowaniu związków między relacjami koniecznymi i kategorialnymi. Kwestia szczegółowa dotyczy ilości i rodzajów tychże związków, a także ich punktów zbieżnych. Jak się wydaje, najogólniejszym wnioskiem płynącym z realistycznej interpretacji prawa zaproponowanej przez Krąpca, jest zwrócenie uwagi na człowieka, jako na pierwotny i najistotniejszy element prawa. Konkretny, czyli obowiązujący w danym miejscu i czasie, akt prawny, może być uznany za pierwotny w sensie bycia źródłem prawa i obowiązków stron danego stosunku prawnego jedynie w sensie technicznym, związanym z zawodową działalnością prawnika. Wówczas mówimy o prawie w sensie przedmiotowym i na jego podstawie przypisujemy określone prawa i obowiązki podmiotom prawnym. Rozumienie „przedmiotowości” prawa jest w tym przypadku różne.

1.2. Relacyjność w rozumieniu Franciszka Gabryła

Na relację, jako posiadającą w sobie najmniej z bytu, zwraca uwagę Franciszek Gabryl. Jej bytowanie, byłoby w związku z tym najsłabsze. Relacja jako kategoria, w kontekście filozofii Arystotelesa, rozpatrywana bywa jako osobna przypadłość. Polegać ma ona na tym, że dany przedmiot jest do czegoś odnoszony, w pewnym sensie porównywany z czymś³³³. Autor wyróżnia trzy elementy składowe relacji, a są nimi: podmiot (to, co ma być w stosunku do czegoś), przedmiot (to, do czego to „coś” jest w stosunku) i podstawa (bliższa lub dalsza, w zależności od tego czy wynika z bytu czy jest możliwością). Podział relacji opiera Gabryl na ich zależności, bądź nie, od ludzkiego umysłu. Odpowiednio wyróżnia zatem relacje: myślnie i rzeczowe. Relacje rzeczowe dzieli następnie autor za scholastykami na: transcendentalne i kategorialne. Jeśli chodzi o podstawę relacji, to w zależności od tego czy znajduje się ona w podmiocie czy poza nim, chodzi o stosunek wewnętrzny i zewnętrzny³³⁴. Można dostrzec, że Gabryl odnosi zagadnienie relacyjności do zagadnienia ich realności bądź idealności, przez które rozumie istnienie w myśli. Mimo swojej ogólnej „słabości”, relacje realne wydają się mocniejsze niż myślnie. Biorąc za przykład prawo można odnieść wrażenie, że spostrzeżenie Arystotelesa co do tego, że relacje są bytowo najsłabsze, jest fałszywe i w jakiejś mierze

³³³ F. Gabryl, *Metafizyka...*, op. cit., s. 379-379.

³³⁴ Tamże, s. 380.

sprzeczne z codziennym doświadczeniem. Nieraz, zwłaszcza przy świadomym dokonywaniu czynności prawnych czy podczas słuchania wyroku sądu w sprawie, w której występuje się w roli podsądnego, doświadczyć można ogromnej „mocy”. Bez wątplenia tak jest, jednak nie należy zapominać, że przede wszystkim istnieje konkretny partner umowy, konkretny urzędnik państwowy, a ostatecznie zawsze konkretny człowiek, który jest w swoim istnieniu silniejszy niż relacja łącząca go ze wskazanymi, innymi ludźmi. Na sali sądowej występują przede wszystkim ludzie, jako podmioty relacji. Same relacje istnieją tylko o tyle, o ile istnieją ludzie, jako ich źródła.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zagadnienie porządku. W odniesieniu do prawa byłby to porządek tychże właśnie relacji. Jako że ich źródłem jest człowiek, to zadaniem działalności prawodawczej byłoby porządkowanie tych relacji, a także ich regulowanie. Gabryl wyróżnia m.in. porządek całości, celowy, sztuczny i przyrodzony³³⁵. Zagadnienie porządku pojawia się u przywoływanego autora w kontekście rozważań o pięknie. Gabryl zwraca uwagę na to, że porządek jest pochodną rozumu. Samo położenie elementów obok siebie nie dowodzi istnienia porządku. Istota porządku ma polegać na sprowadzaniu wielości do jedności³³⁶. Jest w związku z tym porządkowanie jest działaniem wedle określonego planu, a porządek ma być rezultatem tego działania. Interesujący wydaje się wątek zbadania piękności, a zatem również brzydoty prawa. Być może analiza w tym kierunku pozwoliłaby uzyskać jeszcze jedno pole możliwej krytyki danego systemu prawa oficjalnego. Współcześnie mówi się raczej o spójności czy koherencji systemu prawa niż o jego pięknie. Jak można odczytać prawo w oparciu o pewne cechy ogólne wynikające z przytoczonego podziału porządków?

Wykluczone zostało uznanie prawa za porządek fizyczny, jako że historia, a współcześnie analiza porównawcza różnych porządków prawnych, dowodzą istnienia wielu systemów prawnych, a zatem i różnych poszczególnych norm. Owszem, można ustalić porządek prawny w oparciu o kryterium natury, w tym przypadku człowieka, nie zmieni to jednak faktu, że będzie to każdorazowo jedna z opcji, a zatem porządek pozostanie w tym sensie pozytywny, jak go Gabryl określa, a zatem dowolny³³⁷. Wniosek o odrębności prawa od prawa fizycznego wyprowadzany jest na podstawie obserwacji o

³³⁵ Tamże, s. 515-523. Autor wyróżnia jeszcze porządki: fizyczny, pozytywny (dowolny), ontologiczne i logiczny, moralny, społeczny, przyrodzony i nadprzyrodzony, statyczny i dynamiczny, symetryczny, harmonijny: arytmetyczny i deometryczny.

³³⁶ Tamże, s. 515.

³³⁷ Dowolny (do-wolny) znaczy w tym przypadku każdorazową zależność sprawczą takiego porządku od woli człowieka, lecz nie dowolność, jako „cokolwiek, czego chcę”.

zależności jego treści od rozporządzenia woli człowieka. Sytuacja taka nie występuje w przypadku praw fizyki, gdzie wszelkie przedsięwzięte czynności z konieczności respektować muszą ich działanie. Do zawalenia się budowli wzniesionej bez respektowania określonych norm konstrukcyjnych nie jest potrzebna żadna decyzja jakiegokolwiek organu. Inaczej jest w przypadku porządków pozytywnych. Jako powstałe z woli człowieka, egzekwowane mogą być tylko z jego woli.

Zastanawiając się nad tym czy prawo jest porządkiem sztucznym czy przyrodzonym, należy zwrócić uwagę na dwa aspekty. Gabryl uważa, że porządek sztuczny jest ideałem człowieka i próbą jego realizacji, podczas gdy porządek przyrodzony wywołuje natura³³⁸. Należałoby zatem powiedzieć, że prawo, w nawiązaniu do poprzedniego argumentu o jego pozytywności, jest porządkiem sztucznym – pochodną aktywności człowieka. Zachodzi jednak pewna subtelna różnica między wymogiem formalnym i materialnym. Wymóg formalny dotyczyłby konieczności istnienia prawa, jako swoistej cechy człowieka. Sprawa przedstawiałaby się wówczas następująco. Jako że istnieje człowiek, który rodzi się w społeczeństwie, istnieje w nim od razu konieczność życia „w prawie”. Byłby to zatem element porządku przyrodzonego - brak jest wyboru, gdyż wraz z faktem urodzenia się, zajęta została pozycja w całej sieci relacji społecznych. Jest to jednak twierdzenie nie mówiące nic o tym, jakie prawo być powinno. Stwierdzona zostaje jedynie konieczność jego istnienia. Prawo istnieje jako potencjalność w człowieku, natomiast aktualizuje się w momencie kontaktu z drugim człowiekiem. W ten sposób dochodzi do pogodzenia zmienności prawa z jednej strony i jego stałości z drugiej. Otrzymany w ten sposób model składa się ze stałej - człowieka i zmiennych - jego relacji z innymi ludźmi.

To, co zmienne i zależne od człowieka, byłoby treścią prawa. Należałaby ona do porządku sztucznego. Z powyższego wynika, że to, pod jakim prawem przyszedłoby człowiekowi w danej społeczności żyć, byłoby tworem sztucznym, skutkiem konwencji. Tak powstały porządek również byłby sztuczny. Mówiąc jeszcze ogólniej – człowiek, z prawami działania organizmu, elementami psychiki, itp., byłby porządkiem naturalnym, natomiast jego wytwory już nie (naturalność – sztuczność)³³⁹. Oczywiście nic nie stoi na

³³⁸ Tamże, s. 517.

³³⁹ Należy zwrócić uwagę, że opozycja tego, co sztuczne i tego, co naturalne, związana jest ściśle z działalnością twórczą (przetwórczą) człowieka. Interesujące jest, że na poziomie językowym graficznie, a także fonetycznie, w rzeczowniku „sztuka”, doszukać się możemy właśnie „sztuczności”, która rozumiana musi być swoiście. Jest ona pochodną człowieka - czegoś naturalnego.

przeszkodzie takiego ustalania reguł porządku prawnego, aby miały na uwadze porządek przyrodzony.

Podział porządków na ontologiczny i logiczny związany jest z problemem realizmu ludzkiego poznania, które to zagadnienie poruszone zostało przy okazji określania przedmiotu właściwego metafizyki. Pierwszy dotyczy rzeczy istniejących poza umysłem, natomiast drugi powiązania myśli, przyczyn i racji. Zagadnienie to związane jest z problemem „miejsca istnienia”, czy też „rozgrywania się” prawa. Uznając, że prawo, w zakresie treściowym, nie należy do porządku przyrodzonego, lecz sztucznego, należałoby skłonić się ku drugiej opcji – jego wymiarowi logicznemu. Sama jednak relacja w swoisty sposób „wychodzi” poza myśl człowieka, jako że punktem odniesienia jest drugi człowiek, który przecież, zgodnie z poglądem realistycznym, istnieje niezależnie od mocy sprawczych naszego umysłu. Problematyczne jest jednoznaczne określenie tego czy prawo należy do porządku logicznego czy ontologicznego. Uwzględniając uwagi dotyczące porządku sztucznego i przyrodzonego, można by również zastrzec, że w zakresie treści prawo ma wymiar logiczny, jednak w zakresie istności i „wychodzenia z” jednego podmiotu do drugiego, ma pewne cechy ontologiczne. Jest w związku z tym sprzężeniem myślowo-realnym. Zawiera również elementy naturalne i sztuczne, jednak na różnych stopniach filozoficznego oglądu. Sprzężenie byłoby swoiste, organiczno-psychiczne, a nie mechaniczne.

Należy przyjrzeć się podziałowi na porządek moralny i społeczny w odniesieniu do prawa. Pierwszy z porządków ma zdaniem Gabryła wymiar indywidualny. Polega na dostosowywaniu czynów do normy moralnej. Ponadto ma cel maksymalistyczny – ostateczne dobro, spełnienie człowieka. Porządek społeczny układa stosunki ludzkie w taki sposób, aby osiągnąć cel wspólny danej grupy³⁴⁰. Nie musi być to w związku z tym cel ostateczny – np. ideał szczęścia powszechnego czy teź sprawiedliwości, lecz może być zwyczajnie warunkowany okolicznościami czasu i miejsca. W filozofii prawa jednym z fundamentalnych problemów jest relacja, jaka zachodzi między prawem i moralnością. Z faktu sporów wokół tego zagadnienia nie wynika oczywiście faktyczny konflikt obu porządków, ale z całą pewnością wynika możliwość istnienia różnych punktów widzenia, a w konsekwencji różnego sposobu uregulowania tychże sfer. Na potrzeby niniejszych rozważań wystarczające wydaje się zwrócenie uwagi na to, że prawo należy przede wszystkim do porządku społecznego. Stąd wynikałby odczuwany nieraz przez

³⁴⁰ Tamże, s. 518.

poszczególne osoby konflikt, jaki zachodzi podczas realizacji interesów – własnych i społeczności. Olbrzymie zagadnienie relacji prawa do moralności byłoby potwierdzeniem pewnego przenikania się obu porządków, a w związku z tym trudności w ich pogodzeniu. Jest to nieco paradoksalne, jako że nieporozumienia te wywołuje najśłabsza forma bytowości – relacja. Może właśnie w tej subtelności tkwi cała trudność w poznaniu prawa.

Porządek statyczny i dynamiczny są kolejnymi analizowanymi przez Gabryła. Pierwszy odnosi się do rzeczy, drugi do działania³⁴¹. W przypadku prawa mielibyśmy również do czynienia z przypadkiem mieszanym. Elementem statycznym byłby człowiek, jako stały element relacji prawa. Natomiast dynamiczna jest treść stosunków prawnych, a także właściwe sposoby zachowania się podmiotów prawa. Prawo byłoby porządkiem dynamicznym, odnoszonym do elementu statycznego i istniejącym ze względu na ten element. Jeśli natomiast przyjąć zapatrywania na naturę człowieka, jako zmienną na tyle, że powoduje zmiany w strukturze bytowej, to prawo byłoby wówczas zjawiskiem dynamicznym, skorelowanym z innym bytem dynamicznym. Problematyczne byłoby jednak wówczas to czy na którymś z etapów prawo byłoby w ogóle konieczne. Raczej należałoby mówić o relacjach koniecznych i zmianach bytowych fizycznych, na wzór ewolucyjnych zmian gatunkowych. Prawo jako relacja niekonieczna schodzi wówczas na dalszy plan. Poznawczo jednak nie sposób nie przyjmować stałości bytowej, substancjalności człowieka.

Jak można zaobserwować, podziałów prezentowanych w metafizyce nie należy traktować „kategorycznie”, jako „albo ... albo”. Na przykładzie prawa widać, że są to poznawcze sposoby ujmowania rzeczy. Nie istnieje przecież sama relacja, jako przypadłość, bez substancji, do której się odnosi. Nie spostrzega się prawa, jako prawa, lecz zawsze konkretne działanie realnego podmiotu, jakim jest człowiek, w stosunku do drugiego podmiotu. Ponownie należy przypomnieć o tym, że badanie „prawa jako prawa” nie jest wypowiedzią o czymś nieistniejącym. Zabiegi poznawcze, jakie omówione zostały na przykładzie zaproponowanych w pracy Franciszka Gabryła podziałów, są niezbędne celem lepszego rozumowego ujęcia rzeczy poznawanej. Nie chodzi zatem o stwierdzenie istnienia jakiejś niezależnej, istniejącej własnym istnieniem treści prawa, albo prawa jako relacji w ogóle, gdyż byłoby to albo mnożeniem bytów ponad potrzeby, albo błędem hipostazy, który omówiony zostanie szczegółowo w dalszej części pracy.

³⁴¹ Tamże.

Zagadnienie porządkowania związane jest z działalnością rozumową. O porządkowaniu można mówić jedynie wtedy, kiedy doszukuje się pewnych celów, świadomej działalności. Obserwowane przez nas zależności pozwalają w ogóle na dostrzeżenie jakiegokolwiek porządku. W przypadku porządków pozytywnych, a zatem także prawa, nietrudno jest dostrzec, od kogo porządek pochodzi. Twórcą jest każdorazowo człowiek, określany jako prawodawca, czyli właśnie ten (ci), który dał(dali) prawo. Sprawa komplikuje się biorąc pod uwagę, współcześnie nieraz bardzo zawile, procedury ustawodawcze. Podobnie skomplikowanie przedstawia się proces stosowania prawa. Wydaje się jednak, że ostatecznie możliwe jest związanie wszelkich momentów istotnych w prawie z człowiekiem. Trudność identyfikacji, tj. określenia tego kto odpowiada za określone brzemienne przepisu prawnego, nie przekreśla ostatecznego wniosku, że jest to człowiek. Znaczne rozproszenie i trudności w identyfikacji określonych podmiotów, a nawet istnienie swoistych fikcji prawnych, prowadzi do pogłębienia analiz zachowania zbiorowości. Rzecz jasna możliwa jest i w tym zakresie analiza metafizyczna, jednakże wykracza to poza ramy niniejszej pracy. Zagadnieniami tymi zajmuje się w dużej mierze socjologia prawa, wraz z jej podstawowym założeniem o istnieniu faktów społecznych³⁴². To twierdzenie, przykładowo w wydaniu Durkheim'a, jest doniosłe metafizycznie. Stwierdza ono istnienie jeszcze jednej kategorii bytów. W związku z obszernością zagadnienia, nie sposób przywołać wszystkich argumentów za i przeciwko tej tezie. Można jednak powiedzieć, że tak czy inaczej, punktem wyjścia będzie twierdzenie metafizyczne, powiązane z innymi twierdzeniami tejże dziedziny poznawczej. Jest to jednak każdorazowo doniosły moment w rozwoju ludzkiego poznania. Równie doniosły może być niestety także i błąd pojawiający się na tym etapie. Co stanie się w sytuacji, kiedy na zasadzie fikcji przyjmie się istnienie określonych bytów i będzie postępowało się „tak jakby” one istniały? Jak byłby skutek usamoistnienia w ten sposób prawa-relacji?

1.3. Relacja jako przypadłość w rozumieniu Kazimierza Waisa

Zagadnienie relacji u Kazimierza Waisa pojawia się w kontekście rozważań substancji i jej przypadłości, co można uznać za cechę wspólną filozofów tego nurtu.

³⁴² Zob. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 41. Autor wydaje się stać na stanowisku, że fakty społeczne są swoistymi bytami, o których istnieniu możemy się przekonać pośrednio. Stwierdzenie tego rodzaju jest konieczne dla ukonstytuowania nowej nauki, jako że bez właściwego sobie przedmiotu, nie może być dyscypliny badawczej. Widać zatem, że twierdzenie metafizyczne - o istnieniu bytu, jest pierwotne i pełni rolę uzasadnienia. Twierdzenia Durkheima są oczywiście tylko przykładem. Istnieje wiele nurtów socjologicznych, jednak przedstawienie ich w świetle metafizyki nie jest celem niniejszej pracy.

Relacja jest typem przypadłości, a zatem czymś niekoniecznym dla istnienia substancji. Wychodząc od rozróżnienia przypadłości logicznych i ontologicznych, ogranicza Wais badanie do przypadłości drugiego rodzaju. Stwierdza najogólniej, że przypadłość nie istnieje w sobie, lecz w innym bycie. Nie jest też jakąś cechą substancji, lecz istnieje w niej, jako „(...) w podmiocie tkwienia”³⁴³. Mimo słabszego istnienia, przypadłość dodaje substancji nowe doskonałości, wprowadzając tym samym pewnego rodzaju jej determinację. Jest ona zawsze późniejsza od substancji, lecz niekoniecznie czasowo, chociaż często tak się zdarza. Jako najogólniejsze podziały przypadłości, poza tymi wyodrębnionymi już przez Arystotelesa, podaje Wais przypadłości: zewnętrzne i wewnętrzne, konieczne i przygodne, bezwzględne i względne. Przypadłości bezwzględne, wymienione w ostatniej parze, bywają również dzielone na: bezwzględne w ścisłym znaczeniu, a także modalne³⁴⁴.

Interesujące prawnika zagadnienie dotyczy podziału przypadłości na bezwzględne i względne. Te drugie tłumaczy się z łacińskiego *accidentia relativa*. Wszystkie przypadłości są względne w tym sensie, że zależą od istnienia substancji. Bezwzględność rozumiana jest zatem jako odnoszenie się tylko do podmiotu, którego jest się przypadłością. Przypadłości względne miałyby w związku z tym również inne byty, do których są odnoszone. Pomijając argumentację dotyczącą sposobu istnienia przypadłość, tj. ich istnienia realnego czy tylko myślnego, a może w ogóle negacji istnienia przypadłości, przejść należy do zagadnienia stosunku³⁴⁵. Definicja stosunku podana przez Waisa wyjaśnia więcej w odniesieniu do relacji, a zatem także i prawa.

Stosunkiem jest odnoszenie się jakiejś jednej rzeczy, do drugiej. Stąd wynika względność i pewien dynamizm ujęcia bytu „w odniesieniu do” drugiego bytu. Byt rozpatrywany bez odniesienia (bez-względny) jest czymś innym niż rozpatrywany w odniesieniu (względny)³⁴⁶. Jako składowe stosunku wyróżnia Wais: podmiot, kres i podstawę. Podmiotem jest byt, który „odnosimy do”, kresem jest byt, „do którego odnosimy”, a podstawą powód, dla którego tak właśnie postępujemy. Jako przykład podaje autor relację ojcostwa. Podmiotem jest ojciec, kresem syn. Podstawą stosunku, w tym

³⁴³ K. Wais, *Ontologia czyli...*, op. cit., s. 147-149.

³⁴⁴ Tamże, s. 150-151.

³⁴⁵ Pominięto spór w zakresie tego czy istnieją przypadłości realnie czy tylko myślnie, gdyż wydaje się, że jest to szczegółowe zagadnienie sporu o realizm ludzkiego poznania. Problem ten został ogólnie przedstawiony przy okazji definiowania przedmiotu metafizyki i opozycji wobec niej. Wais argumentuje za różnicą realną między, przynajmniej niektórymi, przypadłościami i substancją. Zob. tamże, s. 153-156.

³⁴⁶ Tamże, s. 166. Wais wskazuje na to, że bez istnienia substancji, relacja nie jest możliwa do pomyślenia. Nie możemy zatem mówić o relacji, bez uprzedniego istnienia podmiotu. Nie mam samej relacji, jest jedynie relacja czegoś do czegoś, bądź kogoś, do kogoś.

konkretnym przypadku, byłaby czynność rodzenia³⁴⁷. Wśród wielu gatunków stosunku, dają się wyróżnić zasadniczo stosunki: a) logiczny i rzeczowy, b) transcendentálny i przypadłościowy (predykamentálny), c) wzajemny i mieszany. Pierwszy podział przyjęty został w oparciu o kryterium podstawy istnienia, odpowiednio myślnej albo rzeczowej. Drugi podział dotyczy konieczności istnienia i kategoryalności. Stosunek transcendentálny jest niemożliwy do oddzielenia od rzeczy i rozciąga się na rozmaite kategorie. Stosunek przypadłościowy tworzy przeważnie jedną kategorię i jest czymś niekoniecznym – może, ale nie musi istnieć. Trzeci podział dotyczy wzajemnego odnoszenia się do siebie podmiotu i kresu. Każda relacja jest oczywiście wzajemna, a zatem w podziale tym chodzi głównie o to, że pewne stosunki mogą być wzajemnie takie same – np. rzeczowe, a inne mieszane – np. logiczne i rzeczowe.

Podsumowując rozważania na temat stosunku Wais zaznacza, że jego wywód nie jest teorią względności, jaką można spotkać na gruncie współczesnej mu epistemologii. Chodzi zatem o rzeczowość, a nie jej pojmowalność. Nie może zatem chodzić o redukowanie przedmiotowości i podmiotowości, do tylko jednej z tych sfer³⁴⁸. Innymi słowy, rozwiązanie problemu metafizycznego, nie może leżeć w teorii poznania. Równałoby się to chyba uznaniu dwóch różnych kwestii za jedną, a tym samym doszłoby do redukcji zagadnień.

Poglądy Waisa wykazują cechy wspólne z poprzednio omawianymi stanowiskami, a także pewne różnice. Na potrzeby badania zjawiska prawa, przedstawiony jest kompletny model ogólny, pozwalający ująć jego zasadnicze momenty. Podobnie jak poprzednio – podmiotem będzie człowiek, kresem drugi człowiek w sposób bezpośredni, albo konstrukcje prawne mające postać fikcji (człowiek pośrednio). Jest to bardzo ważny moment, ponieważ jako jeden z elementów stosunku prawnego dopuszcza się wystąpienie fikcji. To jedna z największych trudności metafizycznych i teoriopoznawczych wybitnie prawniczych. Podstawą relacji jest sformułowanie jakiegoś rodzaju powinności. Analizując zaprezentowane podziały przypadłości dostrzec można, że w przypadku prawa chodzi o sprzężenia, które nie pozwalają nieraz na jednoznacznie jego „umiejscowienie”. Ogólnie można określić prawo, jako przypadłość zewnętrzną, przygodną i względną. Wydaje się, że nie jest to błąd. Należy jednak zawsze pamiętać czego dotyczy podział i co ma na celu – w tym przypadku poznanie. Względność prawa pozwala na wyjście „poza”

³⁴⁷ Tamże, s. 167.

³⁴⁸ Tamże, s. 177.

człowieka, w stronę drugiego człowieka. Ostatecznie strona stosunku prawnego jest bytem realnym, a nie fikcyjnym ujęciem poznawczym. Jeżeli fikcja występuje w stosunku prawnym, np. osoba prawna, Skarb Państwa, sąd, to jest ona jeszcze dodatkowo zapośredniczona przez człowieka, a zatem jest najslabszym ze wszystkich możliwych podmiotów. Przygodność poucza o zmienności, faktycznej niekonieczności bycia, przykładowo, partnerem spółki. Zewnętrzność determinuje podmiot w stosunku do czegoś istniejącego „poza” nim. Nie stoi to na przeszkodzie dokonania zmiany wewnętrznej w podmiocie, ale będzie ona już tylko skutkiem³⁴⁹ tejże relacji zewnętrznej, np. dokonanie zabiegu medycznego, który zostanie oczywiście przeprowadzony w wyniku zawarcia umowy.

Doniosłość metafizycznych ustaleń polega na odkryciu bytowości prawa spostrzeganego spontanicznie. Dysponując pewnym modelem, poprzez możliwość odniesienia prawa do wielości innych bytów, można orzekać, na poziomie ogólnym, co prawem jest, a co nim nie jest. Nie chodzi rzecz jasna o treść konkretnego przepisu prawnego. Gdyby tego dotyczyły ustalenia metafizyczne, to prawdopodobnie przestałyby być metafizyczne. Istnieje możliwość ogólnego stwierdzenia czy chodzi jeszcze o prawo jako byt relacyjny posiadający cechy, na które wskazują przywołani autorzy. Może się okazać, że na etapie stanowienia, lecz także i stosowania prawa, osoby podejmujące konkretne decyzje, reprezentują inne zapatrywania na status bytowy prawa. Możliwa jest również sytuacja braku „świadomości metafizycznej”, tj. nie wiązania konkretnej działalności prawniczej z tak „odległymi” zagadnieniami. W rozdziale I wspomiano, że jasny pogląd metafizyczny może być odebrany jako brak obiektywności badacza. Tak czy inaczej możliwe jest przypuszczenie, do czego może prowadzić nieuznawanie prawa za byt relacyjny, a plasowanie go w ramach jakiejś innej kategorii, choćby nawet i typu relacji. Prawie zawsze będzie to związane ze zmianą sposobu rozmienia człowieka. Największym niebezpieczeństwem może okazać się to, że prawo nie będzie odczytywane z perspektywy człowieka. Ostatecznie może doprowadzić to do wniosku, że podmiotowość człowieka wynika z aktu prawnego.

³⁴⁹ Oczywiście dokonanie zabiegu nie jest skutkiem czynności prawnej, jeśli skutkowość rozumieć potocznie. Rzecz jasna faktycznie działa człowiek, nie prawo, jednak samo działanie znajduje w prawie swoje umocowanie, respektowanie woli podmiotów.

1.4 Zagadnienie relacyjności w koncepcji Mieczysława Gogacza

Stanowisko Mieczysława Gogacza wymaga przedstawienia w ogólniejszym kontekście pojęć substancji i przypadłości. Autor przyjmuje za Arystotelesem rozumienie pierwszego terminu. Podkreśla samodzielność substancji, jednostkowość, konstytuowanie przez określone pryncypia. Przypadłości rozumie on jako własności bytu. Własności mogą być jednak różnego rodzaju. Jedne wyróżniane są ze względu na istotę, a drugie są transcendentalne. Własności drugiego rodzaju uważa Gogacz za przejawy istnienia w bycie³⁵⁰. Ogólnie w bycie wyróżnić można w związku z tym jego istnienie i istotę, a własności są przejawami jednego albo drugiego. W ujęciu strukturalnym, czyli ze względu na elementy składowe bytu – to, co tworzy jego strukturę, wyróżnić można dwa główne ujęcia: istnienie i istotę. To drugie ujęcie jest zawsze, zdaniem Gogacza, składające się z formy i materii³⁵¹.

Relacja jest pewnego rodzaju więzią, która może być wewnątrzbytowa albo łącząca dwa odrębne byty. Interesujące z punktu widzenia prawa relacje są zewnętrzne w stosunku do bytu. Gogacz nazywa je kategoriałnymi. Analogicznie do zaproponowanego strukturalnego ujęcia bytu, wyróżnia omawiany autor zewnętrzne relacje: istnieniowe i istotowe³⁵². Dalsza analiza prowadzona jest przy respektowaniu tego podziału.

Podobnie, jak to wskazywali wspomniani wcześniej autorzy, Gogacz zwraca uwagę na to, że relacja jest bytem niesamodzielnym, a w związku z tym niejako opiera się na innych bytach. Wskazuje autor na podmiot, kres i podstawę, jako elementy konieczne relacji, zwracając jednocześnie uwagę, że relacja może zachodzić tylko w bytach istniejących. Istotne jest również nieutożsamianie relacji z przyczynowaniem. Relacja nie konstytuuje kresu, lecz przeciwnie, istnieje skierowana wobec tego kresu, a zatem jej zaistnienie jest zależne od wcześniejszego istnienia tego, do czego jest odnoszona. Jak się wydaje, uwaga ta ma znaczenie przede wszystkim ze względu na możliwą relację człowieka do absolutu. Z samego pojęcia nie można przyjąć, że konstytuuje go relacja innych podmiotów. Gogacz zwraca również uwagę na to, że podmiotem bezpośrednim relacji może być jakaś własność bytu, a nie cały ten byt³⁵³.

Gogacz proponuje podział relacji na: transcendentalne, kategoriałne, istnieniowe sprawcze, istnieniowe osobowe, istnieniowe nieosobowe i istotowe³⁵⁴. Relacje pierwszego

³⁵⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 34-35.

³⁵¹ Tamże.

³⁵² Tamże, s. 57.

³⁵³ Tamże, s. 57-58.

³⁵⁴ Tamże, s. 59-65.

typu dotyczą aktu i możliwości i zawsze zachodzą wewnątrz bytu. Sprawiają, że można postrzegać byt, jako jeden – indywidualizują go. Relacje kategorialne mogą być z kolei myślnie albo realne. Myślnie są wówczas, gdy podmiot i kres są tworamii myśli, a także gdy jeden z elementów jest niebytem albo dotyczy rodzaju bądź gatunku³⁵⁵. Przedmiotem metafizyki, zdaniem Gogacza, są tylko relacje realne – zewnątrzbytowe, kategorialne, dotyczące istoty bądź istnienia. Właśnie te ostatnie relacje dzieli dalej autor na istnieniowe: sprawcze, osobowe, i nieosobowe. Relacja sprawcza nie jest w zasadzie relacją, gdyż jest jednokierunkowa. Przedstawia się jako skutek działania bytu. Istnieniowe relacje osobowe są z konieczności dwukierunkowe, wzajemne. Relacje osobowe, zdaniem autora, są pierwotne w stosunku do pozostałych, jakie mogą zaistnieć między dwoma osobami. Wynika to z pierwotności istnienia w stosunku do tego, jakie to jest istnienie. Zdaniem autora, istnieniowe relacje nieosobowe stanowią zagadnienie do tej pory niezbadane. Wiążą się z jakimś brakiem po stronie kresu relacji, który uniemożliwia mu wejście w relację, oddziaływanie na podmiot. Jako przykład podaje Gogacz stosunek człowieka do pieniędzy. Intuicyjnie wyczuć można także różnicę między naszą relacją do zwierzęcia, które jest w stanie w pewnym zakresie na nasze działanie „odpowiedzieć”, a naszą relacją do obrazu - dzieła sztuki, bądź aplikacji mobilnej. Ostatnie relacje – istotowe, są jednokierunkowe, charakteryzujące się celowością działania podmiotu. Przedmiotem jest własność (właściwość) materialna i niematerialna danego bytu. Dostarczają one wiedzę o świecie i w ten sposób oddziałują na nasze decyzje. Nie są one w związku z tym obecnością. Zdaniem Gogacza, wybitnie osobową cechą relacji ludzkich byłoby stanięcie „w obecności” drugiego człowieka.

Jeśli chodzi o prawo, to warte zauważenia jest, że również i w przypadku podziału zaprezentowanego przez Mieczysława Gogacza, przedstawia się ono, jako relacja przede wszystkim zewnątrzbytowa. Nie przekreśla to oczywiście tego, że można mówić o swoistym sprzężeniu, którego podmiotem jest człowiek. Przeciwnie to z konstrukcji bytowej człowieka wynika możliwość powoływania do życia relacji kategorialnych. Niemniej jednak prawo jest przede wszystkim pewnym bytowaniem „pomiędzy”, w związku z tym słabym, zależnym. Interesujące jest dostrzeżenie przez Gogacza tego, że niekoniecznie człowiek musi być podmiotem relacji, lecz może być to również jakaś jego własność. Otóż

³⁵⁵ Istotne z punktu widzenia dalszej części prac jest zwrócenie uwagi na istnienie rodzajów i zbiorowości, jako bytów myślnych. Nie istnieje zatem społeczeństwo, tak samo, jak człowiek. Podobnie nie istnieje system prawa tak samo, jak norma prawna, która jest czymś jeszcze innym niż człowiek. Kwestie te poruszone zostaną w dalszych rozdziałach, zwłaszcza przy okazji omawiania zjawiska hipostazy.

chodziłoby wówczas o jeszcze słabsze bytowanie. W sensie ogólnym zawsze to człowiek będzie podmiotem relacji, jednakże na potrzeby wskazania bezpośrednio tego, co w człowieku jest podmiotem, wydaje się, że można posługiwać się szczegółowością większego stopnia. Należy jednak pamiętać, że podziały tego rodzaju są jedynie myślnie i nie znajdują uzasadnienia w rzeczy, lecz na przykład w ekonomice. Fikcją można posługiwać się dla celów użytecznych, operacyjnych.

Szczególną uwagę zwraca humanistyczny wymiar interpretacji Gogacza. Odróżniając spotkanie od obecności, która może cechować tylko byty osobowe, wskazuje, że relacje między ludźmi mogą być i są przede wszystkim istnieniowe. Tym też różniłyby się od istotowych, które ze względu na występowanie w roli kresu relacji bytu nieosobowego, nie mogą być obecnością. Wydaje się, że jest to aspekt, który należy uwzględnić w przypadku filozofii prawa. Każde jego pominięcie może się okazać brzemienne w skutki.

Wskazanie, że relacja możliwa jest do występowania tylko w bytach istniejących, nie pozwala na skonstruowanie systemu prawa, który uzależniałby człowieka od siebie. Chodzi rzecz jasna o uzależnienie w sensie bytowym. Każdorazowe takie postąpienie wynikać może albo z błędu poznawczego albo nieprawości woli. Z punktu widzenia metafizyki klasycznej nie wydaje się możliwy do uzasadnienia pogląd o podporządkowaniu człowieka prawu. Należy jednak pamiętać, że twierdzi się o zależnościach bytowych, a nie czasowych, moralnych (możliwość osądu) itp. Owszem, nie przekreśla to możliwości karania czy istnienia prawa pierwotnie w stosunku do faktu urodzenia się danego człowieka jako członka społeczności. Chodzi w związku z tym o niezmiennie bytowo niższą rolę prawa, a w związku z tym służebną wobec podmiotu i kresu relacji, w tym przypadku człowieka. Można postawić pytanie czy oznacza to, że człowiek jest najważniejszy i poza nim nie ma kryterium oceny tego, jakie prawo być powinno. W metafizyce klasycznej, w sensie istnienia, człowiek jest równy drugiemu człowiekowi. Wynika to z obserwacji a wyraża się w zasadzie tożsamości - człowiek jest człowiekiem. Podejście realistyczne uznaje, że poza mną samym istnieją różne byty, zatem także inni ludzie. To, co w człowieku różne, to jego istota, wymiar materialny, różny stopień aktualizacji bytowej itd. Stanowisko realistyczne i wynikający z niego pluralizm bytowy, nie pozwalają na uznanie, że człowiek jest jeden, ani że człowiek jest bytem najwyższym bądź najniższym. W ogólnej hierarchii bytowej zajmuje po prostu miejsce sobie właściwe, o którym może sam się przekonać poznając siebie i świat. Wydaje się, że współczesne zasady wyrażone w licznych konstytucjach państwowych i aktach prawnych

rangi międzynarodowej potwierdzają to, że człowiek jest równy człowiekowi. Ważne jest zastrzeżenie, że chodzi o równość w sensie formalnym. Różnica występuje w przypadłościach, dlatego też za błędne uznaje się rozumienie równości człowieka jako zupełnej. W tym sensie wątpliwe jest również stawianie za cel prawa ideału równości, jeżeli rozumie się do inaczej niż formalnie. Przeciwnie, z samych przepisów prawnych tych samych aktów prawnych można wyczytać, że tak nie jest. Na przykład występowanie w różnych rolach podsądnego i sędziego, czy też ograniczenia wolności jednym ludziom przez drugich jako sankcja za naruszenia zasad obowiązujących w danej społeczności. Trudno uznać, że chodzi o sytuację równości w sensie materialnym (występującej po stronie istotowej człowieka).

Z powyższego przedstawia się wizja spójna i harmonijna, która nie wyklucza rzecz jasna możliwości wystąpienia, szeroko rozumianego, zła czy nieprawidłowości. Pogłębiona refleksja filozoficzna pozwala dostrzec momenty istotne dla takiego, a nie innego poznania dokonanego przez konkretny podmiot. Nie należy zapominać, że to po stronie podmiotowej może pojawić się błąd, a w przypadku prawa wystąpi jedynie skutek tego błędu. Wystąpić on może zarówno na etapie stanowienia, jak i stosowania prawa. Wynika z powyższego, że w subtelnych zagadnieniach tkwi nieporozumienie, które mimo swojej „małości” jest wielce doniosłe.

2. Problem sformułowania stanowiska opozycyjnego

Próba przywołania stanowiska konkurencyjnego wobec zaprezentowanych powyżej twierdzeń o prawie, rodzi liczne trudności. Wynika to z faktu uwikłania definicji prawa w ogólne ustalenia metafizyczne. Pojęcie bytu jest pojęciem o takim stopniu ogólności, że rywalizacja na tym polu wydaje się już bardzo ograniczona. Należałoby rozpocząć od określenia tego, jak dany autor rozumie „byt”, a następnie jak widzi prawo, jako jeden z bytów. Wydaje się, że jest to stosunkowo rzadko spotykane zjawisko w prawniczej literaturze przedmiotu. Często natrafić można na definiowane prawa poprzez odwołanie do terminu ogólniejszego, który dopiero następnie można odnieść do poziomu najogólniejszego. Równie często sam autor w ogóle nie uznaje za konieczne prowadzenia tego rodzaju uogólnienia. W ten sposób powrócić należy do kwestii obecności filozofii w refleksji nad prawem. Można zauważyć, że w prawie akceptowane i uznawane za normę, jest zachowanie, które z punktu widzenia filozofii, przynajmniej metafizyki, wymaga bardzo dokładnego uzasadnienia. Chodzi mianowicie o uznanie samoistności prawa, jako przedmiotu badanego. Jest to twierdzenie, które dopiero należy udowodnić, tymczasem w

prawie przyjmowane jest ono często za punkt wyjścia. Inaczej jest w przypadku twierdzenia o prawie, jako szczególnym przypadku danego bytu. Wówczas twierdzenie takie, jako mniej absolutne, odsyła do bytu ogólnego, którego prawo ma być właśnie szczegółem. Kwestia filozoficzna dotyczy wtedy tego ogólniejszego bytu, np. zjawiska społecznego, zjawiska językowego, przeżycia psychicznego, idealnego obszaru swobodnego przejawiania się woli indywidualnej przy respektowaniu woli innych podmiotów, itp.

Wydaje się, że możliwe jest formułowanie innych definicji prawa w ramach wybranego poziomu dyskusji. W takiej sytuacji może się zdarzyć, że trudno będzie wskazać, z jakim poziomem dyskusji ma się do czynienia. Zachodzi zatem obawa popełnienia przesunięcia kategoryjnego. Dostrzec to można na przywołanych wcześniej przykładach argumentacji filozofów krytycznych wobec metafizyki. Często okazuje się, że nie chodzi o antagonizm, lecz po prostu sytuację nieporozumienia. Wydaje się, że współczesna obfitość stanowisk sprzyja ilości nieporozumień. Interesujące w tym kontekście dostrzeżenie, że nieporozumienie dotyczyć może samej możliwości zaistnienia konfliktu. Co do zasady wymaga się istnienia przecież jakiejś wspólnej płaszczyzny i prawdopodobnie celu, aby konflikt mógł zaistnieć. Potocznie uważa się, że to sprzeczne metody bądź zapatrywania są przyczyną nieporozumień. Przy głębszym zastanowieniu wydaje się jednak, że może być przeciwnie. Postawienie takiego samego celu, pozostawanie na tym samym poziomie argumentacyjnym konieczne jest do wystąpienia sprzecznych zapatrywań. Być może to właśnie z tej wspólnoty celów i różnicy poziomów argumentowania wynika nieporozumienie. Należy w związku z tym uwzględnić aspekt wertykalny i horyzontalny. Nie każde stanowisko, również w filozofii prawa, można do siebie dowolnie odnosić.

2.1. Pytanie o prawo

Precyzyjność odpowiedzi uzyskuje się poprzez uwzględnienie wymogów (zakresu) pytania. Nieporozumienie, jakie spotykamy w dyskusji filozoficznej nad prawem, wynikać może między innymi z nieuzasadnionych roszczeń, jakie wysuwane są w stosunku do konkretnych stanowisk. Żąda się, aby przykładowo z twierdzenia ogólnego dało się bezpośrednio wysnuć argumentację za obroną konkretnej treści prawa. Co więcej, wobec braku takiej możliwości, uważa się refleksję filozoficzną za nieprzydatną, bo przecież nic ostatecznie nie wyjaśnia, tzn. nie odpowiada na pytanie, które daną osobę akurat interesuje. W samej filozofii prawa rzadziej występuje podobne zjawisko. Argumentacja o jałowości,

nieużyteczności filozofii, przytaczana jest często przez osoby zainteresowane jakąś formą polityki, co z kolei stawia przed nimi wiele kwestii względnie szczegółowych. Ogólny poziom dyskusji filozoficznej wydaje się tym samym nie nadawać w żaden sposób do rozstrzygnięcia tychże konkretnych spraw. Na filozofach, również współcześnie, ciąży opinia ludzi próżnych. Ich rozważania bywają postrzegane za bezprzedmiotowe, a wyniki za niedające się zastosować w żadnej gałęzi życia codziennego. Z kolei zdarza się, że filozof z oburzeniem wypowiada się o ludziach niedostrzegających „wielkości” i „głębi” jego rozważań, domagających się bezpośredniego pożytku z jego myśli. Nieusatisfakcjonowanie odpowiedzią „nie jest to oczywiste”, bądź też „trudno to jednoznacznie stwierdzić”, albo ostatecznie „nie możemy tego wiedzieć” rozmija się z życiem codziennym tak ogromnie, że rozdźwięk nie powinien być wcale zadziwiający. Wśród nauk prawnych, w rozumieniu dyscyplin uprawianych obecnie na uniwersytetach, filozofia prawa z jednej strony nie cieszy się uznaniem, jako jałowy wysiłek intelektualny, z drugiej zaś pełni rolę ostatecznej instancji dla rozstrzygnięcia kwestii, które trudno jednoznacznie ustalić w procesie wykładni prawa. Wówczas zdarza się słyszeć sformułowanie: „(...) to jest już kwestia filozoficzna”. Za dodatkowy atut uważa się sytuację, w której filozof prawa praktykuje któryś z głównych zawodów prawniczych. Towarzyszy temu przekonaniu założenie, że praktykując prawo można zbliżyć się do czegoś, co można określić istotą prawa. Z drugiej strony trudno uznać, że setna pisana umowa, bądź setna sprawa rozwodowa różni się zasadniczo od tej, która była pierwsza. Zmienne bywa czasami jedynie określenie stron i wartości przedmiotu sporu, ponieważ nawet właściwość sądu w określonych sprawach jest wyłączna, a sytuacja faktyczna wysoce analogiczna. Dowodzi tego również istnienie wzorów pism procesowych czy nawet przykładów mów obrończych, uważanych za celujące. Innymi słowy, sama praktyka dowodzi, że możliwość uzyskania w niej odpowiedzi na niektóre pytania o prawo jest ograniczona albo wręcz niemożliwa. Istnieją takie kwestie dotyczące prawa, na które praktyka prawnicza, jako określone czynności zawodowe, nie jest w stanie odpowiedzieć.

Przy rozpatrywaniu zagadnienia przedmiotu filozofii, można było zaobserwować, że ogólność rozważań jest związana z pytaniem, na które dany myśliciel stara się uzyskać odpowiedź. „Co to jest?”, „w jaki sposób to jest?”, „jak to poznaję?”, „jak mogę wiedzieć, że poznaję właśnie to?”, „czy to istnieje dla czegoś?”, „dlaczego to istnieje?”, „czy mam pewność, co do tego, co poznaję?”. Pytania te można przytaczać w większej ilości, a bardzo prawdopodobne, że jest ich wiele, w zależności od szczegółowego kontekstu jego powstania. Nie ulega jednak wątpliwości, że różni się pytanie: „co to jest?”, od pytania: „w

jaki sposób to jest?”. Któreś jest ogólniejsze, któreś bardziej szczegółowe. Jedno może być pierwotne w stosunku do drugiego. Nie musi to być oczywiście pierwotność czasowa, itd.

Metafizyka odpowiada na pytania najogólniejsze a przez to najpierwotniejsze, co niekonieczne oznacza pierwszeństwo w sensie poznawczym, czy też czasowym. Można, nie uciekając się do formułowanych w metafizyce odpowiedzi, zauważyć pewne warunkowanie powstających kwestii. Aby badać aspekt jakiejś rzeczy, należy twierdzić jednocześnie, że jest też coś więcej niż ten aspekt. Inaczej bezzasadne jest posługiwanie się terminem „aspekt”. Ponadto, należy założyć, że istnieje zarówno aspekt, jak i to, czego jest to aspekt. Co więcej, wypada stwierdzić, że jest możliwe wyodrębnienie tego aspektu i jego szczegółowe poznanie. Przede wszystkim jednak należy wiedzieć, że dana rzecz istnieje, a skoro tak, to trzeba zastanowić się również, w jaki sposób dana rzecz istnieje. Dostrzec można w związku z tym pewne zależności, których nie wypada lekceważyć, jeśli celem jest uzyskanie możliwie najpełniejszego poznania. Warto ponownie podkreślić, że „musimy” jest warunkowe. „Musimy” jeżeli chcemy, natomiast chcieć nie musimy, na przykład zajmować się metafizyką klasyczną. Z punktu widzenia tejże jasne jest, że tak samo jak relacja, jest bytowo słabsza niż człowiek, będący jej podmiotem, tak samo twierdzenie metafizyczne jest słabsze niż byt - człowiek. Ogólnie cała filozofia, także każda nauka, są bytowo kategorialnie różne od człowieka i słabsze od niego w bytowaniu.

