

**Z a r y s
europejskiej
filozofii prawa**

Maria Szyszkowska

Z a r y s europejskiej filozofii prawa

oraz
prace źródłowe w przekładzie
Czesława Tarnogórskiego



Temida 2

Białystok 2004

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiejkolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem – bez pisemnej zgody wydawcy.

ISBN 83-89620-05-7

Opracowanie graficzne i typograficzne:
Jerzy Banasiuk

Redakcja techniczna:
Jerzy Banasiuk

Korekta:
Autor

Wydawca: **Temida 2**

Spis treści

Wprowadzenie do europejskiej filozofii prawa.....	9
---	---

CZĘŚĆ PIERWSZA

PROBLEMATYKA FILOZOFICZNOPRAWNA

Przedmiot filozofii prawa.....	16
Prawo a przemoc	19
Sprawiedliwość i prawo ponadustawowe.....	25
Pokój jako wartość prawnonaturalna	34
Filozofia prawa wobec globalizacji.....	42
Jedność europejskiej tradycji filozoficznej według Ericha Heintla	47
Godność człowieka.....	54
Tworzenie prawa i sędziowie	56
Wolność uczonych.....	61
Wartości w czasach renesansu a współcześnie.....	66
Klasyfikacja teorii prawnonaturalnych	74
Znaczenie filozofii prawa.....	80
Filozofia polityki jako dziedzina pokrewna	84

CZĘŚĆ DRUGA

ZARYS DZIEJÓW FILOZOFII PRAWA

I. Przedkantowska filozofia prawa	91
Wstęp.....	93
Sofiści	98

Sokrates	100
Demokryt.....	102
Platon.....	104
Arystoteles.....	107
Pyrron	113
Epikur	113
Stoicy	115
Cycon.....	116
Św. Augustyn.....	118
Św. Tomasz z Akwinui neotomiści	120
Machiavelli.....	130
Grocjusz.....	132
Hobbes	133
Locke	135
Rousseau.....	136

II. Kant jako inspirator europejskiej filozofii prawa XXI wieku .139

III. Pokantowska filozofia prawa161

Wstęp.....	162
Hegel	167
Liberalizm prawny	167
Szkoła historyczna.....	170
Pozytywizm prawny	173
Darwinizm prawny	178
Neokantyzm.....	185
Petrażycki	199

Duguit.....	204
Radbruch	205
Kelsen.....	217
Peretiatkowicz	219
Znamierowski.....	221
Poglądy Harta na tle odmian pozytywizmu prawnego.....	226

CZĘŚĆ TRZECIA

FRAGMENTY DZIEŁ FILOZOFICZNOPRAWNYCH W PRZEKŁADZIE CZESŁAWA TARNOGÓRSKIEGO

Od tłumacza.....	233
Immanuel Kant , Metafizyczne elementy teorii prawa	235
Rudolf Stammler , Nauka o słusznym prawie	268
Rudolf Stammler , Gospodarka i prawo	272
Gustav Radbruch , Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo ..	276
Giorgio del Vecchio , Osobowość i prawa człowieka w świetle nauki prawa	287
Luis Legaz Lacambra , Prawo naturalne: wiedza naukowa czy myślenie magiczne?.....	296
Piotr Chojnacki , Etyka Kanta i etyka socjalizmu.....	303
Ilmar Tammelo , Odpowiedzialność polityczna <i>sub specie iustitiae</i> ..	362
H. J. M. Boukema , Funkcja hipokryzji.....	370
Jean-Louis Gardies , Dzisiejszy stan francuskiej filozofii prawa	379

Wprowadzenie do europejskiej filozofii prawa

Zgodnie z tytułem książki została tu zarysowana europejska filozofia prawa. Wybrane stanowiska – bo niepodobna było pomieścić omówienia wszelkich prądów filozoficznoprawnych we wszystkich krajach Europy – przedstawiam w sposób oderwany od warunków społeczno – gospodarczo – polityczno – historyczno – kulturowych, w których były tworzone. Nie stosuję więc metody historyczno – socjologicznej. Pragnę zarysować ciągłość myśli filozoficznoprawnej w oderwaniu od okoliczności, w których była formułowana. Zresztą poznanie warunków, w których filozofowie prawa tworzą swoje poglądy nie przyczynia się do zrozumienia sensu tworzonych przez nich systematów. Mianowicie w tych samych okolicznościach czasu i miejsca formułowane były i są odmienne poglądy filozoficznoprawne.

Zamierzeniem tej książki jest przedstawienie różnorodnych stanowisk – a nie dyskusja z nimi. Uwzględnienie polskiej myśli filozoficznoprawnej pozwoli przełamać mikromanię narodową, która wyraża się w pomijaniu i nieznajomości myślicieli polskich i nazbyt chętnym przejmowaniu poglądów przychodzących z Zachodu jako rzekomo głębszych i bardziej odkrywczych.

W sposobie dociekań filozoficznoprawnych zaznaczają się różnice kontynentalne; wyodrębniam europejską, północnoamerykańską i południowoamerykańską filozofię prawa. Myśl filozoficznoprawna innych kontynentów wymaga dokładniejszego zbadania. Jest to zresztą istotne zadanie, które w rezultacie przyniesie również pogłębione spojrzenie na filozofię prawa w Europie. Jej korzenie należy szukać w kulturze pogańskiej czasów starożytnych Grecji i Rzymu.

Iberyjskoamerykańska filozofia prawa obejmuje swym zasięgiem geograficznie: Meksyk (położony w Ameryce Północnej), Amerykę Środkową, Kubę, Amerykę Południową. Jest mniej znana w Europie. Kształtuje się pod wyraźnym wpływem europejskiej kontynentalnej filozofii prawa, ale osiągnęła kształt oryginalny. Pod wpływem europejskiej wyspowej filozofii prawa (Anglia) pozostaje filozofia prawa Ameryki Północnej. Filozofowie prawa Ameryki Południowej tworzą swoje koncepcje czerpiąc z rozmaitych kierunków europejskich.

Znajomość amerykańskiej filozofii prawa pozwala na pełną ocenę rozbieżności, które rysują się w europejskiej filozofii prawa między myślą wyspy a kontynentu. Uderzające staje się podobieństwo filozofii prawa angielskiej i amerykańskiej. Płynie to przede wszystkim stąd, że zarówno na angielskiej filozofii prawa, jak i na filozofii prawa Ameryki Północnej zaważyła tradycja *common law*. Poza tym sama nazwa „filozofia prawa” nie jest powszechnie używana na wyspie i w Ameryce Północnej, a z kolei Europie kontynentalnej obca jest anglo-amerykańska nazwa *jurisprudence*.

Do filozofów europejskich zaliczam również tych, którzy osiedli na innym kontynencie, jeśli rozpoczęli prowadzenie swoich badań w Europie. Jest to uwaga istotna, bowiem filozofowie pochodzenia żydowskiego musieli w czasach faszyzmu uciekać z krajów europejskich na kontynent amerykański. Rozwijając dalej własne koncepcje nie przestali być europejskimi filozofami prawa. Podobnie nie każdy nurt filozoficzny uprawiany w Polsce może być określony mianem „polskiego”.

Prawo zwyczajowe jest wcześniejszą odmianą prawa niż prawo stanowione (akty normatywne). W Europie we wszystkich krajach, z wyjątkiem Anglii, prawo stanowione czyli pozytywne, wyparło znaczenie prawa zwyczajowego. Prawo zwyczajowe odgrywa rolę pomocniczą. Zwyczaje są wyrazem długotrwałej tradycji. Prawo zwyczajowe w poprzednich epokach wywierało duży wpływ na prawo pozytywne. W takich państwach jak Anglia, w których nadal szczególna rola przypada prawu zwyczajowemu – jego normy ustala się na podstawie orzecznictwa sądowego.

Kontynentalny sposób myślenia europejskiego nie pozwala sądom – tak jak to jest w Anglii – na tworzenie prawa. Prawo obowiązujące ma być wyrażone w kodeksach i ustawach, jak również w dekretach, rozporządzeniach etc. W Anglii zasadniczym źródłem prawa są wyroki sądowe, tworzone w trakcie rozstrzygania powstałych sporów. Sędzia tworzy prawo i zmienia je. Prawo jest więc przewidywaniem rozstrzygnięcia sporu wydanego przez sąd.

W społeczeństwie pozbawionym prawa zapewne trwałaby wyniszczająca walka wszystkich przeciwko wszystkim i nie byłoby możliwości rozwoju cywilizacji i kultury. Tomasz Hobbes zarysował w swojej

filozofii obraz takiego stanu, który prowadzi do tego, że człowiek staje się dla drugiego człowieka wilkiem. Otóż dzięki prawu, to znaczy lęku przed możliwą sankcją, powściągamy swoje negatywne właściwości. Trudno przyjąć, że życzliwość powszechna czy instynkty społeczne są to cechy immanentne ludzkiej naturze.

Daleko odbiega obraz tego, jakim człowiek być powinien – zarysowany przez moralistów – od faktycznie urzeczywistnianej moralności. Ponadto dochodzi do głosu wiele odmiennych koncepcji moralnych. Pojawiają się wizje przyszłych losów ludzkości związane z przekonaniem o zbędności prawa. Wiążą się one z nadzieją istotnego udoskonalenia ludzkiej natury.

Motywacja prawna rzadko bywa u nas powodem podejmowania jakichś działań. Trzeba to tłumaczyć szczególną sytuacją historyczną naszego narodu, która nie wytworzyła poczucia obowiązku dochodzącego do głosu w innych narodach. Poczucia obowiązku skłaniającego, by przestrzegać prawo dlatego tylko, że jest ono prawem. Wzór wszelkich cnót szlacheckich, rycerz bez skazy, pan Skrzetuski – gdy Chmielnicki skarży się na krzywdę wyrządzoną przez sąsiada – radzi mu, aby podał do sądu, lecz zarazem pyta: – A cóż waćpan szabli przy boku nienosisz? Z kolei Łaszcz, postać również z trylogii Sienkiewicza, kazał sobie delię podbić – zamiast futrem – wyrokami sądowymi. W „Panu Tadeuszu” Klucznik radzi hrabiemu, ażeby zaniechać procesów i zgodnie ze starymi obyczajami – najechać: „Wygraj w polu, a wygrasz i w sądzie”. Jak wiadomo, hrabiemu ten plan bardziej się spodobał niż spór adwokacki. Przytaczam te przykłady, ponieważ ujawniają one tradycje naszego nieposzanowania prawa i są zaczerpnięte ze szkolnych lektur. Nadal na tych lekturach jesteśmy wychowywani.

Obniżenie znaczenia prawa płynie u nas obecnie również z nadmiaru wydawanych przepisów. Widząc jakieś niedomagania w społeczeństwie, powołuje się do życia nowe paragrafy, uspokajając się, że problem został załatwiony. Nasz system prawny ma liczne wady, które obniżają rangę prawa. Od 1989 roku przybyło tyle nowych przepisów prawnych, że nawet urzędnicy w pełni ich nie znają. Jednym ze źródeł owej szkodliwej działalności prawotwórczej jest biurokracja.

Brak stabilności prawa, działanie prawa wstecz, zastanawiające luki w prawie i nie przeprowadzana konsekwentnie zasada supremacji

ustawy – nie mogą budzić szacunku dla prawa, które wydaje się nie uporządkowane i rodzi poczucie niepewności. Normy prawne, jeśli mają znaczenie czysto papierowe, też obniżają rangę prawa, rodząc złe tradycje.

Prawo pozytywne jest środkiem sterowania społeczeństwem, zwłaszcza że prawo może być źródłem nowych wartości przekształcających psychikę jednostek. Ma zapewnić jednostkom równe sfery wolności, w obrębie których ich poczynania nie podlegają ingerencji władzy państwowej. Można wyobrazić sobie każdego obywatela jako kropkę – centrum koła. Średnice wszystkich kół mają być równe. Wolność gwarantowaną przez prawo każdy napędza własnym sensem. W takim samym więc stopniu wolność człowieka jest zależna od prawa, jak i od niego niezależna. Prawo umożliwia podejmowanie swobodnych decyzji w obrębie owych zakresów wolności. Chroni więc wolność indywiduum abstrahując od właściwości jednostkowych. Prawo określa miarę wolności, lecz nie jej treść. Tu zaczyna się pole działania dla jednostek i ich odpowiedzialność.

Rozgraniczenie prawa i moralności ma długą historię. Już Sokrates w tej części swojej obrony, która została wygłoszona po zapadnięciu skazującego wyroku, upomina swoich sędziów, przemawiając do ich poczucia moralnego. Jednocześnie uznaje legalność wyroku poddając mu się bezwzględnie i odrzucając propozycję ucieczki.

Prawo, podobnie jak moralność, powinno mieć oparcie w wartościach absolutnych, inaczej jego uzasadnieniem staje się siła fizyczna. Począwszy od XVIII wieku filozofowie zaczęli głosić rozdzielną rolę prawa i moralności, utrzymując związek prawa z innymi – niż dobro – wyższymi wartościami.

Prawo reguluje zewnętrzną sferę postępowania człowieka; moralność reguluje sferę wewnętrzną, dotyczy motywów ludzkich działań. Rozgraniczył prawo i moralność Kant. Wielu myślicieli wskazuje obecnie, że na straży przestrzegania prawa stoi państwo, zaś przestrzeganie norm moralnych wypływa z przeświadczenia o ich słuszności. Karą za naruszenie norm moralnych jest niezadowolenie z siebie, wewnętrzna dysharmonia, jak również dezaprobata środowiska.

Pogląd o ścisłym związku porządku prawnego i moralnego głoszą m.in. filozofowie chrześcijańscy, w tym tomiści.

Współczesny filozof angielski H.L.A. Hart uważa, że prawo nie powinno się powoływać na moralność. Prawo ma zapewnić jednostkom przetrwanie fizyczne i społeczne. Wymóg przetrwania narzuca konieczność wzajemnego powstrzymywania się od gwałtu. Hart zwraca uwagę na to, że niemożliwy do wyobrażenia jest system prawny, który zarządziłby fizyczne zniszczenie jednostek. System prawny musi chociaż w minimalnej mierze opierać się na zgodzie obywateli i liczyć na współpracę. Nawet najwybitniejszy indywidualista nie może istnieć bez współdziałania z innymi. Najsilniejszy człowiek wymaga jakiejś pomocy ze strony innych. Chęć przetrwania rodzi więc w znacznej mierze motyw posłuszeństwa wobec prawa.

Prawo odnosi się do człowieka z punktu widzenia skutków jego postępowania wywieranych na inne osoby. Dotyczy więc sfery współżycia i współpracy jednostek; jest czymś wobec człowieka zewnętrznym. Prawo stanowione jest niezbędne dla zapewnienia bezpieczeństwa i możliwości, swobodnego dokonywania wyborów i to nie tylko natury moralnej.

Korzeni poglądu o odrębności prawa i moralności należy szukać w czasach późniejszych niż starożytność. Kant pisał wyraźnie, że „prawo człowieka musi być uważane jako święte, choćby to władzę panującą kosztowało ogromnie dużo poświęcenia”. Te słowa Kanta brzmią całkowicie współcześnie i dopiero dzisiaj ich sens może być zgłębniony.

Niniejsza książka nie jest pracą historyczną. Pomijam charakterystykę epok, w których żyli poszczególni, omawiani tu myśliciele, nie odwołuję się do socjologicznej interpretacji przedstawianych poglądów. Interesuje mnie wyłącznie sens poglądów filozoficznoprawnych, formułowanych w dziejach i ich wzajemne powiązania. Badanie tych poglądów w relacji do warunków społecznych, ekonomicznych, politycznych, historycznych, kulturowych – nie wyjaśniłoby istoty przytaczanych poglądów. Trzeba podkreślić, że w tych samych okolicznościach zewnętrznych, w tym samym państwie, powstają różniące się dalece między sobą koncepcje filozoficznoprawne.

Staralam się uwzględnić na ile to możliwe, zważywszy objętość książki, znaczenie myśli filozoficznoprawnej tworzonej przez Polaków. Należy bowiem ze wszech miar przewyższyć znamionującą nas mikromanię narodową. Wytwarza ona postawy niedoceny tego, co

własne i chęć naśladowania obcych wzorów. Wskazywał na to Słowacki i nic się nie zmieniło.

Książka niniejsza składa się z trzech części. W pierwszej została zarysowana problematyka filozoficznoprawna. Część druga, to zarys dziejów filozofii prawa w Europie od starożytności do naszych czasów. W niektórych tytułach tej części pojawiają się nieraz – zamiast nazwisk – nazwy szkół. Było to konieczne, ponieważ przybliżyłam w kilku przypadkach poglądy więcej niż jednego przedstawiciela danej szkoły filozoficznoprawnej. Centralne miejsce zajmuje Kant jako inspirator europejskiej filozofii prawa końca XIX wieku oraz naszych czasów.

W związku z zakazem uprawiania w Polsce filozofii prawa nie ukazywały się od 1950 do 1989 roku przekłady dzieł filozofów prawa. Mimo niesprzyjających okoliczności podjął to zadanie w tamtych latach Czesław Tarnogórski. W jego przekładzie, w części trzeciej, zamieszczone są fragmenty dzieł najbardziej znaczących dwudziestowiecznych filozofów prawa różnej narodowości oraz fragment dzieła Kanta.

Filozofia prawa powraca do nauczania akademickiego poczynając od 1989 roku. Wcześniej w uczelniach państwowych filozofia prawa była wykładana po ostatniej wojnie – jedynie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zainicjowałam tam te wykłady, które objął następnie, po kilku latach, filozof prawa czasów przedwojennych – Andrzej Mycielski. Wykładałam filozofię prawa nadal, ale na Wydziale Prawa w Białymstoku. Wykłady te odbywały się pod nazwą „historia doktryn polityczno–prawnych”. Było to w latach 1986–1989. Innej możliwości nie było, jakkolwiek bez przeszkód wydałam w tym czasie kilka książek filozoficznoprawnych. Oficjalnie wykładałam filozofię prawa dopiero począwszy od roku 1992/93.

Nazwy powstałych niedawno jednostek organizacyjnych świadczą, że po 1989 roku starano się zatrzeć ślady teorii państwa i prawa dość nieudolnie. Jako przykład podam: Zakład Nauki o Państwie i Filozofii Prawa. Czyżby była różnica między filozofią a nauką? Niektórzy spośród tych, którzy pisali o filozofii prawa jako „nauce burżuazyjnej”, tytułują obecnie swoje książki używając nazwy „filozofia prawa”. Nie odwołują też swojego wcześniejszego stanowiska jednoznacznie negującego naukowość teorii na temat prawa natury. Głęboko niepokoją przejawy konformizmu w środowisku uczonych, bowiem zadaniem ma być dążenie do poznania prawdy.

CZĘŚĆ PIERWSZA

PROBLEMATYKA
FILOZOFICZNOPRAWNA

Przedmiot filozofii prawa

Termin „filozofia prawa”, jako określenie rozważań filozoficznych nad prawem, został użyty po raz pierwszy w 1798 roku przez Gustawa von Hugo.

Ten dział filozofii wyodrębnia się ze względu na przedmiot i charakter zdań wyjściowych oraz perspektywę swoich badań. Filozofia prawa jest rezultatem przemyśleń ogólnofilozoficznych oraz aksjologicznych, jak również historiozoficznych i uwarunkowana jest filozofią człowieka. Przedmiot filozofii prawa bywa rozmaicie określany: istota prawa, idea prawa, prawo natury czyli naturalne, sprawiedliwość, wolność, postulaty prawa słusznego dla danego czasu i miejsca. Filozofia prawa odnosi się również do prawa, które powinno w przyszłości obowiązywać, by zaspokajać mocniej poczucie sprawiedliwości obywateli. Przeprowadzając krytykę prawa stanowionego formułuje się poglądy na temat przemian, którym powinno podlegać prawo pozytywne. Niektórzy twierdzą, że filozofia prawa bada ostateczne przyczyny zjawisk prawnych. Z kolei na gruncie amerykańskim zrodziły się poglądy filozoficznoprawne, które nie starają się określić istoty prawa, lecz formułują odpowiedzi na pytanie „jak działa prawo”.

W Europie filozofia prawa zajmuje się zagadnieniem czym jest prawo i jaką pełni rolę w życiu człowieka i społeczeństw. Zajmuje się relacją człowieka do prawa, w tym do prawa natury, czyli naturalnego, które występuje wyłącznie w ludzkim świecie i nie ma nic wspólnego z prawami świata przyrody. Filozofia prawa poszukuje istoty prawa zarówno pozytywnego, jak i prawa natury, o ile wyraża przekonanie o istnieniu tego ostatniego prawa. Odnosi prawo stanowione do wyższych wartości, a zwłaszcza do sprawiedliwości. Do zagadnień klasycznych tej dziedziny należy geneza prawa, podstawa obowiązywania prawa, praworządność, sprawiedliwość, prawa człowieka, odpowiedzialność prawna, prawo a moralność, prawo a polityka, zagadnienie wolności człowieka w świetle przymusu prawnego, problem równości w związku z przeciwstawieniem elita – masa, zagadnienie zniewalającej siły kultury masowej, która manipuluje świadomością obywateli.

W VIII wieku przed Chrystusem zaznaczyły się ślady zainteresowań zagadnieniami filozoficznoprawnymi. Grecy przywiązywali zna-

czenie do prawa, interesując się jego źródłem i obowiązywaniem. Odpowiedzi początkowo uzyskiwali w wierzeniach religijnych. Wielu myślicieli w starożytnej Grecji przyjmowało, że prawo stanowione przez człowieka ma odniesienie do prawa wyższego rzędu, czy wyższej od niego sprawiedliwości. Nie można jednak twierdzić, że już wtedy powstała filozofia prawa.

W literaturze naukowej nie ma jednolitego poglądu na to, czym jest filozofia prawa oraz na to, czym jest prawo natury, stanowiące jeden z podstawowych przedmiotów dociekań tej nauki. Jak pisał Antonii Peretiakowicz („Wstęp do nauk prawnych” 1946) filozofia prawa szuka istoty prawa lub samej idei prawnej, która powinna leżeć u podstaw norm państwowych. Według Sergio Cotta, współczesnego włoskiego filozofa prawa, charakterystyczna dla filozofii prawa jest perspektywa, w której prawo jest rozważane. Zdaniem E. Jarry filozofia prawa ma za zadanie wyjaśnić najogólniejsze zasady prawne z punktu widzenia postulatów prawa idealnego. E. Bautro twierdził, że teoria prawa wyjaśnia aktualną rzeczywistość prawną, zaś filozofia prawa – przyszłą jego rzeczywistość. Jerzy Kalinowski w książce „Filozofia prawa” precyzuje, że teoria prawa zajmuje się ogólnymi pojęciami nauk prawnych w znaczeniu ścisłym, zaś filozofia prawa określa ostateczne przyczyny zjawiska prawnego. Uznaje za możliwe przywrócenie dawnej nazwy na określenie filozofii prawa: nauka prawa naturalnego. G. L. Seidler twierdzi, że teoria prawa stanowi podstawę wykształcenia prawniczego, natomiast filozofia prawa powinna przede wszystkim wychowywać w określonym systemie wartości. Filozofia prawa rozwija się w postaci różnorodnych nurtów w Europie Zachodniej i na kontynentach amerykańskich.

W Polsce została zlikwidowana droga administracyjną w 1950 r. we wszystkich uniwersytetach państwowych. Na to miejsce wprowadzono (marksistowską) teorię państwa i prawa, a zamiast historii filozofii prawa – historię doktryn politycznoprawnych. Po roku 1989 filozofia prawa wraca do nauczania akademickiego, ale nierzadko wykładają ją ci, którzy przed 1989 rokiem uznawali tę dziedzinę za „naukę burżuazyjną”. Filozofia prawa ma w Polsce cenne tradycje. Wystarczy wymienić Leona Petrażyckiego, który wychodząc z innych założeń niż Rudolf Stammler sformułował – jednocześnie z nim – teorię prawa

natury o zmiennej treści. To nowe pojmowanie prawa natury wywołało przewrót, bowiem tradycyjnie uznawano je za niezmiennie. W latach międzywojennych filozofia prawa rozwijała się w Polsce we wszystkich ośrodkach uniwersyteckich.

Filozofia prawa stara się również odkryć podstawy obowiązywania prawa. Formuluje pytanie dotyczące sprawiedliwości, pojmowanej między innymi jako kryterium oceny prawa pozytywnego. Współcześnie używa się często nazwy „prawo słuszne” lub „prawo transpozytywne” na określenie prawa naturalnego. Według pozytywizmu prawnego jedynie prawo stanowione jest prawem. Teoria prawa natury o zmiennej treści pojmuje prawo natury jako dzieło człowieka, rezultat naszej działalności twórczej i dlatego teorii te możliwe są do pogodzenia z pozytywizmem prawnym. W połowie XX wieku powstały dynamiczne teorie prawa natury (naturalnego). Do dotychczasowych poglądów na temat źródła prawa natury (istota człowieka, Bóg, rozum), dodano nowy: godność człowieka.

Domagałam się odrodzenia w Polsce filozofii prawa wychodząc z podstaw filozofii Kanta. Kolejno, Grzegorz Leopold Seidler, teoretyk państwa i prawa, w 1978 roku w książce „Z zagadnień filozofii prawa” pisał o potrzebie odrodzenia filozofii prawa. Jego zdaniem, dla filozofii prawa istotne są trzy następujące pytania: jakie idee przenikają dany system prawny, jakie jest miejsce prawa w systemie wartości oraz jaka jest rola prawa w tworzeniu kultury.

Immanuel Kant – myśliciel, którego uznaję za swojego mistrza – głosił, że wolność człowieka w społeczeństwie może być urzeczywistniona tylko dzięki prawu. Wolność, jego zdaniem, zakłada konieczność przyjęcia prawa. Dzięki prawu pozytywnemu wolność jest zagwarantowana, co umożliwia dokonywanie przez człowieka wyborów, w tym światopoglądowych.

Prawo stanowione powinno mieć oparcie w wartościach wyższych. Inaczej jego uzasadnieniem staje się siła państwa. Gdy prawo stanowione odbiega – bądź oparta na nim praktyka – od tego, co uznaje się za sprawiedliwe, to wzrasta się przeświadczenie o istnieniu prawa ponadustawowego, inaczej prawa natury lub prawa naturalnego. To ponadustawowe prawo może stać się legalnym uzasadnieniem protestu wobec

niesprawiedliwych rządów. Niektóre nurty filozoficznoprawne odrzucają istnienie tego prawa.

Zostało wspomniane, że na miejsce katedr filozofii prawa powołano w 1950 roku katedry teorii państwa i prawa. Nie była to tylko zmiana nazwy, lecz całkowita zmiana w podejściu do zagadnienia prawa. Teoretycy państwa i prawa oparli swoje rozważania na marksizmie, jako jedynie słusznej – w ich przekonaniu – teorii wyjaśniającej naukowo zjawisko prawa oraz państwa. Krytyce filozofii prawa jako „nauki burżuazyjnej” towarzyszyło przekonanie teoretyków państwa i prawa, że nie należy rozdzielać zjawiska prawa od państwa. Uznano teorię prawa natury za nienaukową.

Filozofowie prawa w rozmaity sposób interpretują prawo. W przekonaniu wielu istnieje prawo ponadustawowe określane następująco: prawo natury, prawo naturalne, prawo transpozytywne, wytyczne dla życia społecznego, prawo pierwiastkowe, słuszość, prawo intuicyjne, sprawiedliwość, prawa człowieka etc.

W okresie 1918–1950, nazwa „teoria prawa” była używana zamiennie z nazwą „filozofia prawa”. Wykładano tę dziedzinę do 1939 roku.

Prawo a przemoc

W XXI wieku, w epoce scalania świata przez kulturę masową, szukanie siebie, szukanie odpowiedzi na pytanie „skąd i dokąd”, szukanie sensu własnego istnienia, jest zjawiskiem rzadkim.

W naszych czasach zmniejsza się krąg jednostek zdających sobie sprawę z tego, że zadaniem człowieka jest kształtowanie własnej indywidualności i że proces ten wiąże się – z konieczności – z zespalaniem z innymi jednostkami kształtującymi siebie.

Od tysiącleci poszczególne kultury koncentrują uwagę na doskonaleniu narzędzi wojny. Wartości wojenne: siła, bezwzględność, sprawność bojowa tkwią ciągle jeszcze w ideologiach narodów, niezależnie od tego, czy zajmują one postawę obronną, czy agresywną. Większość rządów gotowa jest bez zastanowienia zainwestować ogromne środki w

nowe rodzaje broni, długo natomiast zastanawia się nad wydatkami na poprawę życia obywateli i na kulturę.

Przemoc towarzyszy ludzkości od początku jej istnienia do dnia dzisiejszego. Wbrew doświadczanym i obserwowanym faktom, zrodziła się w starożytności idea braterstwa wszystkich ludzi. Tym samym stoicy wyprzedzili chrześcijańską ideę miłości bliźniego, która wciąż pozostaje niespełnionym postulatem.

Należy żałować, że teoria powszechnej życzliwości Czesława Znamierowskiego, czy Tadeusza Kotarbińskiego koncepcja społecznego opiekuna nie są w Polsce propagowane i nauczane w szkołach. Z poglądów tych wymienionych polskich myślicieli wynika głębokie przekonanie, że mimo trwających od wieków przejawów przemocy, możliwe jest położenie kresu negatywnym przejawom ludzkiej natury poprzez nasycenie świadomości człowieka określonymi treściami. Zachowanie człowieka oraz sposób ukształtowania życia społecznego ludzkości zależy od naszej świadomości a nie odwrotnie. Oczywiście, wiąże się z tym dbałość o prawidłowe kształtowanie charakterów. Słowem, eliminowanie przemocy z naszego życia jednostkowego, społecznego i międzypaństwowego wymaga nowej edukacji skierowanej zarówno do dorosłego pokolenia, jak i do dzieci oraz młodzieży.

W XXI wieku mamy znakomity, ale niestety wadliwie wykorzystywany wciąż środek, który mogłby służyć skutecznie do szerzenia nowej edukacji. Jest nim radio publiczne i telewizja publiczna. Niosą one ze sobą małą treść. Amerykanizują poszczególne społeczeństwa. Droga nacisku osób rozumiejących ten problem, możnaby uczynić środki masowej łączności przekaznikami nowych pozytywnych wartości. Jest to realna droga prowadząca do osłabienia, a może nawet zaniku przemocy w ludzkim świecie.

Świadomość człowieka decyduje o wszelkich rozstrzygnięciach społecznych, gospodarczych, prawnych, politycznych. I tu zaczyna się odpowiedzialność związana z misją nadawców publicznych.

Tworzeniu się społeczeństwa globalnego – czego jesteśmy świadkami w sferze zależności gospodarczych, politycznych, technicznych – nie odpowiada stosowna przemiana w świadomości społeczeństwa. Dominuje u nas wciąż mentalność człowieka uznającego własne trady-

cje i obyczaje za lepsze od innych, ale jednocześnie wpatrzonego w to, co przychodzi z Zachodu. Nieuświadomiona mikromania narodowa sprawia, że łatwo się amerykanizujemy i dzieje się to, niestety, nie tylko za sprawą, telewizji komercyjnych, ale również poprzez oddziaływanie telewizji publicznej.

Globalizacja, która następuje za sprawą mediów publicznych, dotyczy spraw drugorzędnej wagi. Następuje scalanie świata na niskim poziomie. Tworzy się folklor kosmopolityczny, na który składa się piłka nożna, reklamy, audiotele, quizy, muzyka rockowa, randka w ciemno, etc. Obok tego folkloru zaszczipiany jest nacjonalizm i wartości religijne.

Obowiązkiem nadawców publicznych, z punktu widzenia społecznego i moralnego, jest zaszczipianie nowych wartości w dobie rozkwitu cywilizacji. Wiele poglądów wymaga obecnie krytycznej analizy i przewartościowania. Uwzględniając rozwój środków masowego rażenia, media publiczne powinny przyczyniać się do przekraczania egoizmu grupowego, nepotyzmu i uwyrażniać poczucie więzi człowieka z całą ludzkością.

Niebezpieczni zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym są fanatycy. Dążą do dominacji własnych poglądów i nie okazują szacunku dla poglądów drugiego człowieka. Rozmawiać można jedynie z kimś, kto ma wątpliwości. Z człowiekiem, który stara się rozumieć racje przeciwne, a nawet stawia siebie w sytuacji rozmówcy. Spojrzenie na omawianą kwestię oczami drugiego człowieka pozwala na porozumienie. Mając wątpliwości łatwiej jest respektować inne zapatrywania niż własne. Łatwiej też o życzliwość niż wtedy, gdy cechuje kogoś fanatyczny upór.

Wystarczającej zapory dla przemocy nie stanowią przyjęte – często powierzchownie, naśladowczo – poglądy moralne. Tresury wymaga niejeden przedstawiciel ludzkości, jeśli brak w nim poczucia elementarnej przyzwoitości. Niejeden z nas dopiero wtedy, gdy lęka się karzącej siły prawa stanowionego zachowuje się w sposób nie ograniczający cudzej wolności, odległej od przemocy. Lęk przed opinią otoczenia, związany z pragnieniem aprobaty przez innych, też bywa silnym czynnikiem hamującym przemoc w działaniach niejednego człowieka. Przekonanie o doskonaleniu psychiki człowieka przez prawo pozytywne

doszło wyraźnie do głosu w XIX wieku. Ludzkość nie doskonali się moralnie jakkolwiek pragniemy w to wierzyć. Zachodzi wyraźna nie-spójność między doświadczanymi od wieków faktami przemocy a teorią głoszoną, że naturze ludzkiej właściwe są społeczne instynkty. Wzmaga to poczucie zagubienia i rodzi lęk przed naruszaniem niepodważalnych z pozoru poglądów. Pomieszanie płaszczyzny faktów z płaszczyzną tego, co być powinno wzmagają często politycy mocą swojego oddziaływania.

Pisząc o przemocy nie sposób ominąć problemu ludzkiej natury. Ukształtowały się trzy odmienne poglądy. Najstarszy głosi, że charakteryzują nas instynkty aspołeczne. Utworzenie państwa było konieczne właśnie z tego względu, by położyć kres nieustannym przejawom przemocy w tak zwanym stanie natury, który miał poprzedzić utworzenie życia społecznego. Prawo pozytywne, wyposażone w siłę przymusu, ogranicza przejawy przemocy w państwie. Nie pozwala na samowolę człowieka. Gwarantuje wolność, której obszary powinny być w sposób równy przyznane każdej jednostce.

Druga grupa poglądów traktuje przemoc jako swoistą patologię, ponieważ człowiek z natury swej ma instynkty społeczne. Pogląd o społecznym charakterze natury człowieka umocnił swoim autorytetem Arystoteles. Tomizm – będący syntezą filozofii Arystotelesa oraz chrześcijaństwa – do dzisiejszego dnia ma wielu zwolenników. W Polsce, pod wpływem tomizmu oraz marksizmu, który także nawiązał do tego poglądu Arystotelesa – ukształtowało się przekonanie, że natura ludzka charakteryzuje się instynktami społecznymi. Jest to pogląd uznawany często za samo przez się oczywisty i na nim ugruntowany jest swoisty kult życia rodzinnego.

Przyjęcie poglądu, w myśl którego właściwe są nam instynkty społeczne, nie przyczynia się do wyjaśnienia faktu nieustannych wojen towarzyszących ludzkości. Nie wyjaśnia także obserwowanych innych przejawów przemocy. Powstaje też pytanie czy modne dziś hasła rywalizacji i konkurencji nie stanowią odesłania do tego, co w nas aspołeczne? I pytanie następne, czy owa rywalizacja, konkurencja, pojmowane jako cnoty, nie są nowoczesną postacią przemocy?

Przemoc w dzisiejszych czasach przybiera niejednokrotnie formę mniej brutalną. Miejsce przemocy fizycznej zajmuje na przykład prze-

moc, którą są nasycone obrazy telewizyjne. Działając często na podświadomość, skłaniają oglądających do określonych zachowań, działań i sposobów myślenia. Szczególnie niebezpieczna jest taka utajona forma przemocy, bowiem zniewala nas w sposób nie dość wyraźnie uświadomiony. Brutalna przemoc ma tę zaletę, w porównaniu z utajoną przemocą, że wzbudza protest, a nawet niejednokrotnie prowadziła w dziejach do czynnego oporu. To właśnie przemoc, wywołująca powszechne odczucie niesprawiedliwości, prowadziła niejednokrotnie w dziejach do krwawych rewolucji. Przemoc rodzi przemoc. Również terror budzi współcześnie reakcje zmierzające do przemocy. Pragnę podkreślić, że nie ma takich ideałów, któreby usprawiedliwiały przemoc związaną z ich zaszczepianiem. Dla wojen krzyżowych usprawiedliwieniem miał być ich religijny charakter, odwoływanie się od Boga. Herbert Spencer, angielski filozof, zauważył trafnie w XIX wieku, że ludzkość posługując się przemocą najczęściej usprawiedliwia ją względami religijnymi oraz moralnymi. Podobnie jest z wojną w Iraku.

W dzisiejszym świecie zachodzi przemoc człowieka nad światem przyrody, a w tym nad zwierzętami. Ze stwierdzenia, że człowiek jest panem wszystkich stworzeń wyciąga się absurdałne przyzwolenie na niszczenie środowiska w którym żyjemy. Rozkwit cywilizacji w naszych czasach sprawił, że degradujemy świat, którego jesteśmy częścią.

Źródła przemocy należy doszukiwać się w podstawowych instynktach człowieka: chęci posiadania oraz chęci władania innymi, czyli rozciągania swojej władzy nad innymi. Sprzyja temu błędny pogląd, przenoszony z pokolenia na pokolenie, że większość w społeczeństwie rzekomo ma rację, że poglądy reprezentowane przez ogół społeczeństwa są słuszne i niepodważalne. W naturze ludzkiej tkwi chęć naginania innych do własnych poglądów i obyczajów. Można to wyrazić inaczej. Nietolerancja od zarania dziejów ludzkości prowadzi do przemocy. Inność wzbudza lęk, bo skłania do refleksji od której większość z nas na co dzień ucieka. Inność, odmienność od tego, co powszechne rodzi chęć przemocy, która uwalnia od myślowej rewizji własnego życia. Na kolejne pokolenia wpływa zniewalająca moc przodków. Jako szczególnie niepodważalne są oceniane te poglądy, które są umacniane autorytetem Boga. W ich imię od wieków dochodzi do przemocy. Mają

być narzucane innym, czyli niewiernym czyli błędzącym. Autorytety też, bywa, że wzmagają i usprawiedliwiają nietolerancyjność.

Ludzkość nie wyszła z okresu, który nazwałabym mianem neośredniowiecza. Deklarując tolerancję, zapominają współczesne społeczeństwa, że jej istotnym składnikiem jest zezwolenie na szerzenie poglądów oraz kultywowanie obyczajów również takich, które w nas nie wzbudzają sympatii czy aprobaty. Dzisiejsze społeczeństwa wciąż nie dojrzały do postawy, która byłaby zaporą dla przemocy. A niezbędna jest empatia. Empatia, to skuteczna obrona przed przejawami przemocy. Obciążenie stereotypowymi sposobami myślenia, a więc przesądami – w tym wrogości, do niektórych narodów, ras, wyznań, czy poglądów politycznych – prowadzi prędzej czy później do przemocy.

Nasz stosunek do innych przybiera postacie, które można objąć skalą od egoizmu do empatii. Ta ostatnia jest czymś więcej niż przejawem życzliwości i sympatii do jakiegoś człowieka; jest szczególnym rozumieniem. Polega na umiejętności nie tylko wysłuchania kogoś, nie tylko myślowego przeniknięcia czyichś spraw, lecz na wnikięciu w świat wewnętrzny rozmówcy, i to w sposób nie oceniający. Jest to zdolność postawienia siebie w sytuacji kogoś drugiego, czy innej grupy o odmiennych poglądach. Jest to subtelne przeniknięcie od wewnątrz czyjegoś świata, prowadzące czasem do porozumienia, ale zawsze uniemożliwiające przemoc.

Stając się w procesie empatii jakby innym człowiekiem i z jego punktu widzenia spoglądając na świat, w dalszym ciągu pozostajemy sobą, tyle że ulega zmianie perspektywa. Intuicja, jako czynnik irracjonalny, pełni tu istotną rolę. Jest ona niezbędnym źródłem poznania, uzupełnieniem naszego racjonalnego sposobu reagowania na świat. Empatia prowadzi do porozumienia. Jest bowiem kontaktem wzbogacającym o całą pozasłowność. Ma to znaczenie ze względu na wieloznaczność pojęć, a także ich niezdolność do wyrażenia wielu treści. Dialog między poszczególnymi grupami w społeczeństwie będzie skutecznie bronić przed przemocą pod warunkiem zdolności obu spierających się stron do empatii.

Empatia sprzyja wyzbywaniu się uprzedzeń. Nasiąkamy nimi, przyjmując bezwiednie, bezkrytycznie, opinie naszego otoczenia. Przewyciężając nawyki myślowe można zweryfikować własne poglądy.

Wykroczyć poza uznane kanony tego, co „właściwe”. Więcej byłoby tolerancji dla wyborów dokonywanych przez innych, gdyby dało się zwiększyć dozę wzajemnej empatii. Ona utrudnia przemoc.

Jak długo będziemy dzielić ludzi na „swoich” i „obcych”, tak długo ma szansę utrzymywać się przemoc. Zaporą dla niej byłyby także zasady sformułowane przez Kanta. Otóż, należy traktować zawsze drugiego człowieka jako cel sam w sobie a nigdy jako środek do nawet najbardziej szczytnego celu.

Sposobem obrony wolności jednostek przed przemocą, jest zdaniem Kanta, przymus charakteryzujący prawo. Respektowanie wolności każdego i wzajemne pogodzenie zakresu wolności poszczególnych jednostek możliwe jest tylko dzięki prawu. Jak to określa Kant, prawo jest ogółem warunków, które pozwalają pogodzić samowolę jednej osoby z samowolą drugiej. Samowolę Kant pojmuje jako zdolność jednostki do działania zgodnego z jej egoistycznymi celami. Kant nie idealizuje człowieka, ani nie usiłuje skłaniać, by wyzbywać się egoizmu. Pragnie jedynie pogodzić wzajemnie samowolę poszczególnych jednostek. Czynności nie naruszające wolności innych jednostek, zarazem nie mają znamion przemocy.

Uważam, że czynnikiem powstrzymującym przemoc byłoby zaszczepienie agnostycyzmu. Agnostycyzm jest wyrazem krytycznego osadu naszych możliwości poznawczych. Nie prowadzi do fanatyzmu, do przekonania, że się jest nosicielem prawd absolutnych i ostatecznych. Właśnie z tego powodu uznaję go za postawę intelektualną godną człowieka XXI wieku.

Sprawiedliwość i prawo ponadustawowe

Sprawiedliwość od zarania ludzkich dziejów pobudzała umysł i wzniecała uczucia. Na samym początku dziejów filozofii zrodziły się dwa przeciwstawne nurty, które do dziś mają swoich zwolenników i oponentów. Mianowicie, obok wiązania sprawiedliwości z prawem naturalnym, powstał nie mniej silny pogląd, w myśl którego nie ma sprawiedliwości innej niż wyrażona w prawie stanowionym. Poglądy głoszące równość między sprawiedliwością i prawem stanowionym w

pewnych okresach zyskały znaczenie dominujące nad stanowiskiem prawnonaturalnym, a i dziś mają silny oddźwięk w wielu krajach. W wieku XIX ukonstytuowała się szkoła pozytywizmu prawnego, odnosząca się krytycznie zarówno do wiązania sprawiedliwości z prawem naturalnym, jak i do głoszenia przez szkołę historyczną nadrzędnego znaczenia prawa zwyczajowego.

Dzieła Iheringa czy Austina mają nadal wpływ na dzisiejszych zwolenników pozytywizmu prawnego. Historię dziejów można odczytać jako zmaganie się dwóch przeciwstawnych tendencji: prawnonaturalnej, która nadaje sprawiedliwości wymiar nadrzędny w stosunku do prawa stanowionego, oraz pozytywistycznej głoszącej, że sprawiedliwość jest wyrażana w prawie obowiązującym na terenie określonego państwa. W myśl pierwszego stanowiska zachodzi wyraźna różnica między sprawiedliwością prawnonaturalną a przepisami prawa pozytywnego.

Sprawiedliwość prawnonaturalna jest uznawana za doskonalszą, niż sprawiedliwość zawarta w przepisach prawa stanowionego. Ostre naruszenie sprawiedliwości prawnonaturalnej uprawniać ma w pewnych okolicznościach do legalnego buntu wobec państwa. Natomiast w myśl poglądów pozytywistów prawnych nie można w sposób legalny wystąpić przeciwko nakazom prawa stanowionego.

Twórcy szkoły pozytywizmu prawnego nie traktowali człowieka jako istoty zniewolonej przez ustanowione prawo. Twierdzili na przykład, że każdy z nas dąży do przyjemności i ten cel jest zarazem celem prawa. Każdy dąży do własnych, indywidualnych, egoistycznych celów, ale mimo woli urzeczywistniają się na tej drodze cele społeczne. Na przykład dążąc do zysków obywatele rozwijają przemysł czy rolnictwo mające znaczenie dla ogółu obywateli.

Uznając, że sprawiedliwość wyraża się w podleganiu prawu pozytywnemu, które jest miarą sprawiedliwości, pozytywiści prawni uważają, że należy zagwarantować obywatelom równą miarę wolności. Jest to nie tylko wyraz sprawiedliwości; taka sytuacja pozwala jednocześnie na stworzenie warunków, w których każdy będzie sędzią tego, co sprawia mu przykrość lub przyjemność. U podłoża pozytywistycznej koncepcji sprawiedliwości zawiera się przekonanie, że sprawiedliwość ze swojej strony ma charakter zmienny, zależny od czasu i miejsca.