Analizowane w niniejszej pracy ujęcie prawa jako relacji, a właściwe po prostu prawa-relacji, odpowiada na pytanie czym jest prawo, „zanim” będzie poznane jako przejaw woli, akt psychiczny, wyrażenie językowe, fakt społeczny, itp. Oznacza to, że oczywiście może być prawo ujmowane aspektowo, a nawet, w przypadku niektórych też o prawie, powinno być w taki sposób ujmowane. Wydaje się jednak, że nie powinno być niczym więcej, jak właśnie ujęciem aspektowym. Innymi słowy, nie powinno zdarzyć się tak, że prawo postrzegane zacznie być, jako swój poznawczy aspekt. Z tej perspektywy niedorzeczne wydaje się twierdzenie, że poznać można tylko aspekt. Wydaje się, że w twierdzeniu tego rodzaju, zawarty jest błąd tak logiczny jak metafizyczny. W literaturze przedmiotu określa się go, jako „przesunięcie kategorialne” bądź „błąd kategorialny”.

W podejściu metafizycznym uderza jego uniwersalność. W metafizyce obranej za przedmiot analizy w niniejszej pracy, twierdzi się, że prawo jest bytem relacyjnym kategorialnym. Aplikując to twierdzenie do poszczególnych aspektowych ujęć poznawczych, można stwierdzić, że w żadnym przypadku prawo nie przestaje być relacją. Treść relacji może być wynikiem woli, a nawet dowolności prawodawcy. Relacja jest także przeżywana psychicznie, zajmujemy wobec niej określone stanowisko, np. aprobatę bądź

dezaprobatę. Dostępna jest poznaniu również przy obserwacji skutków, jakie wywiera na konkretne podmioty i tylko podmioty. Prawo w tym sensie nie wywiera nigdy skutku na rzeczy/przedmioty - zawsze dotyczy osób. Zmiany przedmiotowe należy w związku z tym uznać za wtórne wobec działalności podmiotów zobowiązanych. Relacja jest wyrażana w języku i w ten sposób komunikowana adresatom. Treść relacji warunkowana jest społecznie, poprzez określone miejsce, czas, konkretnych ludzi, żyjących w konkretnych warunkach materialnych, duchowych itp. W żadnym z tych wypadków, prawo nie przestaje być relacją. Jeżeli zatem badać prawo „jako ...”, to konieczne wydają się przyjąć konkretne rozumienie tego, czego aspekt badamy. Można także zdać się na intuicyjne, nieświadome przyjęcie twierdzenia metafizycznego.

Schemat „rozumowania aspektowego” przebiega zazwyczaj następująco. Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że prawo jest zjawiskiem wieloaspektowym, bądź wielopłaszczyznowym, w zależności od przyjętego nazewnictwa. Możliwe jest odczytanie powyższego twierdzenia, jako metafizycznego bądź metodycznego. W pierwszym wypadku jest infomatyczne w stopniu niewielkim. W drugim nie przesądza o prawie, jako przedmiocie badania, lecz odsuwa odpowiedź na dalszy plan, być może uzależniając ją od zapowiadanej analizy aspektowej. Następnie spośród wielu dostrzeżonych płaszczyzn czy aspektów, wybiera się te, które pozostają w kręgu zainteresowań badacza. Wysiłek intelektualny polega w tym przypadku na poznawaniu prawa z danej perspektywy. Wiele perspektyw bywa następnie syntetyzowanych, celem dopełnienia tzw. wizji ogólnej prawa. Wydaje się, że jest to założenie stosunkowo rzadko realizowane. Całości rozumowania towarzyszy założenie, że niemożliwe jest zbadanie prawa „jako prawa”, lecz właśnie syntetyzowanie aspektów celem ustalenia, zawsze przybliżonej wizji tego, czym ono jest. W ten sposób różnicuje się poszczególne szkoły filozofii prawa, np. językową, socjologiczną, psychologiczną, itd. Twierdzeniami negatywnymi dotyczącym powyższego podejścia są: 1) o niemożliwości poznania prawa inaczej, jak poprzez jego aspekty, 2) o nieznajomości całkowitej, tj. skończonej przedmiotu. Istniejąca wiedza jest zawsze wiedzą na danym etapie rozwoju. W konsekwencji nie stawia się celów ogólnych, pytań ostatecznych. Warto zauważyć, że jest to metoda wysoce analogiczna a w najogólniejszych założeniach wręcz taka sama, jak pozytywizm. Aby nie powtarzać argumentów rozważonych poprzednio w niniejszej pracy, należy zauważyć, że badaniu aspektowemu prawa towarzyszą niemal wszystkie trudności, jakie powstały w związku z zagadnieniem naukowości filozofii, jeszcze z przełomu XIX i XX wieku. Ostatecznie nie można przecież mówić o aspekcie, np. językowym prawa, bez prawa. Jeżeli nie byłoby możliwe ustalenie

tego, czym jest prawo, należałoby twierdzić, że istnieją aspekty, bez tego, czego są aspektami.

Celem uporządkowania wielości możliwych podejść do prawa w literaturze przedmiotu spotkać można różne klasyfikacje. Częściej jednak niż z podziałem w sensie logicznym, natrafić można na różnego rodzaju wyliczenia, mające ułatwić czytelnikowi zorientowanie się w temacie. Jeśli chodzi o genezę powstających kierunków filozoficznych, to okazuje się, że może być nią: walka opozycyjnych stanowisk, wyczerpanie się danego stanowiska, sytuacja faktyczna, np. II wojna światowa czy proces dziejowo-historyczny³⁵⁶. Sytuacja taka utrudnia niezmiernie analizę metafizyczną, przynajmniej na wstępnym etapie. Jak przykładowo rozumieć to, że w nurcie neokantowskim wyróżnia się dalej podział na neokantyzm: logiczny, teoretyczno-wartościowy i metafizyczny? Ostatni z wymienionych ma nawiązywać do „rzeczy samej w sobie”³⁵⁷. Kwestią metafizyczną jest przecież istnienie rzeczy samych w sobie, następnie możliwości ich poznania itd. Różnicowanie w takim przypadku jest oddalaniem się od źródła problemu i rozwijaniem jednej z możliwych dróg³⁵⁸. Wydaje się zatem zasadne zastanowienie nad zarzutem o dowolności/upodobaniu jako czynnika decydującym przy wyborze aspektu badanego, koncepcji czy szkoły filozoficznej. Jak wówczas przekonać adresata, że ustalenia w ten sposób dokonane przedstawiają jakkolwiek obiektywność? Pojawia się kolejna przywoływana wcześniej w pracy trudność, która była z kolei głównym zarzutem marksistów.

Wydaje się, że jednym z możliwych rozwiązań jest to, które dostrzega w relacji element obiektywności, niezależności od mocy kreatywnych podmiotu poznającego. Daje się ją aspektowo ujmować, kształtować w ramach wyznaczonej sfery: aspektu treściowego, ale nie można zrobić nic dowolnego z jej konstrukcją formalną. Prawo-relacja, byłoby wówczas stałą. Aspekt, który określa się w filozofii jako materialny, czyli materia prawa, byłby zmienny. Doświadczenie wydaje się jednak przeczyć temu, że jest w prawie jakkolwiek stała. Historyczne przypadki stawiania prawa „wyżej” niż byty powołujące je

³⁵⁶ J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s. 31-40. Autor wymienia m.in. koncepcje klasyczne (prawo natury, pozytywizm, realizm), hermeneutyczne, językowe, argumentacyjno-dyskursywne, retoryczne. Jako podział bardziej odpowiadający podejściu filozoficznemu, przywołuje autor za M. Zirkiem-Sadowskim, ujęcia: ontologiczne, teoriopoznawcze, fenomenologiczno-egzystencjalne, dziejowo-historyczne, hermeneutyczne, postmodernistyczne, prawnonaturalne itd.

³⁵⁷ Tamże, s. 222.

³⁵⁸ M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 18-22. Autorka przedstawia tło konfliktów między poszczególnymi szkołami jednego tylko kierunku filozoficznego. Ponadto wskazuje na liczne trudności związane z akceptacją istnienia neokantyzmu.

do istnienia w konkretnej formie, zdaje się potwierdzać to przekonanie. Współczesne różnice kulturowe i narzucająca się wręcz różnorodność postaw w stosunku do prawa, również mogą być odebrane, jako przeczące zaprezentowanemu stanowisku. Przykłady te można oczywiście mnożyć. Jak ustosunkować się do tych argumentów, skoro wbrew temu przyjęto, że prawo zawsze, bez wyjątku, jest relacją kategorialną?

Okazuje się, że z faktu istnienia prawa nie wynika konkretna jego treść. Roszczenia o realizowanie określonej wizji, przykładowo zapewnienia sprawiedliwości, równości, itp., dotyczą tylko poziomu treściowego. Liczne postulaty wysuwne pod adresem prawa dotyczą celów, jakim, zdaniem postulujących, powinno ono służyć. Warto w tym kontekście zauważyć, że wątpliwe jest to czy prawo, jako pochodna osoby, może mieć jakiś cel. Raczej w tym kontekście należałoby mówić o funkcji prawa. Nic zatem dziwnego, że analiza metafizyczna nie pozwala uzyskać satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie, które zasadniczo znajduje się poza jej zakresem. Tylko z punktu widzenia ideologii można uznać, że jakieś prawo nie spełnia danego wymogu treściowego. Dodatkowo uwaga ta odnosić się może wyłącznie do aspektu treściowego. Zgodnie bowiem z tym, co ustalono o prawie powyżej tam, gdzie są co najmniej dwa podmioty, tam wystąpi prawo - *ubi societas, ibi ius*³⁵⁹. Wszelkie oceny prawa odnosić się mogą do aspektu treściowego. Człowiek nie ma wpływu na to, że prawo jako byt relacyjny istnieje. Występuje ono bez względu na to czy chodzi o reżim odpowiedzialny za śmierć miliona istnień czy o państwo świecące przykładem, jeżeli chodzi o ochronę praw człowieka. Bezpodstawne jest w związku z tym twierdzenie, że gdzieś prawa „nie ma” (aspekt egzystencjalny), lecz raczej, że prawo jest w jakiś sposób „złe”, „nieodpowiednie”, „szkodliwe w skutkach” itd. (aspekt esencjalny). To samo wydaje się dotyczyć przypadku braku regulacji szczegółowej, bądź w ogóle występowania określonej instytucji prawnej. Jeżeli w państwie X nie istnieją normy prawne regulujące wycinkę lasów, to nie znaczy, że nie istnieje tam prawo, jako relacja bytowa. Przeciwnie, istnieć może ona także w braku oficjalności - prawo (relacja) zwyczajowe, bądź też może wyczerpywać się w ogólniejszych zasadach, np. prawie własności. Także i w tym przypadku występuje różnica treściowa. Pojawia się ona również w aspekcie tego, co w ogóle powinno być prawnie regulowane (oficjalność), a co nie. Gdyby uznać czynnik oficjalności za konstytutywny dla prawa, to z góry można byłoby

³⁵⁹ Paremia ta została przytoczona celem ukazania, że może być odczytana jako prawidło metafizyczne: nie ma prawa bez co najmniej dwóch podmiotów, ponieważ nie istnieją wówczas elementy konieczne do jego zaistnienia. Możemy jednak zrozumieć ją także w ten sposób, że osiągnąwszy wyższy poziom świadomości obywatelskiej, rządźmy się prawem częściej niż przemocą (różnice jakościowe między grupami ludzkimi).

wyznaczyć ostateczny punkt dojścia. Byłoby nim nadanie oficjalności każdej sferze relacji międzyludzkich. Idąc tym tropem można zauważyć, że im większa sfera relacji pozostawałaby poza oficjalną regulacją, tym mniej byłoby w danej społeczności prawa. Tego typu wnioski nie są możliwe w przypadku twierdzeniu o prawie, jako relacji bytowej, jako że dla jej istnienia nie jest konieczna sankcja suwerena.

Ujęciu klasycznemu nie zdarzy się jednak nigdy błąd czy niedoskonałość, polegająca na zwróceniu się prawa przeciwko człowiekowi, a w konsekwencji człowieka przeciwko człowiekowi. Niestety jest to możliwe, a co więcej, faktycznie miało miejsce w historii. Odpowiednia hierarchia, wynikająca z poznania dostępnego każdemu człowiekowi, chroni przed powstaniem tak fatalnych w skutkach błędów poznawczych. Wynika z tego wniosek, że paradoksalnie to nie w konkretności i niejako „ostrości” stanowiska tkwi przyczyna błędów praktycznych. Prawidłowe odczytanie umiejscowienia prawa w hierarchii bytowej pozwala właśnie na uniknięcie jego wypaczenia³⁶⁰. Pojawiający się błąd nie dotyczy prawa, czyli rzeczy, lecz naszego poznania.

2.2. Prawo jako wola władcy w świetle metafizyki

Nie można dowolnie, jako argumentu przeciw bytowemu ujęciu prawa zestawić np. doskonale znanej definicji prawa, jako tego, co podoba się władcy (*quod principi placuit, legis habet vigorem*)³⁶¹. Sponuje ona konkretne rozumienie prawa-bytu, którego bezpośrednio nie sposób odczytać. Jest to przypadek wzmiankowanego wcześniej błędu przesunięcia kategoryjnego. Nie sama w sobie definicja jest błędna, lecz twierdzenie o tym, że może ona być konkurencyjna względem definicji metafizycznej. Tę ostatnią można dopiero odtworzyć. Zwrócenie uwagi na aspekt przypodobania się władcy czy ogólniej – wolę, jest zwróceniem uwagi na pewien istotny moment prawa. Ścisłej faktycznej rozłączności nie da się w tym wypadku przeprowadzić, zwłaszcza, że prawo musi zostać

³⁶⁰ Podkreślić należy, że nie ma gwarancji, że każdy podmiot pozna prawo właściwie. Nie jest to jednak spowodowane jakimś brakiem czy błędem przedmiotu, lecz jego poznaniem. Sprzężenie prawa z człowiekiem nie pozwala na pominięcie jego własnej bytowości, a zatem również możliwości popełnienia błędu. Gdyby nie błędzenie to idealność w sferze praktyki (dążność do idealnego celu) po prostu działałaby się. Dostrzegamy tymczasem w doświadczeniu, że tak nie jest i nierzadko zawodzimy.

³⁶¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 196-203. Autor zestawia twierdzenie Ulpiana z pojmowaniem prawa, jako *ordo boni ac recti*. Podstawową różnicę widzi w akcentowaniu celowości porządku rozumowego - spełnienia dobra wspólnego. Podejście woluntarystyczne cechuje się bardziej przypodobaniem rozstrzygnięcia temu, kto je stanowi. W zależności od tego jaki jest prawodawca, jednostkowy czy zbiorowy, akcentuje się mniej lub więcej aspekt konwencjonalny. Warte zauważenia, że rozróżnienie ma charakter poznawczy. Może się rzecz jasna zdarzyć, że wola władcy trafi lepiej w cel dobra wspólnego niż wola zbiorowa. Bardziej zatem niż proces stanowienia prawa ważny jest cel, któremu ma służyć.

ogłoszone. Stosunkowo częste utożsamianie obu zagadnień, wskazuje mimo wszystko na istnienie jakiegoś powiązania między wolą a prawem. Związków zachodzących między dwiema sferami nie neguje się. To, co budzi obawę, to ich utożsamienie.

Mówiąc o człowieku, jako o podmiocie relacji a zarazem elemencie konstytuującym ją, zwracano uwagę na jego całościowy w niej udział. Ostatecznie to człowiek prawo stanowi i stosuje. Ogólne rozróżnienie aktywności człowieka na sferę intelektualną i wolicjonalną pozwala przypuszczać, że oba aspekty muszą dać o sobie znać również i w prawie. Wydaje się w związku z tym, że interpretacja prawa, jako siły, z punktu widzenia może przebiegać w dwóch zasadniczych kierunkach.

Można uznać wolę człowieka za kluczową w decydowaniu o tym, co ma być prawem. Wówczas należy odnieść się do zagadnienia relacji między poznaniem i działaniem. Należałoby określić warunkowanie obu sfer, ustalić to czy istnieje konflikt między nimi, czy też nie. Wydaje się, że akcentowanie doniosłości woli w tworzeniu prawa w tym kontekście, ma na celu przedstawienie jej w opozycji do działalności rozumu. W innym wypadku wola odpowiedzialna byłaby po prostu za realizację pewnego rozstrzygnięcia rozumowego. Przy założeniu istnienia konfliktu, twierdzić, że prawo jest wynikiem woli prawodawcy, to twierdzić, że prymat nad rozumem wiedzie wola. Jest tym samym wola wystarczającym uzasadnieniem dla prawa. W przypadku gdy nie zakłada się, że występuje taki konflikt, to twierdzenie powyższe jest zwróceniem uwagi na moment ogłoszenia powziętej decyzji - wolę wcielenia danego prawa w życie i związane z tym faktem następstwa. Wola prawodawcy pełniłaby wówczas kryterium rozstrzygania tego, co prawem oficjalnie jest, a co nim nie jest. Rozważania te pozostają w związku z zagadnieniem oficjalności prawa. Wola sprowadzałaby się zatem do uznania prawa za prawo powszechnie obowiązujące w danym miejscu i czasie. Nie jest to jednoznaczne z twierdzeniem o tym, że wola jest źródłem prawa. Należy podkreślić, że bez znaczenia o jakiego prawodawcę chodzi - zbiorowego czy indywidualnego, podkreśla się wolę człowieka, jako konieczną składową bytu - osoby.

Drugą możliwą interpretacją jest uznanie prawa za wynik pewnej siły działającej nie tyle na prawo, co na człowieka, a w konsekwencji na grupy społeczne. Prawo byłoby wynikiem walki danych grup czy jednostek, a zatem skutkiem ścierania się ich woli do ustanowienia swojego prawa. Koncepcja ta byłaby pewnym ekstrapolowaniem twierdzenia o prymacie woli nad rozumem na całą rzeczywistość, a jako taka u podstawy związana byłaby ze stwierdzeniem konfliktu istniejącego w świecie. Zagadnienia te zakładają istnienie procesów zmian, motywowanych działaniem przeciwstawnych sił, w wyniku

których powstaje prawo. Na poziomie ogólnym zagadnienia te bywają szczegółowiej omawiane w ramach ewolucyjnej filozofii prawa. Również szkoła materializmu dialektycznego skłania się ku powyższej wizji, akcentując rolę procesów dziejowych, a tym samym wskazując na ich determinowanie. Nie wychodząc z podstaw woluntarystycznych, nie przestaje być ewolucyjną. Umniejsza tym samym rolę człowieka jako prawodawcy, a na plan pierwszy wysuwa procesy dziejowe, w których człowiek pełni rolę bierną. To człowiek jest wynikiem działania tychże sił, zostaje przez procesy społeczne niejako stworzony.

Celem powyższego, krótkiego wywodu, nie jest danie odpowiedzi na to, jak się ma wola w stosunku do prawa, ani tego jak kwestia ta jest pojmowana przez autorów zajmujących się wskazanym zagadnieniem. Chodzi o pokazanie, że nie każde stanowisko można uznać za metafizyczne, jako że w zdecydowanej większości pojawiają się koncepcje na niższym poziomie abstrakcji. Wynika to wprost z metody stosowanej w metafizyce. Porównanie byłoby najprostsze, gdyby autorzy sami podali, jakie stanowisko metafizyczne przyjmują. Należałoby wówczas zbadać jedynie poprawność formalną wnioskowania. Bardzo rzadko tak się dzieje, a zatem należy samodzielnie dokonać rekonstrukcji hipotetycznego stanowiska metafizycznego, które zostało przyjęte. Zadanie to na pewno byłoby wielce pożyteczne dla głębszego, filozoficznego rozumienia relacji prawa do woli, a w konsekwencji także siły³⁶². Wykracza tym samym poza ramy niniejszej pracy.

Założenie, że prawo jest czymś dowolnym - pochodnym woli, nie musi oznaczać tego, że podmiot prawodawczy podejmuje decyzje o tym, co ma być prawem, bez odniesienia się do jakiejś konkretnej zasady. Chodzi we wspomnianej paremii o źródło obowiązywania prawa, a nie o jego status bytowy. Relacyjność niekonieczna (kategorialna) nie jest „dowolnością” w sensie woli politycznej. Podporządkowanie relacji temu, „ze względu na co” ona występuje, jest zarazem wyznaczeniem jej pewnej granicy. Skoro granica taka zostaje wyznaczona trudno uznać, że zachodzi zupełna dowolność, określana mianem samowoli. Stanowisko, zgodnie z którym można przyjąć rozumienie prawa jako rezultatu woli politycznej, nieistotne jakiej grupy czy jednostki, może przecież doprowadzić do absolutyzacji woli. Wówczas błąd poznawczy polega na uznaniu jednego elementu osobowego - woli, za najważniejszy, a następnie jego absolutyzacji. W konsekwencji należałoby raczej twierdzić, że człowiek jest wolą, a nie wola człowiekowi

³⁶² Rozważane kwestie związane są z ogólnymi założeniami antropologicznymi i psychologicznymi. Także i na tym polu stanowiska najogólniejsze, np. monizm i dualizm, są obecne. Każde z nich wiąże się z problematyką metafizyczną.

przynależy. Uwzględnienie istnienia współcześnie wielu podmiotów decydujących, tzw. zbiorowego prawodawcy, prowadzi do koncentracji na problemie uzgodnienia rozstrzygnięć formułowanych przez różne osoby. Nie rozwiązuje jednak kwestii tego, czym jest prawo. Zawsze można zapytać o to, uzgodnieniem czego jest prawo, które w ten sposób powstało? Trudno uznać, że istnieje uzgodnienie samo, bez tego, czego jest uzgodnieniem.

Owo ograniczenie dowolności, jakie można odkryć rozumowo nie zniewala jednak w żadnym stopniu do postąpienia w określony sposób. Owszem, prawo musi być utrwalone i ogłoszone, co nie pozwala na pominięcie elementu woli jako kluczowego w sferze działalności człowieka. Wyciągnięcie takiego wniosku - o dowolności prawa, jest twierdzeniem należącym do innego porządku uzasadniania. Spór tego rodzaju wydaje się dotyczyć tego, który element jest rozstrzygający w człowieku, a nie tego, czym jest prawo. Przedstawiając sprawę jeszcze prościej, można powiedzieć, że wolna wola nie jest elementem prawa, lecz własnością człowieka. Prawo, jako relacja pochodna, jest od człowieka zależna, a zatem zawiera w sobie także coś z jego woli. Można zauważyć, że zarówno w wypadku opcji rozumowej, jak i wolicjonalnej, prawo pozostanie pochodną człowieka, a zatem zawierało będzie oba elementy. Wydaje się, że stanowiska, zgodnie z którym prawo jest przejawem woli, bez dalszego uszczegółowienia, nie można przedstawić jako konkurencyjnego dla rozumienia metafizycznego. Element woli, jest z punktu widzenia metafizyki klasycznej rozpatrywany jako składowa obrazu człowieka. Wolna wola nie jest czymś absolutnym, lecz sprowadza się do wolności rozstrzygnięcia. Samo rozstrzyganie (różnicowanie) odbywa się już przy pomocy rozumu. Sformułowanie „prawo jest wynikiem woli” wydaje się w związku z tym być nie tyle błędne, co raczej związane z innym poziomem uzasadnienia. Najczęściej nie należy go rozumieć, jako twierdzenia metafizycznego.

Ograniczenie jakie wyznacza prawo ujęcie metafizyczne wynika z hierarchii bytów. Skoro relacja jest przyporządkowana bytom, „między którymi” i „ze względu na które” występuje, to jest czymś niesamoistnym. Racją do wystąpienia relacji jest istnienie bytów samodzielnych, natomiast sama relacja już taką nie jest. Powtórzyć należy, że wynika z powyższego jej słabsza, zależna od człowieka bytowość. Przechodząc konkretnie do zjawiska prawa należy stwierdzić, że człowiek jako byt jest jednocześnie ograniczeniem prawa jako relacji. To człowiek jest początkiem i kresem relacji. Każde więc podporządkowanie bytu samodzielnego relacji, a w rozpatrywanym przypadku – człowieka prawu, jest fałszem metafizycznym. Nie istnieje zatem człowiek ze względu na prawo, lecz

przeciwnie prawo istnieje ze względu na człowieka. Skoro prawo istnieje ze względu na coś, to nie istnieje samo dla siebie, a zatem kryterium jego oceny należy szukać poza nim samym. Stanowisko, które rozumie zależność prawa od woli prawodawcy, jako całkowitą, tj. rozciągającą się na całą bytowość prawną, nie respektuje relacyjności kategorialnej prawa. Skutków błędów poznawczych tej wagi doszukać się można w najmroczniejszych kartach historii ludzkiej.

Należy się jeszcze zastanowić czy powyższe przedstawienie prawa wyklucza tezę o jego źródle w woli prawodawcy. Można przecież uznać prawo bytem relacyjnym, a jednocześnie kreować owe relacje w sposób dowolny. Nie przestanie być wtedy prawo bytem relacyjnym. W tym przypadku należy powrócić do dwóch aspektów prawa, jakim jest jego forma i materia. Dowolność może dotyczyć tego, jakie prawo ma obowiązywać, a nie tego, czym ma być prawo w sensie bytowym. Do-wolność wynika ze statusu bytowego człowieka i pozwala chociażby odróżnić prawo ludzkie od praw przyrody. Nie należy traktować wymiaru esencjalnego (treściowego) prawa jako czegoś różnego od aspektu egzystencjalnego. Z tradycyjnego filozoficznego podziału na formę i materię wiadomo, że jedno i drugie jest tylko aspektowym ujęciem bytu. Treść czego analizowalibyśmy, gdyby to coś nie istniało? Nie ma aspektu byt, bez bytu. Nie ma relacji bez podmiotu i kresu.

Analogicznie forma zawsze występuje z materią. Treściowe ujęcie prawa jest ujęciem tego samego bytu prawa, lecz pod innym względem. Określone wyżej pojęcie relacji jest samo w sobie neutralne i jako takie nie informuje o konkretnej powinności. Potwierdza się zatem przekonanie, że w prawie zachodzą wiązania różnych aspektów wolitywnych i intelektualnych. Jest tak dlatego, że zarówno podmiotem, jak i kresem tejże relacji jest człowiek, który bez wątplenia jest bytem złożonym. Złożoność człowieka znajduje swoje odzwierciedlenie w relacjach, w których byt ten się znajduje. Czym innym jest zatem ustalenie tego, jak ma się element wolicjonalny w człowieku do treści prawa obowiązującego, a czym innym to czy prawo jest pochodną woli człowieka. Nieprzestrzeganie tej różnicy prowadzi do redukcji prawa do jednego jego aspektu.

2.3 Uzasadnienie metafizyczne normy prawnej

Dla odtworzenia współczesnego rozumienia prawa w aspekcie esencjalnym kluczowe jest zrozumienie terminu „norma prawna”. W literaturze podkreśla się, że termin ten jest wieloznaczny. W. Lang, J. Wróblewski i S. Zawadzki przyjmują, że istnieją cztery podstawowe znaczenia. Należą do nich a) utożsamianie normy prawnej z przepisem

prawnym, b) traktowanie normy prawnej jako reguły zachowania, która wyinterpretowana została z przepisów prawnych wedle ustalonego wzorca, c) uważanie normy prawnej za regułę jednoznacznie określającą zachowania adresatów i d) twierdzenie o normie prawnej jako fakcie bądź sytuacji, na które składają się osoby i istniejące między nimi stosunki, a także przeżycia³⁶³. Zwłaszcza ostatnie z wymienionych znaczeń można uznać za przyjmujące otwarcie określone twierdzenie metafizyczne. Cytowani autorzy podkreślają, że chodzi przede wszystkim o prawo jako zjawisko psychospołeczne a uzasadnieniem dla normy prawnej mają być koncepcje socjologiczne. Jednocześnie zaznaczają, że określone sytuacje, których elementami są przeżycia i zachowania określonych osób, można powiązać z traktowaniem normy prawnej za „akt mowy” pełniący funkcję wpływającą na zachowanie tychże osób³⁶⁴. Jeżeli zatem chodzi o wydobycie z zaproponowanych znaczeń twierdzeń metafizycznych to okazuje się, że norma prawna może być pojęciem albo wypowiedzią. W przypadku utożsamiania normy prawnej z przepisem prawnym odpowiedź zależy od przyjętego rozumienia przepisu prawnego. Wydaje się, że wówczas również pojawi się kluczowe w teorii poznania zagadnienie relacji między zdaniem i sensem zdania.

W literaturze przyjmuje się także, że norma prawna to tyle co szczególny rodzaj normy postępowania wyrażający powinność zachowania się. Aby obowiązywała, wyrażona musi być w języku prawnym przez odpowiedni, posiadający kompetencję organ. Norma postępowania to wypowiedź językowa o funkcji sugestywnej nakazująca bądź zakazująca jakiegoś przyszłego zachowania się³⁶⁵. Podkreśla się również, że normie jako zdaniu nie należy przypisywać wartości logicznej. Byłaby ona zatem zdaniem, lecz nie w sensie logicznym. Powyższa definicja przedstawia normę prawną przede wszystkim akcentując jej wymiar językowy. Niewątpliwie warunkiem komunikacji między ludźmi jest wyrażenie siebie - sformułowanie komunikatu. Dzieje się tak również w kwestiach prawnych. Sprowadzanie całości zagadnienia do sposobu komunikacji wydaje się być

³⁶³ W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa...* op. cit., s. 312-314.

³⁶⁴ Tamże, s. 313.

³⁶⁵ A. Bator, *Wprowadzenie do nauk...*, op. cit., s. 142-144. Podkreśla się semiotyczne i logiczne sposoby ujmowania norm jako właśnie wypowiedzi językowych. Zob. K. Opalek, *Z teorii dyrektyw i norm*, Warszawa 1974, s. 18. Ujęcie lingwistyczne jest dominującym w teorii prawa współcześnie. Por. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 25-33. Autorzy posługują się również terminem „wyrażenie”, które jest nieco szersze, jednakże uszczegóławiają je dalej, jako wyrażenia językowe. Zob. L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2015, s. 49-50. Autor uważa normę za kategorię języka. Przy omawianiu zagadnienia rekonstrukcji norm z przepisów prawnych pojawiają się jednak trudności pozostawania tylko na poziomie językowym. Skoro odczytywana z przepisu prawnego norma byłaby dyrektywą, lecz nie równałaby się przepisowi prawnemu sformułowanemu w języku prawnym, to na jakiej podstawie uznać za wystarczającą lingwistyczną koncepcję normy prawnej?

mimo wszystko nieuzasadnione. Jest to chyba zarzut, który można postawić wobec całego nurtu filozofii języka, zwłaszcza akcentującego jego performatywną funkcję³⁶⁶. Ostatecznie stanowisko takie może prowadzić do sytuacji utożsamienia przedmiotu poznania ze sposobem jego wyrażenia. Uznanie braku zasadniczej różnicy w tym zakresie powodować może akcentowanie mocy kreatywnych języka, co z kolei w skrajnych warunkach prowadzić może do swoistego, magicznego wyobrażenia o prawie³⁶⁷.

Precyzja językowa jako postulat o charakterze metodologicznym, zwłaszcza w odniesieniu do prawa, które ma obowiązywać powszechnie, nie ulega wątpliwości. Co więcej jest konieczna ze względu na możliwie najdalej idącą konieczność usunięcia nieostrości i niedookreśloności pojęć języka prawnego. Podobnie nie jest kwestionowany fakt sprzężenia zwrotnego, jakie wywołuje w stosunku do człowieka aparat pojęciowy, z którego korzysta. Ustalenie związku między pojęciem a wyrażeniem językowym jest zatem kolejnym zagadnieniem, wobec którego nie można przejść obojętnie. Z punktu widzenia metafizyki realistycznej nie ma jednak zgody na utożsamienie przedmiotu poznania z jego ujęciem, jak również sposobem wyrażenia, a ostatecznie z określonym językiem. Jak bowiem byłaby możliwa nauka o języku, jako bycie w jakiś sposób wyodrębnionym od reszty bytów, skoro formułowane twierdzenia również byłyby zdaniem wyrażonymi w jakimś języku? W tym wypadku przedmiot poznania utożsamiałby się z samym poznaniem³⁶⁸. Uzasadnienie jako nauka, mogłaby mieć wyłącznie logika zdań, a w zasadzie metalogika. Mogłoby to doprowadzić do zerwania z podstawą uzasadnień metafizycznych. Możliwa do uzasadnienia byłaby jedynie ontologia, rozumiana tutaj jako nauka o wszystkich bytach możliwych – oczywiście w odniesieniu do możliwości naszego języka naturalnego i sztucznego, jako mającego się cechować lepszymi walorami poznawczymi. Interesujące, że kwestia ustalenia tego czy to byt czy możliwość jest pierwotna, nie przestałaby być nurtująca. Należałoby wówczas pytać, czy to język i jego elementy składniowe wyznaczają przyszłe stany możliwe czy przeciwnie. Zaskakujące są podobieństwa wymienionych podstawowych tez, z tymi głoszonymi przez przedstawicieli

³⁶⁶ Zob. J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, s. 4-11.

³⁶⁷ Filozofia języka czy szerzej filozofia analityczna jest zagadnieniem zbyt obszernym, aby móc się do niego odnieść całościowo. Magiczność rozumiana jest jako dokonywanie zmian w rzeczywistości przy pomocy aktów mowy. Należy zwrócić uwagę, że możliwość zaistnienia takiej sytuacji warunkowana jest wcześniejszym przyjęciem różnicy między językiem a rzeczą. Jeśli przyjąć tożsamość wyrażenia z tym, o czym się wyraża, to ocena okaże się bezpodstawna. Problem niezgodności nie pojawia się wówczas w ogóle.

³⁶⁸ A.J. Ayer, *Problem poznania*, Warszawa 1965, s. 10. Autor rozważa to czy zasadnym jest mówienie o poznaniu przedmiotu. Posługuje się rozróżnieniem na „wiedzę o przedmiocie” i „wiedzę o tym, że coś jest tak, a tak”. Przypuszcza, że może uda się wykazać, że pierwszy przypadek jest redukowalny do drugiego.

filozofii podmiotu³⁶⁹. Jeżeli sprawa przedstawia się tak oczywiście, to skąd wynika tak wielkie nieporozumienie? Być może chodzi o trudność przyjęcia twierdzenia metafizycznego o prawie jako zjawisku językowym albo samym wręcz języku, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami. Być może chodzi o wzmiankowane wyżej aspektowe badanie prawa. W tym kontekście pojawia się jednak poważna trudność. Skoro badanie dotyczy prawa „jako zjawiska językowego”, to nie można uznać, że prawo, czy też norma prawna, j e s t wyrażeniem językowym. Wówczas przestaje być to aspekt badany. Terminem ogólniejszym dla terminu „wyrażenie językowe” jest „język”, a nie „prawo”. Trudności pojawią się zatem na etapie syntetyzowania wyników badań aspektowych. Jeżeli natomiast ustalenia poczynione w lingwistyce mają zostać zastosowane do prawa, i w ten sposób przyczynić się do lepszego jego zrozumienia, to zakłada się jego istnienie, nie definiując na razie, czym ono jest. Z punktu widzenia metafizyki postawa powyższa oznacza jedynie uznanie możliwości badania prawa poprzez analizę języka prawnego i prawniczego. Czynności takiej w żadnym wypadku nie kwestionuje się, wskazując jedynie, że prawa nie należy redukować do języka.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na wieloznaczność terminu „norma”. Podstawowe dwa znaczenia, które istotne są z punktu widzenia prawnika, to a) rozumienie normy, jako wzoru oraz b) rozumienie normy, jako wskazania określonego sposobu zachowania się³⁷⁰. Norma prawna w znaczeniu abstrakcyjnym będzie wzorem postępowania na sposób wzoru matematycznego. Norma konkretna w związku z tym rozumiana będzie jako wskazanie określonego sposobu zachowania się, czyli zaaplikowanie abstrakcyjnego wzoru do konkretnego przypadku. Podobnie w kierunku przeciwnym. Z konkretnego przypadku możliwa będzie indukcja wzoru ogólnego. W naukach prawnych podkreśla się jednak inną funkcję wzoru niż tę zapożyczoną z matematyki. Istotne jest przede wszystkim orzekanie czy dane zachowanie jest pożądane, właściwe, itp.³⁷¹. Z jednej strony nie kwestionuje się tego, że norma odnosi się do czyjegós

³⁶⁹ P. Strawson, *Analiza i metafizyka*, Kraków 1994, s. 8-9. Autor podkreśla funkcje terapeutyczne filozofii. Pozwala ona na uwalnianie się podmiotu od jego błędnych przekonań. Podając funkcję filozofii, prezentuje się Strawson, jako filozof krytyczny. Silnie akcentuje wątki wyzwania się od błędnych przekonań i fałszywych schematów, co oddaje metodologiczne nastawienie. Strawson sam zwraca uwagę na Kanta, jako w pewnym sensie inspiratora tej filozofii. Można zauważyć, że rzeczywiście język „zamyka” nas w nas samych, podobnie jak subiektywizm Kanta nie pozwala wydostać się poza sferę myśli. Jest to element wspólny obu nurtów, który byłby wart zbadania w odniesieniu do filozofii prawa. Zarówno w przywołanej pracy Ayera, jak i Strawsona, dostrzec można kantowski punkt wyjścia. Zaskakujące, że silna opozycja wobec metafizyki nie pozwoliła ostatecznie z niej zrezygnować.

³⁷⁰ J. Zajadło, *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2007, s. 201.

³⁷¹ Tamże.

postępowania. Z drugiej zaś następuje istotne przerwienie akcentu na rozważania językowe. Podkreśla się, że norma postępowania to typ wyrażen dyrektywalnych, które określone postępowanie nakazują bądź zakazują³⁷². W tym sensie pełni ona funkcję regulatora tegoż postępowania. Nie mają normy charakteru opisu, lecz formułują, pożądaną z pewnego punktu widzenia, sposób zachowania się³⁷³. Jeżeli norma nie jest opisem stanu rzeczy, to nieuzasadnione wydaje się orzekanie o niej w kategoriach prawdy i fałszu. Podstawową funkcją tak rozumianej normy jest funkcja sugestywna³⁷⁴. Powyższe określenia mają charakter teoretyczny i wydaje się, że powstały na potrzeby ujęcia prawa od strony jego praktycznego zastosowania – konieczności rozstrzygnięcia danego stanu faktycznego poprzez odniesienie go do idealnego wzorca postępowania. Jeśli chodzi o podstawy metafizyczne niezbędne dla referowanych pojęć „norma prawna” i „przepis prawny”, to kwestia ta nie przedstawia się jednoznacznie. Może to wynikać z pewnego swoistego eklektyzmu, który dotyczy w tym przypadku poziomów uzasadnienia. Nie ulega wątpliwości, że wspólną cechą jest podkreślanie statusu normy prawnej, jako wypowiedzi językowej czy szerzej - pewnego wyrażenia. Co do tego wszystkie prezentowane koncepcje są zgodne a widać to zwłaszcza w pracach propedeutycznych, kiedy to wychodzi się od zdania w sensie logicznym, a następnie określa się negatywnie normę jako wypowiedź niebędącą zdaniem w sensie logicznym. Dopiero w tym kontekście norma definiowana jest od strony pozytywnej - jako wypowiedź formułującą jakąś powinność. Wszystkie te definicje poruszają się w sferze rozważań językowych. Przyjmując za aksjomat język, uzasadnienie siłą rzeczy nie może wyjść poza jego obszar. Dlatego też można przyjąć, że uzasadnienie takie jest zależne. Przedstawia zjawisko prawa, jako należące do zagadnień językowych. Jeżeli w kontekście językowej koncepcji normy prawnej pojawia się wątek filozoficzny, dotyczy on często nurtu analitycznego, którego prominentni przedstawiciele abstrahują od metafizyki. Jeżeli pojęcie „wyrażenie” jest pojęciem zakresowo szerszym niż pojęcie „wyrażenie językowe”, to pojawia się zagadnienie relacji języka, jako systemu słów pisanych bądź mówionych, w stosunku do normy postępowania. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że należy wówczas mówić o słownej postaci normy postępowania. Najbardziej charakterystyczną postacią jest forma

³⁷² A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 73-74.

³⁷³ L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2015, s. 49-52. Wydaje się być dominującym poglądem we współczesnej polskiej teorii prawa rozumienie przepisu prawnego i normy prawnej w sposób wyżej zreferowany. Nie jest to stanowisko filozoficzne w rozumieniu przyjętym w niniejszej pracy, co dostrzegają autorzy owych koncepcji określając je mianem teorii. W podobnym duchu zob. T. Chauvin, T. Stawicki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2016, s. 120-121.

³⁷⁴ A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa...*, op. cit., s.76.

zdania w trybie rozkazującym³⁷⁵. Z punktu widzenia metafizyki klasycznej nie odnajdziemy bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o to czym jest norma postępowania. Zakłada się tylko możliwość jej poznania poprzez analizę wyrażen językowych.

Nieco bardziej filozoficzne ujęcie problematyki obecne jest przy okazji zagadnienia wykładni prawa. Rozróżnienie terminów „przepis prawny” i „norma prawna” ma swoje odbicie filozoficzne w zakresie, w jakim odnosi się do kwestii rozczłonkowania normy prawnej w przepisach prawnych. Można potraktować normę prawną jako rekonstruowaną z kilku przepisów prawnych całość, a wówczas będzie ona rozumiana jako suma swoich składników. Ilościowe rozumienie normy prawnej w zasadzie pozwala na uznanie istnienia tylko przepisów prawnych. Jednakże potraktowanie normy prawnej jako odrębnej bytowości – w zakresie, w jakim jest ona conceptem, czymś idealnym – niezależnym od przepisu, choć z nim związanym, pozwala wyprowadzić wnioski, np. co do niekompletności jakiejś regulacji. Pojawia się wówczas możliwość idealnego stwierdzenia zupełności systemu norm prawnych, a tym samym dedukowania z tego twierdzenia postulatów, co do konieczności istnienia w systemie norm, które nie zostały wyrażone wprost w przepisach. Z faktu uznania za istniejącą normy prawnej - konstrukcji idealnej, można następnie wyprowadzić konkretne wskazówki interpretacyjne czy też reguły wnioskowania. Sygnalizowane problemy wykraczają poza zagadnienia niniejszej pracy a zatem są tylko wzmiankowane. Wnikliwsze zbadanie zagadnienia pozwala jednak przyjąć, że również i dana koncepcja wykładni prawa suponuje pewne założenia metafizyczne, a z całą pewnością epistemologiczne. W polskiej literaturze przedmiotu podaje się dwie podstawowe koncepcje wykładni: klaryfikacyjną i derywacyjną. Zwłaszcza koncepcja derywacyjna zdaje się dotyczyć analogicznej problematyki metafizycznej. Interesujące jest wówczas zbadanie statusu bytowego derywatu³⁷⁶.

Celem uwyrażnienia różnicy między stanowiskiem teoretycznym a stanowiskiem metafizycznym należy przytoczyć definicję normy wychodzącą z podstaw filozofii klasycznej. Dzięki temu można dostrzec moment, w którym koncepcje te różnią się od przytoczonych. Jako stanowisko współcześnie reprezentatywne dla tzw. filozofii klasycznej, przedstawiono poglądy M. A. Krąpca, jednakże w zakresie problematyki normy prawnej, jako ujęcia prawa od strony treściowej, odsyła on do klasycznej definicji podanej przez Tomasza z Akwinu. Zdaniem Akwinaty prawo „(...) nie jest niczym innym

³⁷⁵ Tamże, s. 84-85.

³⁷⁶ Zob. M. Zieliński, *Wykładnia prawa. Zasady, reguły, wskazówki*, Warszawa 2010, s. 84, 222-247.

jak pewnym rozporządzeniem rozumu, wydanym dla dobra wspólnego, przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą, i publicznie ogłoszonym”³⁷⁷. Trudno wybrać jakiś element kluczowy w przytoczonej definicji, gdyż stanowi ona organiczną całość. Dzieje się tak poprzez wskazanie celu, przyczyny, środka, a także podmiotu powołanego do danej czynności. W kontekście rozważań zwrócić należy uwagę na moment, w którym Akwinata ujmuje prawo, jako rozporządzenie rozumu.

Prawo jawi się jako czynność rozumu polegająca na wydaniu werdyktu (sądzeniu). Ostatecznie, choć jak wspomiano jest w filozofii kwestią sporną czy to aby nie wola decyduje o rozstrzygnięciu, Tomasz z Akwinu plasuje owo rozporządzenie po stronie rozumu. Wydaje się, że autorowi definicji chodziło o moment rozstrzygania, a ściślej mówiąc pewną czynność rozumu. Wykonanie rozrządzenia przypisywane byłoby woli, a skuteczność zależna od jej siły. Istnieje przecież wiele możliwości pokierowania sobą, podjęcia różnych decyzji. Dokonujemy wyboru jednych opcji odrzucając drugie. Wybór jest rozrządzeniem wielu możliwości. Z punktu widzenia metafizyki klasycznej musi zatem istnieć racja, dla której w taki sposób postępujemy. Nie może być nią sama wola, gdyż uzasadnialibyśmy wówczas przez odwołanie się do tego, co ma być właśnie uzasadnione. Wybór uzasadniony byłby wówczas możliwością jego dokonania. Poszukiwanie przyczyny musiałyby ostatecznie zakończyć się na woli. Wybór, aby nie był zupełnie (do)wolny, musi być dokonany w oparciu o jakieś kryterium. Zdaniem Akwinaty, celem prawa jest dobro wspólne. Choć oczywiście, to warto wszelkiego podkreślenia jest posługiwanie się terminem dobra w znaczeniu celowościowym. Termin „dobra” nie jest w tym przypadku używany wartościująco. Bez znaczenia dla ważności definicji jest to, kto i co rozumie jako „dobra”, a ważny jest sam fakt dążenia i istnienia celu tego dążenia. Nie jest tak, że wobec tego wszelkie możliwe działanie będzie rozpatrywane jako dobre. Kryterium jest przecież dobro wspólne wielu podmiotów i ich różnych celów. Ze względu na specyfikę prawa uwzględnia się również kryterium ilościowe – wszystkich adresatów norm prawnych. Prawo nie jest dla prawa, jest dla człowieka, który żyje w zbiorowości, zatem wśród innych ludzi.

Przede wszystkim wydaje się, że jakiegokolwiek odwrócenie hierarchii – np. utożsamienie bytu z dążeniem do dobra, jest początkiem nieporozumienia. Fałszem w sensie metafizycznym byłoby pożądanie czegoś, co zmierzałoby do unicestwienia samego

³⁷⁷ Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, Kęty 2014, s. 54., tłum. Włodzimierz Galewicz. Tekst jest fragmentem summy teologicznej Tomasza z Akwinu, kwestii 90, dotyczącej istoty prawa.

podmiotu podejmującego decyzję. Nie ulega wątpliwości, że podjęcie takiej decyzji jest możliwe – argument za istnieniem wolnej woli. Najjaskrawszym przykładem może być targnięcie się na własne życie. Skutek takiej decyzji powoduje niemożliwość podjęcia jakiegokolwiek innej decyzji, a zatem przekreśla możliwość dążenia do dobra. Dwa ostatnie elementy definicji normy podanej przez Tomasza z Akwinu, tj. podmiot uprawniony do stanowienia prawa i konieczność jego ogłoszenia, wspólnie nie budzą żadnych zastrzeżeń. Sporna jest jak wiadomo kwestia ich uzasadnienia, zwłaszcza w zakresie legitymacji danego podmiotu do działalności prawodawczej.