Niektórzy wiążą sprawiedliwość z przekonaniem, że zachodzi powiązanie tego, co sprawiedliwe, z tym, co przynosi określonemu człowiekowi pożytek. Właśnie ten indywidualny i relatywny sens sprawiedliwości prowadzi niektórych współczesnych myślicieli do wniosku, że niezbędne jest ustalenie treści sprawiedliwości na podstawie konwencji, skoro ma ona tak różnorodny sens. Ten umowny – w sensie porozumienia społecznego – charakter sprawiedliwości przejawia się w prawie stanowionym. Nie odrzucając własnej, indywidualnej koncepcji sprawiedliwości i zarazem pragnąc żyć w społeczeństwie tworzy, się prawo stanowione, które łączy wszystkich obywateli wspólnym uznaniem tego, co jest sprawiedliwe. Życie w państwie wymusza zgodę na pewien ład. Wiąże się z uznaniem sprawiedliwości za wartość wiążącą wszystkich obywateli.

Pozytywistyczna koncepcja sprawiedliwości bywa odczytywana jako zniewalająca obywateli. Po II wojnie światowej wielu zaczęło obarczać tę teorię odpowiedzialnością za zbrodnie popełnione przez III Rzeszę. Nie bierze się jednak pod uwagę tego, że w Niemczech hitlerowskich wola wodza była miernikiem rozstrzygającym w kwestiach państwa. Nie wydaje się przekonujący pogląd o pozytywizmie prawnym jako ideologii, która rzekomo znamionowała czasy hitleryzmu.

Pisząc o niebezpieczeństwach wiążących się z pozytywizmem prawnym nie należy zapominać o tym, że wiele niejasności wprowadza prawnonaturalne pojmowanie sprawiedliwości. Mianowicie powstaje pytanie, kto jest uprawniony do odczytywania owej treści – zdaniem tomistów – nieziennej i absolutnej sprawiedliwości. Ponadto prawnonaturalna koncepcja sprawiedliwości wiąże się często, również i w naszych czasach, ze stanowiskiem religijnym. A wtedy staje się uprawnione, by przedstawiciele określonego wyznania religijnego ustalali to, co jest sprawiedliwe. Pogląd ten nie jest możliwy do pogodzenia ze stanowiskiem pluralizmu światopoglądowego. Zagadnienie sprawiedliwości w interpretacji teoretyków prawa natury (naturalnego) o zmiennej treści, to problem odrębny i niebudzący powyższego niepokoju.

Dominacja argumentacji o charakterze prawnonaturalnym jest u nas – biorąc pod uwagę ostatnie półwiecze – czymś całkowicie nowym. Zaczęła się nagle szerzyć w życiu publicznym po 1989 r. Dodam, że w sposobie pojmowania prawa naturalnego w Polsce dominuje tomistycz-

ne ujęcie tego prawa. Ten sposób pojmowania natury uznaje się u nas za oczywisty. Nie ma, jak dotąd, przypadków powoływania się przez polityków czy publicystów na teorię prawa natury o zmiennej treści. Teorie prawa natury o zmiennej treści, o których zresztą pisano w Polsce przed II wojną światową i na które powoływano się w tamtych latach, zostały powołane do życia przez neokantystów w końcu XIX w. Ich siła oddziaływania wzmożła się po II wojnie światowej. Staram się szerzyć te teorie w Polsce.

Neokantyzmowi nie poświęca się u nas miejsca odpowiedniego do siły jego oddziaływania. Oceniany bywa często negatywnie, co może mieć źródło we wzajemnej, ostrej nieraz, krytyce neokantystów między sobą. Filozofia Kanta stała się źródłem ruchów socjaldemokratycznych, ocenianych przez marksizm jako „rewizjonizm w ruchu robotniczym”.

Wokół neokantyzmu – a więc i koncepcji sprawiedliwości wyrosłej na tym gruncie – powstało wiele nieporozumień. Wystarczy tu wspomnieć, że autorzy tak znanych podręczników historii filozofii, jak Władysław Tatarkiewicz czy Jan Legowicz ograniczają trwanie neokantyzmu odpowiednio do roku 1900 czy 1930. W każdym razie jest niewątpliwe, że geneza tego nurtu filozoficznego, przynosząca w efekcie odrodzenie wartości filozofii Kanta, miała źródło w proteście skierowanym zarówno przeciw metafizyce Hegla, jak i materializmowi głoszonemu przez przyrodników w XIX w. Noworodzącym się koncepcjom filozofii końca XIX w. dawała oparcie „Krytyka czystego rozumu”. Potężne ruchy umysłu ludzkiego śmiało przekroczyły granice spekulacji, jakie nakreślił Kant. Nigdy zresztą nie chodziło o odrodzenie filozofii Kanta w szczegółach jego systemu – lecz o odrodzenie podstaw jego systemu. Teorie prawa formułowano więc nie tyle zgodnie z twierdzeniem Kanta na temat sprawiedliwości, co w duchu jego rozważań o poznaniu i wyrażonym krytycyzmem w stosunku do ludzkich możliwości poznawczych. Rudolf Stammler przeprowadził – jak to nazwał – krytykę rozumu prawnego w duchu kantowskiej „Krytyki czystego rozumu”. Jest również twórcą teorii prawa natury o zmiennej treści oraz płynącej stąd teorii sprawiedliwości.

Jeden z najwybitniejszych neokantystów, Ernst Cassirer, wskazywał po II wojnie światowej, że rozstrzygnięcie problemów społeczno-politycznych, a w tym sprawiedliwości, jest trudne ze względu na

dominację myślenia mitycznego. Jego zdaniem, w naukach przyrodniczych święci triumf myślenie racjonalne, ale w dziedzinie praktycznej odnosi zwycięstwo mityczny sposób myślenia. Powoduje to trudność w rozstrzyganiu wielu kwestii, a w tym sprawiedliwości. Ciężenie myślenia mitycznego ma źródło w niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie, czyli w zależności poznania od właściwego nam, ludziom, sposobu poznawania świata.

Zdaniem Cassirera, w dziedzinie społeczno-politycznej nie została jeszcze wytyczona wyraźnie granica między mitem a racjonalną wiedzą. Zresztą w życiu społecznym nadużywa się wielu pojęć, zwłaszcza pojęcia wolności i sprawiedliwości. Myli się stan postulowany ze stanem faktycznym. Obywatele coraz mniej wierzą we własne siły. W ich rozterki wkracza państwo totalitarne. Partia polityczna uwalnia od osobistej odpowiedzialności, a warto pamiętać, że większość ludzi ucieka przed braniem odpowiedzialności za swoje życie. Politycy, odwołujący się do sprawiedliwości oraz innych ideałów, podejmują funkcje, które w pierwotnym społeczeństwie pełnił mag, czarownik. Nasza wiedza okazuje się zawodna.

Nie każdy jest zdolny do racjonalnego myślenia, a i ono nie zawsze prowadzi we właściwym kierunku. Neokantyści uważali, że w życiu społecznym powinien funkcjonować nie tylko ideał piękna czy prawdy, ale również ideał prawa, którym jest sprawiedliwość. Powinna być ona wyrażana w czynach, a więc w relacji człowiek – człowiek. To właśnie sprawiedliwość jako ideał prawa wytycza kierunek rozwoju gospodarczego, politycznego, społecznego. Prawo obowiązujące nie może stawać się wystarczającym drogowskazem.

Rozwój duchowy ludzkości związany jest, zdaniem neokantystów, ze wzrostem znaczenia idei, a w tym idei sprawiedliwości. Niezbędny ku temu jest trwały pokój, który należy konsekwentnie zaprowadzić.

Powszechne nauczanie wiedzy o pokoju i zaszczepianie tą drogą idei pacyficznych może doprowadzić do właściwego sposobu myślenia, a w konsekwencji do sprawiedliwego zbudowania rzeczywistego świata. Światowy pokój, zdaniem neokantystów, stanowiłby wyraz sprawiedliwości. Wojny nie są ścieraniem się idei patriotycznych, lecz walką podłości i chytrłości – jak pisał A. Sturm. Często się je sławi jako odwa-

żny męski czyn. Ale nie można zapomnieć o grożącym nam pokoju cmentarnym.

Światowy pokój wymaga podstawy prawnej. Prawo neokantyści pojmowali jako czynnik wyznaczający wszelkie sfery życia zbiorowego. Każde prawo pozytywne jest usiłowaniem zbliżenia się ku prawu natury, czyli prawu słusznemu, sprawiedliwemu. Prawo natury o zmiennej treści, sformułowane przez neokantystów, ma znaczenie jako wyznacznik kierunku rozwoju prawodawstwa w określonym państwie. Nie jest ono normą postępowania, lecz zarysem ustaw, które powinny obowiązywać, ażeby mogła zostać spełniona sprawiedliwość. Tak pojęte prawo natury ma zmienną treść w poszczególnych państwach i ulega przemianom także wraz z upływem czasu. Niezmienna forma tego prawa, jaką jest powinność, musi zostać uzupełniona konkretną treścią. Prawo natury o zmiennej treści zobowiązuje prawodawców i tylko oni są związani tym prawem. Określają je mianem prawa słusznego.

Część neokantystów, by wymienić F.A. Langego czy H. Cohena i jego uczniów, sformułowała propozycję połączenia kantyizmu z socjalizmem. Na tej drodze miał zostać rozwiązany problem sprawiedliwości. Zagadnienie socjalizmu ujmowali inaczej niż Marks, a mianowicie jako problem etyczny, nie zaś ekonomiczny. Twierdzili, że Marks nie docenił wartości etycznych.

Zdaniem neokantystów kierunek przemian społecznych ma zostać wytyczony przez wizję takiego czasu, w którym każdy człowiek będzie traktowany przez drugiego człowieka jako cel sam w sobie, lecz nigdy tylko jako środek. Ten cel to idea o znaczeniu absolutnie ważnym. Kształtuje bowiem życie faktycznie istniejących społeczeństw. Przybliżanie się do niego wymaga krzewienia sprawiedliwych rozwiązań w sferze gospodarczej, politycznej, kulturowej, społecznej.

Neokantyści podkreślali, że patriotyzm nie powinien przestępować celu wyższego, którym jest ludzkość. Oceniając z tego punktu widzenia kapitalizm, F.A. Lange twierdził, że ustrój ten zostanie zastąpiony przez system bardziej sprawiedliwy, ograniczający własność i znoszący wszelkie nierówności majątkowe. Zgodnie ze sprawiedliwością ściśle wiązał troskę o poprawę warunków ekonomicznych z podnoszeniem poziomu kulturowego. Warto dodać, że Lange jest jednym z pierwszych przedstawicieli teorii socjalizmu, tzw. Kathedersozialismus. Określając

siebie socjalistą Lange nie uznawał materializmu jako światopoglądu filozoficznego.

Neokantyści uznawali prawo stanowione za odległe od sprawiedliwości. Jedynie prawo natury o zmiennej treści spełnia oczekiwanie sprawiedliwości. W idealnej społeczności, której wizję konstruowali, stosunki są regulowane zgodnie ze sprawiedliwością. Wyrazem jej ma być równy, oparty na zasadzie szacunku, współudział każdego w państwie. Pełnym przejawem sprawiedliwości jest postawa każdego, kto w sposób nieprzymuszony pragnie celów bliźniego tak samo jak swoich własnych.

Wspólnotę, w której spełniona jest sprawiedliwość, znamionuje harmonia celów oraz wyważanie chęci poszczególnych obywateli w kontekście wspólnoty. Innymi słowy, każdy człowiek traktowany jest przez wszystkich pozostałych jako wartość tak wysoka, że nie godzi się jej używać jako środka dla własnych egoistycznych dążeń. Sprawiedliwość jest elementem określającym całokształt życia społeczno-gospodarczego i zarazem jednoczącym życie idealnej społeczności. Sprawiedliwość sfery gospodarczej, politycznej, społecznej, kulturowej społeczeństw faktycznie istniejących jest wyznaczana przez prawo stanowione. Jest ono zawsze mniej lub bardziej odległe od sprawiedliwości oczekiwanej.

W Polsce po II wojnie światowej, a ściślej od 1950 r., uznawano teorię prawa naturalnego za „przejaw burżuazyjnego sposobu myślenia” i nie odwoływano się w życiu publicznym do tych teorii, ocenianych jako nienaukowe. Teoria prawa naturalnego w Polsce rozwijana była głównie w KUL, gdzie zachowała się – mimo likwidacji tej dziedziny w kraju – katedra filozofii prawa. Stało się tak dzięki temu, że KUL był wtedy uczelnią prywatną.

Nikt nie spodziewał się, że nagle po 1989 r. nastanie w Polsce okres odrodzenia teorii prawa natury. Nikt też nie mógł przypuszczać, że wielu spośród wczorajszych marksistów krytykujących i prawo naturalne, i filozofię prawa zacznie nagle pisać książki z zakresu tej dziedziny – bez odwołania stanowiska wcześniejszego.

Współcześnie toczą się dyskusje na temat źródła prawa naturalnego. Wskazuje się na istotę człowieka, godność, rozum, a w teoriach

chrześcijańskich – Boga, prawo wieczne (*lex aeterna*). Spory dotyczą problemu, czy treść prawa naturalnego jest niezmienna, zmienna czy rozwojowa. Na gruncie chrześcijańskim przyjmuje się, że podstawowa zasada tego prawa brzmi: dobro należy czynić, zła unikać. Dobro pojmowane jest jako wartość niezmienna. Począwszy od końca XIX w. głoszone są poglądy o immoralnym – co nie znaczy niemoralnym – charakterze prawa naturalnego. Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy prawo to jest normą postępowania, czy ideałem, to znaczy zarysem doskonalszych rozstrzygnięć prawnych w określonym państwie i czasie.

W innych teoriach niż chrześcijańskie podstawowa zasada prawa naturalnego sprowadza się do wolności czy sprawiedliwości lub zasady głoszącej, że życie człowieka i jego zdrowie jest wartością niepodważalną.

Prawo naturalne ma charakter ogólny i może być rozmaicie interpretowane. Na przykład z tomistycznej teorii prawa naturalnego wyprowadzany bywa wniosek, że własność prywatna ma charakter prawnonaturalny albo że z tego prawa płynie uprawnienie każdego do korzystania z własności w ogóle, zaś decyzyja, czy ma być to własność państwowa, spółdzielcza czy prywatna należy każdorazowo do rozstrzygnięć władzy państwowej.

Istnienia prawa natury (naturalnego) nie da się udowodnić w sposób wykluczający stanowisko przeciwnie. Zaznaczają się trzy poglądy: negujący istnienie tego prawa, głoszący jego obiektywne istnienie (na przykład w filozofii chrześcijańskiej) oraz pogląd wyrażający się w przekonaniu, że prawo to istnieje w ludzkiej świadomości.

U podstaw koncepcji prawnonaturalnych tkwią poglądy na temat człowieka. Wspólne jest dla tych teorii przekonanie – niezależnie od różnic w poglądach na zmienność prawa naturalnego oraz jego źródła – że każdemu człowiekowi jest niezbędny jakiś zakres wolności, a więc pewna niezależność od życia państwowego i społecznego. Wspólne jest również, zawarte w tych teoriach, przekonanie, że poczucie sensu życia staje się spełnione, gdy oddajemy się czemuś, co przekracza wymiar codziennego doświadczenia. Wymaga to podejmowania działań twórczych w rozmaitych obszarach: gospodarczym, literackim, naukowym,

społecznym, artystycznym, technicznym, politycznym czy prawnym bądź religijnym.

Prawo naturalne określa kierunek działań człowieka. W życiu społeczno-państwowym prawo naturalne pełni rolę analogiczną do ideału własnego ja w życiu indywiduum. W tym wyraża się jego znaczenie psycho-higieniczne.

Ogólny charakter prawa naturalnego sprawia, że można, powołując się na nie, uzasadniać nieraz sprzeczne poglądy jako prawnonaturalne.

Prawo naturalne nie reguluje w sposób szczegółowy ludzkiego życia. Bywa wykorzystywane do utrwalania określonych rozwiązań społecznych jako rzekomo prawnonaturalnych. Na przykład przyjmuje się w Polsce pogląd, że z prawa tego płynie nakaz własności prywatnej. Nie podaje się do publicznej wiadomości, że wielu chrześcijańskich filozofów nie tak dawno głosiło, że własność prywatna jest źródłem zła w życiu publicznym. Jedno jest niewątpliwe: prawo to dotyczy wyłącznie człowieka i jest czymś innym niż prawa przyrody oraz prawa pozytywne.

Bezwzględne przestrzeganie prawa stanowionego – jako wartość pozytywna – staje pod znakiem zapytania w szczególnych okolicznościach. Tymi okolicznościami są przewroty w państwie, niekoniecznie związane z przelewem krwi. Takim przewrotem politycznym były w Polsce na przykład wydarzenia roku 1989, prowadzące w następstwie do przewrotu gospodarczego, społecznego oraz ideologicznego. Nowa ideologia kultywująca własność prywatną zajęła miejsce tej, która szczególnie przywileje przyznawała własności państwowej.

Już przed wiekami Arystoteles ostrzegał przed pociąganiem do odpowiedzialności tych, którzy rządili przed dokonaniem przewrotem politycznym, bowiem sprawowanie władzy wymaga poczucia bezpieczeństwa. Lęk, że kiedyś będzie się odpowiadać za podjęte decyzje, działa hamująco, wytwarzając postawy oportunistyczne. Na marginesie dodam, że poczucie bezkarności, którym kierują się tyrani, dla społeczeństwa też bywa niebezpieczne.

Niezmiernie aktualny stał się problem praworządności, skoro ma się niejednokrotnie pretensje do tych, którzy orzekali zgodnie z przepisami prawnymi okresu minionego. Zadaniem adwokata, sędziego czy

prokuratora nie jest ocenianie prawa stanowionego, lecz stosowanie go. To ustawodawcy zobowiązani są do ocen i zmian w przepisach prawnych, ażeby pełniej odpowiadały poczuciu sprawiedliwości.

Nie ma obiektywnych praw sterujących rozwojem społeczeństw, którym mielibyśmy się poddawać. Może więc warto przemyśleć przykład Chin: troskę o średnią własność i niedopuszczanie do podziału społeczeństwa – jak to ma miejsce u nas – na rzeszę biednych i na małą grupę bogatych.

Z koncepcją państwa demokratycznego pozostaje w sprzeczności przekonanie o tym, że rząd wie lepiej niż społeczeństwo, co jest pożyteczne. I jeszcze jedno. Powtarza się wciąż w dziejach swoisty paradoks. Zwycięzcy po dokonaniu przewrotu uznają za nielegalne te metody, które ich wyniosły do władzy.

Pokój jako wartość prawnonaturalna

W Polsce wychowywani jesteśmy w przeświadczeniu, że agnostycyzm jest postawą wadliwą, mimo że prowadzi do szacunku dla odmiennych zapatrywań. Powstrzymanie się przed ustaleniem w bezwzględny sposób słuszności określonego światopoglądu wiąże się najściślej z istotą ustroju demokratycznego.

Demokracja uprawnia wszystkie poglądy na temat wartości. Nie można w życiu państwowym dowieść w naukowy sposób słuszności koncepcji partyjnej. Każdą koncepcję polityczną można z własnego punktu widzenia krytykować. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że nasz punkt widzenia może być zwalczany – w uzasadniony sposób – z punktu widzenia innego stanowiska. Innymi słowy, wszelkie poglądy na temat wartości, w tym polityczne, wymagają szacunku ze strony tych, którzy myślą odmiennie i dają temu wyraz. Wiele pisał na ten temat Gustaw Radbuch.

Agnostycyzm prowadzi do respektowania innych zapatrywań niż własne. Wiąże się ze świadomością, że nawet twierdzenie o poznawalności świata jest założeniem, punktem wyjścia niektórych systemów, ale nie jest możliwe do udowodnienia.

Poglądu na temat wartości nie da się wydedukować z samego poznania świata. Nasza emocjonalna postawa wobec świata narzuca wiary w określone twierdzenia aksjologiczne, często nawet wbrew krytycznemu poznaniu. Gustaw Radbruch, niemiecki filozof prawa XX wieku, ma rację podkreślając, że o ile obiektywna ważność wypowiedzi o świecie wyklucza inną wypowiedź z nią sprzeczną, o tyle ważność normy (konstytuującej wartość) nie wyklucza ważności innej, sprecznej z nią normy. Mogą więc obowiązywać różnorodne, wzajemnie sprzeczne wartości. Historia idei filozoficznych, to dzieje nieustannych przemian wartości i ich hierarchii.

Czasy, w których żyjemy, miały być okresem rozwoju wartości uniwersalnych. Jednak okazało się, że nawet wobec groźby zagłady atomowej ludzkość nie może się porozumieć: fanatyzm bierze górę nad deklaracjami o duchowej wspólnotocie.

Dokonując wyboru wartości, trzeba mieć poczucie współodpowiedzialności za ludzkość. Ograniczanie się do kręgu własnej rodziny, narodu lub państwa jest niebezpieczne w skutkach. Zbyt często bowiem prowadzi do naruszania pokoju w imię interesów narodowych, państwowych lub wyznaniowych. Jedynie poczucie współodpowiedzialności za ludzkość może uchronić nas od totalnej zagłady. Podstawową sprawą jest godzenie własnego egoizmu z tym, co niezbędne dla zbiorowości. Wybór wartości powodowany chęcią własnych korzyści, jak również wybór odległy od przekonań, należy oceniać negatywnie.

Są granice tolerancji wobec wartości, które uznaje się za negatywne. Mianowicie trzeba odrzucić poglądy, które naruszają bezwzględną wartość istnienia każdego z nas, w tym nienaruszalność cielesną, wartość środowiska naturalnego i wolność światopoglądową. Może się zdarzyć, że ustroje autorytatywne czynią temu zadość bardziej niż ustroje o pozornie demokratycznych strukturach.

Z agnostycyzmu wynika uprawnienie wszelkich systemów filozoficznych i politycznych. Prowadzi on do swoistej aprobaty rzeczywistości społecznej czy politycznej, do powstrzymania się przed bezwzględnym ustaleniem słuszności określonego poglądu. Niektórzy agnostycy twierdzą, że nie mogąc poznać – tworzymy fikcje sprawdzające się w życiu. Kres ich tworzenia byłby kresem postępu. Fikcje wzbogacone nowym doświadczeniem stają się hipotezami, a ich wartość praktyczna

sprawia, że zmieniają się w dogmaty. Fikcje są pojmowane jako fałsz tworzony świadomie wobec niemożności poznania. Myślenie mityczne – wobec niepoznawalności świata – staje się równie uprawnione, jak myślenie logiczne. Tę trudność odnajdywania prawdy pogłębia kultura masowa.

W kontekście ograniczonej poznawalności świata, treść naszych poglądów staje się uwarunkowana nie światem, lecz strukturą umysłu i sferą irracjonalną, z intuicją i wyobraźnią włącznie. Gdyby można było udowodnić prawdziwość poglądów na temat wartości, nie byłoby panoramy rozmaitych światopoglądów.

Skoro sąd o prawdziwości lub fałszu przekonań nie jest możliwy, trzeba przyznać rozmaitym poglądom równe prawa do realizacji. Ale tej teoretycznej równości szans wszystkich przekonań towarzyszy ich faktyczna nierówność. Zwracał na to uwagę Gustaw Radbruch. Mianowicie przemawiają one z różną siłą sugestii do społeczeństwa, a ponadto są propagowane przez kulturę masową, w niejednakowej mierze.

Agnostycyzm jest wyrazem krytycznego osądu naszych możliwości poznawczych i zarazem chęci poznania świata w sposób nie uwarunkowany ani naszą strukturą psychofizyczną, ani używanymi przez nas narzędziami. Ze swej istoty nie prowadzi do fanatyzmu. Groźne bywają skutki przekonania, że jest się nosicielem prawd absolutnych i ostatecznych.

Właśnie z tego powodu uznają agnostycyzm za postawę intelektualną godną człowieka XXI wieku. Agnostycyzm skłania do zastanowienia się, czy w ogóle ktokolwiek osiąga ostateczną prawdę i nie może stać się podstawą do narzucania innym poglądu na świat. Agnostycyzm wiąże się z relatywizmem, który jest nierozzerwalnie związany ze społeczeństwem obywatelskim w ustroju demokratycznym. Nie płynie z agnostycyzmu impuls do jakiegokolwiek wojny bratobójczej.

Świadomość ograniczonych możliwości poznawczych może też stanowić zaporę dla wyznawania patriotyzmu, którego istotnym komponentem jest nienawiść do wrogów ojczyzny. Zachodzi konieczność przebudowania naszej świadomości, bo inaczej wiek XXI stanie się czasem zagłady.

Najwyższy czas, by zdać sobie sprawę, że kult tego, co europejskie i poczucie przynależności do Europy może przynieść rezultaty podobne

do nacjonalizmu. Wyraziste odrębności grupowe prowadzą do wrogości wobec innych – uznanych za gorszych. Błędne byłoby przekonanie, że my, Europejczycy, jesteśmy rzekomo doskonalsi od mieszkańców innych kontynentów.

Uznaje się dość powszechnie, że pewne instytucje państwowe mają być apolityczne. Należy do nich wojsko, sądownictwo, niższe szczeble administracji państwowej czy policja. Zwłaszcza w okresie przemian ustrojowych wzmaga się spory naukowe i publicystyczne na temat apolityczności wybranych instytucji państwowych. Myli się nieraz w tych dyskusjach apolityczność z bezpartyjnością. Apolityczność pojmowana jako wyniosłe separowanie się od problemów własnego czasu jest w gruncie rzeczy wyrazem niebrania na siebie odpowiedzialności za sprawy wspólne.

Historia i współczesność dowodzą, że mając stosowną ku temu sposobność ci, którzy deklarują apolityczność, włączają się w bieżącą politykę. Pacyfizm, dodam tu na marginesie, wiąże się ściśle z polityką zgodną z nadziejami ludzkości.

Niektórzy z kolei mylnie twierdzą, że wszystko jest polityką. Prawdą jest, że ustroje totalitarne mają wyraźne tendencje do przesycania treściami politycznymi literatury, sztuki, nauki, obyczajowości, a nawet życia codziennego. W naszym stuleciu proces ten dokonuje się za pośrednictwem telewizji, radia i prasy

Podobnie, jak nie ma człowieka, który byłby pozbawiony jakiegoś poglądu na świat, choćby niezmiernie uproszczonego, nie ma także człowieka, który nie miałby zarysowanych – choćby w przybliżeniu – uproszczonych poglądów politycznych. Problem polega na tym, aby kształtować je po swojemu i nie ulegać bezmyślnie wpływom i naciskom.

Istotne znaczenia ma umiejętność traktowania drugiego człowieka w sposób wolny od uprzedzeń zrodzonych przez odmienne poglądy. Zapominamy, że ludzi mających odrębne poglądy może łączyć przyjaźń.

Dla społeczeństwa pokój jest tym, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka – mówił i pisał Julian Aleksandrowicz, profesor medycyny i zarazem filozof. Wartość pokoju należy najściślej zespolic z prawem natury (inaczej naturalnym). Jesteśmy wprowadzie częścią świata przy-

rody na równi z przyrodą martwą oraz roślinami i zwierzętami, lecz wykraczamy poza ten świat. Mamy własne niepowtarzalne światy: kultury i ideałów. Stwarzany przez nas świat kultury też wymaga pokoju.

Postulat trwałego pokoju pozostaje w harmonii z umiarkowanym agnostycyzmem. Jest konsekwencją pojmowania człowieka jako części ludzkości. W tym świetle żadna wojna nie może zostać usprawiedliwiona. Nakaz pokoju ma swoje szczególne uzasadnienie na gruncie kantyzmu. W myśl poglądów Kanta każdego człowieka należy bowiem pojmować jako cel sam w sobie – nigdy zaś tylko jako środek do najbardziej nawet szczytnego celu. Dlatego również wojny o charakterze patriotycznym są niemożliwe do zaaprobowania.

Z każdą teorią prawa naturalnego – wyłączając teorie tego prawa o charakterze narodowym, tworzone np. w Niemczech hitlerowskich – powinien być zespolony nakaz trwałego pokoju. Każda zaś wojna, łącznie z określoną w teoriach chrześcijańskich mianem sprawiedliwej lub słusznej, powinna być uznana za sprzeczną z prawem naturalnym. Dynamiczne teorie prawa naturalnego, wskazujące na godność człowieka jako na źródło tego prawa, nakazują, moim zdaniem, stan trwałego pokoju. Nie da się bowiem pogodzić uznania godności człowieka jako niepodważalnej wartości z prowadzeniem wojny – nawet takiej, która ma służyć wyższemu celom.

Interesujące, że o pokoju jako o wartości prawnonaturalnej piszą jedynie niektórzy zwolennicy teorii prawa natury (naturalnego) o zmiennej treści, żądając bezwzględnego przestrzegania pokoju. A więc pacyfizm wyrasta na gruncie teorii, które wskazują rozum człowieka jako źródło prawa natury. Jest to interesujące, ponieważ wydawałoby się, że również z teorii głoszących, że istota człowieka albo godność człowieka stanowi źródło prawa natury, powinna wynikać wartość pokoju.

Sensowność idei pacyfizmu nie powinna dzisiaj wzbudzać wątpliwości, zważywszy na środki masowego rażenia. Można powiedzieć najkrócej: albo pacyfizm, albo zagłada. Wiąże się z tym przekonanie o potrzebie nowej edukacji kolejnych pokoleń właśnie w duchu pacyfistycznym. Wymaga to przeobrażenia wielu dotychczasowych pojęć, zwłaszcza patriotyzmu, ponieważ nienawiść do wrogów ojczyzny stanowi, na przykład w Polsce, istotny komponent miłości do ojczyzny

Krytyka pacyfizmu jako idei utopijnej byłaby pozbawiona sensu, gdy się zważy, że bieg dziejów wyznaczają właśnie utopie. Miłość bliźniego, nie została urzeczywistniona, ale nikt nie próbuje z tego powodu jej podważyć.

Pacyfizm jest pojęciem szerokim, wiąże się bowiem nie tylko z zakazem prowadzenia wojen i likwidacją armii. Składnikiem tego pojęcia jest protest wobec wszelkiej przemocy, jak również domaganie się zniesienia kary śmierci i uznania jak najrychlej prawa do nieodbywania służby wojskowej jako jednego z praw człowieka. W naturalny sposób pacyfizm splata się z ideami ekologicznymi, ponieważ ochrona środowiska jest wyrazem troski o warunki dla istnienia człowieka.

Nową postacią pacyfizmu jest wegetarianizm. Niejedzenie mięsa wiąże się ściśle z tą ideą, chodzi tu bowiem m.in. o likwidację przemocy wobec zwierząt i przekonanie o tym, że szacunek dla istot różnych od człowieka jest niezbędny. Okazuje się zresztą, że ubój zwierząt jest z reguły wadliwy, gdyż przysparza im cierpień. Ponadto, likwidacja głodu na Ziemi nastąpiłaby z chwilą przeznaczenia obszarów, na których obecnie uprawia się paszę dla bydła rzeźnego, na pola, gdzie siałoby się kartofle czy pszenicę. Troska o cierpienia innych, dążenie do likwidacji głodu na Ziemi są wyrazem nastawienia pacyfistycznego.

Pacyfizm nie dozwala na traktowanie człowieka jako środka do najbardziej nawet wzniosłych celów. Wiąże się z ujmowaniem każdego z nas jako wartości fundamentalnej, nośnika pozostałych wartości, czyli jako celu samego w sobie, mówiąc językiem Kanta. Parafrazując słowa tego myśliciela – gdyby nie było ludzkości, świat byłby pustynią i nie dochodziłyby w nim do głosu żadne wartości, ponieważ to my właśnie je tworzymy. (Filozofowie chrześcijańscy wskazują na Boga jako na źródło wartości).

Do chwili obecnej – również na gruncie myśli chrześcijańskiej – napisano więcej dzieł o tzw. wojnie słusznej, czyli sprawiedliwej, niż o niezbędności zaprowadzenia trwałego pokoju. Poglądy o społecznej naturze człowieka w nielogiczny sposób łączą się z przekonaniem o wojnach z konieczności rzekomo towarzyszących ludzkości. Z reguły teoria wiecznego pokoju jest traktowana jako utopijna, więc nie nadająca się do poważnych rozważań. Jej zwolenników w niejednym państwie spotkały i spotykają nadal drastyczne przeciwności, aby

wspomnieć wypędzenie arian z wielu krajów czy prześladowania Świadków Jehowy.

Kulturze rockowej, traktowanej nie dość poważnie, zawdzięcza się obecnie szerzenie hasel pacyfistycznych. Teksty piosenek, wpływających na rzesze młodzieży, wyrażają jednoznacznie negatywny stosunek do jakiegokolwiek wojny. Akcentują wartość istnienia człowieka i niechęć poświęcania go dla idei, bo wówczas, gdy ginie człowiek – idee tracą swój sens.

Myśl o trwałym pokoju towarzyszy ludzkości. Pełny wyraz takiego stanu rzeczy sformułował w XVIII wieku Kant. W rozprawie o wiecznym pokoju określił on sposób, w jaki można osiągnąć ten cel, jak również sprecyzował poszczególne paragrafy traktatu o wiecznym pokoju, który powinny podpisać stopniowo wszystkie państwa. Znaczenie dzieła Kanta zostało w pełni odczytane dopiero po II wojnie światowej. Kanta uznano za ojca nowej dziedziny wiedzy, polemologii, czyli nauki o pokoju.

Interesujące, że zaniechania wojen domagają się z reguły ci, którzy nie ulegają mitowi społecznej natury człowieka. Zatroškani tkwiącą w nas agresją szukają sposobów jej zmniejszenia, żądając – jak A. Sturm w pierwszej połowie XX wieku – uprawiania sportu aż do ryzyka śmierci oraz powołania katedr uniwersyteckich, krzewiących tę ideę.

Smutny paradoks polega na tym, że w imię Boga niejednen wyznawca jakiejś religii dokonywał aktów przemocy Tragiczne, że problem ten nadal jest aktualny, żyjemy bowiem w czasach rozdarcia świata, w tym Europy, wojnami religijnymi. Określam nasze czasy mianem neoreformacji. Herbert Spencer podkreślał w XIX wieku, że najwięcej gwałtów, przemocy i zła ludzkość popełniła w imię Istoty Najwyższej.

Człowiekowi XXI wieku – wobec rozkwitu środków technicznych, zagrażających naszej planecie – w szczególny sposób niezbędna jest nadzieja. Obraz wojen, które obecnie się toczą, jak również wzrastająca zawiść i obojętność w stosunkach międzyludzkich, wymagają nadziei na poprawę ludzkości. Należy przystosowywać się do świata ideałów, nie zaś do tych urzeczywistnianych postaw i poglądów, które są odległe od naszego poczucia sprawiedliwości, piękna, wolności czy dobra.

W krajach zachodniej Europy ustawodawstwo zezwala na odmowę pełnienia służby wojskowej i odbywanie w zamian służby cywilnej. Jest to niewątpliwie krok w kierunku prawnej instytucjonalizacji pokoju oraz pojmowania wojny jako bezwzględniego zła. Protesty przeciwko zbrojeniom nuklearnym sprzyjają pośrednio pacyfizmowi.

Odchodzi się obecnie od ujmowania wojny jako uprawnionego narzędzia polityki państwa. Jednak trudno jest w Polsce szerzyć pacyfizm, ponieważ przez wiele wieków wojna była pojmowana jako zajęcie godne szlachcica. Nie wszyscy są dostatecznie mocno przekonani, że wojna jest postacią patologii.

Mam wątpliwości co do nadawania pacyfizmowi charakteru moralistycznego. Pacyfizm wykracza poza kategorie dobra i zła, a jego uzasadnieniem nie jest określona koncepcja moralna, lecz uznanie bezwzględnej wartości życia i zdrowia człowieka.

Pacyfizm zrodził się w starożytności, był głoszony na gruncie pierwotnego chrześcijaństwa, ale w wiekach późniejszych zaznaczał się w tych wyznaniach chrześcijańskich, które oceniano jako herezje. Na przykład pacyfizm głosili arianie, adwentyści dnia siódmego, świadkowie Jehowy, anabaptyści. Najwybitniejszymi pacyfistami XX wieku byli Mahatma Gandhi i Martin Luther King.

Pacyfizm przez długi czas nie miał znaczenia politycznego. Znana jest rzymska maksyma: Jeśli pragniesz pokoju, gotuj się na wojnę. Pierwsze stowarzyszenia i organizacje pacyfistyczne powstały w XIX wieku. W tym też czasie organizowane były kongresy pacyfistów. Twórca języka esperanto, dr Ludwik Zamenhof, miał nadzieję, że język ten ułatwi porozumienie narodów i przyczyni się do utrwalenia tendencji pokojowych. Pierwsza wojna światowa stała się bodźcem do tworzenia dzieł literackich o charakterze pacyfistycznym, by wymienić Jarosława Haszka, Bertolta Brechta czy Ericha Marię Remarque'a. Ustanowiona została Pokojowa Nagroda Nobla.

Czas wielkich ideałów jedynie pozornie przeminął. Naszą epokę można zaliczyć do czasów charakteryzujących się tendencjami maksymalistycznymi. Wielka siła pieniędzy, kult tego, co użyteczne, oraz zaszczepiany duch rywalizacji nasilają – jako wyraz opozycji – dążenie do wartości duchowych i porozumienia ludzkości. Można mieć nadzie-

ję, że nadchodzą czasy krzewienia wartości pacyfistycznych. Od ich poważnego traktowania zależy obecnie los ludzkości. Zresztą pacyfizm stanowi konsekwencję uznania człowieka za cel sam w sobie, mówiąc językiem Kanta. Od przebudowy naszej świadomości – a nie przemian ekonomicznych – zależy kształt ludzkiego świata.

Należy tu podkreślić szczególne znaczenie prawa. Dotyczy ono każdego. Prawo stanowione decyduje o jedności społeczeństwa i funkcjonujących wartościach. Znaczenie prawa stanowionego wiąże się też z poczuciem bezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą. Ludzkość nie doskonalili się moralnie i jedynie prawo jest zdolne powściągać negatywne właściwości charakteru człowieka, wytwarzając lęk przed karą. Rewolucje, przełomy, przewroty ujawniają wyraźnie nasze społeczne instynkty. Rozważania moralisty dotyczą tego, jaki człowiek powinien być. Człowiek, jaki jest, podlega przepisom prawa stanowionego.

Filozofia prawa wobec globalizacji

Myśl o zjednoczeniu ludzkości – a więc nie tylko Europy – towarzyszy dziejom przez wszystkie epoki. Stoicy głosili ideę braterstwa, Kant stworzył teorię państwa celów, egzystencjaliści wiązali moralność jednostki z poczuciem odpowiedzialności za każdego przedstawiciela ludzkości.

Obecnie głoszona jest idea globalizacji. Faktem staje się łączenie państw położonych na kontynencie europejskim. Paradoks wyraża się w tym, że owej jedności nie towarzyszą równoległe procesy przezwyciężania niechęci narodowych i religijnych, wywołujące uprzedzenia, agresję, czy wojny. Niestety nie wzniosłe idee lecz interesy oraz chęć stworzenia przeciwwagi dla roli mocarstwa, którą pełnią Stany Zjednoczone – leżą u podstaw Unii Europejskiej.

„Europejczyk” – to pojęcie wieloznaczne, bo jego desygnatem jest mieszkaniec Europy. A więc może nim być np. Arab kultuwujący kulturę islamu, agnostyk, jak również człowiek bezwyznaniowy, ateista, czy ktoś fanatycznie przywiązany do któregoś z wyznań chrześcijańskich. Nie można wskazać wyznacznika kulturowego o charakterze powszechnym, któryby przybliżał określenie „Europejczyk”.

Niewątpliwie tradycja ma głęboką moc scalającą. W tej samej mierze bywa zresztą zniewalającą siłą dla tych, którzy poszukują nowych dróg. Jednoczenie się Europy, to zaledwie wstęp do procesów globalizacji. Nota bene myślą się ci, którzy utożsamiają globalizację z uniwersalizmem. Nie ma możliwości, by powrócił czas dość jednolitej kulturowo Europy, jak miało to miejsce w średniowieczu. Dziś procesy jednoczenia się gospodarczego i politycznego znacznie wyprzedzają oczekiwania i potrzeby człowieka przywiązanego do narodowej tradycji. Postulowany w państwach demokratycznych pluralizm światopoglądowy pozostaje w sprzeczności z uniwersalizmem kulturowym.

Tradycja, to za mało, by wytworzyć więzi w sferze duchowej między mieszkańcami Europy. Niezbędne są idee, które wytyczałyby określone cele do spełnienia. Nonsensem byłoby zjednoczenie się ze względu na interesy koncernów, które na tej drodze chcą pomnażać zyski. Zresztą, wracając do tradycji, zaznaczają się dwa odmienne poglądy na wartości, które możnaby uznać za korzenie kultury wyrosłej w Europie.

Jeden z nich, głoszony w Polsce, wskazuje na wartości chrześcijańskie jako cementujące mieszkańców tego kontynentu. Twierdzą, że one nie zespoliły ze sobą mieszkańców Europy. Dowodem są trwające, również współcześnie, wojny religijne. Zresztą nieprawdziwa jest ocena Europy jako kontynentu chrześcijańskiego, skoro narastają procesy ateizacyjne, skoro wielu Europejczykom bliski jest agnostycyzm, czy na przykład religie niechrześcijańskie. Obojętność wobec wartości religijnych nie jest dzisiaj postawą wyjątkową. A opiewany polski katolicyzm bywa często pozbawiony duchowej żarliwości; staje się katolicyzmem obrzędowym.

Trwa nieustannie walka władzy duchowej ze świecką o wpływ na losy świata. Zmaganie to przybiera różnorodną postać i odbiegło w swojej formie, na przestrzeni dziejów, od walki o inwestyturę w średniowieczu. Niechęć Kościoła do podporządkowania się władzy świeckiej, wyraża się dobitnie na przykład w decyzji państwa watykańskiego, które nie wejdzie do Unii Europejskiej. Jednocześnie zaleca się inną decyzję Polsce z nadzieją, że będziemy zaszczeplać chrześcijaństwo w Europie. Nie wystarcza prowadzona przez Polskę akcja misyjna na Wschodzie; obszarem naszych zainteresowań ma być również Europa Zachodnia.

Pogląd drugi głosi, że o jedności kulturowej – mimo wielkich rozbieżności – można mówić ze względu na to, że oddziaływują wciąż w Europie podstawowe wartości czasów starożytnych, w tym prawo rzymskie, którego elementarne zasady funkcjonują w systemach prawnych państw leżących na tym kontynencie. A więc nie chrześcijaństwo lecz epoka wcześniejsza – w myśl tego stanowiska, które zresztą jest mi bliskie – to korzenie naszej kultury. Trzeba wziąć pod uwagę, że w okresie średniowiecza także towarzyszyły nam wartości stworzone przez filozofów starożytności, bowiem funkcjonowały systemy eklektyczne. Oryginalna myśl średniowiecza powstawała jako wyraz syntezy systemów filozoficznych myślicieli starożytnych i chrześcijaństwa. Potem nastąpiła epoka renesansu, czyli odrodzenia wartości kultury starożytnej. I do dzisiejszego dnia te wartości nam towarzyszą.

Nie jest prawdą, że przeminął czas wielkich idei i że zostały one skompromitowane tak dalece, że nie pragnie ich już człowiek współczesny. Nauka jaką jest higiena psychiczna wskazuje dobitnie, że zdrowie jednostek i społeczeństw wymaga drogowskazów, którymi mają być ideały, czyli wyższe wartości. Nie jest to w żadnym razie odwrócenie uwagi od rozwiązywania problemów materialnych tych Europejczyków, którzy żyją w biedzie i w nędzy. Ale jest oczywiste, że teoria państwa dobrobytu nie może być wystarczająca jako cel działania. Niezbędne są wartości duchowe.

Gdy mowa o jednoczeniu się Europy, to warto pamiętać o Stowarzyszeniu Kultury Europejskiej (SEC), które powstało po II wojnie światowej głównie po to, by krzycić pacyfizm. Ta właśnie idea miała nas – w zamierzeniach SEC-u – zespolic po tragicznych doświadczeniach. Oddziały SEC-u powstały w poszczególnych państwach; pierwszym przewodniczącym polskiego oddziału był Jarosław Iwaszkiewicz, następnie Michał Rusinek, a od niedawna Józef Szajna. Niestety, działając zaledwie wśród części intelektualistów i artystów, i nie mając środków finansowych, SEC nawet obecnie jest organizacją o małym znaczeniu. Tymczasem jedność kulturowa, zespolenie ideałami, powinno wyprzedzać, moim zdaniem, budowanie jedności gospodarczej (ważnej głównie dla wielkiego biznesu) oraz jedności politycznej (przeciwwagi dla potęgi Stanów Zjednoczonych).

Nie dorównujemy krajom Zachodu zdobyczami cywilizacyjno – technicznymi, ale Polska może i powinna odegrać istotną rolę w Europie dzięki wartościom naszej kultury. Należy ubolewać, że rządzący nie doceniają znaczenia uczonych oraz artystów i pisarzy.

Idealy są trwałym spoiwem w relacjach człowiek – człowiek oraz człowiek – społeczeństwo. Rozwój wewnętrzny jednostek, czyli zarazem uszlachetnianie, wymaga odniesienia do ideałów o czym już była mowa. Stają się one celami podnoszącymi człowieka do wymiaru wyższego niż materialny oraz biologiczny. W jednoczącej się Europie szczególną rolę mogą i powinny spełnić kraje słowiańskie za sprawą myśli filozoficznej. Jej oryginalny charakter może ożywić świadomość mieszkańców Europy Zachodniej. Mesjanizm jest prądem filozoficznym znamienym dla Polski i przedrewolucyjnej Rosji. Warto tu wspomnieć, że po II wojnie światowej działali nadal w Polsce twórcy nawiązujący do filozofii mesjanicznej Hoene–Wrońskiego. Inny typ mesjanizmu reprezentował Wincenty Lutosławski, zmarły po II wojnie światowej, oraz kontynuujący jego myśl filozoficzną Paweł Trzembuchowski. Interpretatorzy poglądów Stefana kardynała Wyszyńskiego wskazują także na elementy mesjanizmu w jego myśli filozoficzno – religijnej.