Podsumowując należy podkreślić, że ujęcie normy, jako tylko wypowiedzi językowej, zawęża perspektywę badawczą do analizy aktów mowy. Jako że słusznie wyodrębnia się specyficzną kategorię wypowiedzi, do której należą te formułujące pożądany sposób zachowania się, perspektywa ulega jeszcze większemu ograniczeniu. W oparciu o argumenty przytoczone powyżej należy zwrócić uwagę na kilka momentów istotnych z punktu widzenia podejścia realistycznego. Tezę o normie prawnej jako tylko wypowiedzi językowej, należałoby wówczas odrzucić jako metafizyczną, a przyjąć jej walory poznawcze szczegółowe i propedeutyczne. Odnosiłaby się ona jedynie do komunikacji treści prawa adresatom poszczególnych norm. Samo prawo (aspekt treściowy, wymiar konkretny) byłoby skutkiem rozrządzenia rozumu, zaś jego spisanie, bądź zakomunikowanie werbalne – sposobem przekazu informacji. Język pełniłby w stosunku do prawa rolę służebną. Nie oznacza to ignorowania doniosłości ustaleń filozofii języka, pozwala jednak na właściwe umiejscowienie roli, jaką w prawie i w ogóle w życiu człowieka pełni język. Kwestia ostatecznego wniosku, do którego może prowadzić filozofia języka, zostanie poruszona w dalszej części pracy.

Za prawo, w odtworzonej w powyższy sposób definicji, według filozofii klasycznej uważa się zasadniczo byt relacyjny. Za normę prawną uważa się jego (bytu relacyjnego) odczytanie i rozrządzenie przy pomocy rozumu. Czynność ta wydaje się być dostępna każdemu podmiotowi relacji, czyli człowiekowi. Umożliwia mu zachowanie się w sposób respektujący normę, co oczywiście zależne jest od woli, pełniącej w tej sytuacji rolę wyraziciela zgody. Aby prawo było oficjalne, musi zostać odczytane przez uprawniony podmiot, mający na względzie dobro wspólne. Efekt musi być zakomunikowany adresatom (wymóg ogłoszenia, z którego z kolei wynika związanie adresata treścią normy). Zagadnienia języka, jako bardzo ważne dla kultury w ogóle, zatem także dla prawa, są nieodłączne od procesu zarówno stanowienia, jak i stosowania prawa. Stanowisko realistyczne stara się jednak odnaleźć, jak wszystkim innym zagadnieniom, właściwe

językowi „miejsce”. Analizować z perspektywy języka można przecież nie tylko prawo, ale zasadniczo każdą inną działalność człowieka, kiedykolwiek wyrażoną i utrwaloną. W naukach prawnych, przy okazji typologii norm, zwraca się uwagę na wielość możliwych klasyfikacji. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby badać język norm prawnych, obyczajowych, religijnych czy moralnych. Warto jednak zauważyć, że w każdym wypadku przedmiotem badania są wyrażenia norm. Jeżeli są to wyrażenia, sposoby komunikowania norm, to pytanie, czym jest norma, pozostaje nierozstrzygnięte.

Analiza faktu przeżycia psychicznego zakłada istnienie już wcześniej tego, co jest przeżywane. Jeśli prawo jest zjawiskiem psychicznym w tym sensie, że jest wyrazem psychicznego nastawienia podmiotu do faktu prawa, to takie postawienie sprawy wykracza poza przedmiot niniejszej pracy. Jeśli jednak przyjąć, że psychologiczne ujęcie prawa oznacza tyle, że prawo następuje na skutek takiego czy innego wystąpienia przeżyć psychicznych, to trudność polegałaby na zidentyfikowaniu czynnika, który miałby być wobec owych przeżyć pierwotny. Problem dotyczyłby warunkowania, a zatem tego czy prawo powstaje na skutek przeżyć psychicznych czy może je wywołuje, albo też jest wzajemnie, nierozzerwalnie z nimi sprzężone. Wydaje się, że ustalenie podstaw filozoficznych stanowiska, na którym miałyby opierać się poglądy psychologiczne, wymaga ustalenia jak rozumie się owe przeżycia psychiczne. Można przeprowadzić analizę w dwóch zasadniczo kierunkach – albo ująć zjawiska psychiczne, jako jakiegoś rodzaju byty idealne, myślnie, albo też pokusić się o analizę materialistyczną. W obu przypadkach poczynione ustalenia doprowadzą do konieczności uznania stanowiska monistycznego, redukującego prawo do przeżycia psychicznego, tak czy inaczej rozumianego. Można również pokusić się o powołanie do życia oddzielnej bytowości, która zostałaby uznana, za działającą wzajemnie z prawem (relacją bytową). Wydaje się, że podobnie wygląda sprawa ustaleń wypracowanych przez tzw. nauki kognitywne. Niewątpliwie pozwalają one lepiej zrozumieć proces „dziania się” prawa w człowieku. Nie wydaje się jednak, żeby można było wyprowadzić stąd wnioski o statusie bytowym prawa. Po prostu na pytania metafizyczne przedstawiciele tychże perspektyw badawczych nie starają się współcześnie odpowiadać. Ciekawą analogię można odnaleźć w pracy Czesława Martyniaka. Porównuje on, za Frydmanem, wysiłki tego rodzaju do badania dzieła literackiego, poprzez skupianie się na rodzaju farby użytej do drukowania, a także odpowiedniej czcionki³⁷⁸. Spostrzeżenie to, choć może wydać się nieco zabawne, zwraca uwagę na to, jak ważne jest dokładne

³⁷⁸ Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa...*, op. cit., s. 70.

określenie przedmiotu badań. Nośnik informacji nie jest informacją, ani odwrotnie. Utożsamienie ich nawet na poziomie językowym byłoby błędem. W jakim celu tworzyć nowe rzeczowniki, skoro nie istnieją rzeczy im odpowiadające? Jedną z możliwości jest oczywiście tworzenie fikcji, a zatem poruszanie się w porządku poetycznym. W takiej sytuacji cofamy się jednak do filozofii początkowego okresu rozwoju, kiedy to uzasadnienia mityczne krzyżowały się z filozoficznymi.

Czym jest dzieło literackie? Faktem napisania go odręcznie albo przy pomocy urządzenia, konkretną czcionką czy charakterem pisma? Przeżyciem autora przelanym na jakiś materiał, celem jego utrwalenia? A może systemem znaków, określeniem ich wzajemnych relacji, ułożeniem w odpowiedni sposób, aby wywołały one w odbiorcy pożądaną przez autora skutek? Pytania te można prawdopodobnie mnożyć, w zależności od tego, jaki punkt widzenia przyjmie badacz. Nie wszystkie dzieła człowieka są spisane, także możliwe jest jeszcze szersze spojrzenie na problem. Wydaje się, że każde aspektowe badanie ma swoje uzasadnienie i wnosi coś istotnego do całości zjawiska, w tym przypadku prawa. Trudno jednak przystać na absolutyzację któregoś ze stanowisk. Jednocześnie, jak wspomniano wielokrotnie „pod pewnym kątem” zawsze badamy coś, co musi istnieć. Trudno uznać, że badamy same „kąty” czy „punkty” widzenia. Uzgadnianie polegałoby wówczas na dostosowywaniu różnych punktów widzenia. Weryfikatorem twierdzeń nie byłoby „coś”, do czego staramy się odnosić, przedmiot poznawany, lecz nasze wyobrażenia będące przedmiotem samym w sobie. Mimo, wydawałoby się różnicy, jaka zachodzi między wieloma perspektywami badawczymi można zauważyć, że na poziomie metafizycznym sprowadzają się one do twierdzeń charakterystycznych dla filozofii podmiotu.

Można postawić zarzut, że stanowisko analizowane w niniejszej pracy też jest przecież aspektowym zbadaniem prawa, tyle że od strony jego bytowości relacyjnej, w dodatku w jednej z wielu wersji metafizyki. Na tego rodzaju zarzut należałoby odpowiedzieć, że chodzi jednak o różne poziomy uzasadnienia. Można powiedzieć, że relacja bytowa może być wyrażana w języku, może być przeżywana psychicznie, czy też analizowana w kontekście społecznego funkcjonowania, itp. Nie można jednak odwrócić tej zależności. To, „co” można badać aspektowo, nie jest „ujęciem” aspektowym. Utożsamienie tych rzeczy możliwe jest przy założeniu, że różnica zachodząca między nimi nie jest realna, a jedynie myślna. Istniałaby wówczas jakaś wspólna podstawa umożliwiająca to utożsamienie. To z kolei znowuż związane jest z najogólniejszym

zagadnieniem metafizycznym relacji podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego, co starano się w rozdziale tym pokazać.

ROZDZIAŁ IV

WPLYW PODSTAWOWYCH STANOWISK METAFIZYCZNYCH NA FILOZOFIĘ PRAWA

1. Solipsyzm jako skrajny monizm idealistyczny

Rozważania rozpoczęte zostaną od przybliżenia solipsyzmu z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że stanowi on pewne ekstremum a tym samym spełnia pożyteczną funkcję uwyrażniając problematykę. Po drugie, wraz z rozwojem technologii zwiększa się liczba zwolenników poglądów traktujących rzeczywistość jako swoistego rodzaju kod, program czy symulację. Niekoniecznie musi to wynikać albo prowadzić do solipsyzmu, jednakże dostrzega się coraz silniejsze akcentowanie zagadnienia projekcji świata przez pojedynczy umysł. Interesujący jest również aspekt coraz częstszego spostrzegania analogii między np. grą komputerową a światem rzeczywistym. Zwraca uwagę fakt pozorności – dostrzeganie wielości barw, ruchów postaci itp., jednocześnie wiedząc, że to wszystko jest „tym samym”, tj. pochodzi od czynności, najogólniej mówiąc – maszyny. Zwrócenie uwagi na pozorną wielość i faktyczną jedność, jest sprawą istotną dla solipsyzmu. Cecha ta nie może jednocześnie zostać potraktowana, jako wystarczająca dla wyróżnienia tego poglądu. Istnieje bowiem stanowisko podobne, które określanie jest terminem „monizm”. Zasadniczą cechą różniącą solipsyzm od monizmu jest jedyność podmiotu poznającego i związenie z nim czynności projekcji, która poza niego samego nie wychodzi właśnie dlatego, że faktycznie istnieje tylko jeden byt - *solum ipse*. Stanowisko monistyczne zostanie omówione w następnym podrozdziale, jednak już teraz należy zaznaczyć, że solipsyzm może być uznany za jego skrajne stanowisko idealistyczne. Próbując określić, jak mają się do siebie oba poglądy, można stwierdzić, że każdy solipsyzm jest jednocześnie monizmem, natomiast nie każdy monizm jest solipsyzmem.

Zgodnie z jedną z definicji słownikowych, solipsyzm to stanowisko filozoficzne, które przyjmuje istnienie jednego podmiotu, a wszystko inne traktuje w związku z tym, jako w jakiś sposób od niego pochodne. Można mówić o solipsyzmie epistemologicznym, kiedy głoszona jest poznawalność poprzez jeden tylko podmiot³⁷⁹. Ważne jest dostrzeżenie, że powyższe stanowisko nie jest nowe. Jego źródła można doszukiwać się w

³⁷⁹ A. Maryniarczyk, *Słownik...*, op. cit., s. 492. Wzmiankowano wcześniej, że rozróżnianie solipsyzmu na ontologiczny, epistemologiczny itp. jest problematyczne. Chodzi bowiem o stanowisko, które neguje różnice w tym sensie, że są one dla jedynego poznającego podmiotu czymś tylko pozornym. Rozróżnienie na solipsyzm ontologiczny i epistemologiczny musi polegać na jakimś kryterium. Jest nim, tak czy inaczej, jeden podmiot poznający.

platonizmie, a także, może zwłaszcza u Plotyna (neoplatonizm), gdzie mowa o Jedni i jej emanacjach. Wyróżnia się również solipsyzm ontologiczny, który może być ponadto rozumiany na wiele sposobów. Przykładowo, jako postulat zakończenia na jakimś jednym podmiocie, albo jego myśli, procesu dowodzenia. Jako przykład znany z historii filozofii, wypada tu wskazać m.in. Parmenidesa i kontynuatorów jego szkoły. Zasadniczo chodzi o odszukanie jednego, ostatecznego bytu, i wskazanie, że wszystko inne, a zatem także „poszlaki”, które do niego doprowadziły, są w zasadzie nim samym. Przedstawia się również w literaturze inne możliwe podziały solipsyzmu, jak np. solipsyzm etyczny. Wydaje się jednak, że nie wnosi to dla zrozumienia solipsyzmu nic nowego, choć oczywiście pozwala prześledzić, czym tego typu stanowisko skutkuje w danej gałęzi filozofii. W czasach nowożytnych solipsyzm również występuje i przybiera nową formę, będąc już ściśle związanym z podmiotem poznającym, a zatem sferą epistemologiczną. Wydaje się, że jako pogląd, jest solipsyzm w każdym czasie możliwy. W zależności od warunków zewnętrznych przyjmuje jednak różne postaci.

Należałoby w tym miejscu zastanowić się czy dalsze mówienie o solipsyzmie jest w ogóle uzasadnione. Jeśliby rozumować konsekwentnie, to taka czynność faktyczna, jak przykładowo zbijanie argumentacji, wymaga już uznania istnienia osoby zajmującej stanowisko odmienne. Samo to nie jest dla konsekwentnego solipsysty do przyjęcia. Jedno istnienie – bycie jedynym podmiotem, wyklucza istnienie kogoś drugiego, kto mógłby w jakiś sposób ustosunkować się do mnie, jako jedyne istniejącego. Oczywiście zakładając możliwości projekcji „rzeczywistości”, można powiedzieć, że podmiot poznaje sam siebie w odbiciu pozornie istniejącego drugiego podmiotu. Można jednak zapytać, w jakim celu w ogóle taka projekcja jest potrzebna? Podobnie, można zadać pytanie o to, jak możliwe jest poznanie owej projekcji? Skoro podmiot jest jedynym istniejącym, musi posiadać o sobie wszelkie poznanie. Skąd bowiem miałby czerpać wiedzę, skoro istnieje tylko on sam? Wiedza tego podmiotu to samowiedza. Jest to stanowisko pod każdym względem absolutyzujące. Pytania te można mnożyć, lecz odpowiedź na nie ostatecznie może być chyba tylko jedna: taka właśnie jest. Jeżeli spojrzeć na jeden jedyny byt antropomorficznie, to być może odpowiedź brzmiałaby: taka była wola jedyne podmiotu. Nie sposób nie zauważyć absurdalności stanowiska solipsystycznego. Może jeszcze bardziej nonsensowne jest poważne odnoszenie się do tego poglądu. Zmusza do tego jednakże jego niemała współcześnie popularność.

Celem umożliwienia rzeczowej dyskusji należałoby raczej mówić o podmiocie uznającym siebie za byt jedynie istniejący. Inaczej niemożliwe wydaje się

zoperacjonalizowanie wywodu. W takim przypadku byłby to człowiek, który omawiane stanowisko zajmuje. Zadanie polegałoby zatem na ustosunkowaniu się do podmiotu głoszącego, że tylko on istnieje. Wnika z tego oczywiście, że skoro tak, to my nie istniejemy (w taki sam sposób albo w ogóle). Nie wchodząc zatem w szczegółową analizę solipsyzmu można dostrzec, że pogląd ten nie nadaje się do rzeczowej analizy. Jest w zasadzie niedorzeczny³⁸⁰. Być może bardziej pomocne w diagnozie okaże się analiza solipsyzmu, w odniesieniu do problemów filozoficznych.

Metafizyka klasyczna porusza kwestię solipsyzmu przy okazji ogólnego zagadnienia relacji podmiotu poznającego do rzeczywistości poznawanej. Na przykładzie analizy pojęcia substancji u J.S. Milla, dokonanej przez Franciszka Gabryła, można zaobserwować bliżej, na czym solipsyzm miałby polegać. Dystansując się od rzeczy i koncentrując uwagę na wrażeniach poznawczych, Mill pozbawia się kryterium do odróżnienia wrażeń powstałych na skutek kontaktu z rzeczą, od wrażeń powstałych w naszym wnętrzu (przy braku kontaktu z rzeczą). Zdaniem Gabryła, znosi Mill tym samym różnicę między ciałem a duchem³⁸¹. Trzymając się konsekwentnie tego wniosku, należy odpowiedzieć, że skoro istnieje podmiot wrażeń, a brak kryterium do ich różnicowania, to w zasadzie istnieje tylko ten podmiot i jego wrażenia. Nasze wrażenia są jednak podmiotowo zależne, a zatem konsekwentnie istnieje ostatecznie tylko podmiot poznający, tworzący wrażenia subiektywne. Sprawia to, zdaniem Gabryła, że analizując Millowskie pojęcie substancji, należałoby zaliczyć go do solipsystów³⁸². Istnieje tylko podmiot poznający – „ja” poznające, jedyne. W takim przedstawieniu byłoby to rzeczywiście wyczerpanie znamion przywołanej wcześniej definicji solipsyzmu.

Zwraca uwagę podobieństwo, jakie przejawiałyby przedstawiony przez Gabryła solipsyzm, z monizmem idealistycznym. Istnieje bowiem podmiot poznający, o którego *cogito* wątpić bez sprzeczności nie można. Następnie istnieją również jego wrażenia, lecz

³⁸⁰ Nie należy tego określenia rozumieć jako wyrzutu czy oburzenia związanego z komunikowaniem pewnego stanu psychicznego, lecz jako „odcięcie” od rzeczy. Zasadniczo nie ma czego analizować, gdyż to „coś” nie tylko jest pozorne, lecz dodatkowo istnieje niezależnie od nas (argumentujących przeciwnie). W zasadzie nas, jeśli nie jesteśmy solipsystami, nie ma inaczej, jak w umyśle osoby, która za solipsystę się uważa. Nie jesteśmy w stanie zrobić nic, żeby taką osobę przekonać, jako że jesteśmy bytowo czymś słabszym - pochodną istnienia solipsysty. Inny człowiek, w stosunku do solipsysty, to nie jest równorzędny gracz, lecz element rozgrywającego się przed nim spektaklu.

³⁸¹ F. Gabryl, *Metafizyka...*, op. cit., s. 320-321.

³⁸² Tamże. Autor zwraca również uwagę na to, że mimo pozytywistycznego nastawienia J.S. Milla, wykazuje jego stanowisko liczne podobieństwa z filozofią Kanta, która byłaby oczywiście najbardziej reprezentatywnym przykładem dla filozofii podmiotu. Interesujące, że zarówno Mill, jak i Kant, byłiby wówczas niejako spadkobiercami kartezjańskiego dowodu na pewność własnego istnienia. Nie wychodziliby jednak, zdaniem Gabryła, poza to, co pewne, tzn. poza świadomość swojego istnienia.

wszystkie są wewnętrzne. Nie ma zatem „przejścia” do sfery pozapodmiotowej. Co więcej, wobec tego, że owego „przejścia” nie ma, wydaje się w ogóle wątpliwe istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej. Na jakiej bowiem podstawie można byłoby o jej istnieniu twierdzić? Każde jej odczucie czy poznanie, jest przecież podmiotowe. Nie pozostaje nic innego, jak konsekwentnie obstawać przy istnieniu tylko podmiotu i z niego wyprowadzać wszelkie byty, w tym rządzące nimi prawa. Problem solipsyzmu powstaje przez zanegowanie dostrzeganych w poznaniu spontanicznym różnic między bytami. „Wyższość” tego rodzaju poznania polegać ma na syntezie wielości, a przełomowy wniosek na wskazaniu, że odrzucając złudzenia, istnieje tylko jeden byt - ja poznające.

Rzeczywiście, takie przedstawienie solipsyzmu byłoby filozofią podmiotu. Czy zachodziłoby wtenczas uwzględnienie wszystkich elementów koniecznych dla zaistnienia solipsyzmu? Wydaje się, że brakuje jeszcze twierdzenia o jedności podmiotu poznającego. Dopowiedzieć należałoby, że skoro nie ma „przejścia” między podmiotem a rzeczywistością, to istnienie drugiego człowieka nie jest możliwe w granicach tej teorii poznania. Drugi człowiek nie przedstawia się wówczas tak samo jak my, jako byt suwerenny. Oznacza to, że solipsyzm byłby konsekwentną i doprowadzoną do skrajności filozofią podmiotu. Chodziłoby o monizm, który sprowadza wszystko nie tylko do sfery podmiotowej, lecz także do sfery podmiotowej jedyne podmiotu poznającego. Sprawa nie jest jednak tak oczywista, gdyż analizując myśl reprezentantów tego nurtu filozoficznego, wręcz uderzające jest ostateczne nie doprowadzanie omawianej myśli do końca. W filozofii podmiotu, przykładowo Kanta, analizując choćby imperatyw kategoryczny, można zauważyć, że przyjęte jest istnienie wielu podmiotów poznających. Inaczej ów imperatyw nie mógłby w ogóle zostać zrealizowany. Na drugim człowieku „rozbija się” konsekwentna podmiotowość. Zakłada się przecież istnienie innych ludzi i to wcale nie jako postulat rozumu praktycznego, lecz rzeczywiste, równorzędne. Chodzi o to, że sama konieczność wytworzenia jakiegokolwiek postulatu rozumu praktycznego powstaje w odpowiedzi na poznanie, na zetknięcie się z innym bytem. Na potrzeby poznawcze jeden podmiot wobec drugiego musi zostać dostrzeżony „jako” przedmiot, jako coś istniejącego nieintencjonalnie, nie-ja. Wydaje się w związku z tym, że zachodzi subtelna różnica między tymi stanowiskami, która jednak okazuje się wielce doniosła, jeśli chodzi o praktyczne ich konsekwencje.

Podobnie rzecz przedstawia Wilhelm Jerusalem, który zagadnienie solipsyzmu omawia w kontekście kierunków idealistycznych. Jako pierwszą przesłankę, podaje przywoływany autor tożsamość świadomości z tzw. „światem niezależnym”, wskazując

jednocześnie, że jego podwojenie jest nieuzasadnione. Aby jednak stanowisko takie było można nazwać solipsyzmem, konieczne jest ponadto uznanie, że dany myśliciel przyjmuje siebie samego, za ów jedynie istniejący byt³⁸³. W dalszej części książki, Jerusalem nie waha się stwierdzić, że idealizm, który za przedmiot uznaje zjawiskowość świata, koniecznie prowadzić musi do solipsyzmu. Ocenia autor takie stanowisko, jako niedorzeczne, a jego dowód uznaje za niemożliwy do przeprowadzenia. Wskazuje również, że łatwo zbić solipsyzm argumentem o istnieniu drugiego podmiotu³⁸⁴. Z punktu widzenia metafizyki klasycznej, argumentacja Jerusalema jest zasadna, jako że celem rozstrzygnięcia tego sporu należy zwrócić się ku rzeczywistości. Sam przywoływany autor podąża ścieżką pośrednią, unikając realizmu naiwnego. Podobnych skrajności stara się wystrzegać również neoscholastyka.

Solipsyzm w sensie epistemologicznym można poddać dalszym podziałom. Należy zwrócić uwagę na fakt, że konsekwentny pogląd raczej skłaniałby się w kierunku absolutyzacji własnego „ja”. Twierdzenie, że możliwe jest poznanie jednego podmiotu zakłada przecież istnienie dwóch bytów – czegoś, co poznaję i własnego „ja”. Wówczas solipsyzm nie byłby konsekwentny. Jeśli jednak uznać możliwość poznawania przez jakiś byt niebędący człowiekiem, wszystkich swoich emanacji, to znaczyłoby to tyle, co przyjąć, że pierwszy byt – Podmiot, jest po prostu źródłem wszechrzeczy, czyli ostatecznie siebie samego. Pozbawiałoby to zasadności istnienia odrębnego pojęcia „solipsyzmu”, gdyż wyczerpywałaby on się w historycznych systemach monistycznych. Absolutyzacja „ja” w procesie poznawczym i procesie działania przekłada się na postrzeganie bytów zewnętrznych jako pozornych, zależnych od bytu pierwotnego, jego subiektywnych wytworów. Jeżeli uznać podmiotowość owego jednego bytu, jako czegoś innego od możliwości poznawczych człowieka, to problem prawa sprowadzałby się do odpowiedzi na pytanie o wolę tego ostatecznego podmiotu i sposób jej poznania. Także i ten wniosek prowadzi do trudności polegającej na faktycznym negowaniu jedyności podmiotu. Celem odczytania woli jakiegoś podmiotu konieczne jest przecież wprowadzenie innego podmiotu, który będzie próbował ją odczytać. Nie wydaje się możliwe wyprowadzenie stąd jakiegokolwiek wniosku, także w zakresie prawa, bez negowania podstawowego założenia solipsyzmu.

³⁸³W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, Lwów i Warszawa 1926, s. 65.

³⁸⁴Tamże, s. 73

Problem solipsyzmu nie musi leżeć po stronie teoretycznej. Bardziej brzemienne w skutki wydaje się utożsamienie owego jedyne go podmiotu kreującego inne byty z samym sobą. Rozumując w sposób realistyczny, bardziej kłopotliwe niż abstrakcyjny pogląd, wydaje się faktycznie pomyślenie przez kogoś, że istnieje tylko on sam poznający. W tym wypadku należałoby mówić nie o solipsyzmie, jako poglądzie filozoficznym, także metafizycznym, lecz o nastawieniu danej, konkretnej osoby, do rzeczywistości. W zasadzie prowadzi to bezpośrednio do absolutyzacji własnego poznania, własnej woli, co jest jednoznaczne z lekceważeniem, ostatecznie negowaniem istnienia innych podmiotów (osób). Ponadto, wspomniany pogląd jest kłopotliwy jedynie z punktu widzenia stanowiska realistycznego uwzględniającego pluralizm bytowy. Skoro istnieje tylko ja poznające, to wszystko inne jest w zasadzie pozorne. Krzywda nie istnieje, cierpienie czy dobro innych, również nie, jeżeli tak ich nie odbiera jedyny istniejący podmiot. W zasadzie trudno jest wysunąć jakikolwiek argument przeciwko osobie skłaniającej się do stanowiska solipsystycznego. Chodzi przecież nie o nastawienie dyskutanta do takiej osoby, ale samej tej osoby do innych. Będąc konsekwentnym należałoby zwyczajnie milczeć albo w ogóle ignorować obecność wyznawcy solipsyzmu, skoro nasz status bytowy jest zależny od jego werdyktu. Skoro zatem nie można mieć żadnego wpływu na stanowisko dyskutanta opowiadającego się za wspomnianym poglądem, należy po prostu zrezygnować z dyskusji, jako że dopuszczalna ona jest jedynie przy założeniu odrębności bytowej poszczególnych podmiotów. Głębsza analiza solipsyzmu nie przynosi jakichkolwiek rezultatów poznawczych, a przedstawianie wielu odmian tego stanowiska wydaje się pozbawione sensu, jako że dokonane podziały byłyby zależne, ostatecznie w sposób dowolny, od osoby, która je zaproponowała.

Nie trzeba dużego wysiłku, aby wyprowadzić wnioski z tak absolutystycznego stanowiska. Ze względu na praktyczny aspekt solipsyzmu, zagadnienie należałoby poddać filozofii politycznej i problematyce uzasadnienia władzy absolutnej. Na potrzeby ustaleń filozofii prawa, stanowisko owo winno zostać odrzucone jako nie dające się pogodzić z najprostszym codziennym doświadczeniem istnienia wielu podmiotów, których istnienie nie jest zależne bezpośrednio od innych. Problem uzasadnienia prawa spoczywa ostatecznie, a chyba również w jedyny możliwy w oparciu o solipsyzm pogląd – na jednym podmiocie.

Jako że prawo nie jest podmiotem samo musiałoby być od jedyne go podmiotu pochodne. Trudno bowiem przyjąć, że jedyną rzeczywistością jest prawo, a wszystko inne,

jedynie jego odbiciem³⁸⁵. Wątpliwe jest to czy istniałoby wówczas zagadnienie poznania tego prawa. Skoro istnieje jeden, jedyny podmiot, to reszta nie może nim być – nie może mieć cech konstytutywnych dla podmiotu. Wydaje się, że pogląd ten sprowadza ostatecznie wszystko do jednego, różnicując jedynie stopień występowania „jednego” w wielości pochodnych. W tym przypadku byłby również jakąś formą monizmu egzystencjalnego. Co więcej, można zastanowić się czy w zarysowanym stanowisku nauki społeczne, a może nauki w ogóle, byłyby konieczne. Poznanie samego siebie, nie mogłoby przecież dokonywać się w odniesieniu do czegoś innego, jako że już byłoby to wyjście poza podmiot. Należałoby poznawać siebie samego poprzez siebie samego. Skoro jest jedno i tylko ono, to musi być pełne, zupełnie się w sobie zawierać. Wiedzę w takim wypadku można czerpać chyba tylko za pomocą introspekcji i zawsze jest to wiedza o sobie. Ostatecznie, po prostu istnieję i poznaję siebie. Niezależnie od prób znalezienia punktu zaczepnego, argument odpierający będzie ten sam.

Podsumowując, dyskusja z osobą reprezentującą stanowisko solipsystyczne musiałaby wynikać z niekonsekwencji. Osoba twierdząca, że wyznaje stanowisko solipsystyczne albo działa niekonsekwentnie albo nie zdaje sobie ostatecznie sprawy z tego, do czego prowadzą przyjęte przez nią założenia. Jak się wydaje, na potrzeby rozważań o prawie nie można uczynić pożytku z solipsyzmu. Nie przekreśla to jednak faktu, że z powodzeniem może być wykorzystany w porządku poetycznym. Jest również wielce pożyteczny w sensie ćwiczenia intelektualnego, jako że ustosunkowanie się do osoby przyjmującej solipsyzm wymaga zadania sobie trudu. Paradoksalnie solipsysta musi niewiele, a w zasadzie nic, podczas gdy argumentujący przeciwko staje przed nie lada wyzwaniem, jeśli oczywiście stawia sobie za cel przekonanie adresata. Sam ten cel, co warto podkreślić, wymaga już zanegowania solipsyzmu. Warto podkreślić, że niektórzy autorzy przeciwni filozofii Kartezjusza czy Kanta opierali się właśnie na ostatecznych wnioskach wynikających z ich metafizycznych tez. Jednym z nich była obawa o solipsyzm, chociaż wyrażano to nie używając tego terminu. Jako główne zagrożenie wskazywano przecież dowolność tego rodzaju myśli i niemożliwość jej weryfikacji. Są to wnioski wręcz narzucające się przy analizie solipsyzmu. Wskazywano wcześniej w niniejszej pracy na

³⁸⁵ Należy pamiętać, że chodzi o prawo jako byt relacyjny kategoriałny, a nie przykładowo prawo kosmosu - *nomos*, jako że w tym przypadku sprawa przedstawiałaby się inaczej. Człowiek byłby wówczas wynikiem odwiecznego prawa wszechświatowego. Rozważania te związane są, jak się zdaje, bardziej z tematyką ewolucjonizmu.

istotne związki filozofii analitycznej z filozofią podmiotu w duchu Kanta. Interesujące, że kwestia solipsyzmu żywiej dyskutowana jest właśnie wśród analityków³⁸⁶.

2. Monizm

Przy okazji analizy solipsyzmu i możliwości jego zaaplikowania do filozofii prawa wspomniano, że może on być odczytany jako skrajna wersja monizmu idealistycznego. Monizm etymologicznie nawiązuje do czegoś, co jest jednym często jedynym (gr. *monos* - jeden, jedyny). Jest to stanowisko głoszące, że rzeczywistość jest ostatecznie jednym i tym samym bytem. Wielość, której można doświadczyć, jest czymś pozornym nie w tym sensie, że istnieje coś innego od niej samej, lecz że nie istnieje w ogóle różnica bytów³⁸⁷. Wszystko sprowadzone zostaje do jednego, gdyż wszystko jest tym samym bądź jakimś przejawem tego samego. Ów przejaw ma taki sam status bytowy jak jego źródło. Podkreśla się dwa podstawowe stanowiska monistyczne, tj. monizm materialistyczny i spirytystyczny. Podziału dokonuje się w oparciu o kryterium podstawy jedności rzeczywistości³⁸⁸.

Stanowisko dualistyczne przedstawia się często jako opozycyjne wobec monistycznego i odwrotnie. Zakłada ono istnienie dwóch przeciwnych sobie rzeczy. Sprzeczność uważana bywa za kluczowy element dla zrozumienia dualizmu, np. konflikt dobra i zła, ciała i duszy itd. Tym się dualizm różni od monizmu, że nie sprowadza wszystkiego do jednego, lecz przeciwnie, zakłada istnienie dwóch źródeł, z których wszystko inne bierze początek. Drugim znaczeniem terminu „dualizm” jest to, które zakłada istnienia transcendencji czegoś jednego przez coś drugiego, a zatem istnienie dwóch różnych elementów. Tak na przykład idealizm Platona miałby być dualizmem ontologicznym³⁸⁹. Istnieją zarówno byty zmienne, jednostkowe, jak i stałe, niezienne idee.

W literaturze filozoficznej monizm przedstawiany jest także jako jedna z możliwych odpowiedzi na pytanie o ilość substancji. Podkreśla się wówczas cechy

³⁸⁶ J. Bremer, *Metafizyczny solipsyzm według „wczesnego” Ludwiga Wittgensteina*, [w:] „Forum Philosophicum”, Kraków 10, 2005, s. 191-216. Autora interesuje jednak przede wszystkim pytanie o stosunek Wittgensteina do solipsyzmu, jako możliwego poglądu.

³⁸⁷ A. Maryniarczyk, *Słownik...*, op. cit. s. 463.

³⁸⁸ G. Reale, *Historia filozofii...*, op. cit. t. 5, s. 136-137. Autor szkicuje podstawowe nurty filozoficzne, które klasyfikuje jako monistyczne. Za najbardziej rozwiniętą formę monizmu starożytnego uważa monizm stoicki. W podobnym duchu o pojęciu monizmu, zwracając uwagę na jego aspekt ilościowy i jakościowy, statyczny i dynamiczny, zwraca uwagę Władysław Stróżewski, zob. *Ontologia*, op. cit. s. 275-276. Od stanowiska dualistycznego uzależnia Kazimierz Ajdukiewicz monizm, pisząc o jego opozycyjności wobec tradycyjnych stanowisk - np. problem relacji duszy i ciała. Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki...*, op. cit., s. 135.

³⁸⁹ G. Reale, *Historia...*, op. cit. t. 5., s. 62.

przedmiotowe i charakter ilościowy. Możliwe jest także epistemologiczne ujęcie i wówczas pojawi się monizm jako stanowisko poznawcze, natomiast jego odniesienie będzie materialistyczne albo spirytualistyczne, w zależności od twierdzenia dotyczącego przedmiotu³⁹⁰. Podsumowując można wyszczególnić po pierwsze ujęcie metafizyczne i epistemologiczne. Po drugie możliwe jest uwzględnienie aspektu formalnego i materialnego. Stworzyć można wówczas model, który pozwala na odczytanie wielu konfiguracji i zawiłych twierdzeń. Jako przykład można podać monizm materialistyczny i spirytualistyczny. Oba formalnie będąc tymi samymi stanowiskami różnią się materialnie, tzn. odpowiedzią na pytanie, co jest tą jedyną substancją - odpowiednio materia czy duch³⁹¹. Mając powyższe zagadnienia rozstrzygnięte, dalsze rozumowanie wydaje się przebiegać bez większych trudności. Komplikuje się zasadniczo przy aplikowaniu do prawa.

Można wyróżnić dwa podstawowe twierdzenia o znaczeniu monizmu w prawie. Pierwsze przyjmowałoby intuicyjnie jakieś znaczenie prawa i zmierzałoby w kierunku uzyskania odpowiedzi na pytanie o to, czym jednym ono jest. Drugie uznawałoby całą rzeczywistość za prawo, proces zachodzenia zmian w oparciu o określone reguły. Ujęcie całościowe sprowadzałoby prawo w węższym znaczeniu do jednego z elementów tak ewoluującej rzeczywistości. Monizm dotyczyłby zatem ewolucji - wszystko jest ostatecznie jednym, a tym jednym jest prawo zmiany - sama zmienność.

Monizm w pierwszym znaczeniu zdeterminowany jest przez dualizm, który stara się przewyciężyć. Jeżeli od czasów nowożytnych za Kartezjuszem wyróżnia się *res cogitans* i *res extensa* to monizm będzie próbą rozwikłania tego dylematu poprzez argumentowanie za jednym z możliwych rozwiązań i zbijaniem argumentacji przeciwnej. Można na konkretnym przykładzie dostrzec, że prawo byłoby ostatecznie bytem myślnym albo materialnym, rozciągłym w przestrzeni. Wydaje się, że obraz prawa pozostaje niekompletny poprzez brak ustalenia jego natury. Wychodząc z podstaw metafizyki realistycznej prawo-relacja jest pochodną człowieka - bytem zależnym. Status bytowy prawa jest zależny od statusu bytowego człowieka i od niego słabszy. Przy takim założeniu możliwe jest udzielenie odpowiedzi w oparciu o ustalenia antropologiczne. Jeżeli człowiek to ostatecznie X bądź Y, to prawo, jako jego metafizyczna pochodna jest X bądź Y w

³⁹⁰ W.T. Marvin, *A First Book in Metaphysics*, New York 1920, s. 182.

³⁹¹ Materia, jako dająca się ująć myślnie „część” substancji, jest pojęciem różnym od materii, jako punktu odniesienia monizmu. Materialną stroną monizmu może zatem być duch (spirytualizm) albo materia (materializm).

stopniu bytowo słabszym. Wnioskowanie powyższe jest jednak ryzykowne z uwagi na analizę ilościową i jakościową. Przy jednej jakości, prawo mogłoby być na przykład materią w stopniu innym niż człowiek. Uznanie prawa za inną jakość wymagałoby z kolei zastanowienia się nad tym czy mowa jest dalej o monizmie. Uznanie istnienia innej bytowo jakości wydaje się już wykraczać poza to stanowisko.

Ujęciem monistycznym w drugim zaproponowanym znaczeniu byłoby potraktowanie prawa jako odwiecznej zmiany, przemiany według jakiejś reguły. Już Heraklit zwracał uwagę na fakt nieustannej przemiany wszystkiego i mieszania się ze wszystkim. Stała i zawsze obecna pozostawałaby tylko zmiana³⁹². Można odnieść wrażenie, że stopień uogólnienia jest w przypadku tego stanowiska wyższy. Monizm w odniesieniu do prawa, to zasadniczo ustosunkowanie się do wszechświata i uznanie go za prawo zmiany. Ten punkt widzenia bliższy jest ewolucyjnemu ujęciu świata, a zatem również prawa. Szczegółowo opracowywany jest w ewolucyjnej filozofii prawa. Prawo jest jednym z momentów w procesie zmiany, częścią większego procesu rozwojowego. Zachodzi zatem różnica między dwoma punktami widzenia, jako że trudno uznać, aby można było w podobny sposób postrzegać prawo w węższym zakresie, a zatem to, które określa się mianem pozytywnego. Możliwe jest odtworzenie procesu prawodawczego w odniesieniu do konkretnego aktu prawnego, np. określonego rozporządzenia, bez konieczności poruszania wspomnianych problemów ogólnych. Dlatego też wydaje się, że ewolucyjne spojrzenie na prawo bardziej dotyczy jego rozumienia jako pewnej cechy człowieka - zdolności regulacji stosunków międzyludzkich.

Trudność konsekwentnego stosowania monizmu polega m.in. na tym, że chcąc wprowadzić rozróżnienie, np. na prawo *sensu largo* i *sensu stricto*, należy je oprzeć na jakiejś podstawie. Respektując formalnie monizm, wypada uznać, że ostatecznie będzie to jedna, ta sama podstawa. Pozostaje w takim razie ustalenie czy chodzi o prawo, jako przejawem materii, czy też wytwór ducha. Skoro jest to stanowisko uznające jakościowo tylko jeden byt, który różnicuje się ilościowo, to nie można przystać na rozwiązanie pośrednie. W oparciu o to twierdzenie można pokusić się o wyodrębnienie szkół badania prawa, np. socjologicznej o podłożu materialistycznym albo niematerialistycznym. Samego jednak stanowiska, jako metafizycznego, nie kwestionuje się. Są to po prostu różne odpowiedzi na pytanie czym ostatecznie jest jeden istniejący byt. Dalsza analiza byłaby

³⁹² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2012, t. I, s. 95-102. Zaslugą Heraklita ma być uczynienie samodzielnym przedmiotem badawczym faktu zmiany. Autor wskazuje, że analogie tego sposobu myślenia można odnaleźć w systemie Hegła.

wówczas skutkiem mniej lub bardziej ścisłej dedukcji z tego podstawowego założenia. Wynika stąd nieodłączny element starć i napięć między stanowiskami stojącymi na przeciwnych biegunach. Ciało czy dusza? Stała czy zmienna? Wola czy rozum?

Interesującą i znaną niegdyś próbą obrony monizmu była ta poczyniona przez Ernsta Haeckl'a. Ukształtowała się w atmosferze sporów o naukowość filozofii i skonstruowana została w oparciu o wyniki badawcze nauk przyrodniczych. Autor wiąże monizm z pojęciem substancji. Uważa, że sprzyja on spójnemu pogładowi na świat i odpowiada nowoczesnemu, naukowemu zapatrywaniu się na rzeczywistość. Dualizm zaś powiązany jest z teologią i idealizmem, i proponuje niespójny obraz świata. Jako cechy poglądu monistycznego podaje Haeckel istnienie jednej substancji, a zatem nierozzerwalne związane ciała i ducha. Dualizm zaś tworzy z tych pojęć dwie odrębne substancje. Jako, że jest to doktryna metafizyczna można odnaleźć jej przejawy na każdym poziomie rozważań, również ideologicznym i religijnym. Na tym ostatnim dualizm odpowiadałby teizmowi, natomiast monizm panteizmowi³⁹³. Zastanawiając się z perspektywy czasu nad sensem takiego właśnie przedstawienia problemu, można zaobserwować, że wiele odkryć przyrodniczych i postęp naukowy zrodziły potrzebę wypracowania spójnej wizji rzeczywistości. Haeckel odżegnuje się zarówno od materializmu jak i spirytualizmu. Uznaje je za wykluczające się postawy, z których żadna nie jest prawdziwa. Za czyste stanowisko monistyczne podaje filozofię Spinozy uważając, że materia i duch to dwa aspekty tej samej substancji³⁹⁴.

Wydaje się, że zaprezentowany przez Haeckla monizm substancji, wymyka się zaproponowanemu na wstępie modelowi analizy. Otóż nie jest ani materializmem, ani spirytualizmem, a zatem spełniałby jedynie przesłankę formalną. W takiej sytuacji należałoby go odczytać jako postulat takiej interpretacji rzeczywistości, która unika rozbijania jej na dwie, niedające się ze sobą pogodzić substancje. Kluczowe dla problemu jest klasyczne zagadnienie relacji duszy i ciała, które do dzisiaj pozostaje fundamentalnym pytaniem filozofii umysłu³⁹⁵. Lektura całej pracy Haeckla prowadzi jednak do wniosku, że chodzi o monizm nadbudowanym na postawie materialistycznej. Można to dostrzec na przykładzie analizy zjawisk psychicznych. Autor twierdzi, że nie ma takich, które

³⁹³ E. Haeckel, *Zarys filozofii monistycznej*, Warszawa 1905, s. 25-26.

³⁹⁴ Tamże, s. 26. Trudno uznać, że monizm w przedstawionym rozumieniu jest czymś innym, niż metodyczną negacją dualizmu.

³⁹⁵ J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 35-36. Zdaniem autora do dzisiaj funkcjonują oba typy monizmów. Zainteresowaniem z punktu widzenia konstrukcji naukowego obrazu świata, zwłaszcza w ramach filozofii analitycznej, ma być monizm anomalny. Zob. tamże, s. 155.

występowałyby bez odpowiedniej materialnej zmiany³⁹⁶. Psychologia to dział przyrodznawstwa a ówczesna naukowa analiza doprowadza autora do negacji wolnej woli i opowiedzenia się za determinizmem³⁹⁷. Przyznać trzeba, że mimo upływu lat, zagadnienia te współcześnie są również dyskutowane. Być może towarzyszyć będą człowiekowi w każdym momencie dziejowym, w którym pojawią się nowe, znaczące odkrycia naukowe.

Nauka jest istotną cechą odradzającego się monizmu i pełni rolę dostarczyciela informacji dla budowania spójnego poglądu. Kwestia ta była swego czasu przedmiotem refleksji filozoficznej Adama Mahrburga. Autor ten tłumaczy monizm etymologicznie. Uważa, że stanowisko to zakłada istnienie jednej substancji i próbuje wywieść z niej całość świata³⁹⁸. Jako dwa wyczerpujące stanowiska przywołuje materializm i spirytualizm. Wysiłki monizmu zmierzać mają w kierunku syntezy obu zapatrywań. Przykładem historycznie uważanym za najczystszy przejaw tego rodzaju monizmu syntetyzującego, uważa Mahrburg myśl Spinozy. Określa tego rodzaju monizm jako metafizyczny i w tym sensie niemożliwy do zaistnienia, jako że próbuje udowodnić coś, co jest terminem pierwotnym³⁹⁹. Byłby on wówczas celem dążności człowieka, pewnym ideałem, do którego zmierzają wysiłki filozoficzne.

Można mnożyć przykłady rozumienia monizmu w literaturze. Wydaje się jednak, że chcąc konsekwentnie zastosować je w odniesieniu do prawa, najważniejsze elementy zostały już zidentyfikowane. Jeśli przyjąć stanowisko monizmu materialistycznego, otrzymane zostaną odpowiednie twierdzenie na temat bytowości prawa. Będzie ono wówczas przejawem materii. Różni się od innych przejawów materii, jednak ostatecznie pozostaje materią. Analogicznie przedstawi się sprawa w przypadku monizmu spirytualistycznego, tyle że prawo będzie postrzegane ostatecznie jako przejaw ducha. Trudno jest podać pełne stanowisko monistyczne (uwzględniające aspekt formalny i materialny) w filozofii prawa. Biorąc na przykład definicję, zgodnie z którą prawo jest systemem norm szczególnego rodzaju, podaje się jednocześnie jego składową - normę. System to w rezultacie tyle, co normy prawne i ich wzajemne powiązania. Nie można jednoznacznie stwierdzić ani formalnie, ani materialnie czy to stanowisko jest monizmem. Zależy to od tego, jakie rozumienie normy zostało w danym przypadku przyjęte. Jeśli przykładowo uważać normę za wyrażenie językowe, to pozostaje ustalenie czym jest język

³⁹⁶ Tamże, s. 89-92.

³⁹⁷ Tamże, s. 126.

³⁹⁸ A. Mahrburg, *Monizm społeczny i echa jego u nas*, (w:) „Pisma filozoficzne Adama Mahrburga”, (red.) W. Spasowski, Warszawa 1914, t. II, s. 1-2.

³⁹⁹ Tamże, s. 9.

i czym jego wyrażenie. Dopiero na tym etapie, jak się zdaje, można pokusić się o ustalenie, jakiego rodzaju jest to stanowisko. Podobnie w przypadku pojmowania prawa jako zjawiska społecznego. Są to wszystko definicje złożone, których rozłożenie na czynniki pierwsze pozwala dopiero określić z jakim stanowiskiem można je skojarzyć. Społeczeństwo rozumieć można przecież na wiele sposobów. Czyniąc prawo zależnym od niego należy respektować ustalenia poczynione na poziomie ogólnym. Nie wydaje się przesadą stwierdzić, że dominująca współcześnie postawa filozofów i teoretyków prawa, polega na skrupulatnym unikaniu tego rodzaju twierdzeń. Nie wydaje się być pomocne dookreślenie, że w przypadku systemu prawa chodzi o normy generalne i abstrakcyjne. Kwestia tego czy są one pojęciem, bytem idealnym, pozostaje otwarta.