Szczególną wartością filozofii krajów słowiańskich jest przeciężanie racjonalizmu i uznanie wartości poznawczej intuicji. Mierzenie sił na zamiary, to mądrość płynąca nie tylko z twórczości Mickiewicza. Czyn ma decydować o wartości człowieka i być jego sprawdzianem. Swoistą wartością, której nadaje się krajach słowiańskich znaczenie jest honor. Tworzenie kodeksów honorowych poszczególnych zawodów, zamiast kodeksów etycznych, stanowi tradycję, którą warto odrodzić. W państwie demokratycznym szczególne znaczenie nabierają kodeksy honorowe, ponieważ są wolne od założeń światopoglądowych. Jest to problem o szczególnym znaczeniu w krajach demokratycznych, ponieważ społeczeństwo zróżnicowane światopoglądowo bywa zniewolone przez kodeksy etyczne poszczególnych zawodów; trudno oczekiwać, by grupa zawodowa, na przykład lekarzy, odznaczała się jednakowym poglądem na świat.

Twierdzę, że fundamentem jedności Europy powinny zostać uznane idee pacyfistyczne. Przydałyby się na przykład w wyższych uczel-

niach Katedry Pokoju. Ich powstania domagał się niemiecki filozof A. Sturm, neokantysta, w pierwszej połowie XX wieku. Do dzisiejszego dnia humanizm renesansu – a więc odrodzony humanizm pogańskiego świata czasów starożytnych – uchodzi za wzór do naśladowania. Warto więc przypomnieć, że ludzie tamtych epok odrzucali autorytety. Rozdzielano w tych epokach sferę polityki i religii. Ceniono wartość istnienia człowieka oraz wiedzę naukową.

Łączą nas, Europejczyków, wartości kultury czasów starożytnych. W XX wieku wskazano nowe wartości, które jednoczą społeczeństwa wychowane w tradycji europejskiej. Są to tzw. prawa człowieka. Zdaniem jednych, prawa człowieka są rezultatem umów międzynarodowych. Zdaniem innych, prawa człowieka mają charakter prawno – naturalny. Nie mniejsze oddziaływanie jednoczące – ale na niskim poziomie – ma kultura MacDonaldów, coca coli, filmów sensacyjnych, konkursów piękności, quizów i meczów sportowych.

Europa w naszych czasach pozostała w jakiejś mierze nadal tradycyjnie chrześcijańska. Wyraża się to jednak głównie w sferze obyczajowej. Typów religijnych w poszczególnych społecznościach jest niewiele. Zwiększył się niepomniernie poziom oddziaływania ateizmu. Pojawili się w Europie liczni wyznawcy religii niechrześcijańskich, jak również osoby bezwyznaniowe oraz agnostycy.

Jedność Europy miałaby sens o ile byłby to krok w kierunku społeczeństwa globalnego, co nie znaczy uniwersalnego. Zróżnicowanie światopoglądowe ma stanowić cechę nierozzerwalnie związaną ze społeczeństwem globalnym. Podkreślam to, ponieważ już w pierwszej połowie XX wieku Oswald Spengler przestrzegał przed rodzajem szowinizmu europejskiego. Lękał się, by nie wytworzyło się na naszym kontynencie błędne przekonanie o wyższości kultury europejskiej nad kulturami wyrosłymi na innych kontynentach.

Nie dorównujemy wprawdzie rozwojowi cywilizacyjnemu – technicznemu krajom Zachodu, ale mamy do zaproponowania wyższe wartości, które są zdolne odrodzić duchowo Zachód. Poważny problem zawiera się jednakże w tym, że my, Słowianie, nie znamy wystarczająco własnego dorobku kulturowego. Powodowani wadliwą mikromanią narodową – nie cenimy dostatecznie tego, co powołaliśmy do życia.

Jedność filozoficznej tradycji europejskiej według Ericha Heintla

Erich Heintel, wybitny austriacki filozof, urodził się w 1912 roku w Wiedniu, w rodzinie kupieckiej. Studiował filozofię, biologię i historię, co umożliwiło mu oparcie dociekań filozoficznych na solidnej wiedzy z zakresu nauk szczegółowych.

W 1936 roku uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie rozpraw o filozofii Fryderyka Nietzschego. W latach 1936–1938 był asystentem Roberta Reiningera. Habilitował się w 1939 roku. W 1960 zostaje profesorem zwyczajnym. Wykłada – wyłączając czas wojny – nieprzerwanie na Uniwersytecie Wiedeńskim. Przez wiele lat pełnił funkcję dyrektora I Instytutu Filozoficznego w tymże uniwersytecie. Pod jego redakcją ukazywał się rocznik: „Wiener Jahrbuch für Philosophie”.

Cechą charakteryzującą na równi osobowość i twórczość Ericha Heintla był dynamizm i nie ograniczanie się do zgłębiania dzieł naukowych. Był otwarty na bieżące, szeroko widziane problemy życia społecznego. Przykładem tego jest jego działalność w licznych towarzystwach naukowych, w tym międzynarodowych, jak również inicjatywy w dziedzinie reformy szkolnictwa wyższego w Austrii.

W latach 1964–1989 kierował corocznymi spotkaniami filozofów Austrii z filozofami sąsiadujących krajów, tzw. socjalistycznych. Odbywały się w klasztorze Cystersów w Zwettl, pełniąc istotną rolę w zbliżeniu filozofów krajów Europy Środkowej. Jednym z systematycznie omawianych zagadnień były podstawy marksizmu.

Z dzieł Ericha Heintla wyłania się przekonanie, że historia filozofii odpowiada na pytanie czym jest filozofia, bowiem historia rozwoju problematyki filozoficznej pozwala zrozumieć prawidłowości tego rozwoju i zarazem naturę człowieka. Filozofia zajmuje szczególne miejsce między religią a naukami szczegółowymi.

Jedność europejskiej tradycji filozoficznej wykazuje Erich Heintel wyraźnie w swoich dziełach, wiążąc wiedzę filozoficzną ze znaczeniem wiary religijnej. Postępuje więc inaczej niż nurty o charakterze pozytywistycznym. Mianowicie, nadaje wysoką rangę nie tylko sferze intelek-

tualnej, ale również sferze emocjonalno-wolitywnej człowieka. Uprawomocnia wiarę jako źródło wiedzy o świecie. Sfera rozumu praktycznego staje się nie mniej ważna, co sfera rozumu teoretycznego.

Erich Heintel wskazuje na możliwości poznawcze człowieka, przeczy agnostycyzmowi. Nie uznaje też niemożliwości sformułowania obiektywnego systemu wartości. Właśnie wartości, w tym wartość dobra, stanowią oparcie dla człowieka w jego trudnościach indywidualnego i społecznego życia. Nikt też – będąc częścią określonego narodu – nie powinien się czuć odseparowany od dziedzictwa kulturowego całej ludzkości. Wartości kulturowe tworzone przez przedstawicieli innych narodów stają się elementem własnej kultury. Tworzy się w ten sposób międzynarodowa więź elit intelektualnych poszczególnych państw. Trzeba dodać, że wiele trudu i wysiłku włożył Erich Heintel w rozwinięcie wzajemnego porozumienia filozofów poszczególnych państw europejskich; podejmował systematyczne cenne inicjatywy praktyczne.

Z całokształtu filozofii Ericha Heintla wyłania się obraz człowieka, który nie tylko poznaje zastany świat, ale również podejmuje czyny zgodne z głoszonymi przekonaniem. W pisanych przez niego wierszach filozoficznych ujawniają się treści stanowiące uzupełnienie poglądów wyrażonych w traktatach filozoficznych. W ten sposób jeszcze bardziej wyraziście zostaje ujawniona łączność pozornie różnych elementów osobowości człowieka.

U podłoża poglądów filozoficznych prof. Heintla odkrywam niepokój płynący z poczucia odpowiedzialności. Jest to niepokój twórczy związany ze wskazaniem i hierarchizacją wyższych wartości. A właśnie w odniesieniu do ideałów kształtuje się człowieczeństwo w każdym z nas. Wiara w Boga uzupełnia harmonijnie – w poglądach E. Heintla – możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Człowiek znajduje oparcie w Istocie Wyższej. Nie znaczy to jednak, że przestaje być odpowiedzialny za sens, który nada własnemu życiu. Wszechstronny rozwój własnej osobowości to zadanie, które na nowo staje wobec każdego.

Światopogląd jednostek wiąże się najściślej ze światem kultury, w którym przyszło im istnieć. Światopogląd determinuje rodzaj i sens podejmowanych przez człowieka działań. Jego czynna rola w stosunku do świata kultury wiąże się z rolą bierną. Mianowicie światopogląd

staje się sposobem scalania elementów kultury w pryzmacie konkretnej jednostki. Światopogląd danego człowieka zawiera zawężone widzenie kultury w porównaniu z całym jej bogactwem. Pole widzenia kultury w światopoglądzie danego człowieka jest ograniczone. Ale każdy może sam hierarchizować te ujmowane przez siebie składniki świata kultury. Światopogląd ukierunkowuje stosunek do zastanej kultury oraz pozwala na tworzenie nowych wartości kulturowych.

Światopogląd każdego ma indywidualne, niepowtarzalne cechy o ile stanowi rezultat własnych poszukiwań. Z tym jednostkowym różnicowaniem światopoglądów nie popadają w sprzeczność próby ich klasyfikowania. I tak na przykład Gustaw Radbruch wymienia światopoglądy indywidualistyczne, supraindywidualistyczne i transpersonalne. Polski myśliciel Władysław Leopold Jaworski dzielił światopoglądy na absolutne i relatywistyczne. Można też, na przykład, wyodrębniać światopoglądy materialistyczne, idealistyczne i spirytualistyczne.

Światopogląd należy określić jako zbiór sądów wypowiadających coś o świecie i norm regulujących postępowanie. Jest to pogląd na świat i życie oparty wprawdzie na przesłankach naukowych, ale we wnioskach wychodzący dalej. O wyznawanym światopoglądzie decydują względy nie tylko racjonalne, ale też emocjonalne, kulturowe, społeczne, narodowe, środowiskowe. Każdy wyznaje jakiś światopogląd, choćby nie rozbudowany i nie uwyrażniony w refleksji. Współczesna psychologia wskazuje, że nie ma „czystego myślenia”. Pozostaje ono pod wpływem sfery emocjonalno-wolitywnej człowieka. Uczucia stanowią nie zawsze uświadomioną podstawę procesów intelektualnych. W światopoglądzie zawarte są przemyślenia, przeżycia i dążenia człowieka. W wyborze światopoglądu – bądź też kształtowaniu nowego – dochodzi do głosu wraz odpowiedzialności człowieka za siebie i zarazem za drugiego człowieka. Przesycenie, na przykład, światopoglądów treściami nacjonalistycznymi prowadzi w konsekwencji do rozłamu ludzkości na zwalczające się kręgi i do rozlewu krwi w imię wyższych wartości.

Problem światopoglądu wiąże się ściśle z zagadnieniami aksjologii. Zawiera bowiem w sobie – jako istotny element – stosunek człowieka do wartości. Nurty wywodzące się z kantyizmu wskazują na niemożliwe utworzenie poprawnej implikacji, której poprzednikiem

byłoby zdanie opisowe, następnikiem zaś jakaś norma. Ale aestimo ergo sum ma nie mniejsze znaczenie w kształtowaniu się człowieczeństwa niż kartezjańskie cogito ergo sum.

Tworząc samego siebie należy korzystać ze sformułowanego przez Giorgio del Vecchio prawa do samotności. Włoski filozof prawa odróżnia osamotnienie z drugim człowiekiem od stanu samotności jako niezbędnej refleksji nad własnym ja. Stan samotności czyli rozmowy z samym sobą można osiągnąć wszędzie. Nie chodzi tu bowiem o fizyczne odseparowanie się od innych ludzi, lecz poszukiwanie własnej prawdy i weryfikację tego, co inni podają nam do wierzenia.

Stan zagubienia charakteryzuje człowieka XXI wieku. Oddziałuje bowiem na nas kultura masowa, która nakierowana jest często na zaciemnianie prawdy. Pośpiech, stan rozproszenia, nie zadawanie sobie głębszych pytań, brak namysłu nad wartościami wyższymi – prowadzić mogą do upadku istnienia godnego człowieka. Przesady, fałszywe mniemania, teoretyczne błędy – to współczesny wyraz idoli, o których kilka wieków temu pisał Bacon. Zagadnienie to ma znaczenie również praktyczne, bowiem niektóre z takich błędnych mniemań zdolne są poruszać masy ludzkie do działań.

Filozofię pojmuje Erich Heintel jako siłę zdolną przecobrażać rzeczywistość. Każda nowa szkoła filozoficzna wraca do początków filozofii, a więc zwraca się wstecz, chociaż tworzy nowe rozwiązania. Pokazana została więc bezsensowność prób odrywania się od tradycji. Każdy w jakiś sposób do niej nawiązuje. A problemy występujące w rozmaitych systemach filozoficznych należy pojmować w ich wzajemnym związku. Erich Heintel ogarnia całościowo tradycję filozoficzną, wykazując że tradycja ta – rozważana z punktu widzenia świadomości ludzkiej – tworzy filozofię wieczną.

Według omawianego filozofa dochodzą do głosu dwie podstawowe próby sprostania indywidualnemu charakterowi tego, co rzeczywiste: arystotelizm w tradycji i transcendentalizm myśli współczesnej. Obydwie próby uznaje za niewystarczające. Widzi w nich – plastycznie uwyrażniając swoją myśl – „dwa labirynty filozofii”. Praxis, jest tym co ma zdolność pogodzenia owej dwoistości.

Erich Heintel należał do tych filozofów, których przekonania teoretyczne znajdują konsekwentny wyraz w ich życiu i działaniach. I tak,

przywiązując w sferze teoretycznej znaczenie do *praxis* – ceni w filozofii jej siłę wychowawczą. W krytykowanych przez siebie poglądach szuka zawsze elementów możliwych dla siebie do zaaprobowania, a do tych, z którymi się spiera – stara się zbliżyć.

E. Heintel pozostawał w opozycji do tendencji pozytywistycznych, rugujących z filozofii doniosłe problemy wartości. Pozostawał też krytyczny wobec ujmowania problemów filozoficznych w kategoriach ideologii.

Filozofia nie powinna odznaczać się pragmatycznym sposobem myślenia. Jej uprawianie ma być bezinteresowne, a więc swobodne, nakierowane na poznawanie prawdy i nie służące doraźnym celom. Filozofowie wielkiej tradycji europejskiej, każdy na swój sposób, ale bezinteresownie, złożyli się na budowę prawdy filozoficznej. Oddziaływała ona na kolejne pokolenia.

Wiele poglądów E. Heintla wychodzi poza obszar ściśle filozoficzny. Częste są w jego dziełach nawiązania do literatury pięknej. I cecha nieczęsta u filozofów: głębokie poczucie humoru. Wyrasta ono z wejścia w paradoksy ludzkiej egzystencji. Odpowiednio bogatsze jest też u E. Heintla poczucie tragizmu. Znaczenie praktyczne, które E. Heintel nadaje filozofii – nie zapominając o jej znaczeniu teoretycznym – nie ma nic wspólnego z tanim praktycyzmem. Określa sam swoją filozofię jako filozofię *praxis*.

Uważa też, że filozofii przedkantowskiej nie można oceniać jako naiwnej i przedkrytycznej. Jest to istotne stwierdzenie, bowiem krytycyzm zwykło się wiązać z systemem I. Kanta bądź też, jak czynią to niektórzy tomiści, by wymienić Piotra Chojnackiego, z filozofią Tomasa z Akwinu. E. Heintel uważa, że filozofię przedkantowską należy włączyć jako uzupełnienie stanowiska transcendentnego. I taki całościowy horyzont myślenia filozoficznego nazywa E. Heintel, w nawiązaniu do Leibniza – nic zaś do scholastyki – filozofią wieczną.

W sposób systematyczny – krytyczny E. Heintel przebadał historię filozofii europejskiej od jej początków aż do teraźniejszości po to, by zaproponować pogodzenie odmiennych sposobów widzenia, a więc tradycyjną filozofię wywodzącą się od Arystotelesa z filozofią transcendentną.

Filozofia Heintla odznacza się głębokim szacunkiem dla bogatej tradycji filozoficznej. W terminologii tego filozofa dochodzi do głosu zamiar uniwersalności. Autor posługuje się pojęciami Platona, Arystotelesa i św. Tomasza, a także Leibniza, Kanta, Hegla, Marka oraz Heideggera.

Erich Heintel uważa, że filozofia nigdy nie była wiedzą peryferyjną czy jednoaspektową. Od samych swoich początków zajmowała się całością w trzech znaczeniach tego słowa. Mianowicie poszczególni filozofowie byli związani z całokształtem tradycji filozoficznej, z całością doświadczenia przednaukowego, wiedzą naukową oraz z całością swego czasu i jego praxis. E. Heintel zdaje sobie sprawę, że synonimem nowoczesnego sposobu myślenia jest w wielu naukach humanistycznych i społecznych zerwanie z tradycją. Jednakże w takim powierzchownym osądzie, sprowadzającym tradycję do zacofania pomija się to, że filozofia jako wiedza o tym, co fundamentalne, zdana jest na przekaz myślenia filozoficznego jako na swoją podstawę doświadczalną. Nie zachodzi w filozofii postęp linearny, analogiczny do postępu w naukach szczegółowych. Nowe odkrycia filozoficzne są najczęściej – zdaniem omawianego filozofa – wariantami bądź uprzednio przemyślanych problemów, bądź ich rozwiązań. I nie należy wstydzić się swoich poprzedników myślowych. Świadomość tego, że własny sposób filozofowania ma wyraźne związki z jakimś poprzednikiem świadczy jedynie o tym, że nie jesteśmy na błędnym tropie.

Każdy z systemów filozoficznych, w przekonaniu E. Heintla, jest twórczy i dodaje nowe wartości. Mieści się w takim poglądzie głęboko ugruntowana i godna naśladowania tolerancja wobec poglądów odmiennych i chęć ich zrozumienia oraz pożytkowania.

Ericha Heintla interesuje zagadnienie stosunku filozofii zarówno do nauk szczegółowych, jak i do teologii. Uważa, że filozofia zawsze miała znaczenie podstawowe dla nauk szczegółowych i próbowała w sposób rozumowy przybliżyć religijną świadomość oraz wiedzę teologiczną.

E. Heintel odrzucił tendencje redukcjonistyczne właściwe filozofii pozytywistycznej i filozofii marksistowskiej. Dla filozofa tego z góry było wiadome – niezależnie od odmiennych powodów dla tendencji

redukcjonistycznych obu tych nurtów – że wielki problem transcendencji ma znaleźć rozwiązanie na gruncie filozofii, nie zaś tylko teologii.

Filozof ten przedmiotem swoich rozważań czyni wprost filozofię w jej rozwoju i filozofię historii. Nie uprawia filozofii człowieka, jakkolwiek wynika z jego dzieł, że potrzeba transcendencji jest jedną z podstawowych cech ludzkiej natury. Analizuje stan przekazu wiedzy przez teologię i odchodząc od objaśniania dogmatów stara się wiedzę opartą na wierze uczynić zarazem rozumową, dowodliwą. Stara się dokonać filozoficznej rehabilitacji treści wiary. Przyznając istotną rolę wierze w istnieniu człowieczym, jednocześnie stara się wnikać w sens krytyki wiary religijnej. Stara się więc i w tym wypadku zrozumieć stanowisko przeciwstawne do tego, które sam reprezentuje.

E. Heintel zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma dowodów przemawiających ani za wiarą w Boga, ani za ateizmem. Przypomina w swoich dziełach, że wykazał to dostatecznie wyraziście Kant. Właśnie trzecim labiryntem staje się zagadnienie wiary religijnej. Temu problemowi omawiany tu filozof poświęcił na razie prace nie tak rozbudowane jak dzieła poświęcone dwóm, wskazanym wyżej labiryntom filozofii.

Z ustalenia granic rozumu wynika wiedza o niewiedzy. Człowiek rozpięty między wiedzą i jej granicami osiąga swoje pełne urzeczywistnienie tylko jako jednostka racjonalno – irracjonalna w całościowym doświadczeniu wiary. Wiara zawiera w sobie „wiedzę o niewiedzy”, jak to określa E. Heintel. Filozof ten pragnie pogodzić wiedzę i wiarę, respektując podstawę rozdzielenia tych dziedzin dokonaną przez Kanta.

Drogowskazem dla zrozumienia – w filozofii E. Heintla – Boga pojmowanego jako tajemnica jest uwzględnienie tego, że filozof ten pozostaje konsekwentnie na gruncie filozoficznym nie zaś teologiczno – dogmatycznym. Właśnie system E. Heintla skłania do refleksji nad uproszczeniem jakim bywa dzielenie systemów na materialistyczne i chrześcijańskie. W takim podziale, tj. w żadnym z jego członów, nie zmieściłoby się prezentowane tu stanowisko Ericha Heintla.

Wypracowanie terminologii, którą stanie się pomostem między poszczególnymi systemami, doprowadzi do wytworzenia się większego poczucia jedności między osobami wyznającymi odmienne światopoglądy. E. Heintel zdaje sobie sprawę, że poczynania człowieka są uwa-

runowane treściami światopoglądowymi. Porozumienie duchowe przedstawicieli poszczególnych narodów – do czego prowadzi konsekwentnie dzieło Ericha Heintla – ma więc w następstwie istotne znaczenie dla sposobu kształtowania stosunków w państwie i życia międzynarodowego. W świadomości, bowiem, w jej treściach, a nie w materialnych warunkach bytowania należy poszukiwać czynnika określającego sposób istnienia i działania człowieka.

Godność człowieka

Poglądy religijne oraz poglądy moralne dzielą ludzkość. Wywołują antagonizmy prowadzące do wojen bratobójczych. Sytuacja w XXI wieku nie uległa poprawie. Nazywam nasze czasy neoreformacją. Niektórzy myśliciele głoszą istnienie wartości uniwersalnych. Ale w mojej ocenie takie wartości są wyrazem pragnień tych, którzy chcieliby, aby ludzkość nareszcie trwała bez wojen i w atmosferze powszechnej życzliwości.

Twierdzę, że jedynym łącznikiem, tym co zespala ludzi w obrębie określonego państwa, jest prawo stanowione, czyli pozytywne. Jest oczywiste, że prawo to nie powinno być dowolnie stanowione; nie powinno być wyrazem siły politycznej tych, którzy zdobyli władzę. Prawo powinno mieć swoje korzenie w wyższych wartościach.

W XX wieku zaczął się proces ustalania podstawowych wyższych wartości w formie umów międzynarodowych. Innymi słowy, te podstawowe wyższe wartości, to inaczej zestaw praw człowieka. Różnorodność poglądów moralnych oraz szerzej – zróżnicowanie światopoglądowe ludzkości – sprawiają, że prawa człowieka ustala się na podstawie umów. Określają one treść praw człowieka, ale nie ma zgody co do ich uzasadniania. Pragnę podkreślić, że podpisane konwencje międzynarodowe nie określają źródła praw człowieka. Panuje daleko idąca rozbieżność poglądów i trudno byłoby liczyć na możliwość porozumienia.