W przypadku monizmu materialistycznego wydaje się, że sprawa nie jest tak oczywista, że wystarczyłoby powiedzieć, że sprowadza on prawo do materii, jakiegoś rodzaju substancji cielesnej. Wymagałoby to uznania istnienia nośnika prawa - przykładowo człowieka. Poruszana jest kwestia antropologiczna. Umieszczenie prawa po stronie myśli jest w przypadku monizmu materialistycznego do przyjęcia jedynie przy założeniu, że myśl jest jakimś rodzajem, czy też poziomem rozwoju materii. Wskazanie na pochodzenie myśli, a zatem także i stanowisk filozoficznych, z materii, byłoby właśnie tego rodzaju próbą. Prawo pośrednio, jako jedna z konstrukcji psychicznych, byłoby uznawane za przejaw materii. Nośnikiem byłaby albo nasza psychika – rozumiana również jako wynik procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu człowieka albo medium innego rodzaju. Jeżeli chodzi o prawo pozytywne, to przedmiotem badania byłby najprawdopodobniej komunikat o wskazanym sposobie zachowania się, jakoś zarejestrowany – czy to tekst czy zapis innego rodzaju. Analiza prawa musiałaby się wówczas sprowadzić do analizy tego właśnie nośnika, jako że nie istnieje żadna „duchowość” poza nim. Coś takiego jak „duch traktatu” czy „duch ustawy” nie istnieje, mimo że są to wyrażenia językowe pojawiające się w aktach prawnych. Z całą pewnością istnieje natomiast zapis wyrażen, utrwalony graficznie, sformułowany w określonym języku. Wydaje się, że w tym stanowisku tkwi podstawa do zapatrywania się na relacje przepisu prawnego i normy prawnej jako w gruncie rzeczy tego samego. Różnicowanie możliwe jest jedynie przy zachowaniu wspólnej podstawy – materii. W innym wypadku nie byłby to monizm.

Oba stanowiska monistyczne, choć niezwykle popularne nawet współcześnie, uwikłane są w liczne problemy dotyczące ich uzasadnienia⁴⁰⁰. W związku z tym, że nie można ich uzasadnić poprzez odwołanie się do czegoś drugiego w sensie metafizycznym, gdyż wówczas przestałyby być monistyczne, podejmowane są próby wskazania jakiegoś rodzaju ewolucyjnych procesów zachodzących w nich samych. Tak w przypadku dialektyki heglowskiej powstaje nowy jakościowo byt, z dwóch poprzednich innej jakości. Podobnie w przypadku materializmu dialektycznego, gdzie ewolucja materii doprowadza do powstawania nowych jakości, wcześniej w niej nieobecnych. Z monizmem można spotkać się w obu przypadkach, jednak przedmiot zmiany jest różny⁴⁰¹. Wszystko to odbywa się w ramach pewnych, różnie nazywanych, praw. Zwrócenie uwagi na zachodzące procesy zmian jest próbą poradzenia sobie z problematyką różnorodności substancji, zagadnieniem ruchu itd. Można zapytać, czy są one tym samym co proces, którym sterują czy czymś innym, albo może precyzyjniej, czy są przejawem tego samego, jednego czy czymś zgoła innym. Zaslugą Arystotelesa jest wyróżnienie formy i materii, jako metafizycznych elementów substancji. Stanowisko filozofa nie było monistyczne, dlatego też z punktu widzenia tejże metafizyki można zanalizować stanowisko monizmu materialistycznego. Problematyczna jest analiza w odwrotnym kierunku. Niezgoda istnieje przecież właśnie co do tego, czy w ogóle można prowadzić tego rodzaju analizę.

Monizm występuje również na niższym poziomie abstrakcji, gdzie przejawia się bardzo często w postawie redukcjonistycznej. Co prawda nie jest on rozumiany jako stanowisko metafizyczne, lecz analogicznie występuje jako sprowadzenie wszystkiego do czegoś jednego na pewnym poziomie. Tak na przykład traktowanie prawa jako tylko przejawu siły, czy też jako tylko wyniku procesu historycznego jest właśnie redukowaniem, pomijaniem wszelkich innych czynników, na rzecz wyakcentowania ostatecznie tego jednego. Podobnie ma się rzecz przy podkreślaniu np. tylko strony formalnej czy materialnej prawa. Sprowadzając w tym sensie wszystko pozostałe do jednego elementu, a tym samym czynienie wszelkich innych czynników zależnymi, jest swojego rodzaju monizmem, lecz nie dokładnie takim, jak w przypadku stanowiska metafizycznego. W przypadku monizmu metafizycznego chodzi o ostateczne ustalenie czym jest „prawo”. Odpowiedzi takiej nie należy spodziewać się po redukcjonizmie. Jako

⁴⁰⁰ Przede wszystkim z materialistycznego założenia wydają się wychodzić próby zastosowania metoda nauk przyrodniczych do zagadnień społecznych czy humanistycznych. Towarzyszy im przekonanie, że przedmiot badań musi być materią, a różnić się jedynie ilościowo. W innym wypadku niemożliwe jest uzasadnienie przeniesienia metody badawczej, chyba że uznaje się ich samoistność.

⁴⁰¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2014, t. 3, s. 54-56.

występujący po stronie poznawczej jest konstrukcją myślową mającą umożliwić analizę prawa. Wydaje się jednak, że pożytek z takich ustaleń może odnieść jedynie poszczególny badacz. Wyznaczony cel jest zatem inny, minimalistyczny. Trudno w związku z tym oczekiwać wniosków ogólnych. Warto zauważyć, że nawet w przypadku zgody na aspektowe badanie prawa nie ustają, a po pewnym czasie wręcz nasilają się, tendencje syntetyzujące, integrujące ustalenia szczegółowe.

3. Dualizm

Stanowisko dualistyczne związane jest z zapatrywaniem się na rzeczywistość jako składającą się z dwóch elementów, które dostępne są poznaniu, a które dzieli różnica bytowa, a więc jakościowa. Cała trudność polega na określeniu stosunku w jakim oba elementy znajdują się do siebie. Jako fundamentalny dla filozofii za przykład może posłużyć przedstawiony przez Platona problem istnienia idei⁴⁰². Dwa wspomniane elementy mogą istnieć niezależnie, być czymś trudnym do pojęcia. Nie są jednak, jak to jest w przypadku monizmu, tym samym. Istnieją zatem zarówno rzeczy konkretne, przypadkowe, przemijające, jak i stałe, niezmiennie idee. Wysiłki intelektualne zmierzają wówczas w kierunku wykazania wzajemnego oddziaływania obu bytów. Odbywa się to najczęściej poprzez wskazanie wzajemnego warunkowania albo poprzez twierdzenie o niezależności obu bytów, a tym samym braku sprzeczności w istnieniu ich obu. Niemożliwość ich pogodzenia prowadziłyby do wniosku o wzajemnej sprzeczności, używając języka poetyckiego - nieprzyjaźni. Kluczowym dla zrozumienia stanowiska dualistycznego w tym wariantcie jest opozycja dwóch składowych. Funkcjonują owe dwa byty na zasadzie przeciwieństwa. W tym poglądzie bierze początek postrzeganie całej rzeczywistości jako przestrzeni walki różnego rodzaju elementów, które da się zaobserwować we wszelkich niemal dziedzinach ludzkiej działalności. Za przykład można podać ponownie dualizm Platona, jednak tym razem w nauce o duszy, gdzie opozycja (duch - ciało) jest bardzo wyraźna. Rozważania w tym kierunku inspirowane są najczęściej treściami religijnymi i charakteryzują kultury starożytnego Wschodu - głównie Indie i Persję⁴⁰³.

⁴⁰² G. Reale, *Historia filozofii...*, op. cit., t. 2, s. 104-108. Autor stoi na stanowisku broniącym Platona przed zarzucanymi mu błędami redukcjonizmu. Uważa, że świat idei jest racją istnienia świata materialnego i tak należy odczytywać platoński dualizm.

⁴⁰³ A. Sotekl, J. Weingartner, *Historia filozofii w zarysie*, Kraków 1930, s. 12-15, 54-57.

Dualizm ducha i materii, a także odpowiadających im zjawisk: psychicznych i fizycznych, przyjmowany bywa w metafizyce dla określenia zależności i wzajemnego warunkowania. Z tego punktu widzenia można wyróżnić dualizm: pozytywny i negatywny. Pierwszy zakładałby istnienie związków między dwoma wyróżnionymi elementami składającymi się na dualistyczną wizję świata, drugi przeczyłby im⁴⁰⁴. Pogląd ogólny byłby zatem niezmienny. Stwierdza się istnienie dwóch elementów o różnym statusie bytowym. Zajmuje się następnie stanowisko wobec tego podziału, uznając, że jest to antagonizm (ujęcie negatywne), albo współoddziaływanie, współzależność, wzajemne warunkowanie (ujęcie pozytywne). Różnica dotyczy zatem sposobu istnienia dwóch elementów, a nie ich istnienia w ogóle. Pozwala to uznać, że rzeczywiście chodzi o dualizm.

Przechodząc do aplikacji zasadniczych skutków stanowiska dualistycznego w filozofii prawa, można doszukać się wielu analogii, które jednak pojawiają się na różnych poziomach uzasadnienia. Podział kierunków filozoficznoprawnych na pozytywizm i kierunki prawnonaturalne, zakłada istnienie dwóch różnych systemów normatywnych, z różnym sposobem uzasadnienia. Odpowiednio, przyjmując stanowisko dualizmu antagonistycznego, neguje się istnienie związków między dwoma systemami. Opowiadając się za istnieniem takich związków, nie przekreśla się dualizmu istotnie, lecz twierdzi się, że zachodzą jakiegoś rodzaju związki między dwiema sferami, np. treściowe⁴⁰⁵, zakresowe, kauzalne itp. Ogólny pogląd, który przyjmujemy w zakresie prawa, wyczerpuje się zasadniczo w dwóch tych elementach i dlatego może zostać nazwany dualizmem. Należy jednak zwrócić uwagę, że często rozważania nie dochodzą w ogóle do poziomu metafizycznego. Dualizm rozumiany jest jako zajęcie rozbieżnych stanowisk w dyskusji nad prawem i w tym sensie pozostawanie w opozycji. Termin ten może być zatem mylący. Trudno uznać, że chodzi w tym przypadku o ustalenia metafizyczne.

Wychodząc od charakterystycznego czasem nowożytnym dualizmu podmiot-przedmiot poznania, można zaobserwować, że stosunek do prawa byłby po prostu konsekwencją tegoż zapatrywania. Prawo odpowiednio byłoby pojęciem poznawczym, bądź przedmiotem realnym, istniejącym niezależnie od ujęć poznawczych. Stanowisko pośrednie, syntetyzujące, dążyłoby do pogodzenia obu skrajności i wypracowania

⁴⁰⁴ T. Czeżowski, *O metafizyce...*, op. cit., s. 108. Odpowiednio wyróżnia się interakcjonizm i paralelizm. Pierwszy uznaje związki psychofizyczne, drugi im przeczy. Istnieją oba, lecz nie pozostają w relacji.

⁴⁰⁵ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 2012, s. 193-200. Może to być przykład stanowiska dualistycznego nieantagonistycznego, choć zawężającego występowanie związków do jednego z możliwych - treściowych.

rozwiązania uwzględniającego oba poglądy. Rozważania te związane są z zagadnieniem realizmu ludzkiego poznania i w tym kontekście zostały omówione w rozdziałach wcześniejszych. Za jedną z prób wypracowania „złotego środka” między skrajnościami dualizmu można potraktować wysiłki przedstawicieli metafizyki klasycznej. Nie jest ona jednak, co okaże się w podrozdziale poświęconym pluralizmowi bytowemu, monizmem syntetyzującym.

Zaakcentowanie sprzeczności między dwoma bytami może doprowadzić do absolutyzacji, a z czasem do uznania jej jako odrębnego przedmiotu badań. Wszelkiego rodzaju przekształcenia i ewolucje będą wówczas eksponowane tak, że na dalszy plan odsunie się badanie przedmiotowe rzeczywistości, w tym prawa. Pytanie „co to jest prawo” zastąpione zostanie pytaniem „jak prawo się staje”. To z kolei ostatecznie mogłoby doprowadzić do jednego ze stanowisk monistycznych. Owym jedynym elementem byłaby właśnie zmiana, bez względu na to czy chodzi o materię czy ducha, jako jej przedmiot. W tej interpretacji pobrzmiewałby monizm, jako postulat interpretacyjny i faktyczna postawa przejawiająca się w tłumaczeniu sprzecznych elementów jednym, spójnym procesem zmiany, który jest bardziej istotny, niż jego składowe. Wszelkie „rzeczy” to faktycznie jednorazowe ujęcia nieustannego procesu zmiany. Dany stan rzeczy, to tylko wynik procesu i jako taki nigdy nie jest ani pierwszym, ani ostatnim, ani właściwym, ani niewłaściwym. Zawsze jednak pozostaje, jak się zdaje, koniecznym. Mimo podkreślania antagonizmu, wydaje się, że nie chodzi o dualizm negatywny. Dla zaistnienia walki, należy przecież uznać istnienie jakiejś relacji, wspólnego pola, tła tej sprzeczności. Spostrzeżenie to przemawia za potraktowaniem kierunków zorientowanych ewolucjonistycznie, jako monistycznych. Konsekwencja dualizmu dostrzegana jest w przypadku uznania braku jakichkolwiek związków między dwoma elementami. Negacja nie jest w tym przypadku stwierdzeniem kontradycji. W ogóle nie określa się żadnego stosunku, lecz stwierdza się paralelne istnienie obu elementów⁴⁰⁶.

Wydaje się, że analogia między ogólnymi filozoficznymi rozważaniami, a tymi prowadzonymi na potrzeby filozofii prawa, jest w tym przypadku wyraźna, jednakże prowadzona na innym poziomie uzasadnienia. Stosunek norm prawnych do norm moralnych zakłada uznanie ich istnienia. Ewentualna relacja, albo jej brak, byłyby jedną z

⁴⁰⁶ Historycznym przykładem tego rodzaju stanowiska, może być koncepcja dwóch prawd, zaproponowana przez filozofów arabskich (głównie Awerroes), dla rozwiązania trudności, jakie pojawiły się w związku z dostrzeganiem rozbieżności twierdzeń teologicznych i filozoficznych. Zob. A. Sotekl, J. Weingartner, *Historia filozofii...*, op. cit., s. 198-199.

form dualizmu, odpowiednio pozytywnego bądź negatywnego. Moralność może być podstawą prawa, jego dopełnieniem. Moralność może przeczyć prawu i odwrotnie. Moralność może istnieć obok prawa, w ogóle nie wchodząc z nim w relacje. Wyszczególnienie tych stanowisk ma rzecz jasna jedynie walor teoretyczny. Trudno oczekiwać realizacji, przynajmniej niektórych z wskazanych powyżej kompozycji. Z dualizmem spotykać się również można w teorii prawa. Służy tam najczęściej, jako podział umożliwiający uchwycenie momentów istotnych z punktu widzenia pracy prawnika praktyka. Przykładem może być stosunek przepisu prawnego do normy prawnej, jeśli rozumieć go metodologicznie. Jako że nie jest to podział metafizyczny, a przynajmniej zasadniczo nie rozumie się go w ten sposób, rozważania na ten temat zostaną w tym miejscu pominięte⁴⁰⁷. Bardziej precyzyjną analizę prowadzi się nie w odniesieniu do pojęć „moralność” i „prawo”, lecz norm, odpowiednio moralnej i prawnej, a także innych, w zależności od przyjętej klasyfikacji.

Stanowisko monistyczne i dualistyczne są intelektualnie atrakcyjne, lecz jak się wydaje zawężają pole widzenia badacza, nie pozwalając dostrzec wielości bytów zarówno w aspekcie ilościowym, jak i jakościowym. Dlaczego mają istnieć tylko byty myślnie albo tylko byty realne? Jeżeli istnieją oba, to dlaczego muszą być ostatecznie tym samym, czymś jednym? Kolejnym problemem jest kwestia uzasadnienia twierdzeń wynikłych z przyjęcia któregoś z wyżej zreferowanych stanowisk. Jeśli chodzi o prawo to oba stanowiska bywają źródłem dla wielu jego koncepcji. Obie w tym sensie znajdują uzasadnienie, jednakże tylko na poziomie konstrukcji idealnych. Niemniej jednak nie wydaje się, żeby przy ich wykorzystaniu można było wyjść ze swoistego impasu, często w filozofii prawa spotykanego. Przeciwnie, można zaryzykować twierdzenie, że zreferowane koncepcje i próba przewidzenia czy odtworzenia ich skutków są raczej przyczyną wielu nieporozumień. Nie można jednocześnie przekreślać nieodzownej metodycznej pomocniczości stanowisk monistycznego i dualistycznego, jako że posłużenie się nimi bywa nieraz bardzo pożyteczne dla celów dydaktycznych. Dzieje się tak zwłaszcza w teorii prawa, gdzie celowo operuje się fikcjami i idealizującymi modelami poznawczymi.

Podsumowując rozważania prowadzone w tym podrozdziale należy zaznaczyć, że ogólne stanowisko metafizyczne, jakim jest na przykład monizm i dualizm, jest podstawą

⁴⁰⁷ Różnica między przepisem prawnym i normą prawną, co było wzmiankowane wcześniej, może być potraktowana jako różnica bytowa, jednakże najczęściej podział ten przedstawiany jest, jako aparatura pojęciowa umożliwiająca wykładnię prawa. Zob. S. Wronowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 149-154.

do dalszego przyjęcia stanowiska np. materialistycznego czy spirytystycznego albo odszukania jakieś sprzeczności, czy też zależności między nimi dwoma. Ważne jest dostrzeżenie, że monizmem jest również uznanie za jedynie istniejący byt, samej zmiany, zmienności czy stawania się. Ostatecznie wszystko jest procesem zmiany, a jego składowe to jedynie wytwory myśli, tak samo nietrwałe. Doświadczyć można jedynie tymczasowych wyników procesu. Stanowisko to związane jest ściślej z teorią poznania, zwłaszcza empiryzmem i sensualizmem w tradycji angielskiej. W zakresie socjologii prawa, za reprezentatywne uznaje się w tym przypadku np. poglądy Herberta Spencera. Jako stanowisko epistemologiczne, natrafia ewolucjonizm na problem istnienia praw ogólnych i ich stałości, zwłaszcza w zakresie wnioskowania indukcyjnego, a także ogólnej teorii sylogizmu.

Metafizyka, także i w tym wypadku pozostaje fundamentem dla konstrukcji dalszych koncepcji. Definicja prawa jako bytu relacyjnego, która przedstawiona została w niniejszej pracy, także wynika z określonego, podstawowego stanowiska. Jest nim pluralizm bytowy. Okazuje się bowiem, że ani stanowisko monistyczne ani dualistyczne nie jest w stanie wyjaśnić wielości bytów i skomplikowanych relacji między nimi, których zachodzenia czasami nawet nie dopuszcza. Jak się wydaje uzasadnienie prawa wymaga wyjścia poza jego obszar, co nie jest możliwe przy założeniu monizmu, a ściśle ograniczone w przypadku dualizmu. Oba stanowiska należy zatem uznać za nietłumaczące w pełni zjawiska prawa. Nie oznacza to oczywiście, że stanowisko pluralistyczne tłumaczy wszystkie trudności. Przeciwnie, w związku z istnieniem wielu bytów i nieograniczaniem się poznawczym, brakiem prób redukcji, trudności mogą się dodatkowo mnożyć. Chodzi o krytyczne rozpatrzenie stanowisk monistycznego i dualistycznego, a w konsekwencji stwierdzenie, że przyjęcie któregośkolwiek z nich, jako twierdzenia metafizycznego, nie rozwiązuje podstawowych trudności powstałych w codziennym ludzkim doświadczeniu.

4. Pluralizm bytowy

Przy omawianiu stanowisk metafizycznych solipsyzmu, monizmu i dualizmu, wskazywano liczne trudności niepozwalające uznać ich za jedynie właściwe stanowiska w ogóle, a w zdecydowanej większości również w zakresie filozofii prawa. Obecnie należy przejść do omówienia stanowiska pluralistycznego i prześledzić jego konsekwencje w odniesieniu do prawa. Jak się okazuje, uznanie prawa za byt relacyjny koresponduje z referowanym poglądem na rzeczywistość.

Pluralizm jest stanowiskiem, które już w swojej nazwie akcentuje wielość, mnogość⁴⁰⁸. Nie ogranicza się ani do strony ilościowej ani jakościowej, a tym samym bardziej przypomina postawę w znaczeniu dynamicznym – pewne nastawienie do rzeczywistości, stanowisko otwarte, a nie określony pogład. Uznaje istnienie bytów, w których dopiero podmiot poznający wyróżnia ujęcie ilościowe i jakościowe. Rodowodem z czasów starożytnych miał pluralizm powstać jako próba przewyciężenia aporii związanych głównie ze stanowiskiem monistycznym⁴⁰⁹. W innym opracowaniu można wyczytać zupełnie przeciwną genezę stanowiska pluralistycznego, jako pierwotnego w stosunku do monistycznego, które miałyby z kolei powstać w opozycji do niego. Za wynikające ze stanowiska pluralistycznego uważa się przyjmowanie możliwości dokonania podziału na rodzaje, a zatem teoretyczne ujęcia wielości bytowa⁴¹⁰.

Stanowisko metafizyczne nierzadko uściśla się w polemice z istniejącymi poglądami, jednakże takie postawienie sprawy byłoby niedotrzymaniem warunków realizmu. Jeśli wskazano wyżej, że możliwe jest zanegowanie monizmu poprzez pluralizm i odwrotnie, to trudno w samym sporze poszukiwać podstawy do jego rozwiązania. Źródłem dla tak ogólnego sądu światopoglądowego może być jedynie sama obserwacja rzeczywistości, następnie oczyszczona z błędów a tym samym krytycznie pogłębiona. Chodzi ostatecznie o to, aby nie wychodzić od poglądu na to, jak się rzeczy mają, lecz od samych rzeczy. W podejściu realistycznym podkreśla się wręcz spontaniczne narzucanie się poznaniu wielości bytów zarówno liczebnie, jak i jakościowo. W owej wielości upatruje się całego bogactwa rzeczywistości, wraz z jego bytami i relacjami między nimi. Pozwala to na niewyglaszanie ostatecznych sądów redukujących rzeczywistość do jednego elementu, a tym samym uniknięcie wielu błędów, jako że stanowiska monistyczne zawsze „rozbijają się” w starciu z rzeczywistością. Jest zasadniczo lekceważeniem różnicy bytowej jako pozornej albo jej całkowitą negacją. Pluralizm nie ucieka od różnic i nie stara się ich zatrzeć celem przyporządkowania określonym wymaganiom danego filozofa. Przeciwnie, zgodnie z poglądem realistycznym, poznać rzecz, to znaczy poznać jej różnicę w stosunku do innych rzeczy. Wielość bytowa jest dopiero podstawą dla wyróżnienia szczegółowych przedmiotów badawczych, które z kolei poddane głębszemu badaniu początkują specjalizację w zakresie nauk.

⁴⁰⁸ A. Maryniarczyk, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004, s. 65-67.

⁴⁰⁹ G. Reale, *Historia...*, op. cit., s. 173.

⁴¹⁰ T. Czeżowski, *O metafizyce...*, op. cit., s. 95. Autor uważa, że stanowisko dualistyczne jest także stanowiskiem pluralistycznym. Wówczas można mówić jedynie o monizmie i pluralizmie, a dualizm uznać za szczególny rodzaj ostatniego z wymienionych.

Wychodząc od poznania spontanicznego spostrzec można, że prawo jest elementem rzeczywistości. Poznanie zreflektowane powinno dostarczyć informacji o tym czy dostrzegana spontanicznie różnica widoczna jest również po dokonaniu refleksji. Jeżeli wynik okaże się pozytywny, powinno nastąpić wskazanie cech prawa przemawiających za jego swoistością, czyli nieredukowaniem do innych bytów i ich kategorii. Z wcześniejszych rozważań wiadomo, że zgodnie z ustaleniami metafizyków klasycznych, prawo jest relacją kategoryalną, a zatem bytem swoistym, cechującym się pochodnością od człowieka i zależnym w aspekcie materialnym od jego mocy kreatywnych. Nie tylko prawo jest relacją, lecz istnieją także inne byty podpadające pod tę kategorię. Dlatego właśnie dodatkowo doprecyzowuje się to, jakiego rodzaju relacją jest prawo. Możliwie ściśle określenie - odróżnienie prawa od innych bytów nie oznacza jego izolacji z całego kontekstu. Realizm polega właśnie na tym, żeby zdać sobie sprawę, że taka izolacja, takie wydzielenie bytu do analizy możliwe jest w podmiocie poznającym. Wyróżnienie prawa wśród wielości bytów pozwala na dobranie właściwych metod badawczych i zawężenie, lecz nie zredukowanie, perspektywy badawczej. Należy raz jeszcze podkreślić, że dostrzeżenie relacyjności prawa jest możliwe jedynie w kontekście istnienia innych bytów⁴¹¹. Pluralizm zapobiega ponadto absolutyzowaniu prawa, co ma także doniosłe skutki praktyczne. Teoretycznie pozwala również na poszukiwanie uzasadnienia prawa poza nim samym, a jednocześnie stwarza możliwości koherencji wielu systemów normatywnych, przy uwzględnieniu wielości i różności bytów. Różnicowanie możliwe jest do przeprowadzenia w oparciu o przypadłości poszczególnych relacji.

Formalny aspekt prawa poucza o tym, że jest ono relacją niezależnie od tego kiedy, gdzie i jak występuje. Jest to jednocześnie ograniczenie mocy kreatywnych człowieka. Innymi słowy, nie ma możliwości sytuacji nie - prawa, czy też bezprawia. Wynika z tego, że wszelkie dodatkowe okoliczności, czy też formułowane co do niego w różnych kulturach prawnych wymogi, stanowią jedynie cechy uszczegóławiające w ramach wyznaczonego statusu bytowego. Są jedynie uszczegółowieniem, większym stopniem specjalizacji. Nie wnoszą do prawa nic nowego w sensie bytowym. Uwzględniając tradycję prawa rzymskiego, najszerszym pojęciem jest *ius*, któremu odpowiadałaby

⁴¹¹ Twierdzenie o rzeczywistości, jako składającej się z wielu bytów wstępuje w różnych okresach historii filozofii. Spotykane jest zarówno w starożytności, średniowieczu, jak i czasach nowożytnych. Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 190-191, 275-276. Podkreśla się możliwość wchodzenia w relacje bytów między sobą, jak również możliwość ich transcendentnego poznania, poprzez podmiot poznający. Czym innym jest pytanie o wspólną podstawę wielości bytów, a czym innym bierne stwierdzenie ich wielości. W każdym razie nie jest to stanowisko izolacjonizmu bytowego.

metafizyczna relacja, natomiast *lex* posiada już cechę różnicującą. Wiadomo, że mogą istnieć różne *leges*, zatem uszczegóławiać poznanie można jeszcze bardziej. Najogólniejszym punktem odniesienia pozostanie zawsze prawo-relacja. Jeżeli tak, to tenże właśnie specyficzny status bytowy leży u podstawy prawa jako odrębnej dyscypliny badawczej. Prawo w tym sensie bada historyk, pomimo że prawo to nie ma jednej z cech przypadłościowych (obowiązywania w czasie). Prawo bada specjalista z zakresu prawa karnego, jak i cywilnego, materialnego lub proceduralnego. Przede wszystkim wspólny przedmiot badawczy jest tym, co pozwala uznać dyscyplinę za samodzielną. Trudność polegać może na dodatkowym zapośredniczeniu prawa-relacji, w tekście, który z tego względu nazywa się tekstem prawnym. Bezpośrednim przedmiotem badawczym w sytuacji prawa pisanego jest tekst. Z tego punktu widzenia badana jest literatura specyficznego rodzaju, podlegająca okresowym aktualizacjom.

Marcin Matczak podjął próbę analizy tekstu prawnego jako opisu świata możliwego⁴¹². Przedmiotem badania uczynił tekst prawny właśnie dlatego, że uważa go za najmniej sporny pod względem obiektywności, faktycznego istnienia. Tworzenie prawa jest projektowaniem przyszłości i polega zasadniczo na jej opisie. Interpretacja jest odtworzeniem tego opisu, natomiast stosowanie prawa to urzeczywistnianie projektu. Wszystkie czynności odbywać się mają „za pomocą” albo „na podstawie” tekstu. Autor wyróżnia dziesięć tez omawianej koncepcji. Z punktu widzenia niniejszej pracy interesująca jest zwłaszcza teza V, w której następuje opis świata rzeczywistego. Okazuje się, że projekt świata możliwego, aby był w ogóle osiągalny, musi być ontologicznie zbliżony do świata rzeczywistego. Na przykład, jeżeli w świecie rzeczywistym obowiązuje zasada wyłączonego środka, to opis świata możliwego musi tę zasadę respektować⁴¹³. Na poziomie filozoficznym, prezentowana przez Marcina Matczaka koncepcja odwołuje się do teorii reprezentacji dyskursu i teorii świata tekstu. Należy zauważyć, że występuje tu obfitość wątków metafizycznych. Co prawda istnieje świat rzeczywisty, jednakże na potrzeby projekcji jego zmiany bezpośrednim przedmiotem badania jest tekst. Prawoznawstwo to przede wszystkim znawstwo specyficznej literatury, a zatem gałąź literaturoznawstwa. Zapoznanie się z literaturą, a zatem czytanie, powoduje wytworzenie mentalnej reprezentacji świata możliwego. Informacje czerpane są przede wszystkim z tekstu. Autor zaznacza, że teorie te mają zastosowanie zwłaszcza do tekstów

⁴¹² Por. M. Matczak, *Interpretacja-język*, [w:] „Jurisprudencja” 2/2014, Łódź 2014, s. 199-213.

⁴¹³ Tamże, s. 201.

literackich, jednak traktując je uniwersalnie, można przyjąć, że odnoszą się także do tekstów „innego rodzaju”, czyli prawnych⁴¹⁴.

To ostatnie rozróżnienie wydaje się wynikać z silnego skojarzenia w języku polskim terminu „literatura”, z działalnością twórczą artystyczną czy z opisywaniem czegoś, rozważań o czymś, także w zakresie naukowym. Na potrzeby nauk prawnych rozróżnia się język prawny i język prawniczy. Istnieją teksty prawne i teksty o tekstach prawnych. Jeżeli zapytać o literaturę prawniczą, to raczej nie zdarzy się, że wskazany zostanie ogłoszony akt prawny, np. konkretne rozporządzenie. Literaturą będzie raczej komentarz do tego aktu albo publikacje na jego temat. Należy zauważyć, że podział ten wprowadzony być może jedynie przy założeniu, że przede wszystkim tekst jest przedmiotem badania. Ma znaczenie zwłaszcza praktyczne, a zatem przydatny jest odtwórcom intencji prawodawcy. Z punktu widzenia metafizyki sprawa przedstawia się inaczej. Nie ma różnicy bytowej między tekstem prawnym a tekstem książki kucharskiej czy tekstem dowolnej powieści, a nawet rozkładem jazdy autobusu. Wszystko to są teksty - zapisy. Nie w tym przedmiocie, nie w tekście leży różnica między prawem a fikcją literacką. Tekst, jako efekt spisania myśli, istotny jest ze względu na swoją funkcję, którą jest utrwalenie i przekazanie informacji. Tekst prawny traktowany jest jako zapis informacji na temat prawa-relacji. Tekst prawny jest to zapis tychże relacji ze wskazaniem, jak należy postępować w sytuacji zaistnienia określonych przesłanek. W sensie bytowym ani prawo nie jest tekstem ani tekst nie jest prawem. Jeżeli wymaga się spisania prawa, to w sensie metafizycznym właśnie dlatego, że nie jest to konieczność. Gdyby prawo musiało być spisane, ponieważ inaczej nie byłoby prawem, to nie należałoby tego wymagać, postulować. Po prostu działałoby się tak na mocy samej rzeczywistości. Wydaje się oczywiste, że tak nie jest, zatem dana wspólnota postuluje spisanie występujących relacji ze względu na cel, który chce przez to osiągnąć.

Odnosząc się do wcześniej wzmiankowanych zapatrywań na genezę stanowiska pluralistycznego, wydaje się, że jest ono pierwotne, a stanowisko monistyczne wynika z próby całościowego ustosunkowania się do rzeczywistości przez podmiot dokonujący refleksji. W takim przypadku wielość bytów dostępna byłaby naszemu poznaniu spontanicznemu, natomiast próby monizujące wynikałyby z refleksji. Prawo-relacja jest bytem istniejącym rzeczywiście, wśród wielu innych bytów. Spekulacja myślowa pozostaje w zakresie myśli. Brak jest roszczeń w stosunku do rzeczywistości, aby była

⁴¹⁴ Tamże, s. 203.

posłuszną podmiotowi poznającemu. Nie popełnia się tym samym błędu polegającego na mieszaniu przedmiotu ze sposobem jego poznania. Przeciwnie, trudność polega na prawidłowym odczytaniu rzeczy, a nie dostosowaniu rzeczy do takiej czy innej, spójnej mniej lub bardziej idei czy szerzej - projektu rzeczywistości. Punktem wyjścia jest rzeczywistość, a kształtowanie stosunków międzyludzkich możliwe jest tylko o tyle, o ile nie przeczy jej podstawowym cechom. Wydaje się, że mimo licznych prób, niemożliwe jest zerwanie z podstawowym założeniem o dostępności poznawczej świata zewnętrznego. Sytuacja możliwa, to przecież sytuacja możliwa czegoś aktualnego. Nie ma po prostu „sytuacji możliwej”.

Kwestia uzasadnienia pluralizmu bytowego może być ponadto rozpatrywana w dwóch płaszczyznach: epistemologicznej i metafizycznej. Poznając, człowiek ujmuje, dostrzega wielość bytów, różnicuje je, poddaje klasyfikacjom. Czynności te odbywają się po stronie rozumowej (wewnętrznej), jednakże ich źródło jest zewnętrzne, jest nim właśnie całe bogactwo rzeczywistości. Nie negując wielkiej roli intelektu, nie jest tak, że wszystko sprowadza się do jego czynności. Jeżeli byłoby przeciwnie, to tym samym znowu przyjęte zostaje stanowisko monistyczne - ostatecznie poznajemy siebie samych. Jeśli chodzi o uznanie metafizycznej podstawy pluralizmu, to rzeczywiście ostatecznie może być ona tylko jedna – jedno źródło wielości istnień. Inaczej należałoby argumentować w nieskończoność. Problem tego, w jaki sposób istnieje zależność między jednym a wielością w tym stanowisku rozpatrywany jest jako problem partycypacji bytowej, kiedy to argumentuje się za istnieniem absolutu. Jako że te zagadnienia zbyt odbiegają od głównego problemu niniejszej pracy, ograniczono się tylko do ich wskazania⁴¹⁵. Na podstawie rozumowej, dochodzi się ostatecznie do stwierdzenia istnienia tzw. boga filozofów - absolutu. Okazuje się jednak, że głębsze poznanie może być w tym przypadku zasadniczo negatywne, poprzez wskazanie na brak przypadłości, racji własnego istnienia, potencjalności tego bytu, itd.

Jak można było zauważyć, trudno przypisać stanowisku pluralistycznemu jakiegokolwiek aprioryczne założenia i postawić je na tym samym poziomie z innymi stanowiskami. Jako że polega ono na nieustannym kontakcie z rzeczywistością, afirmując jej wielość i bogactwo, jest postawą otwartą. Nie stawia się za cel dbania o spójność systemu, piękno logicznych zależności, wyrafinowaną stylistykę itp. Nie oznacza to

⁴¹⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 2017. Stanowisko pluralistyczne również wymaga uzasadnienia, dlatego też autorka podjęła próbę przedstawiania koncepcji partycypacji bytu, jako jednej z możliwych, przy zachowaniu wymagań klasycznej metafizyki.

oczywiście, że brak jest wymienionych elementów. Chodzi jednak o zwrócenie uwagi, że jeśli one istnieją to jako skutek kontaktu z rzeczywistością (w niej), a nie z góry przyjęte założenie, gdyż to przekreślałoby obiektywizm. Punktem wyjścia, także i w tym wypadku nie jest podmiotu poznający, lecz poznawana rzecz.

Trudności rozgraniczenia sposobu istnienia bytów ze sposobami ich poznania, a ostatecznie odróżnienie samych bytów od sposobów ich poznania (bytów, jako coś), są przyczyną licznych, rozbieżnych zapatrywań. Jednocześnie w poznaniu potocznym różnice te wydają się czymś oczywistym. Wynika z powyższego, że trudności, sprzeczności, pomyłki, błędy, pojawiają się na etapie myślenia zreflektowanego. W następnym rozdziale przeprowadzona zostanie analiza zjawiska czy sposobu myślenia, które z punktu widzenia metafizyki klasycznej uznawane jest za błąd poznawczy. Okaże się, że zjawisko to jest problemem zasadniczym całej teorii poznania. Ostatecznie dotyczy tego co jest poznawane i w jaki sposób poznanie tego jest możliwe. Siłą rzeczy musi być obecne także i w filozofii prawa czy szerzej, we wszystkich naukach prawnych.

ROZDZIAŁ V

HIPOSTAZOWANIE RELACJI NA PRZYKŁADZIE PRAWA

1. Ujęcie hipostatyczne jako czynność intelektualna

Termin „hipostaza” ma długą tradycję sięgającą czasów starożytnych. Na przestrzeni wieków posługiwano się nim na określenie jednostkowości, konkretnej substancji realnie istniejącej albo duchowej, jak również pewnego rodzaju zasady. Podkreśla się rozumienie substancjalności włączone w dialektykę pochodzenia, przy czym samo pochodzenie rozumie się na sposób neoplatoński⁴¹⁶. Z punktu widzenia całości rozważań prowadzonych w niniejszej pracy interesujące jest to rozumienie hipostazy, które dotyczy czynności intelektualnej konkretnego człowieka, także naukowca, i jej efektu-gotowego pojęcia. Kwestia pojawiała się wcześniej przy okazji analizy bytowej zasady tożsamości, a także problematycznych wniosków płynących z akcentowania roli podmiotu w procesie poznawczym. Obecnie nastąpi szczegółowa analiza problemu przy zawężeniu zakresu do wybranych pojęć prawniczych, takich jak norma prawna, stosunek prawny, czy też system prawa.

Ogólnie rzecz ujmując, w literaturze wskazuje się na cechę charakterystyczną hipostazowania polegającą na przypisywaniu pojęciom substancjalności, czyli istnienia samodzielnego. Ujęcie intelektualne utożsamia się z czymś realnie istniejącym nie tylko jako przedmiot myśli, ale jako oddzielny byt istniejący⁴¹⁷. Hipostazowanie to w związku z tym przede wszystkim utożsamianie ujęć abstrakcyjnych z realnie istniejącymi bytami samodzielnymi. Pojawić się ono może zarówno w wiedzy potocznej, jak i kwalifikowanej - ściśle naukowej. Poza kontekstem pojęciowym opisywane jest w towarzystwie zagadnień językowych i kategorii logicznych. Autorzy, uważający hipostazę za błąd, zwracają uwagę, że zawsze towarzyszy jej przesunięcie kategoriale albo domniemanie istnienia czegoś nieistniejącego czy mnożenia bytów bez potrzeby⁴¹⁸. Może ona wystąpić przy zagadnieniach takich jak: związek przyczynowy, pojęcie ruchu, energii czy siły. Pojawia się w sytuacji, gdy próbuje się urzeczowić zjawisko zmiany albo rozwoju wprowadzając odnośne rzeczowniki⁴¹⁹. Za jeden z celów krytyki logicznej podaje się zwalczanie hipostaz,

⁴¹⁶ G. Reale, *Historia filozofii...*, op. cit., t. V, s. 92-93. Podkreśla się zwłaszcza wywodzenie jednej substancji z drugiej, przy czym ta niższa jest zupełna i dlatego sama może dalej wytwarzać inne substancje.

⁴¹⁷ Tamże. Autor podkreśla niepoprawność przenoszenia porządku myślowego na realny. Por. A. Maryniarczyk, *Słownik...*, op. cit., s. 413.

⁴¹⁸ T. Kotarbiński, *Elementy...*, op. cit., s. 69.

⁴¹⁹ Tamże, s. 334, 423.

rozumianych jako „(...) złudne domyślanie się egzystencji jakichś bytów wobec istnienia pewnych określonych wyrazów lub zwrotów rzeczownikowych lub przymiotnikowych tak, jak gdyby każdy taki wyraz lub zwrot musiał mieć jakiś desygnat lub jakieś desygnaty”⁴²⁰. Dostrzegalna jest w tym miejscu trudność polegająca na ustaleniu czy dany autor popełnia hipostazę, jeżeli posługuje się rzeczownikiem dla określenia czegoś, co rzeczą nie jest. Co w przypadku, kiedy autor nie precyzuje czy chodzi mu o „stosunek” jako onomatoid czy ten sam „stosunek” urzeczowia twierdząc, że istnieje taka rzecz, taki obiekt, jak „stosunek”? Co jeżeli następnie dany autor twierdzi, że bada „stosunki zachodzące” między A i B? Problematyka hipostazy, poza opisem samego zjawiska, związana jest ściśle z zagadnieniami języka. Cytowany w tym kontekście kilkakrotnie Tadeusz Kotarbiński wskazywał, że dostrzegając hipostazowanie i jego ryzyko, należałoby opracować odpowiedni słownik. Interesujące, że autor wskazuje najpierw fizykę i matematykę, jako potrzebujące odpowiedniego instrumentarium⁴²¹. Wydaje się, że dowodzi to powszechności hipostazy zarówno wśród dysponentów wiedzy potocznej, jak i kwalifikowanej, humanistów w stopniu równym jak przyrodników.

Stanowisko Tadeusza Kotarbińskiego znane jest pod nazwą reizmu i na przykładzie analizy hipostazy można dostrzec, że jest ono konsekwentne. Jeżeli hipostazowanie polega na urzeczowianiu, to należy ustalić najpierw jakie rzeczy istnieją, a następnie wyznaczyć ilość rzeczowników służących do ich identyfikacji. W ten sposób można dokonać analizy tego, kiedy rzeczownik zostaje zastosowany jako onomatoid, a kiedy orzeka się błędnie o czymś, jako o rzeczy. Kluczowe są w tym wypadku sądy egzystencjalne, które wedle poglądu Kotarbińskiego, w podstawowym znaczeniu dotyczą tylko tego, co może działać na inny przedmiot. Ostatecznie istnieją tylko rzeczy - reizm. Prowadzi to do szeregu wniosków, o których autor twierdzi, że mogą razić czytelnika. W ścisłym, podstawowym sensie, nie istnieje na przykład nauka⁴²². Aby uświadomić sobie doniosłość hipostazy, należy przytoczyć przykłady z nauk prawnych jako dzielających trudności nauk społecznych czy szerzej - humanistyki. Kotarbiński nazywa „urojonym” twierdzenie o istnieniu bytów takich jak „równość” czy właśnie ... „prawo”. Rojenie tego rodzaju uważa za wynikające z przywar myślenia będących często następstwem złej sugestii mowy⁴²³. Po takiej zapoznaniu się z taką oceną żadne prawnik nie może twierdzić, że nauk, których jest

⁴²⁰ Tamże, s. 477.

⁴²¹ Tamże, s. 500.

⁴²² Tamże, s. 538.

⁴²³ Tamże, s. 494.

reprezentantem, kwestie takie jak hipostaza, nie dotyczą. Okazuje się, że dotyczą szczególnie, a może nawet zwłaszcza tych nauk.

Przyjęte w niniejszej pracy podejście realistyczne podziela z reizmem zapatrywania na możliwość wystąpienia hipostazy i uznaje taką czynność za błąd. Podobnie stara się zapobiegać zgubnym skutkom poznawczym stąd płynącym. Różni się jednak zasadniczo w kwestii istnienia bytów. W tym kontekście widać także odrębność stanowiska realistycznego, jakim jest tomizm egzystencjalny. Jeżeli zgodnie z reizmem istnieją tylko rzeczy-ciała (somatyzm), to katalog bytów istniejących przy postawie realistycznej jest szerszy. Istnieją także rzeczy jako słowa, czy też jako pojęcia. Wynika z tego, że nie chodzi o odmówienie myślom, czy też ujęciom abstrakcyjnym, realności w tym sensie, że *de facto* one nie istnieją. Przeciwnie, istnieją, a w problemie chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na inny sposób ich istnienia, czy też błędne orzekanie o czymś, że jest A, w sytuacji, kiedy jest B. Dostrzec można przecież różnicę np. w tym, że dany, konkretny człowiek istnieje, a tym, że autor powieści scharakteryzował bohatera. Co więcej, poza konkretnym człowiekiem istnieje także wyobrażenie tego człowieka i pojęcie ogólne - człowiek. Realizm nie odmawia ujęciom poznawczym istnienia, jednakże zwraca uwagę, że możliwe jest popełnienie szeregu błędów poznawczych - utożsamień różnych bytów. Hipostaza w tym rozumieniu polega nie na ujmowaniu abstrakcyjnym, lecz traktowaniu wyników abstrakcji, jako istniejących na sposób substancji. Z tego punktu widzenia, sama czynność – abstrahowanie, nie jest błędem, czymś jakkolwiek nieprawidłowym. Błędne natomiast jest utożsamienie tejże abstrakcji z bytem realnie istniejącym - substancją. Warto przypomnieć, że stanowisko realizmu nigdy nie negowało istnienia „rzeczy samych w sobie”, zatem nie stoi przed trudnością znalezienia racji dla różnicowania pojęć. Znajduje się ona w rzeczy, także w człowieku, jako rzeczy (bycie) specyficznym. Zrozumienie zjawiska hipostazowania w realizmie odbywa się poprzez odwołanie do pierwszych zasad bytowych, w tym przypadku zwłaszcza do zasady tożsamości. Jeżeli byt jest tym, czym jest, to nie jest tym, czym nie jest, czyli czymś innym. Jeżeli twierdzi się, że coś jest ujęciem poznawczym czegoś, to jednocześnie nie może być tym czymś. Jest to „ujęcie czegoś” a nie samo „coś ujmowane”.

Problematyka powyższa należy do jednej z bardziej spornych i najszerzej dyskutowanych w historii filozofii, a także, choć nie wprost, współcześnie. Sformułowanie problemu odnaleźć można już u Arystotelesa. W księdze VII *Metafizyki* porusza filozof kwestie dotyczące bytu i substancji. Przy okazji rozpatrywania stosunku substancji do elementu czytać można, że „(...) jeśli substancją jest człowiek i wszystko, co rozumie się

podobnie, to żaden z elementów zawierających się w definicji nie jest substancją niczego i nie może istnieć samodzielnie poza tymi rzeczami ani w czymś innym⁴²⁴. Arystoteles wyprowadza z tego wniosek, że rzeczywiście nie istnieje ogół tak, jak istnieje konkret, a zatem ujęcie poznawcze jest czymś różnym bytowo, choć zależnym od przedmiotu poznania. Ponadto nie istnieje ogół inaczej, jak tylko pojęcie. Jako substancje istnieją tylko konkrety, przykładowo konkretne drzewo⁴²⁵. Ta zasadnicza myśl Stagiryty pozwala na stworzenie modelu poznawczego niezbędnego do zrozumienia istoty hipostazy, jako błędu poznawczego. Tylko dostrzeżenie różnicy umożliwia uznanie, że błąd w ogóle występuje. Niedostrzeżenie odrębności przedmiotu i jego ujęcia poznawczego jest pierwszą przesłanką do stwierdzenia, że zachodzi ryzyko hipostazowania.

Koncepcja Arystotelesa musi być oczywiście odczytywana przy uwzględnieniu nauki o ideach, zaproponowanej przez jego mistrza - Platona. Ustosunkowując się do tego zagadnienia, Stagiryta odmawia ideom bytowości na wzór substancji. „Tak więc oczywiste, że żaden ogół nie istnieje oddzielnie poza rzeczami jednostkowymi⁴²⁶. Zaznacza przy tym, że zwolennicy idei nie mają racji uważając, że idea jest czymś jednym, istniejącym ponad wieloma konkretnymi. Podsumowując oba zagadnienia twierdzi Arystoteles, że „(...) jest oczywiste, że nic takiego, co rozumie się jako coś ogólne, nie jest substancją, jak również, że żadna substancja nie jest złożona z substancji⁴²⁷. Hipostazą, w powyższym rozumieniu, byłoby również uważanie za nową substancję czegoś, co jest sumą substancji. Jest to kluczowa kwestia dla humanistyki i nauk społecznych, także dla prawników. Błędem byłoby przykładowo twierdzenie, że tekst ustawy jest czymś więcej niż sumą składających się na niego przepisów i relacji między nimi⁴²⁸. Podobnie w zakresie zbiorowości, np. społeczeństwa. Zgodnie z poglądem Arystotelesa nie ma społeczeństwa, jeżeli rozumieć je, jako nowa substancja, bytująca na innych - na człowieku. Nie ma oczywiście inaczej, niż wyobrażenie, pojęcie będące tworem konkretnego człowieka. Różnica między Platonem i Arystotelesem wydaje się w tej mierze niemożliwa do pogodzenia. Podczas gdy pierwszy przypisuje realne, pełne istnienie zarówno ideom, jak i bytom przemijającym, jednostkowym, to drugi przeczy istnieniu pierwszych inaczej, niż

⁴²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleznika, Lublin 2017, 1038 b 30-35, s. 490.

⁴²⁵ Tamże.

⁴²⁶ Tamże, 1040 b 27-28, s. 502.

⁴²⁷ Tamże, 1041 a 3-5, s. 503.

⁴²⁸ Stwierdzenie to można rozpatrywać od strony logicznej i wówczas problem stanowi ustalenie zakresów pojęć: ustawa, tekst ustawy, przepis, relacja. *Metafizyka* Arystotelesa nie jest logiką, gdyż operacje na pojęciach nie dotyczą ich samych, lecz przedmiotów, którym te pojęcia odpowiadają.

jako sposobom poznania. Zachodzi obawa, że interpretacja powyższa może być wynikiem późniejszych odkryć w dziedzinie logiki. Zagadnienie sposobu istnienia pojęć ogólnych rozpatrywane jest nie tylko w metafizyce⁴²⁹.

Średniowieczny problem uniwersaliów również jest jednym z historycznych momentów przesilenia, w których zagadnienia omawiane w niniejszym rozdziale były bardzo żywotne. Rozwiązania, które sformułowano w tamtym czasie, wydają się jedynymi możliwymi aż po dziś dzień, choć akcenty rozkładają się różnie. Dla uwyrażenia problemu hipostazowania należy przyjrzyć się rozwiązaniom sporu o uniwersalia, nazywanym konceptualizmem i nominalizmem. Pierwsze stanowisko zakłada, że w jakiś sposób równoległe do rzeczywistości istnieje rzeczywistość pojęciowa. Powszechniki to tyle, co pojęcia. Pogląd powyższy przypisuje się w czasach nowożytnych głównie Kantowi. Nominalizm ma być, podobnie jak konceptualizm, poglądem odmawiającym powszechnikom realnego istnienia na kształt rzeczy. Uważa je za nazwy albo w skrajnej wersji za słowa⁴³⁰. Kierunek rozumowania obu stanowisk, tj. od myśli do rzeczy albo od słowa do rzeczy, nie jest tu bez znaczenia. Krańcowa odmiana tego poglądu głosi tożsamość poznania zmysłowego i myślnego. Stanowiskiem niejako pośrednim jest umiarkowany realizm zakładający istnienie zarówno powszechności pojęć, jak jednostkowości bytów konkretnych. Powszechnie ujęcia dotyczą bytów istniejących konkretnie.⁴³¹ Dla odróżnienia go od stanowiska głoszącego, że powszechniki to byty takie, jak inne rzeczy, wprowadza się przydawkę „umiarkowany”. Punkt zaczepny do sporu o uniwersalia ma pochodzić od Porfiriusza, który wyraźnie sformułował pytanie czy pojęcia ogólne istnieją jako substancje (ogóły) czy mają byt w szczegółach⁴³². Wydaje się,

⁴²⁹ W. Biegański, *Teoria logiki*, Warszawa 1912, s. 157. Autor twierdzi, że nauka Arystotelesa jest podobną do nauki Platona w zakresie, w jakim obaj autorzy uznają odpowiedniość między pojęciami ogólnymi a istotą rzeczy. W pracy Biegańskiego znajduje się rys historyczny nauki o pojęciach, w którym autor respektuje odrębność przedmiotu logiki od filozofii, zwłaszcza metafizyki. Jako przeważający w logice początków XX wieku pogląd, wskazuje Biegański konceptualizm. Tamże, s. 149-165.

⁴³⁰ W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit. s. 156-159. W Aneksie 4 do rozdziału dotyczącego problematyki istoty, Sebastian T. Kołodziejczyk streszcza klasyczną postać sporu o uniwersalia. Autor wyróżnia dwa główne pola rozpatrywania problemu: ontologiczne i epistemologiczne. Należy zwrócić uwagę, że z historycznego punktu widzenia, zagadnienie bytowości powszechników (uniwersaliów), wiąże się ze sporem idealizmu i realizmu w wersjach zaprezentowanych odpowiednio przez Platona i Arystotelesa. W średniowieczu odżywa ta kwestia w nieco zmienionej postaci i wówczas pojawiają się stanowiska opozycyjne do realizmu (np. nominalizm). Rzeczowe odniesienie się do kwestii tak obszernej jest oczywiście niemożliwe w pracy, której przyświeca inny cel. Niemniej jednak posługiwanie się tymi samymi terminami na określenie zgoła różnych stanowisk, a tak jest w również w przypadku realizmu, który bywa stopniowany: umiarkowany, naiwny, twardy etc. nie ułatwia zadania.

⁴³¹ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, op. cit., s. 454-459. Autor wskazuje, że jedynie czysty nominalizm nowożytny nie ma swojego źródła w wiekach średnich.

⁴³² W. Biegański, *Teoria...*, op. cit., s. 157.

że zachodzi różnica w sporze, jaki toczył Arystoteles z Platonem, który dotyczył substancjalności idei, a sporem o pojęcia ogóle. Z problemu metafizycznego, staje się on problemem logicznym. Mówiąc o bycie, coraz częściej mówi się o pojęciu bytu. Odrzucenie założenia Arystotelesa o związku między bytem a jego pojęciem, nie pozwala na „przechodzenie” od bytu poznawanego do poznania. Poznanie zamyka się w sferze umysłowej i „poznawać”, zaczyna być tożsame z „myśleć”⁴³³.

Z tego punktu widzenia interesująca wydaje się propozycja spojrzenia na uniwersalia sformułowana przez George’a Moore’a. Autor uważa, że są takie składniki wszechświata, o których nie można orzekać, że istnieją⁴³⁴. Autor przywołuje postaci Locke’a, Hume’a i Berkeley’ego, wskazując, że określali oni te składniki mianem idei „ogólnych” albo „abstrakcyjnych”. Jednocześnie zaznacza, że w przeprowadzonej przez niego analizie nie chodzi o przedstawienia umysłowe, o akty świadomości. Idea ograniczałaby się wówczas, zdaniem Moore’a, do niego samego - byłaby to jego idea. Rozróżnia zatem „przedmiot ujmowany” i „akt ujmowania” zaznaczając, że chodzi mu o istnienie bądź nieistnienie tego pierwszego. Celem uniknięcia pomieszania nazywa te przedmioty uniwersaliami⁴³⁵. Jako przykład *universale* podaje pozostawanie „(...) w pewnym tożsamym stosunku do czegoś innego (...)” zaznaczając, że „coś innego” samo nie jest *universale*. Chodzi o pozostawanie w stosunku do czegoś konkretnego, zindywidualizowanego. Autor podaje przykład swojej własnej, lewej ręki. Zauważa jednocześnie, że nie tylko jego lewa ręka istnieje i nie tylko w stosunku do niej można się znajdować. Cecha „pozostawania w odległości do” wystąpi w odniesieniu do każdej lewej ręki. Cechę tę dzieli rzecz pozostająca w stosunku do ręki Moore’a, ze wszystkimi innymi rzeczami pozostającymi w stosunku do jakiegokolwiek lewej ręki. W tym sensie orzeka o tej cesze, jako *universale*⁴³⁶. Autor nie ma wątpliwości, że są takie rzeczy jak *universale* a

⁴³³ Trudność prawidłowego odczytania stanowisk, jakie zajmowali filozofowie na przestrzeni wieków wobec problemu pojęć ogólnych, wynika w dużej mierze z odmiennych znaczeń przypisywanym danym pomysłom (nominalizm, konceptualizm, realizm). W odniesieniu do niektórych stanowisk, można nawet powiedzieć o odwrotności znaczeniowej. Zob. W. Wundt, *Wstęp do filozofii*. Op. cit., s. 167. „Krańcowy realizm scholastyczny odpowiada co do znaczenia swego potocznemu użyciu wyrazu idealizmu; umiarkowany odpowiada dzisiejszemu użyciu wyrazu realizm; wreszcie nominalizm jest empiryzmem sceptycznym”. Podobnie zdarza się, że zależnie od czasu, nominalizm jest raz poglądem przeczącym istnieniu odpowiedników pojęć ogólnych, a drugi raz zamiast pojęć wprowadza się termin „nazwa”, dodatkowo komplikując analizę.

⁴³⁴ Istnienie albo nieistnienie okaże się kluczowe dla całości wywodu i w tym punkcie stanowisko Moore’a zbliża się najbardziej do metafizyki realistycznej.

⁴³⁵ G.E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, Warszawa 1967, s. 541-544. Podany przez autora przykład ilustrujący różnicę aktów ujmowania i rzeczy ujmowanych jest kłopotliwy. Rozróżnia on „(...) akt ujmowania liczby 2” od „(...) samej liczby 2, która jest tym, co ujmuje”. W jakim sensie sama liczba 2 jest rzeczą i czy jest to rzecz niebędąca ujęciem poznawczym, aktem ujmowania?

⁴³⁶ Tamże, s. 547

wiele słów potocznych jest ich nazwami. Skoro sprawa przedstawia się tak jasno, skąd tyle wątpliwości i skąd cały spór o uniwersalia? Moore uważa, że istnieje jeszcze inny typ *universale*, który jest składnikiem obu wskazanych. Składnikiem obu cech jest stosunek, który autor nazwał „byciem blisko”. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy chodzi autorowi o sam stosunek, czy o cechę, że coś znajduje się „w stosunku do”. Wydaje się, że autor może mieć na myśli abstrakcję drugiego, a z pewnego punktu widzenia nawet trzeciego, stopnia. Co to znaczy, że inny typ uniwersaliów „(...) tkwi implicite jak składnik w tych obu”⁴³⁷? Czy jest to *universale* tychże *universale*?

Ostatecznie, Moore twierdzi, że wszechświat składa się z a) rzeczy indywidualnych i szczegółowych, b) prawd lub faktów i c) uniwersaliów. Uważa, że bardziej uzasadnione jest mówić o pierwszej składowej niż o dwóch pozostałych, że „istnieją”. Jeżeli tylko tego dotyczy spór, to autor nie ma nic przeciwko twierdzeniu, że *universale* są „nierealne”. Nie są realne tak, jak rzeczy indywidualne i szczegółowe. Jednocześnie zaznacza, że jego zdaniem ten spór nie jest tak ważny, jak podział na rzeczy, które mają byt i te, które go nie mają. Przy takim założeniu twierdzi się o nie przynależeniu pewnych bytów do wszechświata. Są to twory wyobraźni, jak chimery czy gryfy. Moore zwraca uwagę na liczne trudności językowe, które sprawiają, że nie można o tych rzeczach rozprawiać bez popadania w sprzeczność. Kończy rozważania opinią, że *universale* to inna klasa bytów niż wspomniane gryfy i chimery⁴³⁸. Warto zauważyć, że Moore odnosi się do zagadnień opracowanych w metafizyce klasycznej, realistycznej, jednakże stosuje inne pojęcia i przyjmuje na ich oznaczenie inne terminy. „Pozostawanie w stosunku do ...” to przecież tyle, co bycie relacją. Kwestia istnienia bądź nieistnienia chimery czy gryfa, to kwestia istnienia bądź nie bytów intencjonalnych, myślnych. Wydaje się, że rozbieżności wynikają z tradycji filozoficznej. We fragmentach, w których Moore twierdzi, że nie chodzi mu o wrażenia, ujęcia poznawcze czy słowa, lecz o rzeczy, można porównać obie argumentacje. W innym przypadku trudno dociec czy można tu mówić o stanowiskach konkurencyjnych.

W świetle zagadnień zaprezentowanych powyżej można przedstawić zasadniczo każdy problem filozoficzny. Dowodzi to uniwersalności metafizyki. Jako przykład niech posłuży próba ustalenia czym jest dobro. Jeden ze sporów, który toczył się w XVI wieku w ramach klasycznej linii rozwoju metafizyki, dotyczył w głównej mierze tego, co należy rozumieć pod pojęciem „dobro”. Z wiadomości historycznych, jakie odnaleźć można w

⁴³⁷ Tamże, s. 548-549.

⁴³⁸ Tamże, s. 667-669.

pracy Franciszka Gabryła, wynika, że funkcjonowały zasadniczo dwa stanowiska. Jedni autorzy mieli argumentować za tezą, że chodzi o rzecz, jako coś mogącego być przedmiotem pożądania. Inni upatrywali różnicę w stosunku tejże rzeczy do podmiotu⁴³⁹. Wydaje się, że błąd hipostazy w tym przypadku polegać mógłby na uznaniu, że stosunek zacznie być postrzegany, jako byt niezależny od przedmiotu, którego dotyczy. Z drugiej strony, uznanie, że chodzi o samą rzecz, może doprowadzić do wniosku, że jest to swoisty izolacjonizm bytowy. Jak wówczas wytłumaczyć sam fakt pożądania? Gabryl opowiada się za rozwiązaniem, które nie widzi sprzeczności w obu poglądach. Zgadzając się z pomysłem Tomasza z Akwinu, przyznaje, że sprzeczności nie będzie, kiedy w bycie dostrzeżemy rację dla istnienia relacji pożądania⁴⁴⁰. Istnieje zarówno byt pożądany, byt pożądający i byt pożądanie. W każdym z tych wypadków bytowość rozumiana jest metafizycznie, jako to, co istnieje. Nie wynika z tego wniosek, że chodzi o byty tożsame jakościowo i ilościowo. Wszystkie one istnieją, lecz na różne sposoby. Są tym, czym są, a zatem jedno nie jest drugim, ani drugie pierwszym itd. Jest to stanowisko syntetyzujące w tym sensie, że nie tworzy nowego bytu „pożądania” obok bytu „człowieka”, lecz zaznaczając, że ta różnica jest pojęciowa, wskazuje, że rzeczywiście istnieje człowiek pożądający czegoś. Jednocześnie nie neguje istnienia takiej operacji myślowej jak rozróżnienie i utrzymywanie odrębności „pożądania” i „człowieka” wskazując, że jest to efekt pracy myślowej konkretnego człowieka.

Kilkukrotnie w niniejszym rozdziale wskazywano na to, że problem hipostazowania wystąpić może w dużym natężeniu w humanistyce. Nazwa „nauki społeczne” wydaje się wręcz sugerować, że skoro zasadniczym bytem branym pod uwagę jest zbiorowość, powszechność, to wszelkie podstawowe twierdzenia tychże nauk będą wysoce analogiczne z poruszonymi tu problemami teoriopoznawczymi. Z całą pewnością hipostaza wystąpić może także w teorii i filozofii prawa. Należy zastanowić się, jakie ujęcie prawa będzie mogło być nazwane hipostatycznym i w oparciu o jakie kryteria można tak twierdzić. Pierwszą poszlaką jest zwrócenie uwagi na eksponowaną w procesie poznawczym składową. Te kierunki, które na plan pierwszy wysuwają stronę poznawczą, można uznać za bardziej zorientowane na formułowanie twierdzeń o prawie, które byłyby hipostatyczne. Stanowiska ontologiczne, jeśli potraktujemy je, jako zamienne ze stanowiskami metafizycznymi, mniej uwikłane są w hipostazowanie. Narazone są raczej

⁴³⁹ F. Gabryl, *Metafizyka...*, op. cit., s. 183.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 184.

na wspomniany wcześniej zarzut w postaci formułowania tez realizmu naiwnego. Jedną z najcelniejszych prób prześledzenia hipostazy w humanistyce można spotkać w pracach przywoływanego wielokrotnie Tadeusza Kotarbińskiego. Autor stawia sobie wyraźnie za cel eliminację hipostaz z humanistyki⁴⁴¹. Na czym polegać ma tego rodzaju działalność śledczo-eliminacyjna? Okazuje się, że chodzi o określanie przedmiotu badanego po odrzuceniu twierdzeń hipostazujących. Jak wygląda sprawa w odniesieniu do problemów interesujących z punktu widzenia niniejszej pracy?

Po pierwsze należy rozpatrzyć przypadek fikcji, a zatem istnienia bądź nieistnienia wspomnianych chimery i gryfów. W tym zakresie sięga Kotarbiński do dzieła literackiego. Jego zdaniem nie istnieje, chyba że przenośnie, postać literacka. Istnieje bądź istniał autor „rojący” sobie istnienie osoby i sytuacji, w której się znalazła. To samo dotyczy konstruowania ujęć ilościowych fikcji. Jeżeli istnieje autor rojący, a o jego urojeniach można orzekać, że istnieją, tylko w przenośni, to tym bardziej w przenośni orzekać można o zbiorze takich rojeń, określanym mianem „dzieła literackiego”. Kotarbiński uważa za pozorne istnienie takiego obiektu jak dzieło literackie, jeżeli rozumieć je jako składające się z pojedynczych rojeń określonego autora. Posługuje się analogią do chodnika. Składa się on z płyt, lecz nie jest całością - obiektem⁴⁴². Analiza pojęcia dzieła literackiego jest zdaniem Kotarbińskiego ważna, ponieważ pozwala wyciągnąć analogiczne wnioski w stosunku do innych utworów, w których pośredniczy słowo. Uwaga ta jest istotna zwłaszcza dla tego kierunku w filozofii prawa, który widzi w prawie przede wszystkim przepisy, a także ich zbiory. Dająca się odczytać analogia jest w tym przypadku wysoka. Jeżeli orzeka się o prawie (l. poj.), jako przepisie prawnym, a o prawie (l.mn.) jako zbiorze przepisów prawnych, to zachodzi obawa rojenia odpowiednio pierwszego i drugiego stopnia. Kotarbiński pyta wprost: „Cóż to za przedmiot nosi nazwę kodeksu praw”⁴⁴³. Twierdzi następnie, że istnieje tekst, jego autor i odbiorca, i tylko wśród nich można poszukiwać „(...) systemów norm”. Co więcej, głosi brak istnienia sensów zdań a także całości złożonych z poszczególnych sensów. Hipostazuje zatem ten badacz, który uważa, że bada np. system prawny i ma przekonanie o nim, jako przedmiocie badania na wzór

⁴⁴¹ T. Kotarbiński, *Elementy...*, op. cit., s. 566-578. Praca zatytułowana „*Humanistyka bez hipostaz*” jest przedrukiem pracy o tym samym tytule [w:] „*Myśl filozoficzna*” 1952, nr 1(3) i stanowi aneks do cytowanej pracy.

⁴⁴² Tamże, s. 575. Być może autorowi chodzi o to, że istnieją płyty chodnikowe ułożone w określony sposób, które przenośnie tylko uważa się za istniejący chodnik. Takie twierdzenie nie pada jednak w przywoływanym tekście.

⁴⁴³ Tamże.

naturalistów⁴⁴⁴. Prawnik badając prawo nie bada tego, co analogicznie bada przyrodnik opisując bryłę granitu. Z drugiej strony, jeżeli bada tekst jako obiekt, to bada dzieło literackie, choć oczywiście nie należące do beletrystyki. Jak wówczas następuję przejście z literatury do faktycznej czynności - wydania wyroku w sprawie? Dlaczego odbiorca tekstu prawnego nie uważa, że może wytoczyć powództwo na podstawie innego tekstu literackiego, np. *Czystej teorii prawa* Hansa Kelsena?

Na podstawie analizy stanowiska Kotarbińskiego w zakresie występowania hipostazy w humanistyce, ponownie potwierdza się odrębność jego poglądów w stosunku do stanowiska realistycznego. Autor twierdzi, że starał się problem hipostazy „(...) rozwiązać w sposób, który wydaje nam się droga jedyną dla materializmu pragnącego być konsekwentnym ...”⁴⁴⁵. Mimo ścisłego reizmu, opowiada się za tym, że istnieją ciała złożone. Są nimi np. społeczeństwo, naród, klasa społeczna, czy też system słoneczny albo rój pszczół. Twierdzenie o „więziach”, „strukturze”, „formach” czy „ustrojach” są pozorne, pochodne, zastępcze⁴⁴⁶. Konsekwentne negowanie nie doprowadziłoby, jak się zdaje, do negacji przedmiotu badań tzw. nauk społecznych. Polegałoby raczej na wskazaniu, że bada się w nich człowieka w kontekście, jako członka danej grupy. Jeżeli twierdzi się, że bada się społeczeństwo, to tylko przenośnie. Wypada przyznać, że jest to stanowisko w pewien sposób kłopotliwe w odbiorze, na co sam Kotarbiński zwraca uwagę. Jak zareaguje na zwrócenie uwagi tego rodzaju socjolog, który nie zadawał sobie pytań metafizycznych, a napisał wiele dzieł o społeczeństwie i jego relacjach? Trudno oczekiwać, że przychylnie spojrzy na komentarz wskazujący, że przedmiot, który bada już tyle lat, nie istnieje tak, jak sobie go wyobraża. Nie pociąga to za sobą koniecznie błędności poszczególnych wniosków. Trudno jednak przystać na to, że brak refleksji nad tak fundamentalnym zagadnieniem, jak przedmiot poznania, można po prostu pominąć.

Rozróżnienie kierunków badania na ontologiczne i epistemologiczne jest w tym przypadku pomocnicze. Nie determinuje jednak wystąpienia hipostazy. Należy każdorazowo indywidualnie rozpatrywać dany przypadek. W ten sposób narazić się jednak można na zarzut nadinterpretacji, bądź interpretacji błędnej. Sprawy nie ułatwia fakt, że problematyka metafizyczna funkcjonuje współcześnie niemal wyłącznie w kontekście logicznym. Generalnie jest to postawa metafizyce klasycznej przeciwna. Prowadzi do sytuacji, w której autorzy nie stawiają pytań ogólnych i nie starają się sformułować

⁴⁴⁴ Tamże.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 577.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 576-577.

odpowiedzi na nie. Trudno oczekiwać, że metafizyczna interpretacja antymetafizycznych stanowisk przyjęta zostanie życzliwie. Jak się okazuje, brak rozstrzygnięć ostatecznych nie przeszkadza w formułowaniu tez szczegółowych. W takim wypadku należałoby przestać nazywać je szczegółowymi albo doprecyzować jaki przedmiot jest dla nich ogólny, np. język. W dalszej części pracy poddane analizie zostaną zasadnicze pojęcia prawnicze, takie jak: norma prawna, stosunek prawny i system prawa. Pozwoli to na prześledzenie dwóch możliwych przypadków hipostazy. Pierwszy dotyczy utożsamiania abstraktu z konkretnym bytem, a drugi przypisywaniu wielu ujętym poznawczo bytom nowej jakości. Rozpoczęcie analizy od pojęć nie oznacza, że założono ich aprioryczność. Pojęcie i definicja traktowane są jako efekt końcowy wysiłku intelektualnego. Konstruowanie pojęć i definicji uważa się za naturalne i konieczne. Kluczowy jest zatem moment, w którym następuje wyprowadzenie wniosków, sformułowanie postulatów. Na etapie aplikacji twierzeń najlepiej można zaobserwować zjawisko hipostazowania, zwłaszcza w sytuacji, kiedy w punkcie wyjściowym dany autor, zajmuje stanowisko głoszące, że nie ma przejścia między podmiotem poznającym a rzeczą poznawaną, a następnie spokojnie przechodzi do formułowania wskazań „jak być powinno”.

2. Hipostazowanie normy prawnej

Rozważania na temat normy prawnej i znaczenia, jakie bywa jej przypisywane, poruszane były kilkakrotnie w poprzednich rozdziałach. W tym miejscu należy wybrać te sposoby rozumienia, które wydają się możliwe do analizy pod względem występowania hipostazy. Koncepcje normy prawnej, podobnie jak stosunku prawnego i systemu prawa, formułowane są najczęściej w ramach dyscypliny określanej mianem „teoria prawa”. W związku z tym konieczne jest przedstawienie propozycji formułowanych w ramach tejże dziedziny, a następnie dokonanie spekulacji filozoficznej, celem uwypuklenia problemu, który z innej perspektywy wydaje się trudny do dostrzeżenia. Wybrane pozycje uwzględniają problematykę hipostazy, dlatego też ryzyko nadinterpretacji zostało ograniczone. Posunięciu temu towarzyszyło przekonanie, że skoro w analizowanej pracy dany autor posługuje się pojęciem hipostazy i zajmuje określone stanowisko wobec problemu, to uzasadnione jest przeprowadzenie analizy tegoż rozumowania z punktu widzenia metafizyki klasycznej. Ponadto, starano się przedstawić koncepcje, które są nieobecne, bądź mało obecne we współczesnej dyskusji o prawie. Ze względu na konieczność szczegółowej analizy ilość koncepcji ograniczona została do dwóch. Jedna jest autorstwa Eugeniusza Jarry, będąca interpretacją myśli Leona Petrażyckiego. Druga

sformułowana została przez Szymona Rundsteina, która w dużej mierze jest polemiką z przeciwnikami czystej teorii prawa Hansa Kelsena.

Pierwsza wybrana definicja „normy prawnej” została sformułowana w kontekście postrzegania prawa jako zjawiska psychicznego. Jest to istotne o tyle, że chodzi o podmiotowy punkt wyjścia. Bezpośrednio można badać tylko własne przeżycie prawa, a zatem po prostu „przeżywać”. Prawo, wedle tego poglądu, jest objawem psychiki człowieka, wynikiem jej organizacji. Objawem w sensie genetycznym, gdyż podkreśla się początek prawa w psychice ludzkiej. Podtrzymywanie istnienia prawa, jak również wyprowadzanie z niego różnych właściwości, np. mocy obowiązującej, jest również objawem psychicznym⁴⁴⁷. Eugeniusz Jarra, autor definicji, obrońca i interpretator myśli m.in. Leona Petrażyckiego, uzupełnia ją od strony negatywnej. Fakt postępowania człowieka, dana czynność, same w sobie nie są prawem. Bez znaczenia czy jest nim wyrok sądowy czy też uchwalenie ustawy. W obu przypadkach jest to przemijający moment. Skutkami tych działań są zmiany dokonywane w sferze materialnej, np. powstanie kartki papieru z zapisem graficznym, bądź współcześnie przykładowo-zmiana zapisu cyfrowego w elektronicznym rejestrze. Dopiero przeżycie psychiczne nadaje tym faktom charakter normatywny⁴⁴⁸. Bez uzupełnienia zjawisk o kontekst psychiki człowieka, nie można wyodrębnić zjawisk prawnych, jako specyficznych na tle pozostałych zjawisk. Różnica nie leży w związku z tym fakcie, lecz w jego przeżyciu. Wydaje się, że można zobrazować tę różnicę następującym przykładem. Jeżeli student studiów prawnych przygotowuje na zajęcia akt prawny albo przepisy danej instytucji to jest to taki sam fakt, taka sama czynność, jak działalność komisji legislacyjnej, spełniającej wszelkie wymogi działania na podstawie i w granicach prawa. Normatywność nie polega na tekście już napisanym ani na pisaniu tekstu. Nie polega także na odbywaniu czynności nad tekstem, takich jak np. głosowanie za jego przyjęciem bądź odrzuceniem. Są to wszystko tylko fakty. Dopiero ich przeżycie, określane w konsekwencji jako prawne, jest normatywne. Wydaje się, że geneza prawa jest psychiczna w tym właśnie sensie, że to człowiek łączy z faktami określone przeżycie. One same są jedynie pobudką do takiego, a nie innego przeżycia psychicznego.

Autor przytoczonej definicji dokonuje wielu rozróżnień szczegółowych, wydaje się jednak, że najważniejszy jest podział rzeczywistości na zjawiska-fakty i łączenie z nimi przeżyć psychicznych. Czym innym jest fakt spisania prawa, czym innym fakt jego

⁴⁴⁷ E. Jarra, *Ogólna teoria prawa*, Warszawa 1920, s. 196.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 196-197.

ogłoszenia, a czym innym materiałem, na którym utrwalono przekaz. Samoistnie nie znaczą one nic, poza momentem działania utrwalonym w czasie. To przeżycie psychiczne człowieka pozwala przypisać im swoiste znaczenie, którego same w sobie nie zawierają. Wyobrażenie normy powstaje na skutek przeżycia określonego faktu i dopiero w tym sensie można mówić o fakcie normatywnym⁴⁴⁹. Fakt psychiczny może stać się następnie podstawą dla powstawania innych faktów psychicznych i w ten sposób możliwe jest wzajemne warunkowanie przeżyć psychicznych, również prawnych. Nie chodzi zatem o zerwanie więzi treści przeżyć psychicznych z faktami, lecz zwrócenie uwagi na połączenie, jakie zachodzi między faktem a przeżyciem psychicznym tego faktu. Niemniej jednak ustalenie związku zakłada uprzednie, choćby nawet tylko intelektualne, dostrzeżenie odrębności zjawisk psychicznych od faktów.

W powyższym kontekście norma prawna to tyle co wyobrażenie psychiczne, będące jednym z wyobrażeń psychicznych danej zbiorowości na temat określonych faktów. Zyskują one normatywność dlatego, że dana zbiorowość łączy z nimi określone przeżycie psychiczne - konieczność postąpienia w określony sposób. Wyróżniając cechy istotne tego rodzaju przeżyć, można mówić o psychice prawnej danej grupy osób⁴⁵⁰. Sformułowanie powinności jest czymś, co autor określa mianem „natury przeżyć prawnych”. Spośród wszystkich przeżyć psychicznych wyróżnia takie, które wywołują w człowieku wyobrażenie o tym, że powinien zachować się w określony sposób, odpowiednio do zaistnienia pewnych faktów. Z ich zaistnieniem łączą się różnego rodzaju uprawnienia i obowiązki. Właściwą formą wyrażenia tych przeżyć jest forma imperatywu odpowiednio polecająca bądź wzbraniająca. Ważna jest uwaga autora, że norma prawna jest widmem przeżycia prawnego⁴⁵¹. Jest wypadkową dwóch wspomnianych czynników: faktu i przeżycia, a ich stosunek przesądza o losie norm pranych. Uwaga ta pociąga za sobą konieczność wystąpienia przeciwko teorii woli ustawodawcy i teorii oświadczenia, zgodnie z którymi, zdaniem Jarry, ustawa miałaby otrzymywać „istnienie niezależne”. Wówczas, jako żyjąca własnym życiem mogłaby na przykład nie nadążać za zmianami środowiska. W takiej sytuacji należałoby postulować jej aktualizację. Autor wskazuje, że w polskiej literaturze przedmiotu na przykład Juliusz Makarewicz domagał się badania woli ustawy, a nie ustawodawcy. Ocenia, że koncepcja ta pozwala dostrzec wpływ „(...)

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 197.

⁴⁵¹ Tamże, s. 199-200.

zmiany poglądów na stosowanie ustawy”, jednakże nie odpowiada na zasadnicze pytanie na czym polega jej samodzielność⁴⁵².

Referowana koncepcja jest ujęciem dynamicznym. Norma prawna istnieje o tyle, o ile z danym faktem związane jest przeżycie psychiczne. Istotnie polega ona na łączeniu z określonym faktem treści psychicznej prawnej, a zatem na związku. Pozwala to na stworzenie modelu, w oparciu o który można tłumaczyć zmiany zachodzące w prawie między różnymi grupami w czasie rzeczywistym i w przeszłości. Możliwa staje się także w pewnym zakresie prognoza norm. Zwrócenie uwagi na aspekt społeczny - wielość przeżyć psychicznych wielu osób, pozwala uwzględnić w rozważaniach możliwość wystąpienia różnic. Dynamizm dostrzegalny jest zwłaszcza na etapie stosowania prawa, a zatem stosowania norm prawnych.

Norma prawna stosowana jest w życiu społecznym, którego jednocześnie jest wytworem. Samo stosowanie to zdaniem Jarry czynność intelektualna polegająca na weryfikowaniu czy dany przypadek podpada pod правило ogólne, czy też nie. Tym samym wnioskowanie przybiera postać sylogizmu⁴⁵³. W tym miejscu pojawia się swoista dla referowanej koncepcji trudność. Co jest przedmiotem badania na etapie stosowania prawa? Wydaje się, że przede wszystkim sam fakt, a następnie wyobrażenie psychiczne, które jest z nim związane. Norma prawna to imperatyw, a zatem wyrażenie stosunku przeżycia psychicznego do faktu. Wprowadzenie sprzężenia przeżycia psychicznego i faktu, pozwala na odejście od postrzegania imperatywu, jako doniosłego samego w sobie. Można go interpretować jako formę przeżycia psychicznego i będzie wówczas sposobem, odbywaniem się danego przeżycia. Można uważać go także za swoisty stosunek przeżycia psychicznego danego faktu, a jako taki zależny będzie w równym stopniu od zaistnienia tego faktu, jak też powstania związanego z nim przeżycia psychicznego. Ostatecznie może być też imperatyw nazwą tegoż stosunku.

Powyższe przedstawienie normy prawnej, jako przeżycia psychicznego, pozwala dostrzec kilka istotnych momentów z punktu widzenia analizy metafizycznej pod kątem możliwości wystąpienia hipostazy. Pierwsze pytanie, jakie można zadać, dotyczy tego, „co” istnieje i jest nazywane „prawem”. Związanie prawa z psychiką człowieka jest jednocześnie umiejscowieniem go po stronie podmiotowej. Nie ma jednak do czynienia z izolacją, jako że przeżycie psychiczne powstaje podczas kontaktu z czymś, co autor nazywa

⁴⁵² Tamże.

⁴⁵³ Tamże, s. 203.

„faktem”. Obierając za punkt wyjścia człowieka, można powiedzieć, że prawo jest jego przeżyciem psychicznym, a zatem czymś wewnętrznym. Nie ma podstaw do uznania, że autorowi chodzi o oderwane przeżycie psychiczne bytujące samodzielnie. Wniosków takich dostarczają rozważania Jarry nad tekstem prawnym. Dopiero powstające w kontakcie z nim przeżycie psychiczne jest pozwala w pełni zrozumieć prawo. Mimowolnie nasuwa się skojarzenie z problemem relacji przepisu prawnego do normy prawnej albo twierdzeniu o istnieniu tylko przepisu prawnego albo tylko normy prawnej. Za oczywiście błędne uważa cytowany autor utożsamienie prawa z czymś pozapodmiotowym, zewnętrznym w stosunku do człowieka. Jako przykład podaje uważanie prawa za regułę bytującą poza człowiekiem, do której musi on dostosować swoje postępowanie. W tym samym rzędzie pojawia się wyobrażenie o prawie, jako zbiorze reguły utrwalonych przy pomocy pisma na odpowiednim materiale, np. papierze⁴⁵⁴. Z przytoczonego przykładu widać wyraźnie, że zapatrywanie się na tekst prawny, jako coś samoistnego, jest z punktu widzenia tejże koncepcji nieuzasadnione. Nie są samoistne ani prawa spisane, ani niespisane. Nie są samoistne źródła prawa. Wszystkie bowiem bytują w psychice człowieka, są zatem wewnętrzne. Wspomniane fakty są jedynie tychże przeżyć podłożem.

Przyjęte założenia doprowadzają Eugeniusza Jarrę do wniosku, że należy zbadać najpierw to, przy okazji jakich faktów powstają określone przeżycia normatywne, a dopiero następnie ustalać katalog źródeł prawa. Źródła prawa są zewnętrzne w stosunku do podmiotu w tym sensie, że z ich zaistnieniem łączy psychika człowieka określone przeżycie. Jednocześnie właśnie ten fakt, że psychika człowieka, a zatem sfera podmiotowa, łączy takie przekonanie, jest kluczowe dla ustalenia, co jest źródłem prawa. Poznanie źródeł prawa pozytywnego, to w związku z tym poznanie psychiki prawnej danego środowiska⁴⁵⁵. Jeżeli chodzi o pytanie, czym jest prawo stanowione, a zatem zagadnienie dominujące w myśleniu o prawie współcześnie, to jest ono takim objawem psychiki, który występuje w związku z wyobrażeniami człowieka odnoszonymi do przejawów woli kierowniczych instytucji danego związku społecznego⁴⁵⁶. Nie fakt

⁴⁵⁴ Tamże, s. 220.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 221. Łatwo można wyprowadzić z tego twierdzenia wniosek, że zgodnie z koncepcją psychologiczną, badanie ogłoszonych tekstów ustaw nie jest ustalaniem źródeł prawa. Nie oznacza to oczywiście, że ogłoszonej treści nie uwzględnia się. Służy ona tylko jako podstawa do badania stosunku do niej człowieka, a zatem przeżycia psychicznego związanego z tą treścią. W przypadku stwierdzenia występowania w tekście aktu prawnego przepisu, który nie znajduje zastosowania, tzw. przepis martwy, należałoby orzec o nie byciu źródłem prawa, mimo iż znajduje się on w obowiązującym akcie prawa. Twierdzenie to nie byłoby jednak ostateczne, jako że nie jest wykluczone, że psychika prawna zacznie wiązać wyobrażenie o jego obowiązywaniu, w przyszłości.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 231.

ogłoszenia zapisu graficznego i opatrzenie go wymaganymi podpisami, lecz związanie z nim odpowiedniego skutku pełni rolę decydującą. Związanie występuje oczywiście w psychice, na skutek kontaktu z danym faktem.

Z przytoczonych dotychczas rozważań wynika, że na ogólnie postawione pytanie czy psychologiczna teoria prawa w wersji zaproponowanej przez Eugeniusza Jarę jest hipostazująca, należy odpowiedzieć negatywnie. Koncepcja wychodzi od rozróżnienia na sferę podmiotową (wewnętrzną) i przedmiotową, faktyczną (zewnętrzną). Prawo umieszcza po stronie podmiotowej, jednakże nie zrywa związku ze sferą faktów. Kluczowy jest moment wiązania przeżycia psychicznego z danym faktem. Jest to przeżycie tegoż faktu. Nie zachodzi obawa usamodzielnienia bytowego przeżycia. Posługując się terminologią Tadeusza Kotarbińskiego można powiedzieć, że autor nie roi żadnego bytu w postaci normy prawnej. Przeciwnie, mając na uwadze jej metaforyczność stwierdza nawet, że jest czymś w rodzaju widma. W koncepcji tej nie sposób doszukać się także dążeń monizujących. Wyraźne dostrzeżenie i zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo postrzegania prawa, jako samoistnego zbioru zasad, egzystującego niezależnie od przeżyć psychicznych, jest momentem kluczowym.

Wydaje się, że dynamizm ujęcia, ostateczne umiejscowienie prawa po stronie podmiotowej, a także bezpośrednie zanegowanie istnienia prawa, jako bytu samoistnego, pozwala na wyciągnięcie wniosku, że koncepcja prawa, jako przeżycia psychicznego, respektuje założenia klasycznej metafizyki realistycznej. Jednoznaczne uznanie tego wniosku może jednak natrafić na pewne trudności. Po pierwsze nie wiadomo czy *relatum* jest tożsame ze związkiem między faktem a przeżyciem psychicznym, a zatem ich stosunkiem. Wiadomo natomiast, że relacja nie jest tożsama ani z przeżyciem psychicznym, ani z faktem. Punkt wspólny możliwy jest do dostrzeżenia w owym sprzężeniu. Wyprowadzenie większej ilości wniosków wymaga uzupełnienia wyводу o innych przedstawicieli nurtu psychologicznego, a także szczegółowego zbadania zbieżności takich pojęć jak „przedmiot relacji”, a „przedmiot stosunku prawnego”. Dodatkowo, możliwość interpretacji koncepcji psychologicznej w duchu teorii poznania Kanta rodzi wątpliwości co do przedmiotu poznania. Czy uznając, że prawem jest przeżycie psychiczne ustalono istotę rzeczy czy pozostano w sferze zjawiskowej? Jeżeli natomiast określenie „przeżycie psychiczne faktu”, nie jest ani samym „przeżyciem”, ani „faktem”, lecz właśnie przeżyciem faktu, to co jest racją dla stwierdzenia istnienia faktów, do których psychika dopiero ustosunkowuje się? Pozostaje w związku z tym analiza koncepcji z punktu widzenia hipostazowania w drugim opisywanym znaczeniu.

Eugeniusz Jarra posługuje się, wśród wielu odnoszących się do zbiorowości terminów, takimi jak „środowisko prawotwórcze” czy „psychika prawna danego środowiska”. Ważne jest ustalenie tego, w jaki sposób owe zbiorowości są pojmowane. Dla odtworzenia właściwego znaczenia pomocna jest uwaga, że autor uważa prawo za naukę społeczną i uzależnia studia nad prawem od zasadniczej refleksji nad społeczeństwem⁴⁵⁷. Także w tym przypadku tłumaczenie odbywa się przy pomocy koncepcji przeżycia psychicznego. Społeczeństwo to przeżywane psychicznie stosunki i wzajemne relacje jego członków, czyli ludzi. Pojawiająca się w czasie określoność stosunków między ludźmi nazywa się organizacją. Powstaje ona na skutek potrzeby ładu, która odróżnia społeczeństwo od przypadkowej zbieraniny. Pojęcie społeczeństwa, to ostatecznie ogół zorganizowanych stosunków ludzkich⁴⁵⁸. Za sukces uważa Jarra wyzwolenie pojęcia „społeczeństwo” spod pojęcia „państwo”.

Odnosząc się bezpośrednio do zagadnienia tego, czym jest psychika zbiorowa, porusza autor zagadnienie socjologii naukowej. Zwraca uwagę, że poza jednostkowym przeżyciem psychicznym, należy uwzględniać wzajemne oddziaływanie ludzi⁴⁵⁹. Psychologia zbiorowości nie wydaje się zatem być nauką o nowym, samoistnym bycie, jakim jest psychika zbiorowa, lecz raczej osadzeniem psychiki indywidualnej wśród wielu takich psychik i badania relacji, jakie między nimi zachodzą. Jeżeli tak jest, to również w tym przypadku koncepcja psychologiczna nie popełnia błędu hipostazy. Ani społeczeństwo, ani prawo, nie są bowiem rozumiane, jako samoistne byty, wobec których jednostka zmuszona jest przybrać jakąś postawę. Prawo nie uzasadnia się prawem, tak samo jak społeczeństwo nie uzasadnia się społeczeństwem. Jest to propozycja oparta na subtelnym rozróżnieniu, które w zastosowaniu praktycznym okazuje się być wielkiej doniosłości. W dziewiętnaście lat po ukazaniu się pracy Eugeniusza Jarra, który rzecz jasna odwołuje się do wielu myślicieli z wielu stron świata, można było przekonać się, jak w praktyce wygląda podporządkowanie jednostki zbiorowości rozumianej jako nowa jakość, wobec której pojedyncze istnienie nie znaczy wiele.

Mając powyższe na uwadze, koncepcja psychologiczna w tym wydaniu byłaby próbą uwzględnienia w rozważaniach czynnika pozapodmiotowego. Wielokrotne akcentowanie związku między faktem, a jego przeżyciem psychicznym przedstawia się jako próba przekroczenia granicy wytyczonej przez tradycję kartezjańską, a następnie

⁴⁵⁷ Tamże, s. 45.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 45-46.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 69.

zwłaszcza kantowską. Kolejnym ważnym aspektem badawczym byłoby ustalenie, jak przedstawia się teoria psychologiczna w kontekście odpowiedzi na pytanie o to czym ostatecznie jest przeżycie psychicznie. Odpowiedzi należy w tym przypadku szukać w psychologii, a współcześnie w naukach kognitywnych. Z punktu widzenia metafizyki nie będzie to jednak kwestia przesądzająca, jako że twierdzenie o prawie jako bycie relacyjnym jest twierdzeniem o nim, jako o pochodnej człowieka. Który jego element, jeżeli w ogóle da się wyodrębnić, ma tutaj decydujące znaczenie jest pytaniem wtórnym.

Ograniczając się w tym miejscu do tego, co powiedziano o normie prawnej z perspektywy psychologicznej, należy przejść do drugiej koncepcji, inspirowanej normatywizmem Hansa Kelsena. Wybrany autor spełnia ustalone kryterium ograniczające możliwość nadinterpretacji jego poglądów, ponieważ ma świadomości hipostazy i odnosi się do tego zagadnienia wprost. Chodzi o Szymona Rundsteina i jego obszerną pracę *Zasady teorii prawa*. Jest to znamieny przykład wielkiego nieporozumienia, jakie wynikło z pomieszania pojęć i ustalenia przedmiotu właściwego metafizyki. W innej pracy, autor odcina się od „buńczucznej” metafizyki, a formułowane w niej pytania uważa za „śmiałe zapędy”. Twierdzi wprost, że nie ma potrzeby dociekać kwestii ostatecznych, odnoszących się do początku wiedzy. Jak zaznacza, komplikuje to sprawę w związku z wiadomą, jego zdaniem, zależnością, polegającą na wzroście skomplikowania materii wraz ze wzrostem poziomu abstrakcji⁴⁶⁰. Rundstein twierdzi, że nauka prawa jest względnie nowa, ponieważ historyczne rozważania na temat prawa nie były prowadzone w sposób samodzielny. Autor krytykuje okres średniowieczny jako niezdolny do wzniesienia się na poziom teoretyczny i przepełniony dogmatyzmem. Pewną odmiennością od standardowej wizji historiozoficznej jest krytyczne spojrzenie na renesans. Jego zdaniem, mimo inspirujących idei ogólnych na temat prawa wynikających z racjonalizmu, doszło w konsekwencji do powstania „(...) Fantastycznego prawa natury”. Rundstein zauważa, że okres ten jest powrotem do czasów starożytnych, w których etyka górowała nad ideą prawa. Doceniając usiłowania filozofów takich jak Kant, Fichte i Hegel uważa ich pomysły za mające negatywny wpływ na teorię prawa. Co bardzo ważne z punktu widzenia całości prowadzonych w niniejszej pracy rozważań, zdaniem autora wynikać miało to z metafizycznych hipotez, doprowadzających do orgii dialektycznych, a ostatecznie gry pojęć⁴⁶¹. Zdaniem Rundsteina, spekulacja filozoficzna nie ma racji bytu a najważniejszy

⁴⁶⁰ Sz. Rundstein, *Studia i szkice prawne*, Lwów 1904, s. 1-2.