Przytoczę kilka odmiennych poglądów na temat źródeł z których płyną prawa człowieka: natura, czyli istota człowieka, konwencje międzynarodowe, Bóg, poczucie słuszności, poczucie sprawiedliwości elit

duchowych, pojmowanie człowieka jako celu – nigdy zaś środka do nawet najbardziej wzniosłego celu, świadomość, że człowiek jest przede wszystkim częścią wspólnoty, zwłaszcza ludzkości. Wskazuje się także na to, że każdy człowiek to nie tylko wyodrębniona indywidualność, ale także obywatel: pogląd ten również zarazem określa podstawę praw człowieka. Wreszcie, często w dokumentach międzynarodowych wymienia się godność człowieka jako źródło płynących z niej praw człowieka. Powtórzę jeszcze raz, że prawa człowieka stanowią płaszczyznę porozumienia dla zantagonizowanej ludzkości, pod warunkiem, że dyskusje dotyczą treści praw – nie zaś ich genezy.

Godność człowieka, za sprawą dokumentów międzynarodowych, nabrała wartości ponadustawowej. Przyznaje się godność człowiekowi pojętemu jako jednostka, czyli indywiduum, jak również każdej kulturze. Godność człowieka, to powszechna i niezbywalna właściwość. Wyodrębnia się także współcześnie godność osobowościową, która jest nabywana. Można i należy ją w sobie rozwijać.

Godność człowieka jest pojęciem wieloznacznym. Bywa powszechnie uznawana za wartość niezbywalną, która dochodzi do głosu w sferze stosunków między człowiekiem a państwem.

Niektórzy twierdzą, że godność człowieka jest to wartość jedynie w przybliżeniu pozwalająca na racjonalne zdefiniowanie. W dużym stopniu jest odczytywana za pomocą intuicji. Godność mieści się w odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. W myśl tego stanowiska godność jest czymś, co wiąże się tylko i wyłącznie z człowiekiem. Niektórzy określają godność jako znamię, czyli wyróżnik człowieczeństwa.

Godność bywa też pojmowana jako możliwość korzystania przez każdego człowieka z dóbr materialnych i duchowych. Dla innych godność, to tyle co nietykalność cielesna i duchowa. Przedstawiciele tego stanowiska głoszą zakaz kary śmierci. Najczęstszy pogląd, ugruntowany w tradycji, głosi że godność człowieka jest czymś nam wrodzonym. Charakteryzuje nas jako istoty wyposażone w rozum oraz wolność.

Na gruncie filozofii chrześcijańskiej godność człowieka jest konsekwencją stworzenia nas na obraz i podobieństwo Boga. Ten pogląd wiąże godność z nieśmiertelną duszą człowieka. Z tego poglądu płynie przekonanie, o wyższości człowieka nad innymi istotami żywymi. Nie

przynosi ten pogląd sprzyjającej atmosfery dla szerzenia właściwego stosunku do innych istot żywych.

Wymienię jeszcze stanowisko utożsamiające godność człowieka z koniecznością ochrony życia jako wartości najwyższej. Płynie stąd postulat likwidacji broni masowego rażenia. Prądy pacyfistyczne – nie mające niestety w Polsce wpływu na sprawy państwowe – powołują się na takie pojmowanie godności człowieka.

Wieloznaczność pojęcia godność człowieka nie jest sprzeczna ze zgodnym uznawaniem jej za niezbywalną i powszechną, o czym wspomniałam wyżej. Wspólne jest także przekonanie, że z godności człowieka wypływa pewien niepowtarzalny zestaw uprawnień, czyli praw człowieka. Ich pogwałcenie wywołuje protesty. Trzeba także zwrócić uwagę na to, że owe prawa człowieka pełnią doniosłą rolę nawet, jeżeli są uznawane jedynie deklaratywnie. Otóż sam fakt ich uchwalenia daje możliwość legalnego dążenia do zmian w przepisach prawa. Przewrót polityczny, rewolucja odwołująca się do praw człowieka, które nie są w danej rzeczywistości respektowane, staje się aktem legalnym.

Tworzenie prawa i sędziowie

Działalność twórcza w ogóle jest cechą znamionującą człowieka. W każdym z nas są załączki twórcze. Nie każdy je rozwija i stąd nierówności między ludźmi. Wyodrębnia się elita twórcza.

Działania twórcze mają odniesienie do wartości wyższych czyli ideałów. Rezultatem ludzkich wysiłków staje się świat kultury w którym nadrzędną, porządkującą rolę odgrywa prawo pozytywne. Reguluje ono również sferę gospodarczą. Gwarantuje też obywatelom wolność, która jest warunkiem możliwości swobodnego dokonywania wyborów moralnych.

Wyodrębnia się twórczość naukową, artystyczną, społeczną, polityczną, religijną. Tworzenie prawa pozytywnego jest działalnością twórczą, bowiem ustala się pewne zachowania czy postawy czyniąc je prawnymi. Tworząc prawo, normuje się teraźniejszość i przyszłość.

Działalność legislacyjna w krajach cywilizowanych nie działa wstecz. Sam proces ustawodawczy – stwarzanie projektów, omawianie ich i uchwalanie – jest procesem twórczym.

Tworzenie prawa wymaga doświadczeń, wyobraźni, otwartości, umiejętności wyjścia poza własny krąg interesów, rozwiniętego poglądu na świat. Pogląd na naturę człowieka leży u podstaw procesów legislacyjnych. Wyrażna hierarchia wartości to źródło, z którego czerpie się projekty zmian. Oczywiście odmiennie oddziałują na treść przygotowywanego ustawodawstwa postawy pozytywistyczno–prawne i prawnonaturalne.

Prawo pozytywne ma zapewnić jedność społeczeństw, przetrwanie fizyczne jednostek, przetrwanie społeczeństw, tzn. uniemożliwia wywieranie gwałtu. Ma przynosić poczucie bezpieczeństwa.

Zadaniem sądownictwa jest wyrokowanie zgodne z ustanowionym prawem i dążenie do sprawiedliwości. Jedynie tą drogą można urzeczywistnić w państwie bezpieczeństwo prawne. Trzeba by uznać za mordercę takiego sędziego, który wbrew przepisom prawnym skazałby podsądnego na śmierć. Zgodnie z europejskim sposobem myślenia sędzia nie tworzy prawa, lecz je stosuje. Stoi na straży obowiązujących przepisów prawnych. Nie należy twierdzić, że ustawodawstwo na przykład Niemiec hitlerowskich było pozbawione wszelkiej ważności prawnej. Należy je zasadnie oceniać negatywnie, ale nie pozbawia to legalnej mocy wydawanych przepisów prawnych. Zadaniem sędziego jest orzekanie zgodne z przepisami prawnymi .

Powoływanie się na prawo natury, stojące ponad pisanymi ustawami, które odmawia niesprawiedliwym przepisom prawa stanowionego czy przestępczym rozkazom tyranów – obowiązującej mocy, wprowadziłoby samowolę i chaos.

Funkcjonuje wiele teorii prawa natury.

Przeprowadzenie linii demarkacyjnej między przepisami obowiązującymi i niesprawiedliwymi a ustawowym bezprawiem jest niemożliwe. Wprawdzie prawo stanowione ma służyć sprawiedliwości, ale nie ma ona absolutnej i trwałej treści. Nawet w tym samym państwie w określonym czasie zaznaczają się różnice w interpretacjach tego, co sprawiedliwe. Skazanie na śmierć pacyfisty – by powołać taki

przykład – za odmowę udziału w wojnie bywa oceniane niejednolicie. Nie wszyscy są też zdania, że postępowanie sprzeczne z prawem z motywów patriotycznych nie powinno podlegać surowej karze.

Nie należy twierdzić *ex post*, że prawo pozytywne w jakimś ustroju nie jest w ogóle prawem ze względu na swój niesprawiedliwy charakter. Prowadziłoby to do zbyt daleko idącej wolności wyrokowania, do stanu zbliżonego do anarchii.

Nie można od sędziów, podobnie jak i od innych obywateli, oczekiwać czynów heroicznych. Nieporozumieniem jest więc twierdzenie, że sędzia powinien kierować się sprawiedliwością – odchodząc od litery prawa – nawet za cenę własnego życia. Wyrok śmierci wydany przez sędziego, by powołać taki przykład, może być karalny tylko wtedy, gdy narusza przepisy prawa pozytywnego. Obowiązkiem sędziego jest ściśle wykonywanie ustaw. Podobnie, na co zwracał uwagę Gustaw Radbruch, uznanie niezgodności wyroku z prawem nie może być interpretowane na niekorzyść kata.

Gustaw Radbruch pisał w 1946 r., po upadku narodowego socjalizmu, że należy szukać sprawiedliwości, przestrzegając zarazem bezpieczeństwa prawnego, które jest częścią sprawiedliwości. Pragnął odbudowy państwa prawnego, które uczyni zadość obu wymienionym wymogom.

Sędzia powinien być legalistą, nie zaś dyspozycyjnym człowiekiem, uległym politycznym naciskom. Apolityczność sędziów stanie się faktem, a nie postulatem wtedy, gdy będą kształtować w sobie silny charakter i odwagę cywilną na równi z wrażliwością i empatią. Wymaga to również odważnej krytyki ze strony społeczeństwa.

Szkodliwe jest udawanie, że sędzia może być człowiekiem odznaczającym się ponadświatopoglądowością. Każdy człowiek, zwłaszcza tak wykształcony jak sędzia, ma własny pogląd na świat. Problem polega na tym, by wyznając określone wartości – w tym posiadając sprecyzowane poglądy moralne – wyrokować zgodnie z prawem. Twierdzenie, że sędzia ma się odwoływać do swego sumienia, wyraża zarazem zezwolenie na dokonywanie przez niego w sposób indywidualny oceny przepisów prawnych. Zagadnienie moralności uniwersalnej jest dyskusyjne, więc absurdem byłoby oczekiwanie, ażeby związany nią był sędzia.

W powojennych Niemczech praktyka sędziowska stanęła wobec następującego problemu. Otóż uznano, że ustawy orzekające przepadek mienia Żydów na rzecz państwa stoją w sprzeczności z prawem natury. Były więc nieważne już w momencie wydania.

Wydaje się trudny do utrzymania pogląd tych, którzy głoszą, że wzmożenie dociekań prawnonaturalnych po II wojnie światowej nastąpiło jako wyraz protestu wobec panującego rzekomo w III Rzeszy pozytywizmu prawnego. Twierdząc tak, nie bierze się pod uwagę, że w państwie tym odwoływano się do woli wodza jako instytucji nadrzędnej wobec obowiązującego systemu prawnego. Zresztą trudno nie wziąć pod uwagę, że w Niemczech w okresie Hitlera formułowane były teorie prawa natury. Jeden z wybitnych filozofów prawa tego okresu H. H. Dietze pisał, że istnieje narodowosocjalistyczne prawo natury. Nie jest ono ani katolickie, ani ewangelickie, lecz niemieckie. Tak pojęte prawo natury było prawem wspólnoty niemieckiej i miało prowadzić do zachowania niemieckiej narodowości. W myśl tak pojętego prawa natury prawidłowe i słuszne jest to, co korzystne dla narodu – zaś szkodliwe i niesprawiedliwe to, co dla narodu szkodliwe, choćby było zgodne z nakazami prawa pozytywnego.

Prawdopodobnie zawsze tak pozostanie, że jedni będą skłonni do przyjęcia istnienia prawa natury, podczas gdy inni będą głosić jego nieistnienie. Tak więc wracając do tak zwanych praw człowieka jedni będą uzasadniać ich istnienie odwołując się do prawa natury, inni zaś do konwencji międzynarodowych jako źródła ich obowiązywania.

W dyskusjach poprzedzających uchwalenie nowej Konstytucji Kościół katolicki domagał się odwołania do prawa ponadustawowego. Przedstawiciele innych Kościołów nie nalegali na wprowadzenie do naszej Konstytucji prawa naturalnego. Uchwalenie Konstytucji rozstrzygnęło zarazem u nas, trwający od starożytności, spór między stanowiskiem pozytywistycznoprawnym i prawnonaturalnym. Państwo rozstrzygnęło spór filozoficzny, aczkolwiek nie jest do tego upoważnione. Biorąc pod uwagę stan dociekań naukowych, siły polityczne powinny były zawiesić swoje stanowisko w tej sprawie, zamiast arbitralnie go rozstrzygać. Poglądy filozoficzne nie powinny być przesądzane mocą orzeczeń parlamentu.

Wspomniałam wcześniej, że nie ma zgody co do sposobu interpretowania prawa naturalnego. Niektórzy łączą podstawową zasadę tego prawa z wartością moralną, jaką jest dobro, albo ze sprawiedliwością. Inni wskazują na wolność czy wartość przestrzegania zawieranych umów. Dla jednych prawo naturalne jest normą postępowania – dla innych ideałem. Niektórzy twierdzą, że jest to prawo o charakterze moralnym, inni zaś, że charakteryzuje je immoralizm. Odmienne są też poglądy na temat zmienności jego treści czy źródła, z którego ono pochodzi.

W tej sytuacji niezbędne jest wskazanie kogoś, kto by określił, jak należy pojmować prawo naturalne, do którego odwołuje się nasza Konstytucja. Ale kto jest uprawniony do takiego arbitralnego rozstrzygnięcia? Trybunał Konstytucyjny, gdyby powierzyć mu takie zadanie, uzyskałby nadmierną władzę. Gdzie szukać stosownego autorytetu? Warto zresztą przypomnieć, że czasy autorytetów urzędowych zniósł renesans.

W Konstytucji z 1997 r. jest mowa o tym, że przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności, jak również praw człowieka. Takie arbitralne określenie źródła prawa naturalnego narusza wolność dociekań naukowych, w tym filozoficznych. Nie mniej zasadny jest, na przykład, pogląd głoszący, że źródłem tego prawa jest istota czy rozum człowieka. Odmienne stanowiska w tej sprawie prowadzą w konsekwencji do odmiennych interpretacji prawa naturalnego.

H.L.A. Hart, wybitny angielski filozof prawa, twierdził w drugiej połowie XX wieku, że obowiązywanie prawa stanowionego powinno przeważać nad obowiązkami natury moralnej. Nawet nikczemne prawo pozostaje, zdaniem tego współczesnego myśliciela, prawem. Dodam, że prymat prawa stanowionego głoszą również zwolennicy teorii prawa natury o zmiennej treści.

Być może pomostem łączącym prawo pozytywne z wewnętrznym uczuciem słuszności sędziego są zasady współżycia społecznego, o których mowa w Kodeksie cywilnym. Sprawiedliwość nie może bowiem polegać na ślepym stosowaniu norm prawnych.

Sędzia powinien odznaczać się mądrością, co wymaga od niego nieustannego wysiłku. Praca nad własnym charakterem i poszerzaniem horyzontów myślowych jest tym trudniejsza, że takich skłonności nie

rozbudzają studia na wydziałach prawa. Kształcą one w gruncie rzeczy rzemieślników, pozostawiając własnej inwencji troskę o charakter i mądrość przyszłych sędziów, by poprzestać na tym przykładzie. Niezbędna jest poważna i przemyślana reforma studiów, które powinny wszechstronnie kształcić prawników, w tym przyszłych sędziów.

Wolność uczonych

W dawnych wiekach, w starożytności, filozofia obejmowała całokształt wiedzy o świecie. Rozwój wiedzy naukowej wiąże się z wyodrębnieniem z filozofii poszczególnych nauk. Dzisiejsza specjalizacja doprowadziła Juliana Aleksandrowicza, profesora medycyny z Krakowa, do wniosku, że konieczny jest powrót uczonych rozmaitych specjalności do myśli filozoficznej. Pisał on w latach osiemdziesiątych, że medycyna odcięta od korzeni filozoficznych usycha. Ten pogląd należy odnieść do wszelkich nauk.

Szacunek dla życia i poczucie związku z wszechświatem powinny przenikać postawę uczonych. Zawodne jest wąskospecjalistyczne podchodzenie do badanych zjawisk. Multidyscyplinarność jako pewien wzór do naśladowania wiąże się z przywróceniem pozytywnego sensu pojęciu „dyletant”. Trzeba też zdawać sobie sprawę z tego, że nauka nie ma monopolu na poznawanie prawdy. Wielu faktów nie potrafi zresztą nadal wyjaśnić. Uczony po to, by dążyć do prawdy, powinien kształtować nie tylko swój intelekt, ale równie sferę emocjonalno-wolitywną i rozwijać w sobie intuicję.

Uczony, formułując swoje poglądy, pozostaje pod wpływem dotychczasowego dorobku kulturowego. Nie tyle warunki społeczne, polityczne czy ekonomiczne wpływają na kierunek poszukiwań uczonych, ile dokonania poprzedników lub współcześnie tworzących. Uczony powinien być pozbawiony uprzedzeń, odznaczać się otwartością i wrażliwością na wszelkie nowe kielkujące wartości. Niczego nie powinien z góry oceniać. Zgubne dla dążeń poznawczych jest zapominanie czy niedoceniać wartości tak podstawowej jak doskonalenie własnego ja przez uczonego. Niepokojąca jest chęć kariery, czyli zanik poczucia misji w ludziach nauki.

Uczony powinien mieć rozbudowane poczucie odpowiedzialności, w tym również za kolejne pokolenia. Wiąże się to z przekonaniem o niezbędności ideałów w życiu człowieka. Uczony ma się odznaczać uszlachetnionym egoizmem, który pozwala dostrzec, że jego ja stanowi część wszechświata – a więc zabieganie o sprawy ogółu staje się zarazem obroną własnego ja. Trud indywidualny uczonego nabiera waloru powszechnego.

Życie ludzkie toczy się w świecie relatywnych wartości. Wyjątek stanowi uznawanie zdrowia i życia jako wartości absolutnych. Stąd – konsekwentnie – koniecznym i pożądanym stanem jest trwały pokój na świecie. Rewolucja naukowo–techniczna, o której tak głośno w naszych czasach, powinna być uzupełniona przez rewolucję w świadomości, a zwłaszcza w świadomości uczonych. Nie zapomnijmy bowiem, że treść świadomości wyznacza kształt ludzkiego życia. Należy zwrócić się ku wartościom duchowym. Wspomnę tu raz jeszcze pogląd Juliana Aleksandrowicza, który stwierdzał syntetycznie, że pokój jest tym dla ludzkości, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka.

Obrona badań, które nie mają bezpośredniego zastosowania w życiu praktycznym, ma szczególne znaczenie w naszej scjentystycznej epoce. Zastosowania praktyczne nie wyczerpują wartości nauk. Odkrycie naukowe, to zdobycie wiedzy o czymś dotychczas niezbadanym, dotarcie do nieznanych obszarów świata. H. Poincare podkreślał (na przełomie XIX i XX w.), że utylitaryzm nie powinien dochodzić do głosu w odkrywaniu prawdy. Nauka, która ma na celu bezpośrednie zastosowanie, przestaje być nauką w pełnym tego słowa znaczeniu. Uczony ma szukać prawdy, kierując się bezinteresownością.

Dogmatyczna wiara w niepodważalność wyników nauk jest równoważona przez poglądy tych uczonych, którzy twierdzą, że wiedza naukowa ma charakter hipotetyczny. Na przykład zdaniem K. Poppera walka o byt eliminuje niektóre hipotezy. Według niego rozum świadomy własnych ograniczeń prowadzi do postawy szacunku dla poglądów drugiego człowieka. Przejawia się to w braku chęci zniewalania innych własnymi poglądami.

Uczony ma do spełnienia misję. W przypadku przyrodników jest nią odkrywanie praw rządzących światem natury. Nie bacząc na konsekwencję swoich odkryć, powinni bezinteresownie dążyć do poznania

nieznanego. Wysiłków uczonego nie powinna hamować świadomość, że dzieje każdej z nauk to zapis błędów rozumu ludzkiego popełnianych w związku dążeniami poznawczymi.

Egoizm żywych narodów nie przyznaje szczególnej wartości twórcom rozmaitych dziedzin, w tym uczonego. Przyznaje on wartość głównie jednostkom odznaczającym się sprytem życiowym, brakiem skrupułów, niedorozwojem wrażliwości i uczuć, umiejętnością zdobycia dóbr materialnych oraz władzy. Polski psychiatra i psycholog, twórca higieny psychicznej, K. Dąbrowski, twierdził, że osoby powodowane posłannictwem, kierujące się ideałami, są z reguły podległe ludziom o niższym rozwoju duchowym i odznaczającym się chęcią dominacji.

Badania naukowe nie powinny podlegać ocenom moralnym. Poglądów moralnych jest wiele, a w ustroju demokratycznym ma znaczenie pluralizm światopoglądowy, w tym pluralizm poglądów moralnych. Owa wieloświatopoglądowość jest nierozdzielnie związana z ustrojem demokratycznym. Jedynie w państwie totalitarnym obowiązuje wszystkich obywateli określony rodzaj poglądów etycznych. W takim państwie można więc ocenić, czy odkrycia uczonych są zgodne z tą obowiązującą wszystkich moralnością. Ustalenie zgodności odkryć naukowych z moralnością nie jest możliwe w ustroju demokratycznym, ponieważ funkcjonują legalnie różnorodne poglądy.

Namiastki prawdy są rezultatem ulegania procesom naśladowczym, modom panującym w nauce. Wielu uczonych zamiast zmierzać do prawdy, pragnie sprostac temu, co określa się mianem nowoczesności. Na takiej drodze przystosowawczej zmienia się prawdy w jej namiastki. Niepokojące jest, gdy kładzie się akcent na elementach nowatorskich zamiast dążyć ku prawdzie w odkryciach naukowych.

Pytaniem fundamentalnym jest problem granicy między odpowiedzialnością uczonego a jego wolnością, bez której twórczość naukowa nie jest możliwa. Odkrywanie, szczerzenie jakichś poglądów wymaga odwagi i odpowiedzialności. Odpowiedzialność nie kończy się na odpowiedzialności przed współcześnie żyjącymi.

Niektóre odkrycia naukowe są przybliżane społeczeństwu i niejednokrotnie wywołują ostre protesty. Protesty te są często manipulowane przez tych, którzy mają wpływ na opinię publiczną. Ostatnio wzburze-

nie dotyczy klonowania. Sterowanie świadomością obywateli ułatwia w naszych czasach kultura masowa, a zwłaszcza telewizja. Nasuwa się myśl o czasach, w których np. było zakazane wykonywanie sekcji zwłok. Część uczonych w dążeniu do poznania czyniła to potajemnie. Odpowiedzialność wymaga odwagi. Postawy uczonych, którzy, wbrew poglądom większości, z uporem dążyli do prawdy – nieraz placąc za to życiem – powinny stać się wzorem. Życie M. Kopernika, Giordano Bruno, Spinozy czy M. Skłodowskiej-Curie jest przykładem tego, że w istnieniu człowieka rolę nadrzędną powinny odgrywać ideały, nie zaś chęć kariery, sukcesu czy materialnego wzbogacenia się.