⁴⁶¹ Tamże, s. 5.

jest moment pozytywny i kierunek realistyczny. Autor stawia teorii prawa zadanie w postaci określenia idei przewodniej prawa, a jako przedmiot badania wyznacza „(...) stosunki realne (a nie w mózgowicy filozofa istniejące)”. Cechą charakterystyczną teorii prawa ma być zatem ścisłe odgraniczenie prawa od etyki i polityki, przy zachowaniu możliwości związku o tyle, o ile okaże się to niezbędne dla danej konstrukcji prawnej⁴⁶². Nieco dalej w tej samej pracy dzieli Rundstein przedmiot badań na trzy grupy. Do pierwszej należy analiza związków zachodzących między teorią prawa a naukami społecznymi. Do drugiej analiza materiału ściśle prawniczego, który uważa za podłoże formułowania wniosków ogólnej teorii prawa, które stanowią trzecią grupę. Wykorzystywane metody to odpowiednio: analiza ogólnofilozoficzna, technika dogmatyczna specjalnych nauk prawnych i uogólnienie syntetyczne⁴⁶³. Wydaje się, że nie trzeba przywoływać więcej określeń, aby zorientować się, że tak wyznaczony cel i przedmiot badania wskazuje na redukcję metafizyki do uprawianej w ramach podmiotowego kierunku idealistycznego. Cytowana praca ukazała się jednak na dwadzieścia lat przed głównym dziełem *Zasady teorii prawa*, zatem zapatrywania mogły ulec zmianie.

Szymon Rundstein łączy zjawisko hipostazowania z postawą realizmu, którego jednak nie odrzuca w całości, lecz wskazuje na możliwość wstąpienia naiwnej interpretacji tegoż poglądu. Twierdzi, że w naiwny realizm wpisana jest „dążność o hipostazy”, a polega ona na tym, że przypuszcza się istnienie samoistnego czynnika w postaci siły, bądź mocy, dzięki której norma prawna może znaleźć zastosowanie⁴⁶⁴. Wydaje się, że „realizm” w rozumieniu Rundsteina, to pogląd, który w skrajnej wersji przypisuje realne istnienie wszystkiemu, co poznaje. Realizm, jako stanowisko metafizyki klasycznej, jest poglądem głoszącym, że wszystko poznawane istnieje i w tym sensie jest realne, natomiast wśród bogactwa bytów istnieją różne sposoby istnienia. Istnieje zarówno społeczeństwo, jak i poszczególne osoby, lecz nie w ten sam sposób. Może się również zdarzyć, że niektóre byty to tyle, co nazwy. Trudno powiedzieć, że one nie istnieją. Rozważania Szymona Rundsteina skupione są na problemach poruszanych w pracach Hansa Kelsena, dotyczących *Czystej teorii prawa* i tych, które powstały w dyskusji nad nimi. Nie odnosząc się do siatki pojęciowej w pracy źródłowej Kelsena, należy ustalić, na czym ma polegać

⁴⁶² Tamże, s. 6-7. Autor głosi tym samym bankructwo idei prawa naturalnego. Przewiduje powstanie i rozwój nowego kierunku - jurysprudencji socjalnej.

⁴⁶³ Tamże, s. 13.

⁴⁶⁴ Sz. Rundstein, *Zasady teorii prawa*, Warszawa 1924, s. 26.

„czystość” teorii prawa w interpretacji zaproponowanej przez Rundsteina. Innymi słowy, chodzi o ustalenie, od czego ma być teoria wolna, aby można ją było nazwać „czystą”. Zachodzi bowiem ryzyko, że abstrakcja może zostać w tym przypadku posunięta tak dalece, że w pojęciu prawa nie zostanie nic więcej, ponad czyste ujęcie poznawcze. Praca Rundsteina *Zasady teorii prawa* jest dziełem erudycyjnym, a przykłady podawane przez autora odnoszą się do różnych porządków prawnych różnych państw. Nie inaczej jest w przypadku myśli teoretycznej, z tym jednak zastrzeżeniem, że zdecydowana większość cytowanych prac pochodzi z kręgu niemieckiej myśli prawniczej⁴⁶⁵.

Pierwszą oznaką „czystości” teorii prawa jest zerwanie z próbami zewnętrznego uzasadnienia prawa. Zewnętrzność rozumie autor jako odwołanie się do pojęcia, bądź zasady, wykraczającej poza to, co odnaleźć można analizując jedynie prawa. Przykładowo, wprowadzeniem czynnika zewnętrznego jest odwołanie się do pojęcia „natury rzeczy”. Autor uważa za naiwne odwoływanie się przy uzasadnianiu prawa do czynnika państwowego, czy też „ducha narodowego”. Jednocześnie uważa Rundstein za nieposiadające znaczenia dla reprezentowanej koncepcji odpowiedzi na pytanie: jak powstało prawo, a zatem nie uwzględnia jego genezy. Przedmiotem badania, z punktu widzenia czystej teorii prawa, jest zatem norma prawna, rozumiana jest jako coś swoistego⁴⁶⁶.

Za Kelsenem przyjmuje Rundstein definicję normy, jako pewnego żądania, które nie stanowi opisu, zdania sprawy, lecz wymaga, aby pewien stan rzeczy zaistniał. Ponadto, norma prawna nie zawiera uzasadnienia dla sformułowanego żądania. Wypowiedź zawierająca owo żądanie przybiera ostatecznie postać zdania⁴⁶⁷. Z dotychczasowego wywodu można wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze swoistość normy prawnej polega na tym, że jest ona samoistnym „żądaniem” niewymagającym dla swojego istnienia ani uzasadnienia, ani twierdzenia o stanie rzeczy. Jako takie, daje się badać poprzez analizę formułowanych zdań, które żądanie zawierają. Inaczej byłoby niemożliwym do zakomunikowania przeżyciem indywidualnym. Można powiedzieć, że nakaz bądź zakaz przybiera w tym przypadku postać kategorię. Jest po prostu żądaniem określonego zachowania się. W tym sensie uzasadnienie metafizyczne może nawiązywać do dorobku

⁴⁶⁵ Na temat oceny teorii Rundsteina zob. S. Tkacz, *Teoria normy prawnej Szymona Rundsteina - założenia wyjściowe*, [w:] „Z dziejów prawa” t. 11(19), cz. 2, Katowice 2018, s. 170.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 35-36

⁴⁶⁷ Tamże, s. 68. Autor zastrzega, że norma prawna nie jest tożsama ze zdaniem prawnym (s.285).

myśli Kanta⁴⁶⁸. Zwracano jednak uwagę, że Rundstein negatywnie oceniał wpływ idealizmu niemieckiego na teorię prawa.

Zdaniem autora trudność w zrozumieniu czystej teorii prawa pojawia się w momencie uzupełnienia wywołu o zagadnienie woli. Jeżeli bowiem norma prawna jest wyrażeniem pewnego żądania, to może dojść do sytuacji, w której prawo utożsamione zostanie z wyrazem woli. Obiektywność w odniesieniu do tego problemu polega na zajęciu stanowiska wobec formułowanego żądania⁴⁶⁹. Czym innym jest norma, jako objaw woli - nie należy tych pojęć utożsamiać, a czym innym zajęcie stanowiska w przypadku ustalenia, że chodzi o to, co jest pożądane. Ostatecznie zdaniem Rundsteina „Ujęcie normatywne bada byt i strukturę normy, jako wypowiedzi o tem, co być powinno”⁴⁷⁰. Ustalenie czystego pojęcia normy prawnej wymaga w pierwszej kolejności zrezygnowania z aspektów językowych innych niż te, które wyrażają powinność. Następnie należy odseparować kwestię woli i jej wyrazu, a skupić się jedynie na zajęciu stanowiska wobec gotowego rozstrzygnięcia. Jasne jest, że jeżeli norma prawna ma być swoista, samoistna, to nie może być wyprowadzana z innych czynników. Musi posiadać uzasadnienie sama w sobie, bądź dany uczoney musi po prostu na pewien zakres pytań nie odpowiadać, gdyż wykraczają one poza ustalone wcześniej założenie o czystości teorii. Być może stąd wynika odcinanie się od problemu genezy prawa.

Kolejny aspektem, który wypada odrzucić w czystej teorii prawa jest coś, co określa się mianem aspektu materialnego (treściowego). Z punktu widzenia ważności normy prawnej treść jest czymś, bez czego można się obejść. Powinność jest powinnością niezależnie od tego, czego jest powinnością. Rundstein zauważa, że abstrahowanie od elementu treściowego jest możliwe jedynie przy założeniu, że ważność normy jest czymś jednym, niezłożonym⁴⁷¹. Za tym, że powinność jest czymś swoistym, czymś jednym, przemawia również fakt, że wyprowadzanie jednej powinności z drugiej, nie powoduje, że zatracą się charakter owego bytu. Ostatecznie, redukować powinność można tylko do powinności⁴⁷². Zasadniczo zatem, pozytywna definicja normy prawnej sprowadza się do twierdzenia, że jest ona „czymś”, co ujmuje treść, jako „być mającą”. Jest ona czymś

⁴⁶⁸ Wątki myśli kantowskiej w teorii Szymona Rundsteina, zob. K. Kuźmich, *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, Białystok 2009, s. 134. Wpływ filozofii Kanta polegać miał na przyjęciu kluczowego w teorii poznania założenia o zależności przedmiotów poznania od podmiotu poznającego. W przypadku Rundsteina, nie można jednak mówić o bezpośredniej inspiracji myślą Kanta, jako że głównym inspiratorem autora pozostaje Hans Kelsen, a zatem pewna interpretacja myśli kantowskiej.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 71.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 76.

⁴⁷¹ Tamże, s. 85-86.

⁴⁷² Tamże, s. 90.

niezależnym, czymś swoistym, trzecim itd. Od strony negatywnej, norma prawna nie jest ani swoim uzasadnieniem, ani redukowaniem do pewnych jakości, czy też faktyczności⁴⁷³.

Wydaje się, że tak daleko posunięta precyzja w ustaleniu przedmiotu badania prawnika teoretyka może prowadzić ostatecznie do badania czegoś, co zasadniczo nie istnieje inaczej, niż ujęcie poznawcze. W związku z tym pojawia się możliwość wystąpienia hipostazy w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadaje metafizyka klasyczna. Szymon Rundstein wielokrotnie przestrzega przed hipostazowaniem, jednakże wydaje się rozumieć je, jako dodawanie do zjawisk pewnego kauzalnego uzasadnienia. „Coś” działa albo z przyczyny pierwotnej czegoś (przyczyna sprawcza), albo też ma „coś” na celu (ujęcie teleologiczne; przyczyna celowa). Na przykład, można hipostazować siły, które rządzą światem, a następnie formułować żądania, aby sprawy potoczyły się tak, a nie inaczej. Hipostaza utożsamiana jest wówczas z personifikacją. Innym przykładem personifikacji jest postrzeganie zbiorów istot rozumnych, jako istoty rozumnej. Jeżeli chodzi o ustalenia normatywne, to rozróżnienia na byty naturalne i sztuczne nie ma dla teorii znaczenia. Zarówno osoba fizyczna, jak i prawna jest z punktu widzenia prawa tym samym - pojęciem sztucznym, fikcją. Czystość teorii prawa, polegająca na zerwaniu więzi z czynnikami zewnętrznymi, eksplikacyjnymi nie pozwala na wprowadzanie rozróżnień tego rodzaju⁴⁷⁴. Niesłusznie, zdaniem Rundsteina, oskarża się czystą teorię prawa o hipostazowanie, jako że osobowość, występuje w tekstach prawnych, jako ogólne pojęcie systematyzujące, nietożsame z bytem normy prawnej. Teoria prawa nie dopuszcza zatem przekonania, że osoba prawna, bądź fizyczna, istnieją inaczej, jak tylko konstrukcje myślowe na danych dostarczanych przez normy prawne, a zatem również byty myślnie⁴⁷⁵. Prawdą jest, że spełniony zostaje wówczas wymóg czystości teorii, ponieważ nie orzeka ona o żadnej „rzeczy” istniejącej niezależnie, lecz o pojęciu. Wydaje się, że Szymon Rundstein przyjmuje stosunkowo wąski sposób rozumienia hipostazy.

Kluczowe dla badania z punktu widzenia metafizyki jest to, jak rozumie dany autor swoją teorią, zaproponowany przez siebie koncept. Jako „co” ją postrzega? Zagadnieniem innego rzędu jest to czy zgodnie z założeniami danej teorii występujące zjawisko będzie mogło być poczytane za hipostazę czy nie. Ustalając definicję normy prawnej, odnosząc się do zagadnienia normatywności w ogóle, zajmowane jest pewne stanowisko ogólne.

⁴⁷³ Tamże, s 99, 122.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 133-134, 137. Ten błąd popełniały pierwsze koncepcje socjologiczne, jak chociażby uznanie przez Augusta Comte'a społeczeństwa za Wielki Byt.

⁴⁷⁵ Tamże, s. 141.

Postulując istnienie czystej teorii prawa, jako badania formalnego aspektu wypowiedzi, traktowanego samoistnie, bez uwzględnienia tego, czego dane żądanie dotyczy, jest narażone na błąd hipostazy, dodatkowo w czystej postaci. Gdzie bowiem, jeżeli nie w ujęciu poznawczym, daje się zaobserwować „żądanie” jako „żądanie”? Odwołując się do doświadczenia życia codziennego, łatwo można zorientować się, że wchodząc w stosunki prawne różnego rodzaju, nigdy nie nawiązywało się relacji z funktorem normotwórczym, jako funktorem. Nakaz/zakaz nigdy nie występuje sam w sobie, lecz zawsze zawiera również aspekt treściowy. Norma prawna zastosowanie znajduje do sytuacji faktycznej, która miała, bądź ma miejsce. Wydaje się, że pominięcie aspektu treściowego jest możliwe jedynie w myśli, przy pomocy abstrakcji. W podejściu realistycznym nie neguje się możliwości postąpienia w ten sposób. Nie pozwala się jednak na uznanie, że czysta formalność jest cechą prawa, jako obiektu badanego. Czysta formalność jest efektem zdolności człowieka do poznawania w sposób abstrakcyjny, a nie swoistą cechą prawa. Szymon Rundstein nie hipostazuje w znaczeniu, jakie przyjął, ponieważ nie twierdzi, że istnieje taka „rzecz” jak norma prawna. Całość rozumowania, jak się wydaje, ma się bronić przy założeniu, że norma prawna jest swoista, jest sama sobie wystarczająca, a zatem nie jest rzeczą inną. Z punktu widzenia metafizyki klasycznej to właśnie dopiero należy udowodnić.

W dalszej części *Zasad teorii prawa* Rundstein wydaje się rezygnować ze ścisłego rozgraniczenia formy i treści prawa, twierdząc przykładowo, że ważna jest treść, jednakże tylko ta ujęta w normie. Najważniejsze i wystarczające dla ujęcia normatywnego jest stwierdzenie, że pewien podmiot powinien zachować się we właściwy sposób a zachowaniu temu odpowiada obowiązek zachowania się innego podmiotu. Przyjmując ten punkt widzenia, zachowanie się podmiotu jest jednakowe bez względu na treść, do której się odnosi. Nie zasada-treść jest stała w normie prawnej, lecz normatywność jako taka, a zwłaszcza prawna⁴⁷⁶. Wzajemne sprzężenie jest elementem dynamicznym w koncepcji Rundsteina. Pojawia się w tym kontekście zagadnienie normy prawnej, jako relacji, a zatem punkt widzenia interesujący dla podejścia metafizycznego. Okazuje się, że norma prawna nie jest relacją, lecz jej ujęciem, które łączy oba elementy: powinność orzeczoną i

⁴⁷⁶ Tamże, s. 218, 222, 232. Należy wziąć pod uwagę, że rezygnacja z podejścia genetycznego do prawa, wyklucza możliwość namysłu nad tym czy prawo powinno być „takie, a nie inne”. Obiektywność normatywności, to zajęcie stanowiska względem treści już gotowej - danej. Pozostaje zatem jedynie ustalić podmiot uprawniony i zobowiązany i stwierdzić, że zachowania tych podmiotów są skorelowane. Wydaje się, że jest to formalizm czystej postaci.

sankcjonującą. W tym sensie relacja jest czymś obiektywnym, niezależnym od twórcy prawa, czy też procesów psychicznych⁴⁷⁷.

Trudno mieć do teorii pretensje o to, że jest ona teorią. Przeciwnie, pełni bardzo użyteczną rolę w procesie stosowania prawa. Ustalenie „żądania” umożliwia przecież w ogóle wyprowadzenie jakichkolwiek wniosków co do praw i obowiązków podmiotów stosunku prawnego. Problem może pojawić się dopiero w przypadku twierdzenia, że prawo (norma prawna), jest wypowiedzią zawierającą powinność, formułującą żądanie. Wówczas pojawi się hipostazowanie polegające na tym, że abstrakcyjne (czyste) ujęcie poznawcze prawa, zostanie uznane za prawo. Prawo znaczy wtedy tyle, co pojęcie normy prawnej proponowane przez przedstawicieli danej teorii prawa. Spór może zatem polegać na odnoszeniu sformułowanej koncepcji do prawa jako „czegoś” z czym przychodzi spotykać się w życiu każdemu człowiekowi. Jeżeli chodzi o propozycje przedstawiciela czystej teorii prawa, to można przenośnie powiedzieć, że jest owa teoria na tyle „czysta”, że niemożliwa do odnalezienia w świecie, gdzie taki stopień „czystości” nie występuje. Jest zatem konstrukcją idealną, ujęciem poznawczym, które umożliwić ma poznanie czegoś, co nazywamy prawem. Mimo chęci zerwania z metafizyką, pogląd ten wpisuje się w długą tradycję filozoficzną, określaną mianem idealizmu. Hipostaza, jako występująca w sprzężeniu, pojawia się jedynie w przypadku uważania ustaleń czystej teorii prawa na temat prawa, za prawo. Dopóki pozostaje owo ujęcie normy prawnej conceptem, narzędziem poznawczym, hipostaza nie występuje. Arystoteles zarzucał Platonowi nie fakt sformułowania koncepcji idei, lecz wyprowadzanie wniosków, że sposób poznania (ogół, idea), to sposobem istnienia rzeczy. Sposób poznania równał się sposobowi istnienia.

Szymon Rundstein wydaje się dostrzegać tę trudność. Polemizując z Władysławem Leopoldem Jaworskim, który twierdził, że prawo podmiotowe jest fikcją pełniącą pomocniczą rolę w poznaniu prawa, zaznacza, że nie należy czynić takiego przeciwstawienia, jak przedmiotowy i idealny porządek prawny⁴⁷⁸. Zaznacza, że wówczas przedmiot idealny byłby ujęciem realnie istniejącej normy, a jako zależny od naszych mocy twórczych, nie mógłby być traktowany jako coś obiektywnego. Można przypuszczać, że

⁴⁷⁷ Tamże, s. 271. Ujęcie relacji w sposób zaproponowany przez Rundsteina pozwala na dostrzeżenie podobieństwa z koncepcją norm sprzężonych, która znana jest również współcześnie. Zasadniczo każdorazowo chodzi o dwie normy - sankcjonowaną i sankcjonującą. Norma prawna-relacja to właśnie sprzężenie tych powinności. Zob. np. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii...* op. cit., s. 34. Interesujący jest fakt, że autorzy zasadzają podział na normy sankcjonujące i sankcjonowane w aspekcie treściowym, a nie formalnym. Wydaje się zatem, że nie przyjmują założenia o swoiście rozumianej powinności.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 319.

obaj autorzy nie zgadzają się co do znaczenia terminów realizm - idealizm, a także fikcja - rzeczywistość. Nie dokonując rekonstrukcji szczegółowej wspomnianych zapatrywań, można zauważyć, że taki problem nie powstanie, jeżeli sprawę przedstawi się z punktu widzenia metafizyki klasycznej. Otóż wprowadzając pojęcie bytu, jako czegoś istniejącego, twierdzi się, że oba byty istnieją - zarówno przedmiot, jak i jego ujęcie poznawcze. Tym samym oba są przedmiotami istniejącymi, jednak nie w ten sam sposób. Pojęcie realizmu u Szymona Rundsteina, to tyle, co bycie czymś zewnętrznym w stosunku do podmiotu⁴⁷⁹. Jeżeli pojęcie istnienia będzie zakresowo najszersze, tożsame z pojęciem bytu i rzeczy w sensie metafizycznym, a nie rzecz-przedmiot w znaczeniu potocznym, to stwierdzenie idealności danego bytu nie przekreśla jego istnienia, tak samo jak nie jest stwierdzeniem jego „dowolności”. W przypadku przeciwstawienia realizm - idealizm, potraktowanych jako dwa pierwiastki rzeczywistości (dualizm), trudno znaleźć możliwość porozumienia. Niemożliwość pogodzenia obu stanowisk zdaje się występować już na wstępie i być ostateczną. Próba pogodzenia obu pierwiastków wydawałby się przedsięwzięciem pozbawionym sensu.

Chcąc ustrzec proponowaną koncepcję przed zarzutem bycia jedynie pomysłem-wyrażeniem ideału, Szymon Rundstein zakłada, że zachodzi związek między powinnością, jako czymś istniejącym, a treścią, do której jest odnoszona. Jeżeli związanie powinności z treścią daje znaczenie puste bądź bezsensowne, wówczas występuje nieważność relacji⁴⁸⁰. Założenie, że między wyróżnionymi bytami zachodzi swoiste połączenie - relacja, jest jednocześnie uwikłaniem w kontekst zewnętrzny w stosunku do prawa-normy, jako bytu swoistego. Pamiętać należy, że pierwszym wymogiem postawionym czystej teorii prawa było to, że noma prawna, jako samoistna, nie może potrzebować dla swojego istnienia uzasadnienia „zewnętrznego”. Relacja może zatem występować, jednakże nie może przekreślać tejże odrębności. Należy zatem albo uznać, że samoistna może być tylko w naszej myśli, a wówczas teoria jest zdaniem relacji z tego, jak danemu autorowi przedstawia się prawo, albo też należy uznać jej istnienie zewnętrzne, co autor wykluczył na samym wstępie. Poszukiwanie obiektywności wydaje się być poszukiwaniem po stronie

⁴⁷⁹ „(...) uważając je tylko za wytwór naszego myślenia, a więc jako quid nie realne*” Tamże, s. 319. Nieco dalej dostrzegamy stwierdzenie, że powinność musi być jakimś czymś - jakimś *quid*, ponieważ ostatecznie nie może być niczym. Zob. tamże, s. 330. Wiadomo, że powinność istnieje i jest czymś. Cała trudność polega zatem na ustaleniu czym jest „to coś”.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 3

31-332. Mylące jest jednak dalsze twierdzenie autora: „Jeżeli rzeczywistość „realna” ma być oceniana „normatywnie”, możliwe to jest jedynie w tym znaczeniu, że substrat „istniejącego” jest porównywany w odniesieniu do substratu „powinności”; są to wówczas dwa byty zupełnie odrębne”, s. 332.

podmiotowej takiego elementu, który byłby wspólny wszystkim podmiotom poznającym i w tym sensie byłby obiektywny (stałe powtarzający się w bycie - człowieku poznającym). Niestety wówczas suponuje się możliwość udowodnienia istnienia innych podmiotów poznających. Zakłada się zatem możliwość sprzeczną z warunkiem początkowym twierdzenia metafizycznego szkoły podmiotowej. Kwestię tę podnoszono już przy okazji analizy imperatywu kategorycznego Kanta. Wydaje się, że trudność jest tego samego rodzaju.

Koncepcja Szymona Rundstiena, którego praca jest w dużej mierze polemiczna, sprawia liczne trudności interpretacyjne. Wydaje się, że ustalenie za punkt wyjścia czystej teorii prawa wyznacza dalszą argumentację. Chcąc uchronić pierwotne założenie o swoistości i samoistności normy prawnej, autor stara się zbijać zarzuty przeciwników i w ten sposób doprecyzować znaczenie własnej koncepcji. Dostrzegalny i wyrażany wprost jest formalizm, rozumiany jako cecha swoista normy - niezależność od treści. Z punktu widzenia metafizyki, trudności, jakie stają przed proponowaną koncepcją, to przewyciężenie dualizmów: podmiot - przedmiot, forma - treść, idealność - realność. Autor proponuje koncepcję dynamiczną, w której akcentuje wzajemne związanie obu aspektów a jednocześnie stara się uzasadnić samoistność formy i treści normy, obu substratów, jako bytów odrębnych. Można zadać pytanie, w którym „miejscu” w strukturze obu bytów występuje moment związania, skoro pozostają one bytami odrębnymi. Założenia wyjściowe nie pozwalają na rozwiązanie tej trudności. Obrona teorii nie jest bowiem celem czysto poznawczym, lecz bardziej przypomina pracę prawnika-obrońcy interesów klienta. Nie sprzyja to spójności wywodu, lecz raczej przypomina zbijanie doraźnych argumentów. Badając pracę autora, dużą część pracy należy wykonać samodzielnie, co rodzi z kolei ryzyko nadinterpretacji.

Podsumowując koncepcję Szymona Rundstiena, interesującą z uwagi na pewną modyfikację czystej teorii prawa Hansa Klesena, można powiedzieć, że uważana jako ogólne stanowisko, ogólny pogląd na to, czym jest prawo, przedstawia się ona jako hipostaza. Autor uważałby za prawo zreflektowaną czynność intelektualną polegającą w dużej mierze na abstrakcji cech zmiennych prawa, a pozostawieniu stałych, które uważa w konsekwencji za samoistne. Natomiast w węższym zakresie, nie dopuszcza się hipostazy, gdyż nie uważa normy za motywowaną czynnikami zewnętrznymi, takimi jak siły

przyrody czy nawet uosobionych zbiorowisk ludzi, także państwa⁴⁸¹. Być może ujęcie jest metodyczne, a sama teoria jest opracowaniem sposobu, w jaki należy postępować przy poznawaniu prawa. Dotyczy tego, jakie założenia należy przyjmować, ażeby osiągnąć zamierzony skutek, czyli rozstrzygnąć konkretny przypadek faktyczny. Takie ujęcie wymagałoby rozpatrzenia tejże koncepcji od jeszcze innej strony, przy założeniu, że prawu stawia się wymóg realizacji idei. Sędzia „(...) kieruje się wytycznymi opartymi na określonej ideologii”. Ma się ona cechować tym, że przenika system prawny jako całość w danym miejscu i czasie, a także jest podstawą rozumowania sędziowskiego. Ideologia systemu umożliwia wykrycie i naprawę jego błędów. W takim przypadku chodzi na przykład o zasadę „(...) harmonii systemu i wyłączenia sprzeczności”⁴⁸². Wówczas jednak trudno zrozumieć niechęć Rundsteina, co do celowości prawa. Niezgoda powinna dotyczyć raczej idei, która ma być realizowana, a nie tego, że powinna być ona realizowana. Trudno mówić o realizacji idei bez określenia „czego” jest to idea. Czymś jeszcze innym, jest zasadniczy kierunek badania, pod kątem którego określona koncepcja jest badana.

3. Stosunek prawny i system prawa jako hipostazy

Wyróżnianie elementów procesu poznania jest czynnością wtórną, poznaniem zreflektowanym. Podstawowe elementy modelu poznawczego to podmiot, przedmiot i relacji między nimi, która zachodzi w momencie kontaktu. W przypadku prawa, po stronie podmiotu i przedmiotu poznania mogą wystąpić różne byty, które określa się mianem podmiotów stosunku prawnego. Nazwa „podmiot” jest identyczna, natomiast jej znaczenie różne. Na potrzeby teorii prawa odróżnia się stosunek abstrakcyjny od stosunku konkretnego. Pierwszy rozumiany jest jako model, abstrakcyjne ujęcie, które konstruujemy w oparciu o normy generalne i abstrakcyjne⁴⁸³. Stosunkiem konkretnym jest rzeczywistość, zindywidualizowana więź występująca między podmiotami prawa. Znajduje ona podstawę w regułach konkretyzujących prawa i obowiązki stron⁴⁸⁴. Spostrzec można, że zaproponowany podział związany jest z jednym ze sposobów rozumienia prawa, które uznaje podmiotowe i przedmiotowe znaczenie tego terminu⁴⁸⁵. Istotne jest zwrócenie

⁴⁸¹ „Hipostaza” występuje tutaj w znaczeniu nadanym przez Rundsteina. Wzmiankowano na początku, że właściwsze byłoby nadanie temu zjawisku miana „antropomorfizacji”, czy też „teleologizacji” prawa.

⁴⁸² Sz. Rundstein, *Zagadnienia teorii prawa w orzecznictwie cywilnym sądu najwyższego*, Warszawa 1938, s. 3-4.

⁴⁸³ Zob. A. Bator (red.), *Wprowadzenie do nauk...*, op. cit., s. 343.

⁴⁸⁴ Tamże.

⁴⁸⁵ T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp...*, op. cit., s. 21. Zasadą podziału jest zakres pojęcia (ogół - szczegól). Następuje zatem zindywidualizowanie normy ogólnej w ten sposób, że staje się ona prawem

uwagi, że kierunek rozumowania przebiega od ogółu do szczegółu. Dlatego istnieje prawo podmiotowe, ponieważ istnieje norma generalna i abstrakcyjna, która jest podstawą dla jego zaistnienia. „Istnienie” w tym przypadku nie jest tożsame z „istnieniem” w znaczeniu metafizycznym. Dotyczy tego, w jaki sposób na poziomie poznawczym wyprowadzony zostaje wniosek o tym, że w ramach danego systemu norm (prawo przedmiotowe), konkretnemu podmiotowi przysługuje prawo (podmiotowe właśnie). Chodzi zatem o czynność intelektualną, działanie na abstraktach, wyprowadzenie logicznego wniosku z modelu poznawczego. Wnioskowaniem używanym w tym wypadku jest dedukcja, a całość operacji intelektualnej cechuje się dogmatycznością - niekwestionowaniem przesłanek, z których wniosek jest wyprowadzany. Podział na prawo przedmiotowe i podmiotowe nie jest zatem podziałem w sensie metafizycznym, lecz podziałem niższego stopnia. „Przedmiotem” w terminie „prawo przedmiotowe” jest pojęciem, tak samo jak w terminie „prawo podmiotowe” pojęciem jest „podmiot”. Wydaje się jednak, że koncepcje prawa podmiotowego i przedmiotowego są bardziej związane z problematyką normy prawnej.

Inny sposób istnienia pojawia się w definicji stosunku prawnego. Należy przede wszystkim ustalić, jakiego rodzaju jest to stosunek. Zgodnie z jedną z definicji, jest to stosunek społeczny. Cechą odróżniającą stosunek prawny od innych stosunków społecznych, jest jego określenie normami systemu prawa⁴⁸⁶. Definiowanie rozpoczyna się od terminu szczegółowego - „stosunku” z przydawką „prawny”. W grę wchodzi definicja ściśle logiczna, zakresowa. Stosunek prawny to tyle, co jeden ze stosunków społecznych. Pełna definicja wymaga ustalenia znaczenia pojęć „społeczeństwo” i „prawo”. Należy zatem przyjąć takie znaczenie, jakie nadawane jest im w ramach poszczególnych dziedzin wiedzy: socjologii i teorii prawa. Z punktu widzenia logiki zakresowej sprawa wydaje się jasna nawet przy założeniu klasycznego modelu definiowania poprzez wskazanie rodzaju bliższego i różnicy gatunkowej. Metafizyczna trudność pojawia się na etapie analizy treści. Poszukiwana odpowiedź powinna pomóc ustalić, które byty mają w sobie cechy pozwalające odróżnić je od innych bytów i jaka jest racja zaproponowanego podziału. Z tego punktu widzenia dostrzegalna jest również wyraźniej różnica między treścią stosunku prawnego, jaką przyjmuje się na potrzeby teorii prawa⁴⁸⁷, a treścią stosunku prawnego z metafizycznego punktu widzenia.

podmiotowym. Musiała zatem istnieć poprzednio jako coś innego. Inaczej niemożliwe byłoby owo zindywidualizowanie. Tylko z uprzednio istniejącego ogółu można przeprowadzić taką operację i w tym sensie podstawą dla konkretnie istniejących stosunków prawnych są normy prawne generalne i abstrakcyjne.

⁴⁸⁶ Zob. A. Bator (red.), *Wprowadzenie do nauk...*, op. cit., s. 344.

⁴⁸⁷ Zob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 114-121.

Od prawa rozpoczyna się analizę również przy definiowaniu faktu prawnego. Przydawka „prawny” nadawana jest takiemu faktowi (w ogóle), który jest przyczyną powstania, przekształcenia bądź ustania treści stosunku prawnego⁴⁸⁸. Aby zdecydować o tym, który z faktów jest faktem prawnym, należy znać kryteria, przy pomocy których prawo odróżnia jedne fakty od drugich. Istnienie prawa jest czymś założonym, co umożliwia w ogóle przeprowadzenie podziału. Podobnie jest w przypadku określania przedmiotu stosunku prawnego. O tym, jaki przedmiot (w ogóle) może zostać za taki uznany, decydują przepisy obowiązującego prawa⁴⁸⁹. Z metodologicznego punktu widzenia, czynność wykonywana przez badacza prawnika polega na odnajdywaniu w treści prawa obowiązującego zasad podziału. Każdorazowo stwierdza się istnienie prawa obowiązującego i kwestia ta, na późniejszym etapie nie jest kwestionowana. Na poziomie teoretycznym, koniecznym i uzasadnionym z innych powodów (dydaktycznych, praktycznych), brak jest odpowiedzi na pytanie natury metafizycznej. Wydaje się, że podana definicja upatruje zasady umożliwiające odróżnienie faktów prawnych od innych faktów, czy też stosunku prawnego od innych stosunków, w samym prawie już obowiązującym w danym miejscu i czasie. Niemożliwe wydaje się ściśle poruszanie w ramach obowiązujących norm prawnych, bez konieczności wykroczenia poza system normatywny⁴⁹⁰. W związku z tym każda z przywołanych wcześniej definicji musi zawierać swoiste odnośniki do innych bytów i ich ujęć poznawczych. Rolę tę pełnią rodzaje bliższe, obecne w każdej z przytoczonych definicji. Dodatkowo, jeśli celem badania jest analiza treściowa, nie można ograniczać się do zakresu pojęć.

Stosunek prawny to stosunek tetyczny, który znajduje oparcie w obowiązującej normie prawnej. Podstawą stosunku tetycznego nie jest fakt działania wzajemnego dwóch osób, lecz norma⁴⁹¹. Sam fakt działania, oddziaływania podmiotów, który jest dostatecznie trwały, jest stosunkiem faktycznym. Pojęciem jeszcze ogólniejszym, jest pojęcie stosunku społecznego, które jest r e l a c j ą między dwiema bądź więcej osobami, o cechach trwałości i doniosłości⁴⁹². Od ogółu do szczegółu, można definiowanie powyższe

⁴⁸⁸ L. Morawski, *Wstęp...*, op. cit., s. 188. „Faktem prawnym (F) nazywamy każdy fakt (...), który wywołuje jakieś skutki prawne”.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 193-194.

⁴⁹⁰ Nie chodzi o uzasadnienie obowiązywania danego przepisu, czy też całej instytucji, poprzez odwołanie się, przykładowo do procedury jego wprowadzenia do porządku prawnego, lecz o uzasadnienie również tych kryteriów, w oparciu o które decyzja została podjęta. Procedura stanowienia prawa jest przecież prawnie regulowana. Jak wytłumaczyć zmienność systemów, pojawianie się nowych instytucji, uchylanie zbędnych, skoro racji dla ich istnienia poszukuje się w samym prawie obowiązującym?

⁴⁹¹ S. Wronkowska, *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Poznań 2005, s. 174-175.

⁴⁹² Tamże.

przedstawić w ten sposób: relacja → stosunek społeczny → stosunek tetyczny → stosunek prawny. Stosunek faktyczny nie bierze udziału w zaproponowanym podziale. Jest jednak czymś, czego „dotyczy” stosunek prawny. Relacja zawiera się w każdym z pojęć szczegółowych i wydaje się być terminem najogólniejszym. Z tego punktu widzenia zasadne okazuje się rozpatrywanie prawa w ogóle, jako relacji, co jednak wymaga szeregu dodatkowych założeń. W zależności od tego czy chodzi o zakres pojęcia, czy relację jako jeden z wielu istniejących bytów, różna będzie metoda badania.

Wiadomo, że relacja może zachodzić między najmniej dwoma podmiotami. Jest ona od nich zależna pod wieloma względami, które podzielić można na egzystencjalne i esencjalne. Zależność egzystencjalna znaczy tyle, że relacja nie zaistnieje bez pierwotnego istnienia podmiotów, których dotyczy. Nie chodzi o pierwotność tylko czasową, jako że faktem jest, iż człowiek przychodzi na świat i zastaje w pewnym sensie gotową sieć relacji międzyludzkich. Chodzi o pierwotność metafizyczną, abstrahującą od wszelkich cech jednostkowych, warunków miejsca i czasu. Zależność esencjalna, to zależność treściowa, a zatem obejmuje to, w jaki sposób, jakich zachowań dotyczy relacja, w jakich sytuacjach występuje itd. Jeżeli następnie, przy zastosowaniu podziałów proponowanych w teorii prawa, zawężony zostanie zakres relacji do tych, których podstawą są normy prawa stanowionego, obowiązującego w danym miejscu i czasie, to można wyróżnić przypadki, w których wystąpić może hipostazowanie.

Relacja, zawężona do relacji prawnych, znajdowałaby swoje odbicie na poziomie ogólnym i podobnie jak w tym przypadku, jej hipostaza polegałaby na przypisaniu jej przez daną osobę istnienia samodzielnego, niezależnego od podmiotu, w sensie egzystencjalnym. Zatem stosunek prawny, jako wyodrębniony z pozostałych relacji, może zostać pojęty na sposób istniejącego bytu niezależnego, od podmiotów, między którymi istnieje. Tym samym wielość tych stosunków, składających się w pewien system, również może zostać pomyślana, jako suma wszystkich relacji. Jeśli poza samym ujęciem poznawczym, wyobrażaniem, abstraktem, traktować ją jako istniejącą samoistnie, wówczas również dojdzie do błędu hipostazy. Ustalenie, że ktokolwiek hipostazuje, nie jest proste, a to z uwagi na trudności natury językowej. W mowie potocznej spotyka się uogólnienia, co wcale nie oznacza, że od razu zakłada się, że istnieją jakieś desygnaty tychże nazw ogólnych. Przykładowo, można powiedzieć, że zdanie: *prawo powinno iść przed siłą*, zawiera hipostazę. Jak się wydaje jest to także antropomorfizacja. Nie tylko następuje przypisanie prawu istnienia, lecz jest to istnienie samoistne wyposażone w określone cechy. Prawo może bowiem iść. Co więcej, może wejść w relacje z siłą, może iść przed

nią, razem z nią, a także za nią. Poziom językowy może zwracać jedynie uwagę na to, że rozumowanie zawiera hipostazę, jednak nie przesądza o tym, że faktycznie tak jest. Mało który autor podpisałby się pod przytoczoną analizą. Raczej zgodziłby się, że chodzi o zwrócenie uwagi szerszego grona odbiorców na to, że przykładowo był świadkiem wypadków, w których w sądzie wygrał „silniejszy”, a nie ten, który działał „w zgodzie z prawem”. Formułując swój postulat dokonuje po prostu oceny tegoż konkretnego zdarzenia, która w przytoczonym przykładzie wypada negatywnie. Na potrzeby poznania naukowego, każdorazowo należy dokonać analizy twierdzeń egzystencjalnych i wyprowadzić wnioski w odniesieniu do całego procesu rozumowania. Na przykład, jeśli traktuje się stosunek prawny, nie tylko jako sumę wzajemnych relacji określonych podmiotów, lecz jako „coś więcej”, a dodatkowo to „coś więcej” wyposażone zostanie w pewne cechy, np. w możliwość działania, to można wyprowadzić stąd wniosek, że same stosunki prawne na siebie oddziałują, np. kolidują ze sobą. Można abstrahować w jeszcze wyższym stopniu i wszystkie stosunki prawne występujące w danej grupie, w danym miejscu i czasie określić wspólnie mianem „obrotu prawnego”.

Podczas omawiania zagadnienia normy prawnej, z punktu widzenia zmodyfikowanej nieco wersji czystej teorii prawa, pośrednio poruszone zostało zagadnienie pojęć prawnych - fikcji, a także stosunków prawnych - fikcji. Zgodnie z tym założeniem mogłoby okazać się, że nie chodzi o nadpisaniem pojęć prawnych nad rzeczami, lecz w ogóle o samoistność pierwszych. Podmiotowość prawna istniałaby wówczas nie dlatego, że jednostka posiada pewne cechy bytowe przyrodzone, lecz dlatego, że istnieje norma prawna, z której można taką podmiotowość odczytać⁴⁹³. Jeżeli można mieć wątpliwości co do tego czy zaproponowane przez Rundsteina ujęcie normy prawnej jest hipostazą, to takich wątpliwości nie ma w odniesieniu do pojęcia „stosunek prawny”. Skoro podmiotowość prawna nie wynika z cech przyrodzonych - w tym przypadku człowieka, to relacja występująca między podmiotami również nie może z nich wynikać. Wniosek ten możliwy jest oczywiście przy założeniu, że relacja jest bytem wtórnym w odniesieniu do podmiotów, w tym przypadku podmiotów stosunków prawnych. Rezygnacja ze sprzężenia stosunku prawnego ze stosunkiem rzeczywistym między podmiotami, uniemożliwia weryfikowanie treści poprzez odniesienie do rzeczywistości. Jedynym odnośnikiem jest norma prawna, której stosunek jest podporządkowany⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Sz. Rundstein, *Zasady...*, op. cit., s. 137, 141.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 140.

Mając na uwadze, że norma prawna to wypowiedź zawierająca powinność, można ustalić, że system prawa, to system tychże wypowiedzi. Uzupełniając to spostrzeżenie o charakterystyczne pominięcie aspektu treściowego, mające świadczyć o „czystość” teorii prawa, łatwo usamoistnić aspekt formalny. Jak wówczas, jeżeli nie poprzez odwołanie się do treści, różnicować normy prawne, skoro normatywność we wszystkich przypadkach istnieje w taki sam sposób? Wydaje się, że pojęcie „system” zakłada istnienie wielu elementów, a w każdym razie więcej niż jednego, aby w ogóle było zasadne. Tracąc możliwość odnoszenia do treści, wszystkie normy prawne ostatecznie redukowane są do normy prawnej - jednego ujęcia normatywnego. Szymon Rundstein twierdzi wprost, że nie istnieje pojęciowe minimum norm prawnych, konieczne dla założenia systemowości prawa⁴⁹⁵. Cechą wyróżniającą system prawny jest brak sprzeczności w ramach danej kategorii, rozumianej jako samoistna grupa bytowa. Norma prawna w odniesieniu do grupy bytowej norm prawnych, jest czymś jednym i niesprzecznym. Ewentualne punkty odniesienia nie są możliwe, jeżeli celem jest zachowanie „czystość” koncepcji.

Ocena koncepcji stosunku prawnego i systemu prawa sformułowanej przez Rundsteina, pod względem występowania hipostazy wypada różnie w zależności od tego, jakiego poziomu dotyczy. Autor zastrzega bowiem również i w przypadku pojęcia systemu, że niedorzeczne jest twierdzenie, jakoby system jakiejś czynności wykonywał, bądź czegoś wymagał⁴⁹⁶. Nie uosabia systemu, nie wyposaża go w moce, które wymagają od ludzi określonego zachowania, np. stosowania prawa przy zachowaniu wymogu niesprzeczności. Wydaje się zatem, że tak samo, jak w przypadku normy prawnej, tak również i w przypadku stosunku prawnego i systemu prawa brak hipostazy, jeżeli rozumieć ją, jako personifikowanie i animizowanie bytów abstrakcyjnych. Pojawia się ona wówczas, jeżeli uznać, że ujęcia poznawcze proponowane przez Rundsteina są definicjami tego, jak się rzeczy mają - nie są tylko sposobem poznania i „radzenia sobie” z prawem. Napotymane przeszkody są podobne do tych, które wskazane zostały wcześniej, na poziomie rozważań ogólnych. Przyjęcie części założeń teorii poznania Kanta, nawet w zmienionej nieco, neokantowskiej wersji, wywołuje odpowiednie trudności na poziomie bardziej szczegółowym. Własne przemyślenia Rundsteina komplikują analizę i wyciągnięcie ostatecznego wniosku. Można odnieść wrażenie, że część zastrzeżeń wprowadzona zostaje tylko w tym celu, aby czytelnik wiedział, że trudności są autorowi znane. Rozwiązania

⁴⁹⁵ Tamże, s. 227-228.

⁴⁹⁶ Tamże, s. 352.

przedstawiają się jednak jako wyłom w podstawowych założeniach teoriopoznawczych, co zresztą nie jest przypadłością jedynie normatywizmu.

Teoria psychologiczna nie stawia sobie celu teoretycznego w postaci uzyskania czystego pojęcia na temat normy prawnej. Zorientowana bardziej realistycznie, nie dopuszcza do definicji założenia, że chodzi o dwie izolowanymi płaszczyzny: prawną i rzeczywistą. Stosunek prawny to jeden ze stosunków społecznych. Przejawia się w sferze psychicznej i jest wynikiem wzajemnych działań między ludźmi⁴⁹⁷. Definiowanie klasyczne wymaga podania różnicy gatunkowej dla wyodrębnienia spośród stosunków społecznych - stosunków prawnych. Zdaniem Jarry jest nią fakt, że połączenie, jakie powstaje w psychice człowieka umożliwia stworzenie stosunków opartych wyłącznie na nim samym. Innymi słowy, możliwe jest wprowadzanie nowych sposobów zachowania się, które we wzajemnym sprzężeniu zostaną postrzegane, jako nowe wymagalniki faktyczne dla postępowania w określony sposób. Wywołają tym samym przeżycie psychiczne i określone postępowanie ludzi⁴⁹⁸. Na każdy stosunek prawny składa się uprawnienie i odpowiadający mu obowiązek drugiej strony. Nie jest zatem ono czymś samoistnym, przysługującej podmiotowi i w tym sensie wyczerpującym się bytowo, lecz całkowicie zależnym od drugiego podmiotu. Zależność istnieje do tego stopnia, że stosunek prawny nie powstanie bez istnienia drugiego podmiotu⁴⁹⁹. Dalsze wgłębianie się w naturę przeżycia psychologicznego prowadzi do rozważań antropologicznych i porusza odnośne kwestie osoby jako ducha, ciała, bądź złożenia obu elementów. W stosunku prawnym z perspektywy psychologicznej występują dwa elementy. Odpowiednio chodzi o oddziaływanie i zależność. Na gruncie prawa określone zostają jako uprawnienie i obowiązek. „Na gruncie prawa”, to znaczy na podstawie normy prawnej, a zatem odpowiedniego przeżycia określonego faktu przez określoną społeczność⁵⁰⁰. Mający obowiązek odpowiada na oddziaływanie na niego uprawnionego i w tym sensie są to pojęcia skorelowane.

Systemowość prawa to z kolei ujęcie zreflektowane, z historycznego punktu widzenia powstałe później, aniżeli najstarsze pomniki prawne. Systematyzowanie przypomina podział w sensie logicznym, kiedy to w oparciu o jakieś kryterium, dzieli się

⁴⁹⁷ E. Jarry, *Ogólna...*, op. cit., s. 276.

⁴⁹⁸ Tamże. Jako przykład, podaje autor sytuację wprowadzenia regulacji prawnej dla ruchu drogowego w miejscu i wśród społeczności, w której wcześniej w ogóle regulacja taka nie istniała. Swoistość stosunków prawnych polega zatem na ich mocy kreatywnej.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 278.

⁵⁰⁰ Tamże.

spontanicznie dostrzeganą jedność, na grupy, klasy, zbiory itd.⁵⁰¹ Nie jest zatem dla istnienia prawa konieczna, jednakże świadczy o rozwoju kulturalnym danych społeczności. Zwiększa również zdolności operacyjne, a zatem użyteczność. Zdaniem autora, pomiędzy stosunkiem prawnym a systemem prawa wyróżnia się także pojęcie instytucji prawnej. Uważa jednak wprowadzenie tego pojęcia za wadliwe, ponieważ określa w istocie to samo, co stosunek prawny. Społeczeństwo pod względem prawnym to sieć stosunków prawnych. Posługiwanie się pojęciem „instytucja prawna” może mieć zalety porządkujące, pozwalające na pogrupowanie określonych stosunków prawnych pod względem ich treści. Od instytucji prawnej przejść można do systemu gałęzi prawa, a ostatecznie do systemu prawa⁵⁰²

Należy pamiętać o decydującej różnicy, jaka zachodzi w punkcie odniesienia obu koncepcji: normatywnej i psychologicznej. Pierwsza odnosiła stosunki prawne ostatecznie do normy prawnej. Norma prawna była przyczyną sprawczą i ostateczną. Na jej mocy stosunek prawny powstawał. Wymóg „czystości” nie pozwalał w punkcie wyjścia na posiłkowanie się eksplikacjami innymi niż normatywne. Inaczej w teorii psychologicznej, gdzie odniesienie następuje do drugiego podmiotu, a ściślej do przeżycia psychicznego drugiego podmiotu, które także powstało na skutek przeżycia psychicznego do pewnego faktu, np. spisanego tekstu. Rezygnacja z „czystości” i wprowadzenie elementów psychologicznych i faktycznych, będących ich podstawą, pozwala na zachowanie kontaktu z czymś, co z punktu widzenia metafizyki klasycznej nazywa się rzeczywistością. Należy pamiętać, że podstawą dla stosunku prawnego jest w przypadku teorii psychologicznej określona relacja między ludźmi, a nie podmiotami prawa. Badane relacje występują w podstawie między ludźmi, a nie osobami fizycznymi. Ujęcie czystej teorii prawa, wyznaczające cel idealny w postaci abstrakcji z prawa wszystkiego, co nie jest normatywne (nie daje się sprowadzić do przyjętej definicji normy prawnej), powoduje zdecydowanie mniejszą przystawalność do tejże rzeczywistości. Podejście psychologiczne dopuszcza badanie genetyczne, natomiast normatywne jest takiemu sposobowi tłumaczenia prawa przeciwne. Jednocześnie nie brakuje w koncepcji Rundsteina licznych postulatów dla prawa, jak chociażby idei pokoju czy sprawiedliwości. Trudno zgodzić się, że uzasadnienie dla tego typu postulatów wynika z twierdzeń metafizycznych przyjętych przez autora. Jeżeli zaś określona idea ma być ideą prawa, a nie człowieka, to zachodzi obawa hipostazy.

⁵⁰¹ Tamże, s. 355-356.

⁵⁰² Tamże, s. 283.

Dodatkowo byłaby ona personifikacją, skoro prawu stawia się wymóg jej realizacji. Szymon Rundstein wyklucza jednak taką możliwość.

4. Możliwość hipostazy w przypadku bytów intencjonalnych

Przy okazji omawiania zagadnień statusu bytowego prawa zwrócono uwagę na prymat ujmowania go jako normy, która z kolei sprowadzana jest współcześnie do swoistego rodzaju wypowiedzi. W skrajnym przypadku wypowiedź utożsamiana bywa ze zdaniem i w tym sensie może zostać potraktowana jako samodzielny przedmiot badawczy. Wówczas badanie prawa to w istocie badanie tekstu aktu prawnego jako systemu sensownie połączonych znaków. Należy odpowiedzieć na pytanie o to czy językowe ujęcie prawa prowadzi do hipostazy. Kwestia jest skomplikowana i wymaga refleksji nad sposobem formułowania myśli. Chodzi zwłaszcza o to czy myśli zawsze są wyrażane w języku⁵⁰³, czy też formułowane przez ludzi bez konieczności wyrażania ich jako wypowiedzi. Uznanie drugiej możliwości pozwala przyjąć rozróżnienie na wyrażenie i na to „co” jest wyrażane. Analogicznie do ujęcia rzeczy i rzeczy ujmowanej, można powiedzieć, że po stronie poznawczej istnieje pojęcie, które może, lecz nie musi zostać wyrażone. Jedną z możliwości wyrażenia byłaby wypowiedź. Dostrzeżona różnica nie pozwala na uzasadnienie sądu, że norma prawa, a pośrednio także system prawa, są wyrażeniami językowymi. Trafniejsze wydaje się twierdzenie, że norma prawna, a zatem ostatecznie i prawo, jest tym, co dopiero następnie jest wyrażane, komunikowane. Należy zastanowić się czy powyższa uwaga jest jakkolwiek pomocna w metafizycznym badaniu prawa.

W literaturze filozoficznoprawnej i teoretycznoprawnej znany jest podział na lingwistyczne i nielingwistyczne koncepcje normy prawnej. Pierwsza kojarzona jest z analityczną filozofią prawa i dogmatyką prawniczą, natomiast druga z socjologią prawa i szerzej - empiryczną teorią prawa⁵⁰⁴. Jeżeli system prawa to system norm prawnych, należy spodziewać się, że przyjęcie jednej albo drugiej koncepcji prowadzi ostatecznie do twierdzenia metafizycznego o prawie. W tym kontekście pojawia się zasadnicza trudność w ustaleniu przedmiotu badania w lingwistycznej koncepcji normy prawnej. Należy doprecyzować, że nie chodzi o twierdzenie epistemologiczne, lecz metafizyczne, które na

⁵⁰³ Zwolennikiem poglądu, wedle którego myśl nie jest możliwa bez mowy historycznie miał być chociażby Hobbes. Zerwanie z myślą średniowieczną w czasach nowożytnych wydaje się z tej perspektywy wielce przesadzone. Interesujące, że podobny pogląd można również spotkać u tradycjonalistów takich jak de Bonald. Zob. F. Gabryl, *Noetyka*, op. cit., s. 248.

⁵⁰⁴ T. Gizbert-Studnicki, *Nielingwistyczne pojęcie normy prawnej*, [w:] „Tomasz Gizbert-Studnicki. Pisma wybrane. Prawo, język, normy, rozumowania”, Warszawa 2019, s.117.

gruncie filozofii analitycznej częściej określa się mianem ontologicznego. Norma prawna może być wyrażeniem, a w węższym zakresie wypowiedzią lub też sensem wypowiedzi - jej znaczeniem⁵⁰⁵. Nie trudno zauważyć, że prowadząc analizę metafizyczną należy zadać jeszcze jedno pytanie. Chodzi o to, jaki byt znaczy tego rodzaju specyficzna wypowiedź. W przypadku niektórych odpowiedzi zachodzi ryzyko, że koncepcja przestanie być koncepcją lingwistyczną. Zdaniem Tomasza Gizberta-Studnickiego znaczenia należy rozumieć nie na wzór platońskich idei, lecz jako konstrukcje umysłowe językowo zależne, czyli określone byty językowe⁵⁰⁶. Ich swoistość polegać ma m.in. na trwałości w czasie i kreowaniu sytuacji. Istnienie tego rodzaju bytów ma być niezależne od faktów psychologicznych i społecznych⁵⁰⁷. Tomasz Gizbert-Studnicki podkreśla, że kwestia jest sporna, ponieważ taka odpowiedź na pytanie ontologiczne prowadzić może w stronę koncepcji nielingwistycznych. Problematyczność oparcia podziału koncepcji normy prawnej na kryterium językowym jest zatem dostrzegana. Istotnie tak przedstawia się sprawa z punktu widzenia metafizyki klasycznej bez konieczności stosowania metod filozofii analitycznej. Zasada tożsamości i niesprzeczności bytów prowadzi bezpośrednio do wniosku, że utożsamianie wyrażenia z pojęciem bądź nawet tym, czego jest to pojęcie, jest przesunięciem kategoriałnym lub redukcjonizmem. Skoncentrowanie uwagi na pojęciu wiąże się bezpośrednio z metafizycznym zagadnieniem tzw. bytów intencjonalnych.

Aby odpowiedzieć na pytanie o relację między rzeczą, pojęciem i wyrażeniem pojęcia, należy ponownie powrócić do sporu o uniwersalia i przyjrzeć się bliżej stanowisku nominalistycznemu. W pewnej interpretacji odbiega ono od pozostałym oryginalnością. Nowość polega na wprowadzeniu bytu mającego wytłumaczyć trudność w istnieniu uniwersaliów. Etymologicznie powszechniki miałyby być dla przedstawicieli tego kierunku niczym innym, jak nazwami (*nomina, flatus vocis*⁵⁰⁸). Różnica między konceptualizmem i nominalizmem polegałaby na tym, że pierwszy uznaje istnienie pojęć ogólnych jako kategorii umysłowych, natomiast drugi uznaje sam wyraz za ogólny. Dopiero jako skutek jego użycia, na myśl przychodzić mogą podmiotowi poznającemu pojęcia ogólne⁵⁰⁹. Jako że istnieją przecież nazwy pojedyncze, jednostkowe, to w przypadku terminów ogólnych chodzi o nazwy tychże nazw - zbiorowe ich ujęcie jednym terminem. Jakościowa zmiana bytowa polega na stworzeniu nowego wyrazu dla objęcia

⁵⁰⁵ Tamże, s. 119.

⁵⁰⁶ Tamże.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 125.

⁵⁰⁸ Por. P. Janet, *Historja...* op. cit., s. 104.

⁵⁰⁹ F. Gabryl, *Noetyka*, op. cit., s. 162.

nazw już istniejących. W tym sensie rozważania językowe mogą zostać uznane za metajęzykowe, lecz jak się wydaje nie są meta-rzeczowe. Oba stanowiska są związane z filozofią podmiotu i odmawiają powszechnikom przyznania realnego istnienia - możliwości poznania ich istoty⁵¹⁰. Mniej ważne niż historyczne ustalenie znaczenia terminów odnoszonych do poszczególnych szkół filozoficznych epoki średniowiecza wydaje się spostrzeżenie, że możliwe jest uczynienie z nazw (wyrazów) i ich zestawień samodzielnego przedmiotu badawczego. Ponadto możliwe jest uznanie, że inne byty redukują się do nazw i przyjąć ostateczny wniosek o języku, jako poszukiwanym bycie. Twierdzenie takie wymaga oczywiście przyjęcia szeregu innych założeń, które możliwe są do odtworzenia przy uwzględnieniu poszczególnych założeń filozofii podmiotu.

Jeśli zatem uznać, że norma prawna jest wypowiedzią szczególnego rodzaju, to poprzestać można na poziomie uzasadnień językowych i tam szukać dalszego wyjaśnienia. Argumentowano wcześniej, że zawężenie pola badawczego powoduje jedynie precyzowanie pytań tego samego rodzaju. Kwestia zasadnicza została już przesądzona. Jako że brak jest dostępu do umysłów innych, niż nasz własny, należy oprzeć się na uzewnętrznianiach określonych podmiotów. Stanowisko językowe w tym znaczeniu napotka na trudności podobne do tych, które wynikają ze stanowiska przyjętego przez Kanta i późniejszy rozwój jego filozofii. Chodzi po pierwsze o problem relacji między sferą bytu a jego ujęciem-konceptem. Współcześnie bardziej problem ten znany jest jako zagadnienie przejścia między sferą bytu a powinności. Po drugie chodzi o oddalenie pojęcia jako skutku użycia określonego wyrazu, bądź wyrazu o wyrazach. Skoro prawo mieści się nie po stronie bytu, lecz po stronie podmiotu poznającego, to rzeczywiście problematyczne jest wykazanie owego „przejścia”, czyli możliwości wywierania przez prawo skutków w świecie pozapodmiotowym. Wydaje się, że tak jak w przypadku dostrzeżenia różnicy między bytowym ujęciem prawa a innymi poziomami badania, konieczne jest poruszenie zagadnień najogólniejszych. W związku z tym stanowisko Kanta nie jest punktem wyjścia, lecz jedną z możliwości ustosunkowania się do metafizycznego problemu.

⁵¹⁰Por. K. Doliwa, *O sporze o powszechniki. Implikacje ontologii nominalizmu*. [w:] „Białostockie Archiwum Językowe” nr 9, 2009, s. 48. Odróżnienie konceptualizmu od nominalizmu nie jest oczywiste. Jeżeli istnieją tylko indywidua a powszechniki są niczym więcej, jak znakami wspólnymi na oznaczenie tychże indywiduów, to mamy do czynienia z nominalizmem. To, co wspólne, to nazwa - wyraz. Stanowisko to różni się od konceptualizmu tym, że nie uznaje istnienia pojęć ogólnych, jako kategorii myślenia. W pierwszym wypadku powszechna jest nazwa, natomiast w drugim pojęcie jako kategoria myślowa. Pytanie o rację dla wspólnej nazwy indywiduów należy już, jak się zdaje, do innej kategorii. Mogą być nią przykładowo powstające w umyśle obrazy - zob. tamże, s. 51.

Przyjmując, że prawo znaczy tyle, co zbiór norm, a normy z kolei to wypowiedzi językowe szczególnego rodzaju (oczywiście przy spełnieniu szeregu warunków formalnych), dyskusja pozostaje na tym samym poziomie. Doprecyzowane zostaje jedynie zakres (kryterium ilościowe). Jednakże i w takim przypadku można postawić pytanie o ewentualną hipostazę. Wydaje się, że będzie to hipostaza innego rodzaju niż ta, która pojawia się na pierwszym poziomie, tj. w relacji przedmiotu i podmiotu poznającego. Należy zauważyć, że prawo jest zbiorem swoich składników, czyli norm prawnych. Jeżeli normy prawne to tyle, co wypowiedzi formułujące powinność, to prawo jest zbiorem tychże wypowiedzi. W takim wypadku należy odpowiedzieć na pytanie o status bytowy owego zbioru. W odniesieniu do zaprezentowanej na wstępie niniejszego podrozdziału definicji, sprawa ta nie jest skomplikowana. Jeśli przypisuje się zbiorowi norm prawnych realność traktując je jako istniejące samoistnie, wówczas następuje hipostazowanie. Prawo traktowane jest jako coś bytowo różnego od poszczególnych norm prawnych. Wówczas najogólniejsza idea prawa wyraża się dopiero w składowych normach. Następuje swoiste „ożywienie” tak rozumianego prawa i przypisanie mu nowej jakości. Jeśli zaś potraktować ów zbiór jako konceptualne ujęcie wszelkich norm, nie przyznając mu samodzielnego istnienia, hipostaza nie pojawia się. Należy zauważyć, że hipostaza nie jest odnoszona do bytów realnych, takich jak człowiek czy nawet do relacji między ludźmi. Ujęcie jest bardzo subtelne, ponieważ hipostaza dotyczy usamodzielnienia w bytowaniu sumy norm prawnych, które już same są abstraktami. Należy zauważyć, że dostrzeżeniu trudności nie pomaga terminologia prawnicza. Otóż, co trudno uznać za zaletę, ogół obowiązujących norm prawnych generalnych i abstrakcyjnych określa się prawem w znaczeniu przedmiotowym. Nazwa ta, mimo innego znaczenia kryjącego się za pojęciem, sprzyja hipostazowaniu.

Jeżeli w przypadku nominalizmu bytem pierwszego zainteresowania jest nazwa, to należy postępować analogicznie i wyprowadzić możliwe wnioski co do sposobów ujęcia prawa. Prawo to nazwa (wyraz) ogólny obejmujący w sobie wiele nazw (wyrazów) szczegółowych stosowanych do określania obiektów poznawanych. Rozwikłanie wzajemnych zależności wymaga wprowadzenia zasadniczo trzech elementów: prawa jako rzeczy, prawa jako pojęcia, a także prawa jako nazwy. Należy zaznaczyć, że opozycja realizmu i konceptualizmu, a także nominalizmu, była silna na tyle, że próba syntezy budziła niegdyś wątpliwości. Konceptualizm wprost stwierdza niemożliwość poznania rzeczy samych w sobie, a ogranicza się do badania ujęć poznawczych. Nominalizm zaś zmusza do dalszych poszukiwań twierdząc jedynie, że przedmiotem badania jest wyraz,

zbiór wyrazów itd. Punktem odniesienia dla wyrazów pozostają najczęściej również ujęcia podmiotowe, ponieważ wyrazy pochodzą od człowieka. Jednocześnie należy pamiętać, że nominalizm rozumie się jako stanowisko w sprawie sporu o uniwersalia. Trudno rozciągać ten wniosek na pozostałe byty. Z twierdzenia, że „człowiek w ogóle” to tylko nazwa nie wynika przecież, że „konkretny człowiek” np. Jan Kowalski o takim a nie innym numerze PESEL itd., to także nazwa. Takie konsekwentne stanowisko można byłoby nazwać monizmem nominalistycznym.

Przyglądając się wypowiedziom formułowanym o prawie czy to w prasie czy w literaturze prawniczej, a zwłaszcza w rozmowach popularnych o prawie, można dostrzec wypowiedzi o nim, które zakładają ujęcia hipostatyczne. Dla przykładu można podać zdania takie jak: prawo jest zagrożone; system prawa się załamał; prawo tego nie dopuszcza; należy bronić prawa, prawo powinno chronić słabszych; należy walczyć z łamaniem prawa, itp. Oczywiście nie chodzi o to, aby atakować zupełnie zrozumiąłą potrzebę posługiwania się terminami nie precyzując ich znaczenia, a jedynie mających za zadanie skupić uwagę adresata na konkretnym zagadnieniu. Chodzi o wykazanie, że na potrzeby refleksyjnego podejścia do prawa nie można przejść wobec tego typu wyrażenń obojętnie. Może bowiem dojść do sytuacji, w której przesunięcie akcentu będzie na tyle poważne, że zamiast norm prawnych odnoszonych do konkretnych adresatów, podejmowane będą wysiłki zmierzające do zapewnienia spójności prawa, jego ulepszenia itp. Ostatecznie może to doprowadzić do absolutyzacji prawa, a tym samym oderwania go od rzeczywistego statusu bytowego. Broni się wówczas nie godności człowieka przy pomocy prawa, lecz np. zupełności systemu prawa, ewentualnie zakładając dopiero, że przysłuży się to lepszej ochronie praw podmiotowych. Zwłaszcza formalistycznie zorientowane kierunki filozoficznoprawne narażone są na ten błąd.

Prawu stawiane będą wymogi spójności, przejrzystości, zupełności, przy założeniu, że posłuży to lepszej realizacji interesów prawnych podmiotów prawa. Należałoby zastanowić się czy nie jest to odwrócenie kierunku: norma prawna → system prawa i zastąpienie go kierunkiem: system prawa → norma. W obu przypadkach należy pamiętać, że wywód pozostaje na poziomie teoretycznym, a przecież chodzi o rzeczywiste relacje między faktycznie istniejącymi ludźmi. Trudno przyjąć, że powyższe przesunięcie jest faktem obojętnym, zwłaszcza gdy chodzi o wynikające stąd zapatrywanie na rolę państwa w stanowieniu i stosowaniu prawa, a także ogólnie rozumianą politykę prawa. Dodawanie do procesu poznawczego ogniwa w postaci „prawa”, które coś podmiotom gwarantuje, przyznaje bądź odbiera, jest metafizycznie nieuzasadnione. Trudno bezrefleksyjnie

zaakceptować twierdzenie, że prawo ma obowiązki względem podmiotów stosunków prawnych, albo też, że prawo można pociągnąć do odpowiedzialności. Wydaje się, że w tym przypadku także zachodzić może hipostazowanie w odniesieniu do pojęcia „prawo” w znaczeniu przedmiotowym, a zatem norm generalnych i abstrakcyjnych.

Uwzględniając postulat realizmu należałoby zastanowić się czy hipostazować można prawo rozumiane jako byt relacyjny, a następnie normę prawną jako pewne rozrządzenie rozumu. Sygnalizowano, że podział relacji na konieczne i niekonieczne jest kluczowy dla ustalenia specyfiki prawa. W przypadku ostatnich wskazywano także na obecność elementu twórczego i mniejsze zdeterminowanie. Analiza relacji niekoniecznych doprowadzić może do ujmowania ich jako czegoś niezależnego od bytów między którymi i ze względu na które one występują. W tym zakresie może dojść do hipostazy relacji. Wówczas, pośród co najmniej dwoma bytami istnieje pewien zwrotnik, mechanizm, który oddziaływa na owe byty w sposób od nich niezależny, bardziej na zasadzie systemu operacyjnego, w ramach którego funkcjonują pewne elementy. System prawa, to „przestrzeń” wyznaczająca sferę możliwych ruchów, sposobów zachowania się innych bytów-podmiotów prawa. Norma prawna powinna spełniać określone wymogi, aby została zakwalifikowana do systemu, czyli uznana za ważną na jego podstawie. Postawić można pytanie o źródło tak rozumianej relacji, a także stosunek zachodzący między relacją i jej elementami.

Próbując odpowiedzieć na pytanie o źródło relacji rozumianej w powyższy sposób można uznać, że albo jest ono poza podmiotem działającym lub grupą takich podmiotów, albo też, że jedne podmioty wyznaczają drugim możliwe pole działania. Fakt wyznaczania przez jednych relacji drugim zakłada uznanie niekonieczności relacji, a ponadto zwraca uwagę na fakt ekskluzywności, czyli wyłączenia pewnych podmiotów z procesu wyznaczania pola działania pozostałym. Jeśli zaś uznać, że źródłem relacji jest byt inny, aniżeli podmiot działający w ramach relacji, to pod znakiem zapytania pozostaje kwestia ich niekonieczności. Jaki byt miałby być źródłem tak rozumianego prawa? Tym samym następuje powrót do problematyki relacji koniecznych i z pola widzenia znika zasadność utrzymywania podziału. Wynika z tego, że traktowanie prawa, jako pewnego systemu niezależnego od elementów składowych jest hipostazą. Ujęcie to podporządkowuje działalność człowieka prawu nie na zasadzie nakazu posłuszeństwa, lecz w sensie bytowym, a jako takie pojęte może zostać w skrajnym przypadku jako siła fizyczna.

Dalszym krokiem jest wyprowadzenie z tego faktu egzystencjalnego skutku w postaci obowiązku przestrzegania prawa. Co więcej, oceniać zachowanie podmiotu można tylko

w odniesieniu do prawa, a samego prawa nie można już poddać ocenie. Konsekwencje będą więc podobne jak w przypadku uznania nadrzędności relacji nad bytami, między którymi ona zaistniała. Zachodzi tutaj dwojako albo hipostazowanie relacji niekoniecznych, które doprowadza ostatecznie do uznania ich za konieczne, albo też utożsamienie porządku poznawczego z przedmiotem poznania. Jako że i w tym wypadku podział klasyczny bytów relacyjnych okazał się wystarczający do ujęcia zjawiska prawa, a ponadto nie pozostawił miejsca do hipostazowania relacji, należy go uznać za nadal ważny. Analiza zapisu graficznego normy prawnej sprowadza się wówczas do nieustannego weryfikowania jego odpowiedniości względem pojęć.

Przypadłościowy charakter relacji kategorialnych zwraca uwagę na ich zależność od mocy kreatywnych człowieka, które to z kolei warunkowane są wieloma innymi czynnikami. Nie oznacza to dowolności, gdyż bytowość intencjonalna prawa, jak wykazano powyżej, nie może przeczyć rodzajowi relacji, tzn. nie może prowadzić do sytuacji jej nadrzędności nad bytem, między którym i ze względu na który zaistniała. Wówczas nie byłaby prawem tak, jak przyjęto to rozumieć. Nie ulega wątpliwości, że dany podmiot może dowolnie traktować prawo. Nie chodzi przecież o negowanie możliwości postąpienia w konkretny sposób, lecz o zwrócenie uwagi na skutki jakie takie postępowanie przynosi. Innymi słowy, jeśli prawo ma być prawem to właśnie tak a nie inaczej należy je rozumieć (zasada tożsamości). Możliwość wystąpienia przeciwko powyższemu sformułowaniu jest oczywista. Jest sprawą czegoś, co można określić kulturą prawną, jak rozumieją prawo uczestnicy porządku prawnego danego obszaru jurysdykcyjnego, a może zwłaszcza ograny stanowiące i stosujące prawo. Skoro pytanie dotyczy tego „jak rozumieją”, to oczywiście należy zakładać, że możliwe jest rozumienie na wiele sposobów. W skrajnym wypadku może dojść do sytuacji, że nie „prawo” jest rozumiane na różne sposoby, lecz pod pojęciem „prawo” rozumiana jest inna rzecz.

Jako że prawo jest relacją kategorialną, a więc bytem intencjonalnym, należy zastanowić się czy istnieje możliwość traktowania go jako bytu realnego samodzielnego. Odpowiedź na to pytanie zależy oczywiście od tego czym są byty intencjonalne. Zagadnienie to jest wysoce abstrakcyjne a przez to trudne do uchwycenia. Wiąże się z realnością w ogóle i podstawowym zagadnieniem stosunku bytu poznającego do rzeczywistości poznawanej. Należy zauważyć, że bliżej omawianej problematyki znajduje się konceptualizm, natomiast nominalizm o tyle, o ile przyjmuje dodatkowo założenie o pojęciach, jako wywoływanych w człowieku obrazach wskutek użycia słów.

Prawo jako byt intencjonalny może być rozumiane w kategoriach sfery możliwego działania człowieka, często ograniczanej kryterium ingerencji w sferę działalności drugiego człowieka. Powyższe ujęcie w pełni uwidacznia się w problemie relacji między wolnością jednego podmiotu, a wolnością drugiego. Klasycznie już problematyka ta należy do zagadnień doktryn politycznych i ideologicznych. Z punktu widzenia filozofii problematyka intencjonalności dotyczy poznawczego ujęcia rzeczy przez podmiot poznający. Ze względu na obraną pozycję filozoficzną prześledzić należy podstawowe poglądy na to zagadnienie i spróbować ustalić, które z nich tłumaczy najwięcej w zakresie problematyki filozoficznoprawnej. Kluczowym źródłem, na którym oparte są dalsze rozważania jest artykuł Mieczysława Alberta Krąpca *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego. Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania*⁵¹¹. Jest tak z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że jak się okazuje, zagadnienie to bywa nie uznawane za problem w tym sensie, że bardzo często jedno ze stanowisk w tym sporze - idealistyczne, uznawane jest za punkt wyjścia, który nie jest dalej kwestionowany. W metafizyce klasycznej chodzi właśnie o to podstawowe twierdzenie, a nie ocenę spójności wniosków z niego wyprowadzonych. Po drugie dlatego, że Mieczysław A. Krąpiec przybliżył w cytowanym artykule rys historyczny problemu intencjonalności bytu, a zatem praca ta została już wykonana. Po trzecie, dokonując analizy współczesnych koncepcji wysuwanych w szeroko pojętej filozofii scholastycznej twierdzi, że nie sformułowano do tej pory wyczerpującej odpowiedzi na poruszane zagadnienie.

Mieczysław A. Krąpiec wychodzi w analizie od rozróżnienia poznania i świadomości. Uznaje, że pierwsze z pojęć jest zakresowo szersze od drugiego i wyprowadza stąd wniosek, że wszelkie koncepcje filozoficzne skupiające się na procesie myślenia lub świadomości, już w punkcie wyjścia zawężyły krąg dociekań i przez to wikłają się w nieprzewycięzalne później trudności. Utożsamienie procesu poznawania z procesem myślenia wynika, zdaniem Krąpca, z presupozycji idealizmu teorio-poznawczego, który przejawia się w akcentowaniu czynnego, konstrukcyjnego charakteru poznania⁵¹². Celem uwyrażnienia tego, jak opatrnie może być rozumiana konstrukcja, odnosi Krąpiec zagadnienie do procesów fizycznych i chemicznych przemian materii, gdzie wskazuje albo na fakt wchłonięcia jednych rzeczy przez drugie i powstanie nowych jakości, albo też

⁵¹¹ Artykuł ukazał się w: *Collectanea Theologica*, 28/2, 1957, s. 303-381. Dostępny na: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1957-t28n2/Collectanea_Theologica-r1957-t28-n2-s303-381/Collectanea_Theologica-r1957-t28-n2-s303381.pdf, dostęp na: 28.10.2019.

⁵¹² Tamże, s. 308-309.

zmieszania przy pozostawieniu jednak odrębności substancjalnej. Jako że poznanie może być rozumiane jako swojego rodzaju ujęcie przedmiotu poznawanego, „wchłonięcie” go przez podmiot poznający, zachodzi obawa utożsamienia tego rodzaju złączenia na wzór tego, jakie zachodzi w świecie materialnym, fizycznym. Pozostając jeszcze na poziomie ustaleń nauk przyrodniczych dostrzec można pewne nieuprawnione przeniesienie mechanizmu tam występującego na mechanizm ludzkiego poznania. Mimowolnie nasuwa się na myśl przywołanie koncepcji dialektyki Hegłowskiej, gdzie właśnie z tezy i antytezy powstaje synteza, która to jest kolejnym punktem startowym dokonania następnej przemiany (staje się tezą). Wydaje się zatem, że słusznie twierdzi Krąpiec pisząc, że poznawać w tych kierunkach filozoficznych, znaczy tyle co myśleć, tworzyć, przetwarzać, konstruować. W tym sensie są to koncepcje redukcjonistyczne. Należy podkreślić, że nie jest to wartościująca ocena tychże koncepcji, lecz rekonstrukcja celem zoperacjonalizowania dalszego wywodu.

Odwołując się do codziennego doświadczenia, do samej rzeczywistości, co charakterystyczne metodzie poznania realistycznego, dostrzec można bez trudu, że poznawane przedmioty nie pojawiają się w nas na wzór przemian fizycznych i chemicznych. Uchwycenie przedmiotów poznania nie jest wchłonięciem ich do naszej świadomości we wspomniany wyżej sposób, lecz raczej następuje w tym momencie swoisty akt, który można dla podkreślenia opozycji nazwać niematerialnym⁵¹³. Niematerialność poznania wynika z dostrzeżenia innej płaszczyzny do dokonania podziału bytów. Podstawą w przypadku przemian substancjalnych jest materia – jest ona podłożem (możliwością) dokonania wszelkich przekształceń tego rodzaju. Nie dokonują się jednak zmiany materialne w człowieku na skutek czynności poznawczych takiego samego rodzaju. Należy zatem przyjąć, że owo złączenie dokonuje się na skutek właściwości niematerialnych podmiotu poznającego. Istnienie poznawanych przedmiotów miałyby być w tym właśnie sensie intencjonalne. Chodzi zatem o specyficzny sposób bytowania ujęć poznawczych w myśli. Powracając do kwestii konstrukcyjności, należałoby stwierdzić przede wszystkim aspekt pasywny, bierny w poznaniu. Jednocześnie nie sposób przekreślić możliwości tworzenia konstrukcji myślowych. Próba wytłumaczenia momentu przyjęcia poznawczego, „wejścia” rzeczy do podmiotu poznającego, jest już kwestią bardzo szczegółową. Problem ten ostatecznie w stanowisku realistycznym prowadzi do wniosku,

⁵¹³ Mieczysław A. Krąpiec używa tradycyjnej nomenklatury i nazywa ten rodzaj przyjęcia przedmiotu poznawanego przyjęciem „duchowym”. Tamże, s. 312.

że owo przyjęcie jest czymś innymi aniżeli tylko odbiciem rzeczy poznawanej. Utworzony w podmiocie obraz rzeczy poznawanej jest jedynie warunkiem zaistnienia bytu intencjonalnego, a nie tym właśnie bytem⁵¹⁴.

Skoro poznanie nie jest połączeniem się materii, rozumianej już na sposób filozoficzny, to pozostaje zjednoczenie formalne. Dwoma łączącymi się formami są: forma intelektu i forma zastępcza (wyobrażona) przedmiotu poznawanego. Do wypracowania tej koncepcji wystarczająca jest filozofia Arystotelesa, gdyż podział na formę i materię zaczerpnięty został właśnie od Stagiryty⁵¹⁵. Pełniejszą odpowiedzią byłoby uwzględnienie rozważań Arystotelesa o aspekt egzystencjalny. W tym zakresie, głównie za Maritain'em, Krąpiec zwraca uwagę na fakt, że połączenie przedmiotu poznawanego z podmiotem poznającym ma wymiar istnienia nie tylko w tym sensie, że pierwotnie im ono wspólne, ale przede wszystkim dlatego, że jest ono racją ich wspólnego ujęcia poznawczego⁵¹⁶. Innymi słowy, fakt możliwości zaistnienia zjednoczenia poznawczego przedmiotu poznawanego w podmiocie poznającym jest możliwy dzięki wspólnemu faktowi egzystencjalnemu. Istnienie obu tych bytów jest kluczowe i stanowi swojego rodzaju podstawę do zaistnienia ujęć poznawczych. Pozostaje jeszcze zastanowić się czy istnienia intencjonalne i naturalne (nieintencjonalne) są sobie równe. W oparciu o przedstawioną argumentację należy stwierdzić, że istnienie intencjonalne jest istnieniem słabszego rodzaju. Przejawia się to przede wszystkim w jego zależności od wcześniejszego istnienia podmiotu poznającego i przedmiotów poznawanych. Ponadto owo istnienie nie konstytuuje żadnego bytu, lecz jedynie istnieje o tyle, o ile zostaje poznawczo ujmowane. Jak zatem przedstawia się jego konieczność? Jest konieczne w przypadku bytu, jakim jest człowiek, do tego stopnia, że fakt poznawania staje się dla niego charakterystyczny. Otóż człowiek posiada w sobie zdolność takiego wchodzenia w kontakt z rzeczami, że tworzy ich pojęcia, które następnie egzystują w jego intelekcie w sposób zależny. W związku z tym, że na potrzeby niniejszej pracy nie jest pierwszej potrzeby zastanawianie się nad koniecznością występowania bytów intencjonalnych u bytów innych niż człowiek, rozważania o bytach intencjonalnych można zakończyć. Warto podkreślić, że potwierdziła się jedna z cech prawa - jego niesamodzielność bytowa.

Z twierdzeń zaprezentowanych powyżej wyprowadza się również wniosek o możliwości uzupełnienia natury człowieka. Poznając rzeczywistość, dostrzegając swoje

⁵¹⁴ Tamże, s. 314-318.

⁵¹⁵ Tamże, s. 329.

⁵¹⁶ Tamże, s. 330.

braki, człowiek odkrywa możliwe sposoby ich uzupełnienia poprzez spożytkowanie innych rzeczy. Można w tym miejscu zaznaczyć, że wchodzenie w relacje prawne również można postrzegać jako pewnego rodzaju społeczne uzupełnienie braków poszczególnych jednostek. Oczywiście porównanie nie jest jednoznaczne, jako że jeden człowiek nie wykorzystuje drugiego z uwagi na ten sam status bytowy (równość w znaczeniu formalnym). Chodzi o ukazanie jednej z płaszczyzn, w której realizowałby się człowiek w społeczeństwie, człowiek jako istota społeczna. Wydaje się, że wyprowadzanie wniosków o prawie, jako zjawisku typowo ludzkim, nie może się obyć bez przyjęcia określonej wizji natury człowieka. W powyższym ujęciu jest to rozumienie uwzględniające aspekt niematerialny.

Hipostaza w przypadku tak rozumianego bytu intencjonalnego będzie polegała na przypisaniu mu bytowości naturalnej. Można zatem powiedzieć o hipostazie prawa w znaczeniu metafizycznym (ontycznym), przez co należy rozumieć potraktowanie relacji niekoniecznej jako koniecznej, a więc *de facto* uznawanie prawa za konkretnie istniejący, samodzielny byt. Hipostaza w znaczeniu epistemologicznym wyglądałaby nieco inaczej, gdyż to poznawcze ujęcie prawa zyskałoby wedle czyjegoś poglądu istnienie w jakiś sposób konstytutywne, naturalne. Jakkolwiek rozróżnienie jest zasadne, nie należy zapominać, że każdy rodzaj hipostazowania odbywa się po stronie poznania, a nigdy rzeczy. Uznanie bytu X za byt Y jest błędem istniejącym po stronie poznającego. Tak samo uznanie tworów myślnych za bytujące samodzielnie, poza podmiotem, w strefach myślnych, noosferze czy polu informacyjnym, także wydaje się błędem. Nieuwzględnienie możliwości popełnienia błędu polegającego na pomieszaniu poznawczym bytów prowadzić może do niepożądanych skutków zwłaszcza w sytuacji, kiedy chodzi o błąd po stronie osoby odpowiedzialnej za stanowienie bądź stosowanie prawa. Wyobrażenie o prawie, nawet powstałe w wyniku wyrafinowanego procesu myślowego przeprowadzonego na pojęciach ściśle określonych, prowadzić może do uznania fikcji za rzeczywistość.

ZAKOŃCZENIE

Celem zasadniczym niniejszej pracy było wykazanie, że możliwe jest zastosowanie metafizycznych ustaleń na temat prawa do filozofii prawa. Chodziło przede wszystkim o analizę filozoficzną przeprowadzoną na twierdzeniach o prawie formułowanych w metafizyce klasycznej. Rozważania historycznofilozoficzne stanowią jedynie tło dla zasadniczej kwestii. Punktem odniesienia była sformułowana definicja prawa jako bytu relacyjnego, która następnie wyznaczyła dalszy zakres argumentacji, wskazując poziom i zakres. W doborze literatury przedmiotu najtrudniejsze okazało się odnalezienie współczesnych pozycji mogących stanowić konkurencję dla realistycznej definicji prawa. Sytuacja ta doprowadziła do pochylenia się nad jej przyczynami.

Wnioski płynące z niniejszej rozprawy można podzielić na odnoszące się do analizy metafizycznej prawa i odnoszące się do dyskusji o charakterze światopoglądowym. Badanie prowadzone było przede wszystkim w celu uzyskania wyników poznawczych *sensu stricto*. W trakcie pracy okazało się, że polemika z metafizyką klasyczną w zastosowaniu do prawa przebiega wielotorowo a szerzej znany i eksponowany jest wątek ideologiczno-polityczny. Perspektywa ta, chociaż z wielu względów interesująca, stanowi raczej przeszkodę niż pomoc w metafizycznym badaniu prawa. Zasadnicza trudność polegała na oddzieleniu warstwy przekonań ideologiczno-politycznych od typowych twierdzeń metafizycznych o prawie. Literatura wykorzystana w niniejszej pracy dostarcza przykładów przenikania się problematyki u różnych autorów, co w znacznym stopniu utrudniało wyselekcjonowanie poszukiwanych definicji. Można się o tym przekonać biorąc pod uwagę dwa względnie popularne stanowiska metafizyczne występujące w Polsce, tj. marksistowskie i tomistyczne. Wśród przywoływanej literatury przedmiotu można odnaleźć często powielany wątek kojarzenia metafizyki klasycznej z aktem prawnym zwierzchnika władzy kościelnej, tj. encykliką papieża Leona XIII *Aeterni Patris*. Także wśród uprawiających metafizykę klasyczną można spotkać się z opinią, że narzucenie określonej filozofii z zewnątrz często spotyka się z oporem⁵¹⁷. Analogicznie w przypadku marksistowskich metod materializmu dialektycznego i historycznego, które wśród zwolenników marksizmu uchodziły za najdoskonalsze, a w każdym razie w pełni naukowe⁵¹⁸.

⁵¹⁷ S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Kraków 1999, s. 18-19.

⁵¹⁸ A.J. Wszyński, *Zagadnienia teorii państwa i prawa*, Warszawa 1952, s. 528-530.

Należy podkreślić, że badanie metafizyczne prawa nie jest badaniem określonych decyzji jakichkolwiek organów władzy oficjalnej czy nieoficjalnej w danym miejscu i czasie. Co więcej, metafizyka nie zajmuje się bezpośrednio skutkami, jakie wywołują określonego rodzaju decyzje podejmowane na etapie stanowienia i stosowania prawa. Można powiedzieć, że kwestia ta jest w metafizyce obojętna. Przedmiotem zainteresowania są przede wszystkim twierdzenia metafizyczne i wynikające z nich konsekwencje poznawcze. Jest to pierwszy i najważniejszy wniosek z punktu widzenia dalszych rozważań. Abstrakcja metafizyczna polega m.in. na tym, żeby abstrahować od warunków miejsca i czasu. Metafizyka wymyka się historycznemu pojmowaniu procesów rozwoju społecznego. Jest to, z punktu widzenia marksizmu, największa jej wada. Pozwala ona na wyprowadzenie uniwersalnych wniosków w odniesieniu do prawa a tym samym odrzuca fundamentalne założenie marksistowskiej dialektyki.

Zanim przedstawione zostaną wnioski odnoszące się bezpośrednio do prawa jako bytu relacyjnego należy podkreślić wnioski systematyzujące w zakresie dyscyplin naukowych, a także wskazówek metodycznych i metodologicznych w badaniu prawa. Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosku, że mniej więcej od końca lat czterdziestych i początku lat pięćdziesiątych XX wieku, poza nielicznymi wyjątkami, ukazują się w Polsce prace antymetafizyczne. Po pierwsze metafizyka klasyczna jest ignorowana, traktowana za obaloną, przestarzałą, samą siebie kompromitującą. Po drugie, zagadnienia metafizyczne są przedstawiane przy okazji ostrej polemiki, zwalczaniu ich z określonych pozycji, najczęściej materializmu dialektycznego⁵¹⁹. Wyeksponowanie tego wątku było konieczne dla zwrócenia uwagi, że krytyka przeważnie odnosi się do metafizyki proponowanej przez przedstawicieli idealizmu. Zwłaszcza sprzeciw marksistów dotyczy tego kierunku. Aby krytyka nie okazała się jedynie negatywna podejmowano próby pójścia „trzecią drogą”. Celem było uprawianie filozofii poprzez odwołanie do dorobku nauk ścisłych. Tym samym starano się sprostać oczekiwaniom, aby metafizyka nie była dowolnością poznawczą, subiektywnym obrazem rzeczywistości powstałym w umyśle danego filozofa. Zwrócono także uwagę na obszerność wiedzy i proponowano badanie aspektowe. Różnicowało i różnicuje się ono coraz bardziej wraz z rosnącą specjalizacją - dalszym uszczegółowieniem tychże nauk⁵²⁰. W ten sposób próbowano odejść od

⁵¹⁹ A. Schaff, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957-1958*, Warszawa 1960, s. 13. W odniesieniu do Tomasza z Akwinu, autor uważa, że przedstawiony przez filozofa realizm jest w istocie „(...) zakamuflowaną postacią spirytualizmu”. Zob. tamże, s. 39.

⁵²⁰ Najczęściej spotykane współcześnie aspektowe ujęcia obecne były już w literaturze przedmiotu w latach 60-tych XX wieku. Zob. S. Ehrlich, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1971. Spotykać tam

maksymalizmu metafizyki. Nie pytano, co to jest prawo, lecz np. co to jest prawo w aspekcie społecznym, czy też co to jest prawo jako zjawisko społeczne, językowe itp. Stanowisko powyższe w najogólniejszych założeniach wdaje się przeważać także współcześnie. Zmianie ulega doprecyzowanie rezultatów badań i większe uszczegółowienie wyników poznawczych. Odnosząc powyższe rozważania do ustaleń metafizyki klasycznej można zauważyć, że zasadnicze twierdzenie o prawie brzmi wówczas: prawo jest bytem dającym się badać z różnych perspektyw. W takim przypadku pozostaje bardziej teoriopoznawcze niż metafizyczne i przedstawia się raczej jako wskazówka metodyczna. Co to jest prawo próbuje się dopiero ustalić. Postawa tego rodzaju ma zapewnić otwartość poznawczą i zredukować aprioryzm w definiowaniu. Okazuje się, że metafizyka klasyczna nie przeczy takiemu twierdzeniu epistemologicznemu. Uzależnia natomiast badanie aspektu od pierwotnego ustalenia tego, czego jest to aspekt badany lub też tego, co jest badane z określonej perspektywy.

Jednym z założeń dialektyki jest to o zachodzących nieustannie w rzeczywistości zmianach ilościowych i tzw. „skokach jakościowych”. Jeżeli przyjąć tę tezę to poglądy minione nie mogą być rozpatrywane jako równorzędne obecnym, lecz są jedynie warunkami ich powstania. Obejmujący wszelkie zjawiska proces dialektyczny dotyczy także idei. Chodzi wówczas o rozwój dialektyczny idei sprzężony z rozwojem społecznym. Jako zaletę powyższego ujęcia wskazuje się dynamizm, podczas gdy klasycznie popełniać miano błąd polegający na przyjmowaniu statycznego punktu widzenia⁵²¹. Jest to kolejny argument przemawiający za tezą, że zerwanie z tradycją filozoficzną jest przyczyną nieuwzględniania kontekstu metafizycznego. Przyjmując powyższe założenia metafizyka przedstawia się jako czysta spekulacja, anachronizm myślowy lub nawyk rozumowania z czasów minionych. Warto zauważyć, że przedstawianie poglądów, które wystąpiły historycznie, z punktu widzenia doktryny powstałej w drugiej połowie XIX wieku wydaje się błędem, który można nieco przenośnie i paradoksalnie nazwać wróceniem o przeszłości. W powojennej Polsce pojawia się wyraźna tendencja do przedstawiania filozofii autorów dawniejszych, jako prowadzących „ostatecznie do” bądź „posiadających

można, wśród innych, ujęcia takie jak: społeczne (socjologiczne), językowe, psychologiczne, ewolucjonistyczne. Por. J. Kowalski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1976, s. 184-186. Możliwe spojrzenia na prawo wyznaczają nie tylko ustalenia nauk szczegółowych, lecz również cechy podmiotowe, takie jak zajmowane stanowisko w hierarchii społecznej, wykonywany zawód, zwłaszcza prawniczy itd.

⁵²¹ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 97-107. Przedstawione przez autora warunkowania w procesie rozwoju są wzajemnie powiązane nieraz w sposób bardzo skomplikowany. Wówczas bardziej niż o określone stanowisko metafizyczne chodzi o postawę praktyczną naukowca. Rozwiązanie ostateczne albo nie istnieje w ogóle albo nie jest osiągalne za życia danego badacza.

punkt dojścia w” metodzie marksistowskiej. Wydaje się, że jest to cecha, którą marksizm dzieli z filozofią pozytywną⁵²².