Nie zapominajmy, że o wartości ludzkich dokonań decydują motywy. Odduchowienie zaznaczające się obecnie w świecie uczonych jest niepokojące i ma wpływ na kształtowanie się w społeczeństwie postaw cynicznych. Widok uczonego pnącego się po szczeblach kariery i zmieniającego swoje poglądy stosownie do dominujących poglądów politycznych w państwie, deprawuje społeczeństwo.

Każdemu pokoleniu są potrzebne autorytety, które stawałyby się wzorem do naśladowania dla ludzi wyznających odmienne poglądy, a więc autorytety scalające społeczeństwo.

Życie wielu uczonych pozwala na wyciągnięcie wniosku, że oddźwięk i aprobatą u współczesnych nie powinny być wartości szczególnie cenioną. Wielu uczonych bowiem było i jest osamotnionych w swoich dążeniach.

W próbach tworzenia etyk ponadświatopoglądowych podkreśla się wartość bezwzględną człowieczeństwa oraz nieograniczoną wolność w poszukiwaniu prawdy. W Polsce taką ponadświatopoglądową etykę, czyli etykę niezależną, stworzył w drugiej połowie XX w. T. Kotarbiński. Jego zdaniem wzorem do naśladowania dla każdego człowieka – niezależnie od wyznawanego światopoglądu – powinien być opiekun spolegliwy, a więc człowiek godny zaufania, uczciwy, odważny, opanowany, życzliwy, czcigodny. Te właściwości spolegliwego opiekuna powinien właśnie przejawiać uczoney. Dlatego właśnie życie niejednego odkrywcy w dziedzinie nauk staje się wzorem do naśladowania.

Odpowiedzią na próby nadmiernej – zdaniem niektórych – wolności uczonych bywa powoływanie się na prawo natury (naturalne). Trze-

ba jednak pamiętać, że teorii prawa natury jest wiele. W myśl poglądów tomistycznych podstawowa zasada prawa naturalnego brzmi: dobro należy czynić, zła należy unikać. W myśl innych współcześnie oddziałujących teorii tego prawa, jego sens sprowadza się do sprawiedliwości lub wolności. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego, powoływanie się na to prawo służy wolności badań naukowych.

Próby ograniczenia wolności badań naukowych bywają nieraz uzasadniane humanizmem. Gdy słyszy się nawoływania, aby wiedza naukowa nie naruszała moralności czy zasad humanizmu, to nasuwa się pytanie: moralności i humanizmu, której grupy światopoglądowej? Podobnie jak nie ma obowiązku, aby wszyscy wyznawali takie same wartości moralne, podobnie nie ma humanizmu, który w uprawniony sposób można by narzucić wszystkim. Weźmy pod uwagę, że w dziejach ludzkości była wprowadzona tylko jedna epoka humanizmu, ale obecnie można mówić o humanizmie nie tylko teistycznym, ale również ateistycznym. Na humanizm powołują się przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej, marksiści, egzystencjaliści, czy kantyści. Nie jest prawdą, że humanizm i racjonalizm wiążą się ze sobą nierozzerwalnie. Przedstawiciele niektórych prądów głoszących irracjonalizm – co nie znaczy antyracjonalizm – też głoszą humanizm.

Na nas, żyjących w Europie, ciśnie tradycja sokratejsko-kartezjańska, ceniąca przede wszystkim rozum w człowieku. Jednakże u podłoża wszelkich teorii naukowych, w tym tworzonych przez przyrodników, są zawarte pewne przekonania, które odkrywa się intuicyjnie. Niejeden wybitny uczony w dziedzinie nauk przyrodniczych przyznawał się do tego, że wiele zawdzięcza intuicji. Nawet w medycynie odgrywa ona szczególną rolę w stawianiu diagnozy i dawkowaniu leków. W naukach humanistycznych znaczenie poznawcze ma tzw. rozumienie, czyli wnikanie w sens dzieła kulturowego. Jest to sposób poznania, który nie może odbywać się bez intuicji. Sfera irracjonalna leży poza obszarem dowodliwości rozumu, lecz to nie znaczy, że jest z nim sprzeczna.

Dla czasów nowożytnych charakterystyczne było wskazanie nauk przyrodniczych jako wzoru wiedzy naukowej. Racjonalisci od czasów starożytności zgodnie wskazywali na matematykę jako wzór wiedzy naukowej. Nauki humanistyczne zostały uznane za wiedzę naukową

dopiero w XIX w. Przyrodnik bada fakty, gdy zachodzą niezależnie od człowieka, humanista zaś, gdy cechuje je właśnie ta zależność.

Uczeni – inaczej niż artyści – w dążeniu do prawdy mają powściągać swoje sentymenty i starać się nie zabarwiać rzeczywistości własnymi cechami indywidualnymi. Uczony jest zobowiązany do tego, by rezultat jego wysiłku poznawczego był intersubiektywnie komunikowalny, np. prorocy czy mistycy nie mogą spełniać tego postulat. Obowiązuje nakaz udostępniania odkryć innym. Jest zrozumiałe, że uczeni powinni być krytyczni wobec wiedzy nagromadzonej w przeszłości, ale odnosić się z szacunkiem do dzieł, z którymi polemizują. Kopernik uważnie studiował dzieła Ptolemeusza. Istotne znaczenie ma także opór wobec nacisków zewnętrznych. Giordano Bruno nie poddał się inkwizycji, niemieccy fizycy – M. Planck czy W.K. Heisenberg, nie poddali się faszyzmowi, a więc nie wyrzekli się teorii względności.

Wartości w czasach Renesansu a współcześnie

Nie należy widzieć w renesansie jedynie odrodzenia wartości epoki starożytnej. Był to okres polemiki z poglądami średniowiecza, jak również formułowania nowych idei. Dążąc do wyzwolenia człowieka spod autorytetu Kościoła, nie głoszonego ateizmu. Domagano się rozdzielenia religii od badań naukowych i poszukiwań artystycznych.

Autorytetami przestali być ojcowie Kościoła i święci, zaś wiara w Boga jako źródło poznania została zastąpiona wskazaniem na rozum i doświadczenie.

Przywracanie wartości dorobku filozofów starożytności wiązało się z wszechstronnością zainteresowań ludzi Renesansu. Podobnie jak w tamtej epoce – tworzone koncepcje idealnego państwa, proponując nie raz nawet przywrócenie instytucji niewolnictwa. Najsłynniejsze są dziś propozycje idealnych rozwiązań ustrojowych zarysowane przez Morusa i Campanellę. Podobnie jak Platon byli oni przeciwnikami własności prywatnej.

Przyczyną Renesansu były prowadzone jeszcze w czasach średniowiecza wojny krzyżowe, bowiem pozwoliły one zetknąć się rycerzom

krajów chrześcijańskiej Europy z kulturą starożytności. Podobny sens i znaczenie dla powstania Renesansu miały wielkie odkrycia geograficzne, a zwłaszcza odnalezienie drogi do Indii i dotarcie do Ameryki. Zetknięcie z innymi kulturami pozwoliło na wytworzenie się tendencji do odrodzenia kultury starożytności. Bezpośrednim powodem Renesansu stało się zajęcie przez Turków Konstantynopola i ucieczka stamtąd – najkrótszą drogą – do Włoch uczonych bizantyjskich. W ten sposób dzieła sztuki i zbiory biblioteczne, obejmujące dzieła kultury dawnych wieków, znalazły się w centrum Europy. Dokonany w XV wieku wynalazek druku sprawił, że nowe idee, krytycznie nastawione do średnio-wiecznej epoki, krzewiły się szybko w Europie.

Nastąpiło zerwanie z teocentrycznym sposobem myślenia. Miejsce Boga zajął w tej epoce człowiek wolny od zniewolenia dogmatami religijnymi. Ceniąc siłę rozumu doceniano wartość poznania doświadczalnego. Głoszono panteizm, ale trzeba pamiętać, że taki sposób pojmowania Boga doszedł do głosu już w starożytności.

Zanikają w czasach Renesansu zainteresowania życiem po śmierci. Wzmaga się zachwyt wywołany istnieniem w świecie. Sztuka, ukazując piękno przyrody i wyrażając radość istnienia, nadaje równocześnie zaświatom rysy ludzkie. Artystyczny obraz ziemskiego świata i wyobrażenia zaświatów – nie pozostawały ze sobą w sprzeczności.

Tworzy się kultura świecka zespolona szacunkiem dla tego, co stworzyła starożytność. Człowiek śmiało kształtuje sam swoje własne życie. O wartości człowieka przestaje decydować przynależność do jakiegoś stanu czy cechu. Jej wyrazem staje się wysiłek indywidualny włożony w ukształtowanie własnego *ja*. Poczucie wolności dominuje w świadomości człowieka, co pozwala wysiłkom twórczym nadawać własny, indywidualny charakter. Mowa tu o wysiłku twórczym w rozmaitych dziedzinach: gospodarczej, społecznej, artystycznej, literackiej, naukowej, politycznej, prawnej, technicznej.

Wytwarza się w czasach Renesansu przekonanie o wartości rozwoju indywidualnego. Wymagało to wytworzenia atmosfery aprobującej przezwyciężanie rozmaitych pęt i skrupowań narzucanych jednostkom. Człowiek miał być, i stawał się, kimś niepomrotnie więcej niż częścią swojej społeczności.

Uznanie wartości tego, co indywidualne w człowieku pozwalało na swobodny rozkwit sił duchowych. Wiąże się z tym przyznanie znaczenia życiu uczuciowemu. Znajduje aprobatę dążenie do szczęścia łączone z chęcią zaspokojenia go w życiu na ziemi. Dzięki temu świat przyrody i życie społeczne zyskują wyrazistą przedmiotowość. Realnego znaczenia nabiera wartość piękna. Idealem staje się dążenie do rozwoju siły rozumu, ale zespolone z doświadczaniem piękna istnienia.

Porównując Renesans ze Starożytnością należy powiedzieć, że piękno przestaje być uznawane za pokrewne dobru, co miało miejsce w czasach klasycznych. W czasach Renesansu następuje przezwyciężenie średniowiecznego moralizowania oraz oceniania wszelkich zjawisk w kategoriach dobra i zła. Renesans przynosi nowy pogląd – estetyczny. To znaczy, że kategorie moralne przestają mieć powszechne zastosowanie, a piękno zostaje pojęte jako niezależne od dobra. W sztuce, wysoko cenionej w czasach Renesansu, wyrażony został ideał człowieka wszechstronnego, harmonijnego, ceniącego wartości duchowe, a w tym piękno. Sztuka została wyzwolona z konieczności stosowania kryteriów moralnych. Odrzucono pochwałę cierpienia, pokorę i ascezę.

Człowiek Renesansu cenił doznania zmysłowe. Zdawał sobie sprawę, że siła, z jaką odbieramy bodźce, wyklucza wątpliwości i wahania. Doznania nas nie mylą. Dopiero człowiek naszego stulecia, uwikłany w sieć rozmaitych poglądów, zaczyna wątpić czy powinniśmy poddawać się temu, co oddziałuje na nasze zmysły. Jest nadmiernie uwikłany w sprawy praktyczne – zaś doznania dla swej pełni wymagają rezygnacji z pośpiechu. Potrzebny jest stan wewnętrznego skupienia. W naszej obecnej kulturze, porównawczo, deprecjonujemy doznania zmysłowe.

W epoce tej można upatrywać korzeni immoralizmu, który powinien charakteryzować człowieka XXI wieku. Nastąpiło wówczas zrozumienie tego, że wartości dobra i zła nie wolno stosować na przykład w dziedzinie sztuki czy polityki. Zrozumiano, że panmoralizm jest błędny. Polityka, zgodnie z nowym podejściem Renesansu, to dziedzina, w której stosuje się kryteria skutecznego bądź nieskutecznego działania.

Państwo przestało być pojmowane jako część boskiego porządku. Pragnienie władzy, chęć sławy i znaczenia, zajmują miejsce ocen moralnych. Powstaje nowe pojęcie racji stanu, która usprawiedliwia również czyny w Średniowieczu oceniane jako niemoralne.

Przeciw wagą dla czynów niegodziwych staje się kielkujące poczucie honoru. Przeważa w tej epoce świecki sposób myślenia. Nie przeszkadza to temu, że społeczeństwo było układne odczuwając potęgę Kościoła. Braku nadmiernej pobożności w Renesansie, charakteryzującej czas Średniowiecza, towarzyszy chęć kultywowania pewnych obyczajów, na przykład chowania zmarłych zgodnie z liturgią Kościoła. Nowa duchowość Renesansu skłaniała niejednego ku panteizmowi, co nie znaczy, że nie było zwolenników teizmu.

Wskazuje się na epokę Renesansu jako na wyzwalającą człowieka spod wpływu autorytetów, którym był poddany w Średniowieczu. Trudno kwestionować zasługi tej epoki i wyrosłe w niej przekonanie, że wolność jest niezbędna, by móc rozwijać predyspozycje indywidualne.

Przełom, który nastąpił w Polsce i w krajach środkowowschodniej Europy po 1989 roku wzmógł świadomość, że nie tylko w skali indywidualnego, ale również społecznego życia nie ma trwałych wartości. Znamionną właściwością demokracji, w sposób konieczny związaną z tą formą ustrojem, jest relatywizm wartości.

Autorytety urzędowe, odrzucane przez Renesans, nie oddziaływały tak zniewalająco na społeczeństwo, jak ma to miejsce obecnie, ponieważ nie było radia, telewizji, masowej prasy. Groźna sytuacja wytworzyła się w drugiej połowie XX wieku, bo łatwo drogą wynalazków technicznych narzucać autorytety głosząc zarazem, że jesteśmy wolnym społeczeństwem.

Żyjemy w epoce rewolucji technicznej, zwłaszcza środków łączności. Nasuwa się tu analogia z wynalezieniem druku, który w tamtej epoce był równie rewolucyjny jak dzisiaj na przykład Internet.

Przypomnę, że Machiavelli uwybraźnił, że od zarania dziejów ludzkość czczy bohaterów, których poczynania nie miały nic wspólnego z moralnością. Zakłamanie wyraża się w tym, że powszechnemu moralizatorstwu towarzyszy kult zwycięzców. Pokonani, choćby odznaczeni się respektowaniem wartości, które powszechnie deklaruje się jako obowiązujące – pozostają zapomniani przez potomnych.

Żywe wzory pomagają żyć zgodnie z własnym ja. Gdy brakuje nam żywych autorytetów – można sięgnąć do historycznych bądź literackich. Uniwersalnym wzorem do naśladowania jest postać Don

Kichota z powieści Cervantesa. Przystosowany był do ideałów, które uważał za szczególnie cenne i pozostawał im konsekwentnie wierny, mimo kłopotów materialnych i braku akceptacji ze strony otoczenia. Bohater literacki epoki Renesansu pozostaje wzorem nadal w XXI wieku.

Interesujące, że tylko jedna z epok kulturowych nosi miano humanizmu. Mowa o czasach, które nastąpiły bezpośrednio po Średniowieczu, w którym Bóg stanowił centralny punkt odniesienia. Renesans przyniósł radykalną odmianę. Wartością najwyższą, na wzór czasów starożytności, stał się człowiek. I właśnie homocentryzm jest wyrazem poglądów i postaw określanych mianem humanizmu.

Epoka Renesansu głosząc wartość człowieka zarazem wskazała na znaczenie wolności. Wolność, ceniona przez myślicieli Renesansu, wiązała się z przekonaniem, że w człowieku tkwią możliwości rozwojowe. Nie ma innego prawodawcy niż człowiek, decydujący o swoim istnieniu w sposób wolny od nacisku wskazywanych mu autorytetów.

Humanizm nie jest pojęciem jednoznacznym. Obok humanizmu powstałego w czasach Renesansu, występuje współcześnie, na przykład, humanizm chrześcijański. W myśl tej ostatniej odmiany humanizmu wartością najwyższą nie jest człowiek, lecz Bóg. Zaś wolność człowieka jest ograniczona systemem gotowych przykazań boskich i kościelnych. Powstaje pytanie czy można określić wspólne właściwości różnorodnych odmian humanizmu? Jest to problem skomplikowany. Na przykład humanizm tylko w swych niektórych odmianach wiąże się z pacyfizmem. A wydawało by się, że traktowanie człowieka jako środka do osiągnięcia nawet wzniosłego celu – co dochodzi do głosu w wojnach tzw. sprawiedliwych – jest sprzeczne z humanizmem.

Zapewne można wskazać elementy wspólne w dzisiejszych odmianach humanizmu, łączące je zresztą z humanizmem Renesansu. Otóż cechą znaną jest optymizm, wiara w czyn człowieka i naszą moc kulturotwórczą. Znamienne jest też, że w poglądach określanych mianem humanizmu dochodzi do głosu wskazanie, by zmierzać do celu leżącego poza naszymi egoistycznymi interesami, do celu wiążącego nas z innymi ludźmi. Trzeba podkreślić, że humanizm współcześnie w niektórych odmianach – inaczej niż w czasach Renesansu – godzi się z

przekonaniem, że człowiek ma gotowe wzory i z narzucaniem szacunku dla osób wskazywanych jako autorytety. Nierozdzielnie wiąże się z humanizmem wartość relacji człowiek–człowiek, nie zaś relacji człowiek–rzecz.

Wbrew dość powszechnie zakorzenionym poglądom racjonalizm nie jest współcześnie w sposób konieczny związany z pojęciem humanizmu. Nie jest też regułą uznawanie szczęścia człowieka za wartość nadrzędną. Raczej rozwój, doskonalenie wewnętrzne jest oceniane jako istotna wartość. Niektóre spośród odmian humanizmu głoszą absolutyzm wartości, ale są też dzisiejsze odmiany tego nurtu głoszące relatywizm i subiektywizm wartości.

Nowy humanizm, powstały w naszym stuleciu, głoszony przez New Age, charakteryzuje się powiązaniem z ideami ekologicznymi oraz z pacyfizmem. Głosząc agnostycyzm, twórcy New Age zachęcają do podejmowania czynów z pełną świadomością naszych ograniczonych możliwości poznawczych. Przewyciężając scjentyzm i racjonalizm, humanizm ten dopomina się o to, by cenić uczucia i wolę człowieka na równi ze sferą intelektualną. Zespolony z tym humanizmem umiarkowany agnostycyzm sprawia, że New Age wolny jest od jakichkolwiek uprzedzeń do poszczególnych narodów czy wyznań religijnych. Humanizm New Age wyraża się w uprawnieniu wszystkich wyznań religijnych, bowiem w każdym z nich zawiera się element prawdy.

Humanizm egzystencjalizmu zawarty jest w twierdzeniu, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie i za ludzkość. To poczucie odpowiedzialności powinno dochodzić do głosu w naszym postępowaniu, w codziennych wyborach, które zmuszeni jesteśmy podejmować. Próba uchylenia się od dokonania wyboru, prowadzi do rezygnacji z własnej wolności; wówczas bowiem inny dokonuje za nas wyboru. Egzystencjaliści pozostający pod wpływem Sartre'a podkreślają, że najpewniejszy dowód istnienia Boga nie uchroni człowieka przed sobą samym. Pojmują religię jako ucieczkę w gotowe schematy przekazywane z pokolenia na pokolenie. Uznają za godne człowieka tworzenie moralności – nie zaś bezmyślne podleganie tej, która jest powszechnie zaszczepiana w danym społeczeństwie.

Znamienną cechą humanizmu płynącego z egzystencjalizmu jest przekonanie, że nie wolno wyodrębniać rozumu ze splotu naszych

chceń i działań. Co więcej, relacja człowiek–świat jest nie tylko poznawcza, ale ma charakter metafizyczny. Przenosimy w świat nasze możliwości, stwarzając siebie oraz świat dla nas. Byt surowy, czyli świat sam w sobie, pozostaje niepoznawalny. Uprawnienie strony emocjonalno–wolitywnej na równi ze stroną intelektualną prowadzi do humanizmu zespolonego z irracjonalizmem. Taki pogląd zrodził się dopiero w XX wieku.

Humanizm może dochodzić do głosu w poglądach głoszących agnostycyzm, jak również w stanowiskach przyjmujących istnienie Boga. Ale nie tylko teiści, a więc ci, którzy są wyznawcami jednego z istniejących wyznań, mogą zaliczać się do przedstawicieli humanizmu. Również deiści, panteiści i ateiści, czy osoby bezwyznaniowe bywają wyrazicielami humanizmu. W Polsce po 1989 roku szerzony jest humanizm teocentryczny, co decyduje o zasadniczo odmiennej hierarchii wartości w zestawieniu z Renesansem.

Twórczość we wszystkich dziedzinach: społecznej, gospodarczej, prawnej, technicznej, literackiej, naukowej, artystycznej, politycznej czy religijnej – wiąże się z rozwojem indywidualności człowieka. W pełni rozumiano to w epoce Renesansu. Cel jakim jest twórczość łączy poszczególne jednostki w społeczność zespoloną dążeniem do wyrażenia tego celu. W rezultacie ten rodzaj humanizmu, który uznaje, że kultura jest wartością najwyższą prowadzi do wytworzenia się społecznego indywidualizmu. Człowiek jest wprawdzie pojmowany jako środek do celu, ale na tej drodze wypełnionej twórczością odnajduje sens swojego istnienia oraz może stwarzać siebie przez siebie.

Cechą wspólną odmian humanizmu jest traktowanie człowieka w kategoriach wewnętrznego rozwoju. Ten wewnętrzny proces samodoskonalenia powinien trwać tak długo, jak nasze istnienie.

Bywają współczesne odmiany humanizmu, które głoszą, że nie ma określonych norm moralnych obowiązujących każdego człowieka. O moralności decyduje na przykład kierowanie się takim motywem, któremu pragnęłoby się nadać walor powszechności. W tak pojętej moralności dochodzi do głosu w każdym czynie człowieka poczucie odpowiedzialności za całą ludzkość.

Można dzielić rodzaje humanizmu jeszcze według innego kryterium. Na przykład, biorąc pod uwagę czy mają one wielu wyznawców,

czy są masowe, czy też akademickie. W tym ostatnim przypadku zaznacza się mniejsza liczba wyznawców, ponieważ niezbędne jest pewne przygotowanie.

Czasy dzisiejsze są pewnym odejściem od indywidualistycznego programu Renesansu przez wskazanie, że człowiek powinien kierować się takimi motywami, jakie chciałby uznać za powszechnie obowiązujące każdego człowieka. Korekta w spojrzeniu na człowieka w XXI wieku polega na głębokim zrozumieniu tego, że tworzenie własnego *ja* jest nierozdzielnie związane z troską o los świata. Indywidualizm został zastąpiony, nazwałabym to, społecznym indywidualizmem. Człowieczeństwo, co dziś dopiero pojmujemy, wiąże się ściśle z respektowaniem poczucia obowiązku i prawa. Istnieć to znaczy uczestniczyć w świecie, we wspólnym życiu.

Miejsce wszechstronności, która miała znamionować człowieka Renesansu, zajęła w XXI wieku wąska specjalizacja i wzgląd na użyteczność. Piękno i wartość sztuki oddziałują obecnie nieporównanie mniej niż w tamtej epoce. I nie są cenione tak wysoko jak w czasach Renesansu.