Kolejnym spostrzeżeniem metodycznym potwierdzającym tezę o odrębności przedmiotowej metafizyki była następująca zależność. Przyjmując klasyczny punkt widzenia możliwe okazało się poddanie analizie koncepcji powojennych inspirowanych materializmem dialektycznym, bądź wprost nim będących, jako konkurencyjnych stanowisk metafizycznych. Próba analizy w drugą stronę, tj. z punktu widzenia materializmu dialektycznego w kierunku metafizyki klasycznej, wydaje się posunięciem nieuzasadnionym. Wynika z tego, że metafizyka jest zakresowo bardziej diagnostyczna niż marksizm. Analogiczne wnioski można wyprowadzić w zestawieniu z poszczególnymi kierunkami filozoficznymi np. filozofią analityczną, przy czym trudno jednoznacznie stwierdzić, co w tym przypadku jest przedmiotem badaniem. Jednoznaczne wnioski płynące z porównania twierdzeń metafizycznych o prawie z twierdzeniami filozofii analitycznej o prawie okazały się trudne do uzyskania.

Rozważania na temat metafizyki, jej historii, przedmiotu i metody, doprowadziły do wniosku, że jej aktualność nie zależy od stanowiska danego autora. Twierdzenie metafizyczne może nie być sformułowane w danej pracy, niemniej jednak metafizyka obecna będzie zawsze, bezwzględnie. Dany autor nie ma mocy jej zanegowania natomiast z całą pewnością może się do metafizyki nie odnosić, np. poprzez zawężenie zakresu badania. Polemika ze stanowiskiem metafizyki klasycznej, która przedstawiona została w rozdziałach I i II, miała na celu pokazanie, że pomimo wielu wysiłków, niemożliwe okazało się zanegowanie metafizyki. W praktyce oznacza to, że nie można zrezygnować z obecności twierdzenia metafizycznego o prawie, niezależnie od tego, na jakim szczeblu uogólnienia prowadzone są badania. W związku z powyższym wszelkie twierdzenia o zdezaktualizowaniu metafizyki należy traktować jako opozycję wobec konkretnej szkoły, konkretnych twierdzeń, jakie dany filozof formułował, a nie odnoszące się do całej

⁵²² Cz. Głombik, *Filozofia przedmarksistowska. Wybrane kierunki i zagadnienia*, Warszawa 1970, s. 13-16. Zdaniem autora filozofia marksistowska posiada przymioty: naukowości, ogólności, obiektywności. Jest syntezą wyników nauk szczegółowych. Chcąc udowodnić słuszność obranego punktu widzenia, autor dokonuje analizy wstecznej, przyjmując współczesne założenia metodyczne. Zarówno tomizm, jak i kantyzm miały powstać jako usprawiedliwienie interesów klasowych. Zaskakujące, że przed błędem tego rodzaju analizy przestrzegali klasycy marksizmu, przypisując go filozofii idealistycznej. Z jakichś jednak względów nie udało się go uniknąć. Por. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i ziemie...*, op. cit., s. 51. Jednocześnie także i Engels wskazuje następcom, że dowodów na słuszność marksistowskiej metody badawczej ma dostarczyć sama historia. Zachodzi zatem ryzyko poszukiwania dowodów na słuszność, konieczność dziejową danego stanowiska w historii. W przypadku ich braku, być może na siłę. Paradoksalnie, z pewnego punktu widzenia jest to idealizm teoriopoznawczy.

dyscypliny. Stanowisko oponenta także jest stanowiskiem konkretnym, opartym na określonych założeniach. Trudno uznać, że dany autor zwalcza metafizykę z pozycji, np. nauki. Ostatecznym wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest brak istotnego konfliktu między metafizyką i nauką prawa. Wobec tego dorobek metafizyki można z powodzeniem stosować wśród innych dziedzin, również w filozofii prawa. Analiza literatury przedmiotu prowadzi do wniosku, że nie jest to kwestia szerzej znana, a tym samym może wywoływać różne reakcje. Niezależnie od tego za aktualną i uzasadnioną można uznać analizę metafizyczną bytu, jakim jest prawo.

Przechodząc bezpośrednio do wniosków metafizycznych na temat prawa należy zauważyć, że referowane stanowiska wszystkich wybranych autorów (Mieczysława A. Krąpca, Franciszka Gabryła, Kazimierza Waisa i Mieczysława Gogacza) plasują prawo w grupie bytów relacyjnych. Ponadto zgadzają się w rozstrzygnięciu kwestii tego czy prawo jest bytem realnym, czy też myślącym (idealnym). Wniosek taki potwierdził jedynie zasadność zakwalifikowania wybranych filozofów do jednej szkoły, zatem należało się go spodziewać. Różnice stanowisk dotyczą raczej szczegółowych ustaleń na temat bytowości prawa. Należy je uznać za wzajemnie dopełniające się. Część filozofów nie wyróżniała wśród bytów relacyjnych prawa w sposób szczególny, jednakże ustalenia poczynione w odniesieniu do innych relacji można było z powodzeniem stosować analogicznie. Synteza informacji zawartych w pracach cytowanych autorów doprowadziła do sformułowania propozycji definicji prawa. Zgodnie z nią: *prawo jest bytem relacyjnym kategorialnym mającym za podstawę i kres człowieka (osobę), a za cel dobro*. Jest to definicja czysto poznawcza, o charakterze formalnym. Ważnym momentem w analizie metafizycznej jest kategoryzacja bytów. Otóż nie tylko prawo jest bytem relacyjnym. Oznacza to, że istnieją byty relacyjne niebędące prawem. Przy pewnych uściśleniach bytem relacyjnym jest także język. Być może dominujące współcześnie lingwistyczne koncepcje normy prawnej mogą być pokłosiem tej zależności. To właśnie dzięki analizie metafizycznej prawa możliwe jest dostrzeżenie tego rodzaju powiązań, które pozwalają lepiej zrozumieć spory filozoficznoprawne. Wniosek ten nie może być uznany za błahy, skoro filozofia prawa zawiera najgłębsze uzasadnienie dla stanowienia i stosowania prawa, zwłaszcza na poziomie konstytucyjnym. Należy zauważyć, że sam podział na lingwistyczne i nielingwistyczne koncepcje normy prawnej stawia sprawę języka w centrum rozważań. Metafizyka klasyczna nie pozwalała na uznanie, że norma prawna to wypowiedź określonego rodzaju, chociaż z całą pewnością wymaga komunikowania norm prawnych ich adresatom, a tym samym musi zostać wyrażona w języku. Każda z wybranych prac

dotyczących metafizyki zawiera niezwykle cenną część polemiczną, co nie pozwala ich uznać za stanowiska jednostronne.

Prawidłowo odczytane metafizyczne twierdzenie o prawie jako bycie relacyjnym, mimo wysokiego stopnia abstrakcji, nie pozwala dowolnie zestawiać go z twierdzeniami na temat prawa spotykanymi w literaturze filozoficznoprawnej. Uwidocznilo się to zwłaszcza w przypadku twierdzeń o prawie jako zjawisku językowym, fakcie społecznym, czy też wyniku woli, bez względu na to czy jednostkowej, czy zbiorowej. Możliwość porównania zależy każdorazowo od znajdowania się na tym samym poziomie uzasadnienia. Okazało się, że bardziej prawdopodobne jest odnalezienie konkurencyjnych twierdzeń metafizycznych o prawie w dziełach wybitnie filozoficznych, niż wybitnie prawniczych. Prowadzi to do wniosku, że metafizyka to rzeczywiście metadziiedzina a nie jedno z ujęć czy aspektów badania prawa. Uwidocznili się tym samym różny cel poznania prawniczego i filozoficznego. Punktem wyjścia i punktem dojścia dla prawnika praktyka musi być prawo w znaczeniu przedmiotowym posiadające cechę aktualności, zatem obowiązujące w danym miejscu i czasie. W przypadku motywacji poznawczych metafizycznych jest inaczej. Czym innym jest określenie sytuacji i rodzaju naruszenia normy prawnej a czym innym odpowiedź na pytanie o samą normę prawną a ostatecznie o prawo. Twierdzenie, że prawo jest zbiorem norm prawnych generalnych i abstrakcyjnych obowiązujących w danym miejscu i czasie jest definicją sformułowaną przede wszystkim na potrzeby praktykowania zawodów prawniczych. W sensie metafizycznym nie jest to nic innego jak odesłanie do definicji normy prawnej. Dopiero sama norma prawna określana jest np. jako wypowiedź językowa normatywna. Sprawa wraca zatem do punktu wyjścia. Analiza prawa obowiązującego w danym miejscu i czasie nie przybliży do rozwiązania kwestii metafizycznej. Czy oznacza to, że rozważania metafizyczne okazują się w prawie jałowe? Otóż nie, ponieważ ustalenie statusu bytowego prawa pozwala wysnuć szereg wniosków ogólnych doniosłych w sferze stanowienia i stosowania prawa. Ostatecznie nie można skutecznie stanowić i stosować czegoś (byt), co nie zostało dostatecznie poznane i nie chodzi w tym przypadku o znajomość treści norm prawnych danego, konkretnego systemu prawa.

Pochylając się nad wnioskami płynącymi ze stosowania twierdzeń metafizycznych do twierdzeń teoretycznoprawnych i filozoficznoprawnych należy zastrzec, że chodzi przede wszystkim o zasadnicze stanowiska metafizyczne, tj. monizm, dualizm i pluralizm. Analiza tego rodzaju posiada znaczące walory porządkujące i może być z powodzeniem wykorzystywana jako narzędzie umożliwiające zorientowanie się w całości zagadnień

prawnych. Trudności, jakie pojawiły się na tym etapie pracy, dotyczyły w dużej mierze nieobecności problematyki metafizycznej w dziełach filozoficznoprawnych. Konieczne wobec tego było tworzenie modeli poznawczych, które umożliwiły bardziej dokładne usystematyzowanie materiału. Zwłaszcza podział na formalną i materialną stronę danego stanowiska okazał się pomocny. Najlepszym dowodem na możliwość stosowania metafizyki w prawie jest posłużenie się modelami już opracowanymi w metafizyce. Dzięki nim możliwe stało się przedstawienie zagadnień obecnych w teorii i filozofii prawa z innej perspektywy. Analiza doprowadziła do wniosku, że za najbardziej diagnostyczne stanowisko metafizyczne należy uznać pluralizm. Wydaje się, że nie wydarzyło się w tzw. „czasach najnowszych” nic, co podważyłoby zasadność pluralistycznego spojrzenia na świat. Pozostałe możliwe stanowiska są oczywiście w dyskusji obecne i w zależności od okresu mniej lub bardziej popularne. Trudno wskazać, poza wymienionymi, inne metafizyczne punkty widzenia. Możliwe natomiast okazało się mnożenie stanowisk od strony materialnej. Koncepcje w ten sposób powstałe nie były jednak zasadniczym przedmiotem niniejszej pracy. Doświadczenie istnienia wielu różnego rodzaju bytów prowadzi do wniosku o tym, że to właśnie one składają się na najogólniejsze pojęcie rzeczywistości. Metafizyka klasyczna stoi na stanowisku, że działalność poznawcza to przede wszystkim doświadczanie istnienia innych bytów, a następnie podejmowanie czynności intelektualnych zmierzających do ich uporządkowania. Jeden z bytów, którego istnienie jest szczególnie dostrzegalne, zdolny jest podejmować w pewnym zakresie działania twórcze i powoływać do istnienia tzw. byty intencjonalne. Chodzi rzecz jasna o człowieka. Twierdząc o prawie należy mieć na uwadze, że jest ono skutkiem działalności ludzkiej. Uwidacznia się w ten sposób podstawa niezbędna do ustalenia tego, czym są fikcje prawne, założenia kontrfaktyczne, idealne konstrukcje cech prawodawcy czy systemu prawa itp.

Z punktu widzenia filozofii prawa nie do przecenienia wydaje się dostrzeżenie, że nie idea prawa, sprawiedliwości, ani też norma podstawowa czy skutek dyskursu, jako oczywiste pochodne istnienia człowieka, lecz sam człowiek, jako byt realnie istniejący, jest podmiotem i kresem relacji. Prawo powinno być zatem stanowione i stosowane ze względu na człowieka i jego dobro. Wynika z tego, że prawo nie powinno być stanowione i stosowane bezpośrednio w celu urzeczywistnienia pokoju, równości, bezpieczeństwa ani żadnych innych ideałów czy wartości, jakkolwiek szlachetnie i wzniosłe by one brzmiały. Zrozumiałe, że tego rodzaju wniosek, bez uprzedniego zaznajomienia się z problematyką twierdzeń metafizycznych, może zostać uznany za przewrotny. W rzeczywistości nic

podobnego nie ma miejsca. Metafizyczna analiza prawa prowadzi do wniosku, że wszelkie przypisywane prawu cele i wartości są celami i wartościami prawa jedynie przenośnie. To człowiek, a w konsekwencji wspólnota, stara się realizować pewne cele, czy też przekazać określone wartości przy pomocy prawa. Prawo nie uzasadnia się samo i samo w sobie nie jest celem. Tego rodzaju spostrzeżenia doprowadziły do wniosku o możliwości popełnienia przesunięcia kategoryjnego. Konieczne okazało się przeanalizowanie teoriopoznawczego zjawiska hipostazowania.

Hipostaza jest zagadnieniem, któremu uwagę poświęca się nie tylko w metafizyce klasycznej. Z treści niniejszej pracy wynika, że prawo albo jest bytem intencjonalnym albo też zawiera w sobie istotny moment intencjonalności. Chodzi o dostrzeżenie pochodności prawa od człowieka także w zakresie twórczości koncepcyjnej. W związku z tym nauki prawne, wśród innych humanistycznych i społecznych, szczególnie narażone są na hipostazowanie. Okazuje się, że problematyka powyższa była szerzej znana w naukach prawnych przed rokiem 1945, zwłaszcza w teorii i filozofii prawa. Szczegółowa analiza przeprowadzona została na przykładzie prac z zakresu teorii prawa dwóch autorów: Szymona Rundsteina i Eugeniusza Jarry. Obaj o hipostazie wiedzieli, jednakże traktowali to zagadnienie w sposób odmienny. W pierwszej kolejności chodziło o sprowadzenie rozważań obu autorów do wspólnego mianownika z metafizyką klasyczną. Okazało się to, mimo pewnych trudności, możliwe.

Uzyskany wynik był niejednoznaczny. Przy pewnym doprecyzowaniu, teoria Eugeniusza Jarry na temat istoty normy prawnej, stosunku prawnego i systemu prawa, nie jest hipostazą. Doprecyzowanie to dotyczy ostatecznego źródła ujęć podmiotowych. Koncepcja psychologiczna w tym wydaniu posiada pewne cechy swoiste, które nie pozwoliły jej uznać za sprzyjające hipostazowaniu. W tym sensie potwierdza się klasyfikowanie w literaturze przedmiotu koncepcji psychologicznych wyrosłych na gruncie teorii Leona Petrażyckiego jako realistycznych. Należy pamiętać, że realizm metafizyczny to termin o różnym znaczeniu niż realizm jako określone stanowisko filozoficznoprawne. Być może różnica ta jest skutkiem stopniowego odsuwania się od metafizyki i w ogóle filozofii. Wniosek o tym, że teoria psychologiczna w wydaniu zaproponowanym przez Eugeniusza Jarrę jest realizmem metafizycznym nie opiera się na tych samych podstawach, na których we współczesnej literaturze filozoficznoprawnej czy

socjologicznoprawnej klasyfikuje się psychologizm jako nurt realizmu prawniczego⁵²³. Nie jest zatem powtórzeniem znanego już wniosku.

Nieco odmiennie sytuacja przedstawia się w przypadku koncepcji Szymona Rundsteina. Silne inspiracje czystą teorią prawa Hansa Klesena sprawiły, że przeniknęły do niej twierdzenia charakterystyczne dla subiektywizmu filozoficznego. Przyczyn tego zjawiska można doszukiwać się w inspiracji normatywizmu myślą kantowską. Koncepcja Szymona Rundsteina została ostatecznie uznana za hipostazującą w szerszym sensie. Oznacza to, że przyjąwszy stanowisko realistyczne, w oparciu o dorobek metafizyki klasycznej, nie można powiedzieć, aby ta interpretacja czystej teorii: normy prawnej, stosunku prawnego, czy też systemu prawa, mogła istnieć jako coś innego, niż podmiotowe ujęcie poznawcze autora. W jej teoretycznej zalecie - „czystości”, tkwi jednocześnie największa trudność. Czystość taka, niespotykana w świecie zewnętrznym, wystąpić może tylko w intelekcie. Jeżeli zatem z ujęć teoretycznych tego typu wyprowadzone zostaną wnioski w stosunku do rzeczywistości, bez uwzględnienia chociażby fundamentalnej tezy o pochodności bytów myślnych od człowieka, może okazać się, że prawo będzie stanowione i stosowane ze względu na osiągnięcie wyznaczonego teoretycznie celu (ideału). Warto jeszcze raz podkreślić, że normatywizm konsekwentnie usuwa wszelkie elementy rzeczywiste w prawie. Z jego punktu widzenia osoba fizyczna jako podmiot prawa nie jest bardziej bądź mniej realna niż osoba prawna. Kryterium realizmu nie znajduje tutaj zastosowania. Czysta teoria prawa abstrahuje właśnie od tego rodzaju elementów rzeczywistych. Dopiero ukazanie normatywizmu w perspektywie metafizycznej pozwala dostrzec hipostazę. Jeżeli natomiast ograniczyć analizę tylko do sfery propedeutycznej i dydaktycznej to koncepcje normatywistyczne uznać należy za pożyteczne, o czym świadczy ich popularność. Przedstawiają model, który ukazuje stosunkowo precyzyjnie więzi w systemie prawa, zwłaszcza w kulturze prawa stanowionego.

Przybliżenie problematyki hipostazy miało to na celu minimalizację ryzyka wystąpienia możliwych błędów przesunięcia kategoriałnego i redukcjonizmu. Jeżeli punktem wyjścia i punktem dojścia w analizie prawa (relacji) jest człowiek (osoba), to najważniejszym jego wyróżnikiem jest bycie pochodną człowieka. Prawo powstaje w kontakcie z drugim człowiekiem, a tym samym już z założenia jest zjawiskiem

⁵²³ A. Pieniążek, M. E. Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Warszawa 2021, s. 101-103. Zgodnie z cytowanym fragmentem w tak rozumianym realizmie prawniczym chodzi o pozbycie się jakiegokolwiek metafizyki.

dynamicznym. Zarzuty o nieaktualności metafizyki, jej reakcyjności czy konserwatyzmie należy uznać za nieuzasadnione. W tym kontekście najbardziej przydatny okazał się podział na aspekt formalny i materialny prawa. Pozwala on na pogodzenie przekonania o zależności prawa od człowieka przy jednoczesnym twierdzeniu, że nie jest to zależność absolutna. W teorii i filozofii prawa wykorzystywany jest podział na formę i materię albo też aspekt bądź znaczenie formalne i materialne. Można mówić o źródłach prawa, instytucjach prawnych czy całych systemach albo po prostu prawie w znaczeniu formalnym i materialnym. W systemie prawa występują między normami prawa więzi formalne i materialne, a ostatnie często nazywa się treściowymi. Skąd pochodzi ten podział i z czego wynika jego niemal powszechna stosowalność? Otóż pochodzi albo z logiki albo metafizyki i zostaje przeniesiony na grunt nauk prawnych. Analiza metafizyczna prawa to analiza przy uwzględnieniu tego właśnie przenikania, uogólniona aż do postawienia pytania o rację samego podziału na formę i materię.

W części polemicznej niniejszej pracy wyprowadzono szereg wniosków względem innych ujęć poznawczych prawa. Jako że odnaleziono stosunkowo niewiele kontrpropozycji znajdujących się na tym samym poziomie argumentacyjnym, ograniczono się do argumentacji negatywnej. Oznacza to, że doprecyzowanie stanowiska uzyskano poprzez wskazanie na niezupełność bądź nietrafność innych propozycji. Jeżeli prawo jest bytem relacyjnym kategoriałnym, to aby wykazać jego swoistość, należy wskazać cechy różnicujące w stosunku do innych bytów relacyjnych. W przeciwnym wypadku prawo byłoby redukowalne do jakiegoś innego bytu. Uznanie prawa za byt redukowalny do języka przedstawia się jako przesunięcie kategoriałne. Co więcej, przekreśla swoistość przedmiotu badanego. Wniosek taki niemożliwy jest do utrzymania przy uwzględnieniu twierdzenia metafizycznego o prawie jako bycie relacyjnym. Zgodnie z podzielanym w niniejszej pracy założeniem, lingwistyczna koncepcja normy prawnej, jak każda inna, bazować musi na twierdzeniu metafizycznym. Trudno jednoznacznie ustalić o jaki byt mogłoby w tym przypadku chodzić. Należy podkreślić, że odpowiednio inne będzie też rozumienie normy prawnej jako podstawowego elementu systemu prawa. Perspektywa lingwistyczna może zostać jeszcze bardziej zawężona. Jeżeli uznać, że cechą konieczną prawa jest jego spisanie, przedmiotem badania będzie przede wszystkim prawo jako tekst. W każdym z podanych przypadków zasadnicze twierdzenie metafizyczne będzie to samo - prawo jest bytem językowym. W zależności od koncepcji określonego autora przyjmie różną postać. Metafizyka klasyczna pozwala ustalić w jakich sytuacjach dochodzi do przesunięcia kategoriałnego, jednocześnie udowadniając swoistość prawa jako przedmiotu badanego.

Jeżeli prawo jest bytem relacyjnym, to kolejny wniosek negatywny dotyczy sytuacji sprowadzania go do któregoś z elementów relacji, np. podmiotu bądź kresu. Co prawda relacja nie istnieje samoistnie, gdyż byłoby to sprzeczne z twierdzeniem o jej pochodności od człowieka, jednakże nie jest ona ani kresem, ani podmiotem. Relacja występuje między człowiekiem a innym bytem, jednak sama nie jest ani człowiekiem ani tym drugim bytem. Wówczas nie byłoby mowy o relacji. To spostrzeżenie kieruje uwagę na obszerne zagadnienie osoby i filozoficzny problem duszy. Jeżeli badana jest cecha człowieka - podmiotu relacji, to wnioskowanie na tej podstawie o statusie bytowym samej relacji wymaga przyjęcia jeszcze kilku dodatkowych założeń. Wnioskowanie może przebiegać na przykład w następujący sposób: a) człowiek składa się z materii i ducha. Prawo jest pochodną człowieka. W konsekwencji prawo zawiera w sobie elementy materii i ducha, bądź jest czymś niematerialnym albo materialnym istniejącym niesamodzielnie między co najmniej dwoma ludźmi; b) procesy myślowe nie posiadają cech swoistych i są pochodną procesów fizjologicznych mózgu. W człowieku nie ma jakościowego podziału na ducha i materię, lecz duch jest po prostu materią o wyższym stopniu zorganizowania. Prawo jest pochodną człowieka, jest zatem ostatecznie sprowadzalne do przemian materii.

W obu wybranych przykładach zachowane jest twierdzenie o prawie jako pochodnej człowieka. Spór dotyczy prawa jako dzielającego los pytania o istotę człowieka. Jak w takim wypadku przedstawia się odpowiedź na pytanie o status bytowy prawa? Trudno uznać, że jest nią właśnie ta wskazująca, że jest ono przejawem ducha albo materii. Wówczas można co prawda określić tego rodzaju stanowisko jako spirytualistyczne bądź materialistyczne, jednak na poziomie najogólniejszym będzie w obu wypadkach monistyczne. Czy tego rodzaju badanie pozwoli ustalić na czym polega różnica między człowiekiem a prawem? Bez poważniejszych wątpliwości można stwierdzić jedynie, że różnica polega na byciu pochodną człowieka. Trudno dowiedzieć się o prawie czegoś więcej. Na podanym przykładzie widać, że sprowadzenie relacji do jednego z jej elementów powoduje, że przestaje ona być relacją. Informacja o tym, że prawo jest pochodną człowieka zawiera się przecież w definicji prawa przyjmowanej w niniejszej rozprawie. W tym wypadku eksponowanie konfliktu między metafizyką a innymi naukami, zwłaszcza przyrodniczymi, wydaje się przesadzone a nawet sztuczne.

W treści pracy stwierdzono, że prawo-relacja jest w pierwszej kolejności starorzymskim *ius*, a dopiero w dalszej kolejności, tj. poprzez dodanie cech (wymogów) specyfikujących, pojawia się jako *lex (leges)*. Na tym tle poruszono trudności jakie wywołuje stawianie prawa wymogu pewności, w tym m.in. spisania i ogłoszenia. Należało

zastanowić się jak do prawa-relacji mają się te akty, tj. ogłoszenie prawa i utrwalenie go na trwałym nośniku, np. skale. Czy spisanie i ogłoszenie są na tyle istotnymi momentami, że zasadne jest mówić o prawie oficjalnym jako swoistym bycie? Wówczas może dojść do wyróżnienia dwóch praw-bytów. Wydaje się, że spostrzeżenie to może przyczynić się do zrozumienia przeciwstawiania prawa naturalnego prawu pozytywnemu. Przyjmując konsekwentnie twierdzenie o jakościowej różnicy *lex* i *ius* należałoby tylko jedno z nich uważać za prawo w ścisłym znaczeniu. Wówczas prawem okazuje się to, co zostało ogłoszone przez upoważniony do tego organ przy zachowaniu określonej procedury. Od samego organu żąda się jednak, żeby działał na podstawie i w granicach prawa, co ponownie prowadzi do nielogicznego wniosku, że prawo samo się uzasadnia. W pracach autorów takich jak Eugeniusz Jarra czy Czesław Martyniak nie jest to bagatelna sprawa. Przeciwnie, jest to kwestia, od której zależy wszelkie dalsze wnioskowanie. Uzasadnienia dla prawa, jako systemu norm prawnych generalnych i abstrakcyjnych wyrażonych w przepisach prawnych znajdujących się w obowiązujących aktach prawnych poszukuje się w prawie natury, psychice, bytach językowych czy zachowaniach społecznych właśnie dlatego, że prawo nie uzasadnia się samo. Nie jest czymś oczywistym. Metafizyczne pytanie o obowiązywanie prawa nie jest pytaniem o istnienie normy kompetencyjnej prawotwórczej upoważniającej ściśle określony organ władzy publicznej do dokonania aktów prawotwórczych. Istotne jest zwrócenie uwagi na różnicę między pytaniem: co to jest prawo i pytaniem: co jest prawem.

W treści pracy przywołano definicję prawa zaproponowaną przez Tomasza z Akwinu. Zawarte w niej były elementy zarówno ogłoszenia prawa jak i wymogi co do podmiotu ogłaszającego (prawo oficjalne, czyli związane z urzędem - *officium*). Jednocześnie scholastycy twierdzą o prawie jako bycie relacyjnym niezależnie od tego czy zostało ono ogłoszone, czy też nie. Wydaje się, że różnica między prawem oficjalnym a zwyczajowym, nie jest różnicą bytową (jakościową). Wobec powyższego moment ogłoszenia prawa nie jest powołaniem do istnienia nowego bytu w sensie metafizycznym. Jest jedynie nadaniem cech szczegółowych prawu-relacji. W zależności od momentu powstania, nadanie tej cechy następuje albo jednocześnie z momentem powstania prawa-relacji, albo też nadaje się tę cechę prawu-relacji już istniejącemu. Przyjęcie, że prawo oficjalne jest jakościowo czymś innym aniżeli np. prawo zwyczajowe rodzi liczne trudności w systematyzacji nauk prawnych. Jeżeli przedmiotem badania historyka jest prawo już nieobowiązujące, to czy jest ono prawem, jeżeli w przedmiocie badanym brak jest kluczowego elementu, tj. obowiązywania? Historyczne pomniki prawne nie posiadają cechy aktualności czasowej,

tj. już nie obowiązują. Zawężenie definicji prawa do prawa oficjalnego obowiązującego w danym miejscu i czasie kluczowe jest dla wszystkich członków określonego społeczeństwa a zwłaszcza tych, którzy zajmują się zawodowo pośrednictwem w prowadzeniu spraw prawnych. Trudno uznać, że ograniczenie to powinno dotyczyć wszystkich prawniczych dyscyplin naukowych. Dotyczy przede wszystkim tzw. dogmatyk prawa, przez co podkreśla się właśnie ich zwiążanie, ograniczenie przedmiotu badania. Uprzedzenie do wyrazu „dogmat” nie powinno być w tym przypadku decydujące.

Można zauważyć, że stanowisko klasyczne rodzi stosunkowo niewiele antagonizmów. Wywołuje jednak liczne nieporozumienia zwłaszcza przy okazji analizy niektórych problemów szczegółowych. Zwracał na to uwagę przywoływany Tadeusz Kotarbiński, chociaż zajmujący nieco odmienne stanowisko. Być może kontrowersyjność to cecha wszystkich twierdzeń na poziomie najogólniejszym a nie tylko tych odnoszących się do prawa. Rozważania tego rodzaju wywołują swoisty niepokój być może dlatego, że towarzyszy im przekonanie o konieczności płynącej stąd zmiany wielu wniosków szczegółowych. Warto podkreślić, że w przypadku stanowiska pluralistycznego efekty poznawcze nie są wynikiem dialektycznego zestawiania przeciwieństw. Nie są też głoszeniem tezy o nieprzekraczalnej granicy istniejącej między dwoma odwiecznymi pierwiastkami. Równałoby to się przecież przyjęciu określonych założeń interpretacyjnych a metafizyka klasyczna stara się unikać wszelkich gotowych w punkcie wyjścia rozwiązań. Nie jest ważne to czy dany byt pasuje do tej czy do innej kategorii. Kategoryzacja, klasyfikacja jest dopiero wynikiem kompletnego, możliwie pełnego poznania. Ograniczona zostaje tym samym twórcza rola podmiotu poznającego. Akcentuje się raczej bierność, otwartość poznawczą. Nie neguje się potrzeby istnienia sfery twórczej, nawet tworzenia fikcji intelektualnych, które z całą pewnością spotkać można w naukach prawnych. Wskazuje się jedynie, że czym innym jest poznawanie, a czym innym tworzenie, zwłaszcza nieskrępowane. Na najogólniejszym poziomie unika się antagonizmów i wartościowania. Postawa naukowa nie jest lepsza ani gorsza od twórczej (poetycznej), jednakże istotnie ani pierwsza nie jest drugą, ani druga pierwszą, mimo występowania wspólnych elementów nieistotnych. Z tego punktu widzenia istnienie tzw. „fikcji prawnych” jest problemem poznawczym. Trudno zadowolić się stwierdzeniem, że istnieją one na mocy obowiązujących aktów prawnych albo konwencji przyjętych w środowiskach prawniczych. Byłoby to zwyczajne ominięcie trudności.

Co prawda poznanie dotyczy rzeczy i w nich znajduje podstawę, również punkt odniesienia, jednakże jest ono aktem podmiotowym. Wówczas błąd poznawczy jest

błędem poznawczym człowieka. Nie rzeczy sobie przeczą, tylko człowiek je tak albo inaczej poznaje. Nie ma w rzeczy wewnętrznych sprzeczności, gdyż w metafizyce równałoby się to ich nieistnieniu. Trudność prawa jest trudnością poznawczą. Dotyczy jego poznania jako bytu. Czym innym jest jednak przewyżczać trudności poznawcze, a czym innym zajmować pozycję agnostyczną bądź wprost nihilistyczną. Podejście realistyczne, które zostało poddane badaniu w niniejszej pracy, nie jest tzw. „realizmem naiwnym”. Silnie oponuje przeciwko wszelkim szkołom sprowadzającym poznanie prawa do podmiotu poznającego, a także innego rodzaju monizmom, np. materializmowi dialektycznemu i historycznemu. Może być z powodzeniem stosowane w teorii i filozofii prawa i posiada znaczne walory systematyzujące.

BIBLIOGRAFIA:

1. Ajdukiewicz K. *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania Metafizyka.*, Warszawa 1983.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 2017.
3. Austin J.L. *How to do things with words*, Oxford 1962.
4. Avenarius R. *W sprawie filozofii naukowej*, Warszawa 1902.
5. Ayer A.J. *Problem poznania*, Warszawa 1965.
6. Babbie E. *Podstawy badań społecznych*, Warszawa 2013.
7. Bator A., Gromski W., Kozak A., Kaźmierczyk S., Pulka Z. *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny.*, LexisNexis, Warszawa 2012.
8. Bekrycht T. *Fenomenologia prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020.
9. Bekrycht T., Leszczyński J., Łabieniec P. *Podstawy doktryny prawniczej*, Warszawa 2021.
10. Bekrycht T. *Transcendentalna filozofia prawa. O zewnętrznym obowiązywaniu i uzasadnieniu istnienia prawa*, [w:] „Jurysprudencja” 6/2015, Łódź 2015.
11. Bergson H. *Wstęp do metafizyki*, Kraków-Warszawa 1910.
12. Białecki A. *Prawo w życiu ludzkim. Wykład popularny*, Warszawa 1906.
13. Biegański W. *Teoria logiki*, Warszawa 1912.
14. Biłat A. *Metaontologia. O naturze pojęć i teorii ontologicznych*, Kraków 2018.
15. Bocheński J.M. *O filozofii analitycznej* [w:] J.M. Bocheński, „Logika i filozofia”, Warszawa 1993.
16. Bolcewicz H. *Kant a Hume*, Warszawa 1913.
17. Borzym S. *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991.
18. Borzym S., Floryńska H., Skarga B., Walicki A., *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983.
19. Bremer J. *Metafizyczny solipsyzm według „wczesnego” Ludwiga Wittgensteina*, [w:] „Forum Philosophicum”, Kraków 10, 2005.
20. Brożek B. *Naturalizm w filozofii średniowiecznej*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Stanowiska”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliasz (red.), Warszawa 2015.
21. Brożek B. *O naturalizacji prawa*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliasz (red.), Warszawa 2015.
22. Burt E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A historical and critical essay*, London 1925.
23. Chauvin T., Stawecki T., Winczorek P. *Wstęp do prawoznawstwa*, C.H. Beck, Warszawa 2016.
24. Chmielowski P. *Zarys najnowszej literatury polskiej*, Kraków 1898.
25. Chmielowski P. *Kant w Polsce*, [w:] „Przegląd filozoficzny” 1904 z. IV.
26. Chwistek L. *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Lwów - Warszawa 1935.
27. Comte A. *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1936.

28. Condorcet M de., *Outlines of an Historical View of The Progress of The Human Mind*, Baltimore 1802.
29. Cornforth M. *Materializm dialektyczny*, Warszawa 1960.
30. Crisp T.M., Loux, M.J., *Współczesne wprowadzenie do metafizyki*, Kęty 2022.
31. Cycjiura P. *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*, Bydgoszcz 2006.
32. Czeżowski T. *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1949.
33. Czeżowski T. *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
34. Dąbska I. *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
35. Descartes R. *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1958.
36. Doliwa K. *O sporze o powszechniki. Implikacje ontologii nominalizmu*. [w:] „Białostockie Archiwum Językowe”, nr 9, 2009.
37. Domański J. „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.
38. Draper J.W. *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, Warszawa 1884.
39. Duchliński P. *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.
40. Durkheim E. *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000.
41. Dybowski B. *O światopoglądach starożytnych i naukowym*, Warszawa 1919.
42. Ehrlich S. *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1971.
43. Engels F. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1922.
44. Gabryl F. *Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie*, Kraków 1903.
45. Gabryl F. *Noetyka*, Kraków 1900.
46. Gilson E. *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.
47. Gizbert-Studnicki T. *Analityczna teoria prawa z perspektywy metafizycznej*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020.
48. Gizbert-Studnicki T. *Metafizyka pozytywizmu prawniczego* [w:] „Principia” LXI-LXII (2015).
49. Gizbert-Studnicki T. Dyrda, A. Grabowski, A. *Metodologiczne dychotomie. Krytyka pozytywistycznych teorii prawa*. Warszawa 2016.
50. Gizbert-Studnicki T. *Nielingwistyczne pojęcie normy prawnej*, [w:] „Tomasz Gizbert-Studnicki. Pisma wybrane. Prawo, język, normy, rozumowania”, Warszawa 2019.
51. Głombik Cz. *Filozofia przedmarksistowska. Wybrane kierunki i zagadnienia*, Warszawa 1970.
52. Gogacz M. *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
53. Gorazda M. *Normatywność według prawnego realizmu*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaś (red.), Warszawa 2015.
54. Grabowski H. *Wykład z metodologii badań empirycznych*, Kraków 2013.
55. Grzegorzczak A. *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989.
56. Haeckel E. *Zarys filozofii monistycznej*, Warszawa 1905.

57. Hart H.L.A. *The Concept of Law*, Oxford 2012.
58. Heinrich W. *O rozwoju metod badań naukowych*, [w:] „Dzieje Myśli. Zarys historii rozwoju nauk”. (red. A. Heflich, S. Michalski), Warszawa 1907, T. I, z. I.
59. Heinrich W. *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963.
60. Hervada J. *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
61. Höffding H. *Dzieje filozofii nowożytnej od końca odrodzenia do naszych czasów*, Warszawa 1906.
62. Hume D. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1997.
63. Jabłoński P. *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014.
64. Jadacki J. *Byt i powinność. Wkład XX-wiecznych myślicieli polskich do teorii imperatywów i norm*, Warszawa 2012.
65. Janet P. *Historja filozofji*, Poznań 1932.
66. Janet P. *Zarys etyki w rozwoju historycznym*, Poznań 1926.
67. Janet P. *Traité élémentaire de philosophie a l'usage des classes*, Paryż 1923.
68. Jarra E. *Historja filozofji prawa*, Warszawa 1923.
69. Jarra E. *Ogólna teoria prawa*, Warszawa 1920.
70. Jerusalem W. *Wstęp do filozofji*, Lwów i Warszawa 1926.
71. Jevons W.S. *Zasady nauki*, Warszawa 1960.
72. Kamiński S. *Jak filozofować?*, Lublin 1989.
73. Kamiński S. *Filozofia i metoda*, Lublin 1993.
74. Kant I. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1993.
75. Kasperek F. *Zadanie filozofji prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, Kraków 1887.
76. Klimke F. *Historja Filozofji*, Kraków 1929, t. I.
77. Kodisowa J. *Poradnik dla samouków. Część IV. 1902* [w:] „Przegląd Filozoficzny” 1902, z. III.
78. Kolańczyk K. *Prawo rzymskie*, Warszawa 2021.
79. Kołakowski L. *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2020.
80. Koschembahr–Łyskowski, I. *Pojęcie prawa*, 1911.
81. Kotarbiński T. *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1961.
82. Kotowski A. *Wybrane zagadnienia teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2021.
83. Kowalski J. *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1976.
84. Kozłowski W.M. *Wykłady o filozofii współczesnej*, Lwów 1906.
85. Krąpiec M.A. *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009.
86. Krąpiec M.A. *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.
87. Krąpiec M.A. *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978.
88. Krąpiec M.A. *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego. Egzystencjalno – ontyczna interpretacja aktu poznania*. [w:] „Collestanea Theologica”, 28/2, 1957.
89. Krąpiec M.A. *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
90. Krąpiec M.A., Kamiński, S. *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.
91. Kryniecka-Piotrak A. *Indywidualizm w polskiej myśli filozoficznoprawnej XX wieku*, Białystok 2019.

92. Krzymuski E. *Historia filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923.
93. Krzymuski E. *Teoryja karna Kanta ze stanowiska jego ogólnej nauki o rozumie praktycznym*, Kraków 1882.
94. Kuźmich K. *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, Białystok 2009.
95. Lamentowicz W. *Teoria i filozofia prawa. Wykłady*, Pelplin 2019.
96. Lande J. *Studia z filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1959.
97. Lang W., Wróblewski, J., Zawadzki, S. *Teoria państwa i prawa*, Warszawa 1980.
98. Lange F.A. *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, Warszawa 1881, t. II.
99. Legowicz J. *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1976.
100. Lenin W.I. *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949.
101. Libelt K. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. Część krytyczna* [w:] K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, Poznań 1874, t. I.
102. Lotze H. *Zarys metafizyki. Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego*, Warszawa 1910.
103. Lutosławski W. *Wstęp do filozofii*, Kraków 1900.
104. Łuków P. *Kanta odkrycie normatywności*, [w:] „Diametros”, nr 1. Wrzesień 2004.
105. Mahrburg A. *Co to jest nauka?*, Warszawa 1907.
106. Mahrburg A. *Monizm społeczny i echa jego u nas*, [w:] „Pisma filozoficzne Adama Mahrburga”, (red. W. Spasowski), Warszawa 1914, T. II.
107. Mahrburg A. *W sprawie naukowości metafizyki* [w:] „Pisma filozoficzne Adama Mahrburga” (red. W. Spasowski), Warszawa 1914, T. II.
108. Makarewicz J., *Idealny zbieg przestępstw w ustawie karnej austriackiej? Studium krytyczne*, Kraków 1897.
109. Maliniak W. *Filozofia prawa i nauka o państwie*, Warszawa 1926.
110. Martyniak Cz. *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949.
111. Marvin W.T. *A First Book in Metaphysics*, New York 1920.
112. Maryniarczyk A. *Metafizyka a ontologie*, Lublin 2015.
113. Maryniarczyk A. *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2004.
114. Maryniarczyk A. (red.) *Słownik przewodnik filozoficzny*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.
115. Matczak M. *Interpretacja-język*, [w:] „Jurysprudencja” 2/2014.
116. Moore G.E. *Z głównych zagadnień filozofii*, Warszawa 1967.
117. Morawski L. *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999.
118. Morawski L. *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014.
119. Morawski L. *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2015.
120. Morawski M. *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1881.
121. Oniszczyk J. *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004.
122. Opalek K. *Problemy metodologiczne nauki prawa*, Warszawa 1962.
123. Opalek K. *Z teorii dyrektyw i norm*, Warszawa 1974.
124. Pawlicki S. *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.

125. Pawlicki S. *Metafizyka*, Warszawa 1997.
126. Paygert J. *O pojęciu istoty prawa. Rzecz o rozprawie prof. dr. Ignacego Koschembaha–Łyskowskiego*, Lwów 1913.
127. Pieniążek A., Stefaniuk, M. *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Warszawa 2013.
128. Pieniążek A., Stefaniuk, M.E. *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Warszawa 2021
129. Pietrzykowski T. *Granice naturalizmu – granice nauk prawnych*, [w:] „Naturalizm prawniczy. Interpretacje”, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaz (red.), Warszawa 2015.
130. Politzer G. *Wykład filozofii*, Warszawa 1949.
131. Porębski E. *Wielcy twórcy nauki*, Kraków 1935.
132. Pulka Z. *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004.
133. Pulka Z. *Założenie spójności semantycznej systemu prawa w klaryfikacyjnej teorii wykładni*, [w:] „Acta Universitatis Wroclaviensis No 3662, Przegląd prawa i administracji” CII, Wrocław 2015.
134. Reale G. *Historia Filozofii Starożytnej*, t. 1-5, Lublin 2012.
135. Redelbach A., Wronkowska S., Ziemiński Z. *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994.
136. Reinstadler S. *Elementa Philosophiae Scholasticae*, Fryburg Bryzgowijski 1901.
137. Roszkowski G. *O istocie i znaczeniu filozofii prawa*, Kraków 1871.
138. Rozentel M, Judin P. *Krótki słownik filozoficzny*, Warszawa 1955.
139. Rundstein Sz. *Studia i szkice prawne*, Lwów 1904.
140. Rundstein Sz. *Zasady teorii prawa*, Warszawa 1924.
141. Rybarski R. *Sila i prawo*, Warszawa 1936.
142. Sawicki F. *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930.
143. Schaff A. *Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957-1958*, Warszawa 1960.
144. Schaff A. *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.
145. Seńko W. *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
146. Stelmach J. Brożek B. *Metody prawnicze*, Kraków 2006.
147. Stelmach J. Sarkowicz R. *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1998.
148. Stelmach J. *Stare i nowe interpretacje naturalizmu prawniczego*, [w:] *Naturalizm prawniczy. Interpretacje*, J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaz (red.), Warszawa 2015.
149. Stockl A., Weingartner J. *Historia filozofii w zarysie*, Kraków 1930.
150. Strauss L. *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
151. Strawson P. *Analiza i metafizyka*, Kraków 1994.
152. Stróżewski W. *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Znak, Kraków 2003.
153. Struve H. *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, Warszawa 1911.
154. Struve H. *Materja, duch i energia jako czynniki bytu przedmiotowego. Rozbiór krytyczny tych pojęć*, Warszawa 1900.
155. Swieżawski S. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
156. Swieżawski S. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
157. Swieżawski S. *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987.

158. Szubka T. *Realizm i antyrealizm*, [w:] „Przewodnik po metafizyce”, S. T. Kołodziejczyk (red.), Kraków 2011.
159. Szyszkowska M. *Filozofia w Europie*, Białystok 1999.
160. Szyszkowska M. *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
161. Śniadecki J. *O filozofii* [w:] „Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego”, Wilno 1822, t. IV.
162. Świętochowski A. *Źródła moralności*, Warszawa 1912.
163. Tatarakiewicz W. *Historia filozofii*, Warszawa 2014.
164. Tkacz S. *Teoria normy prawnej Szymona Rundsteina - założenia wyjściowe*, [w:] „Z dziejów prawa” t. 11(19), cz. 2, Katowice 2018.
165. Tokarczyk R. *Filozofia prawa*, Warszawa 2009.
166. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, Kęty 2014.
167. Twardowski K. *Historyczne pojęcie filozofii*, [w:] K. Twardowski, „Rozprawy”, Lwów 1938.
168. Ueberweg F. *System of Logic and History of Logical Doctrines*, Londyn 1871.
169. Wais K. *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.
170. Wais K. *Scholastyka i neoscholastyka*, Lwów 1921.
171. Wartenberg M. *Kantowska argumentacja przeciwko idealizmowi*, [w:] „Przegląd filozoficzny” 1905, z. 2, s. 111-126.
172. Wartenberg M. *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Kraków 1902.
173. Wittgenstein L. *Tractatus logico – philosophicus*, Warszawa 2012.
174. Woleński J. *Czym jest filozofia prawa?* [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020.
175. Wronkowska S. *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Poznań 2005.
176. Wronkowska S., Ziemiński Z. *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001.
177. Wulf M. de, *Scholasticism Old and New. An Introduction to Scholastic Philosophy Medieval and Modern*, Dublin-London 1907.
178. Wundt W. *Wstęp do filozofii*, Warszawa 1902.
179. Wyłębska–Dermanović E. *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Łódź 2018.
180. Wyszynski A.J. *Zagadnienia teorii państwa i prawa*, Warszawa 1952.
181. Zajadło J. *Filozofia prawa a teoria prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”. J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020.
182. Zajadło J. *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2007.
183. Załęski W. *O filozofii krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa*, Lwów 1875.
184. Załuski W. *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.
185. Zdybicka Z.J. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 2017.
186. Zieliński M. *Wykładnia prawa. Zasady, reguły, wskazówki*, Warszawa 2010.
187. Ziemiński Z. *Problemy podstawowe prawoznawstwa*, Warszawa 1980.
188. Zirk-Sadowski M. *Analityczna filozofia prawa*, [w:] „Filozofia prawa. Normy i fakty”, J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), Warszawa 2020.
189. Zirk-Sadowski M. *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2021.