Rozum i wartość doświadczenia, podobnie jak w tamtych czasach, są dziś cenione. Intuicja nie jest wskazywana jako źródło poznania; błędnie utożsamia się w Polsce irracjonalizm z antyracjonalizmem. Porównując czasy dzisiejsze z Renesansem należy stwierdzić odduchowienie i wpływ na świadomość Polaków pseudowartości w rodzaju: sukces, kariera, dobra materialne.

Pragnę podkreślić, że zarówno dla Renesansu, jak i dla naszych czasów w Polsce charakterystyczny jest brak idei pacyfistycznych. W Polsce wzrosło porównawczo – oddziaływanie Kościoła na życie jednostek i na życie publiczne. Ponieważ na gruncie myśli chrześcijańskiej sformułowano w Średniowieczu teorię słuszej, czyli sprawiedliwej wojny, nie ma u nas podatnego gruntu dla oddziaływania pacyfizmu.

Na przełomie XV i XVI wieku dominowała u nas filozofia scholastyczna, zaś filozofia epoki Renesansu takie znaczenie uzyskała dopiero w połowie XVI wieku. Zresztą nie ma okresów chronologicznie zamkniętych; rozmaite nurty filozoficzne dochodzą do głosu w tym samym czasie. Następuje moment, w którym jeden z prądów filozoficz-

nych zaczyna dominować, ale to nie znaczy by inne zanikały. Jak wskazywał najwybitniejszy historyk polskiej filozofii, Wiktor Wąsik, nawet ukazanie się genialnego dzieła nie tworzy przełomu. W *Historii filozofii polskiej* W. Wąsika (Warszawa 1958, tom I) czytamy: „w każdej epoce, w każdym momencie historycznym w danym środowisku, a szczególnie wśród jego wybitnych przedstawicieli, wytwarzają się zbiorowo pewne idee, idee anonimowe, którym ta wybitna, genialna jednostka dała najznakomitszy wyraz. Na tym polega doniosła jej historyczna rola, niekiedy rzeczywiście przełomowa sensu stricto”.

Ten sam uczony podkreśla, że Renesans zaczął przenikać do Polski wcześniej niż do Niemiec. Istotę renesansu upatruje on w humanizmie, przeciwstawiającym się teologizmowi. Życie społeczne zaczęło się w tamtej epoce kształtować niezależnie od Kościoła. Skierowano wówczas uwagę na politykę, czyli na problemy praktyczne. Zdaniem wymienionego wyżej historyka filozofii można mówić o wytworzeniu się światopoglądu renesansowego, który nawiązał przede wszystkim do starożytnego epikureizmu, sceptycyzmu oraz stoicyzmu. W Polsce Renesans przyniósł wielki przewrót kulturowy. Zaczęła tworzyć się odrębna polska filozofia i literatura narodowa.

Na zakończenie przytoczę pogląd Grocjusza, myśliciela holenderskiego czasów Renesansu, który jako pierwszy wskazał, że o jedności społeczeństw decyduje prawo – nie zaś wartości moralne. Pogląd ten znajduje wyraz we współczesnych teoriach demokracji, ale nie dość jeszcze, mimo upływu wieków, jest ceniony w dzisiejszej Polsce.

Klasyfikacja teorii prawnonaturalnych

Możliwość rozmaitych perspektyw badawczych w stosunku do prawa natury (naturalnego) wymaga określenia, że niniejsze poglądy zostaną nakreślone na płaszczyźnie filozoficznoprawnej. Inne możliwe perspektywy w podchodzeniu do tego prawa, to etyczna, teologiczna, właściwa prawu międzynarodowemu, czy też nowej nauce powstałej po II wojnie światowej, a mianowicie polemologii (nauka o pokoju). Teorie prawa natury zarysowują też w swoich pracach historycy doktryn polityczno-prawnych oraz – krytycznie – teoretycy państwa i prawa.

Książki marksistowskich teoretyków państwa i prawa oraz historyków doktryn polityczno-prawnych przybliżyły w okresie powojennym w Polsce różnorodne teorie prawa natury. Wprawdzie interpretowano te teorie krytycznie jako wyraz czasów niewolnictwa, feudalnych czy burżuazyjnych poglądów, ale informowano o dokonaniach mających miejsce w innych krajach. Krytyczny stosunek marksizmu do teorii prawa natury doprowadził do przekonania wielu jednostek, że istnieje jedynie prawo pozytywne.

Istnienia prawa natury nie da się udowodnić w sposób wykluczający stanowisko przeciwne. Zaznaczają się trzy poglądy: negujące istnienie tego prawa, głoszące jego obiektywne istnienie oraz pogląd wyrażający się w przekonaniu, że prawo to ma charakter subiektywny. Dla większej jasności odwołując się do wspomnianej analogii, warto przypomnieć, że Kant przesunął zagadnienie istnienia Boga ze sfery rozumu teoretycznego do sfery rozumu praktycznego. Podobnie jest w wielu nurtach współczesnych; głoszą one istnienie prawa natury, wykazują oddziaływanie tego prawa na życie społeczne i nie podejmują prób udowodnienia istnienia tego prawa. Z kolei teorie prawa natury o charakterze bardziej socjologicznym posługują się argumentami empirycznymi, które mają wykazać wspólnotę natury ludzkiej i w konsekwencji opartego na niej prawa.

Teoretycy prawa natury, którzy starają się wykazać znaczenie prawa natury – powołują się na przykłady historyczne świadczące o sile poglądów prawnonaturalnych, jak rewolucja francuska w 1789 r. czy proces w Norymberdze. Ten ostatni przykład bywa jednak interpretowany w literaturze naukowej również inaczej, tj. jako przejaw siły zwycięzców nad pokonanymi.

W każdym razie świadomość istnienia prawa natury wzmacnia się wtedy, gdy ustawy obowiązujące w państwie ocenia się jako niesprawiedliwe, bądź też gdy ocenie takiej podlega praktyka prawna odbiegająca od ustaw ocenianych jako słuszne. Za każdym razem, gdy gwałcona zostaje wolność jednostek oraz gdy system stanowiący rodzi poczucie niesprawiedliwości – ugruntowuje się w świadomości jednostek poczucie istnienia prawa ponadustawowego, sprawiedliwości wyższej niż zawarta w obowiązującym prawie określonego państwa.

Prawo natury istnieje więc w świadomości jednostek szczególnie wyraźnie w okresach przełomów i konfliktów. Dochodzi do głosu w życiu jednostkowym i prawnopaństwowym. Nie przypadkowo pierwsze odrodzenie teorii prawa natury nastąpiło po I wojnie światowej, zaś drugie odrodzenie dociekań nad tym prawem miało miejsce po II wojnie światowej. Wydaje się, że współcześnie – w epoce przełomu spowodowanego upadkiem ustroju komunistycznego w Europie Środkowej i Azji – następuje trzecie odrodzenie prawa natury. Ma to uzasadnienie psychologiczne. W epokach wielkich przemian, wstrząsów, naruszania ustalonych norm i hierarchii wartości, w okresach załamywania się ustrojów zdawałoby się stabilnych, następuje pełne niepokoju poszukiwanie wartości bardziej stałych niż zmieniające się prawo pozytywne.

Uważam, że trzecie odrodzenie teorii prawa natury ma swoje źródło w poszukiwaniu płaszczyzny porozumienia przez jednostki przyjmujące rozmaite poglądy. Poglądy moralne i odpowiadające im normy, wchodzą w skład określonych światopoglądów, które – dzieląc jednostki – nie wytwarzają płaszczyzny porozumienia. Przy czym poczucie wolności jednostek, ugruntowane obecnie jeszcze mocniej niż kiedyś, nie dozwala na uniformizację obywateli w państwie poprzez przyjęcie jednej tylko moralności, jako obowiązującej. Potęguje się odwoływanie do prawa natury jako podstawy porozumienia w państwie zróżnicowanych grup światopoglądowych.

Problem prawa natury w Polsce jest obecnie szczególnie zaga-
towany, ponieważ utrzymująca się u nas przez czterdzieści lat krytyka
tych poglądów przeprowadzana była z pozycji marksistowskich. Była
ona nakierowana głównie na polemikę z tomistycznymi teoriami prawa
natury. Ponieważ odwołują się te teorie do Boga jako najwyższego
źródła prawa natury – utarło się przekonanie o rzekomo religijnym
charakterze wszelkich teorii prawa natury. Ugruntowane też zostało
błędne przekonanie, o rzekomej zależności treści świadomości jedno-
stek od szeroko pojętych okoliczności ich istnienia. Z punktu widzenia
kantyzmu i nurtów wywodzących się z tego systemu filozoficznego
okazuje się, że jest odwrotnie, że w świadomości i jej przemianach
należy szukać źródła uwarunkowań gospodarczych, społecznych, kul-
turowych.

Od zarania ludzkości ukształtowały się dwa nurty: pozytywistyczny i prawnonaturalny. Żaden z nich nie zaniknął do dzisiejszego dnia. W poszczególnych okresach jeden spośród nich staje się dominujący. Nurt pozytywistyczny czyni obywatela całkowicie bezbronnym wobec ustaw stanowionych przez państwo. Natomiast nurt prawnonaturalny, wskazując na istnienie sprawiedliwości wyższej od tej, która jest zawarta w stanowionych przez państwo przepisach prawnych, daje obywatelom możliwość legalnego buntu wobec niesprawiedliwości porządku prawno-państwowego. Z punktu widzenia nurtu uznającego istnienie prawa natury, opozycja wobec rządu może być całkowicie legalna, gdy ten narusza prawo natury. Prawo to jest wcześniejsze od praw pozytyw-nych i od państwa oraz niezależne od ustaleń prawnych wprowadzanych przez zmieniające się grupy rządzące.

Nieporozumienia narosłe w związku z prawem natury dotyczą nie tylko sprawy jego rzekomo religijnego charakteru, ale również wynikają z używania rozmaitych nazw na określenie tego prawa. I tak w rozprawach tomistów i w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego używana bywa nazwa „prawo naturalne”. Prawo to bywa określane też następująco: słusność, najwyższe zasady prawne, prawo elementarne, prawo intuicyjne, własności strukturalne i funkcjonalne dobrego porządku prawnego, prawo ponadustawowe, sprawiedliwość, wytyczne dla życia społecznego i postępowania człowieka, prawo człowieka, prawo transpozytywne, podstawowe wartości. Niezależnie od tych rozmaitych nazw nikt nie ma wątpliwości, że prawo to dotyczy wyłącznie człowieka i różni się całkowicie od praw świata przyrody. Wyodrębnienie prawa natury z praw przyrodniczych doszło w pełni do głosu w starożytności, w teorii Arystotelesa.

W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej prawo natury ma charakter prawa moralnego. Już nie jest prawem silniejszego, jak głosili to sofiści, traktując je treściowo jeszcze jako część praw przyrody. Myśliciel XVI w., Grocjusz, zaprzeczył wielowiekowej tradycji odmawiając prawu natury charakteru moralnego. Dzięki temu rozdzieleniu treści prawa natury od nakazów moralnych, prawo natury stało się w koncepcji Grocjusza płaszczyzną porozumienia odmiennych światopoglądowo grup w państwie. Podstawowa zasada pojętego w sposób amoralny – co nie znaczy sprzeczny z moralnością – prawa wiązała się nie z nakazem

czynienia dobra i unikaniem zła, lecz z obowiązkiem przestrzegania zawartych umów.

W moich książkach dałam wyraz temu, że prawo natury ma znaczenie nie tylko w skali społecznej, ale również jednostkowej. Teorie prawa natury są ściśle zespolone z filozofią człowieka, aksjologią i higieną psychiczną. Wiara w człowieka i jego możliwości rozwojowe, postulat człowieka działającego i doskonalącego świat, zarysowanie przed jednostkami i społeczeństwem powinności do spełnienia, wskazywanie roli wyższych wartości, to wszystko leży u podstaw teorii prawa natury formułowanych w XX w., chociaż nie zawsze jest *explicit*e wyrażane.

Tworzenie teorii prawa natury ma zapewne źródło w dążeniu do bardziej sprawiedliwego rozwiązywania życia prawnopaństwowego. Jest wyrazem poszukiwania trwałych wartości, w zależności od których pozostawałyby zmienne systemy prawnopaństwowe. W prawie natury odnaleźć można oparcie, gdy prawo pozytywne, bądź jego wykonywanie, jest sprzeczne z poczuciem sprawiedliwości.

Odwoływanie się do prawa natury nie ustanie dopóki w państwie popełniane będą niesprawiedliwości oraz błędy pracodawców, które prowadzą do poczucia istnienia innej sprawiedliwości niż pozytywna. Prawdziwość teorii prawa natury mierzyć możemy rzeczywistymi wynikami oraz stopniem zaspokajania oczekiwań ludzkich.

Prawo natury było i jest pojmowane – ujmując jego cechy łącznie – w wielu teoriach jako: norma, prawo niezmiennie, obowiązujące powszechnie, mające źródło bądź w istocie człowieka, bądź w Bogu. W razie konfliktu obu praw różnie bywa rozwiązywany problem posłuszeństwa wobec prawa pozytywnego. Tak pojęte prawo natury ma charakter prawa moralnego i jego podstawowa zasada wyraża się w nakazie: „dobro należy czynić, zła należy unikać”. Zarysowany wyżej sposób interpretowania prawa natury zrodził się w starożytności i ma nieprzerwanie swoich zwolenników aż do dnia dzisiejszego.

Przełom w tym powszechnie oddziałującym sposobie rozumienia prawa natury nastąpił w 1896 r. Nie doprowadziło to do odejścia od wyżej zarysowanej interpretacji prawa natury. Część filozofów zaczęła w nowy sposób interpretować to prawo. Nowe podejście do prawa

natury zapoczątkowali we wspomnianym roku dwaj filozofowie, którzy – niezależnie od siebie – doszli do analogicznych wniosków. Należeli do odmiennych szkół: Rudolf Stammler był neokantystą, zaś Leon Petrażycki głosił psychologizm.

Pod wpływem obu tych myślicieli, bo trudno byłoby ustalić pierwszeństwo, powstały teorie prawa natury o zmiennej treści. W świetle tych teorii prawo natury nie jest normą postępowania człowieka, lecz: ideałem, ma charakter prawa o zmiennej treści, ale niezmiennej formie, którą jest powinność. Tak pojęte prawo natury nie odznacza się powszechnym zasięgiem, lecz obowiązuje w granicach określonego systemu prawa pozytywnego. Odnosi się bowiem bezpośrednio do prawa pozytywnego, a w niektórych teoriach bywa nawet utożsamiane z tą częścią prawa pozytywnego, która urzeczywistnia sprawiedliwość. Nowym źródłem tak pojętego prawa natury nie jest ani istota człowieka, ani Bóg – lecz rozum człowieka, żyjącego w określonych warunkach historycznych, gospodarczych, społecznych, kulturowych. Będąc dziełem rozumu człowieka, prawo natury o zmiennej treści staje się dziełem kulturowym. Tworzone jest przez człowieka na miarę jego poglądów o wartościach idealnych. W nie mniejszym stopniu niż prawo natury o niezmiennej treści wpływa na życie jednostek i społeczeństwa. Związani są tym prawem nie wszyscy obywatele, lecz ci, którzy mają wpływ na ustanawianie prawa.

Z punktu widzenia poglądów na treść prawa natury – należy wyodrębnić trzecią grupę teorii. Powstały one jeszcze później niż teorie prawa natury o zmiennej treści. Określa się je najczęściej mianem teorii dynamicznych. Dyskusyjna jest data ich powstania, bowiem w literaturze naukowej wskazuje się na drugą wojnę światową jako ich genezę, na proces w Norymberdze, bądź na encyklikę Pawła VI „Populorum Progressio”. W każdym razie zrodziły się na kontynencie amerykańskim i w dużym stopniu były wynikiem przemysłów uczonych europejskich, którzy musieli szukać tam schronienia.

Charakterystyczną cechą teorii dynamicznych jest uznawanie prawa natury jako normy postępowania. Treść tego prawa określa się nie mianem „zmiennego” lecz „rozwijającego się”. Idzie o to, że niezmiennie zasady prawa natury podlegają wciąż na nowo interpretacji ze strony człowieka, żyjącego w zmieniających się warunkach gospodar-

czych, historycznych, społecznych, kulturowych. Stąd bierze się element zmienności w interpretowaniu zasadniczo niezmiennych norm prawa natury. Element relatywizmu budzi obawy niektórych twórców dynamicznego pojmowania prawa natury i stąd odwoływanie się do Objawienia. Nawrót do wiązania treści religijnych z wywodami naukowymi charakteryzuje dynamiczne teorie prawa natury. Zjawisko to nie dochodzi do głosu w teoriach prawa natury o zmiennej treści. Teorie dynamiczne prawa natury głoszą, że prawo to ma zasięg powszechny. Jego źródłem jest godność człowieka. Tak pojętego źródła prawa natury nie znaly teorie tradycyjne, wskazujące na Boga lub na istotę człowieka, ani też teorie prawa natury dostrzegające je w rozumie człowieka. Pojęcie godności człowieka nie zostało wyraziście sprecyzowane i nie wiadomo, w jakim stosunku pozostaje do istoty człowieka, czy też – na przykład – jego honoru.

Najostrzej zwalczające prawo natury szkoły, to historyczna, pozytywistyczna i marksistowska. Interesujące, że możliwe jest na gruncie pozytywistycznych tendencji uznawanie istnienia prawa natury o zmiennej treści, aczkolwiek w zdecydowanej sprzeczności z pozytywizmem czy neopoztywizmem pozostaje uznawanie prawa natury o nieziennej treści i mającego źródło w istocie człowieka, czyli tak, jak pojmowano je począwszy od tradycji starożytności. Jeśli idzie o powstanie dynamicznych teorii prawa natury, to sądzę, że powstały one w wyniku oddziaływania teorii prawa natury o zmiennej treści na zwolenników tradycyjnie pojmowanego prawa natury. Poglądu tego nie podejmuję się udowodnić, jedynie podkreślam, że w okresie powstawania dynamicznych teorii prawa natury – teorie prawa natury o zmiennej treści były powszechnie znane w środowisku filozofów prawa.

Znaczenie filozofii prawa

Zachodzi ściśle powiązanie między filozofią i życiem człowieka. Filozofia jest niezbędnym składnikiem kultury. Dzieje ludzkości dają wiele dowodów na to, że filozofia staje się realną siłą społeczną, jeśli wyraża pragnienia określonej grupy społecznej i jeśli grupa ta zmierza do ich urzeczywistnienia.

Filozofia umożliwia pełniejszą analizę społecznej rzeczywistości i jest zarazem drogowskazem dalszego działania, tworząc wizję przyszłości. Podobnie jak indywidualność człowieka nie może się rozwijać, jeśli nie określi on idealnego obrazu siebie samego, obrazu, który by go dynamizował, podobnie i społeczeństwo nie może się rozwijać, jeżeli jest pozbawione ideału, ku któremu ma zmierzać. Od filozofów należy oczekiwać określenia kierunku rozwiązania kwestii społecznych, politycznych czy prawnych.

Oparcie się na tradycji polskiej filozofii pozwoliłoby przewyżyć naszą narodową mikromanję, przejawiającą się w pokornym zachwycie nad tym, co wytworzyła myśl filozoficzna innych krajów. Dla przykładu podam, że u filozofów Zachodu zaznaczyła się tendencja ujmowania rzeczywistości w jej strukturze dynamicznej, w rozwoju. Otóż ta pochwała rozwoju i odejście od statycznej koncepcji rzeczywistości zostały wyrażone znacznie wcześniej w dziełach polskich mesjanistów.

Człowiek od wieków walczy o wyzwolenie od nadmiaru zależności społecznych. Powołuje się często w tej walce na prawo natury, czyli naturalne. Ale zarazem nie jest samowystarczalny ani w dziedzinie zaspokajania potrzeb materialnych, ani duchowych. Toteż życie wspólne z innymi jest stanem koniecznym.

Wybitny lekarz i myśliciel Julian Aleksandrowicz pisał w swoich dziełach, że medycyna odcięta od korzeni filozoficznych usycha. Podobnie studia prawnicze, jeśli nie są nasycone treściami filozoficznymi, sprawiają, że absolwenci są rzemieślnikami, nie zaś prawnikami, którzy mają współtworzyć elitę duchową narodu. Lekarz nie może prawidłowo leczyć, o ile nie posiadał elementarnej wiedzy filozoficznej; w nie mniejszym stopniu należy się lękać niedouczonego, w sensie filozoficznego wykształcenia, sędziów, prokuratorów, dziennikarzy czy polityków.

Wiedza filozoficzna wprowadzie nie gwarantuje zachowań moralnych, ale poszerza horyzonty myślowe i przeciwdziała tworzeniu się postaw nietolerancyjnych. Dzięki niej zostaje przybliżona panorama możliwych stanowisk. Zaporą dla nietolerancji bywa także świadomość tego, że istnieje wiele uprawnionych punktów widzenia. Jest oczywiste, że przesycony fanatyzmem sędzia, polityk czy dziennikarz może przy-

nieść wiele szkody społeczeństwu. Ponadto tolerancja, zaszczipiana przez filozofię, w organiczny sposób splata się z ustrojem demokratycznym, który współcześnie mamy kształtować w Polsce, uznając go z reguły za najlepszy.

Umiarkowany agnostycyzm szerzy wielu filozofów prawa.

Niewątpliwie brakiem edukacji szkolnej jest brak wynoszonej wiedzy z zakresu historii filozofii. Dzieje filozofii, w tym dzieje polskiej myśli, powinny być znane w zarysie każdemu Polakowi. Stąd niezbędność nauczania dziejów filozofii, w różnorodności jej nurtów, na wszystkich wydziałach szkół wyższych i uniwersytetów. Po 1989 roku wyrugowano marksizm jako przedmiot obowiązkowy, ale niestety nie wprowadzono na to miejsce wykładów z historii filozofii przybliżających w zarysie poszczególne systemy.

Filozofia prawa – dział filozofii – ujmuje w wielu swoich systemach człowieka jako istotę, która powinna siebie kształtować w odniesieniu do ideałów, czyli wyższych wartości. Wielu filozofów prawa podkreśla, że człowiek jest częścią świata przyrody, świata kultury oraz świata ideałów.

Europejska filozofia prawa stanowi zaporę dla kształtowania się postaw nacechowanych pragmatyzmem. Wprawdzie pragmatyzm powstał na kontynencie amerykańskim, ale wpływa w ostatnich dziesięcioleciach na świadomość Europejczyków. Pragmatyści twierdzą, że wartościowe jest to, czego się pragnie, co przynosi efekty. Dokonując ocen, biorą pod uwagę nie kryteria moralne, lecz skuteczność w działaniu. Natomiast dla Europejczyków to, co wartościowe, ma być skuteczne.

Filozofia prawa jest wiedzą naukową i zarazem – jako dział filozofii – uczy mądrości.

Trzeba też zaznaczyć, że prawo natury – jeden z przedmiotów dociekań filozofii prawa – ma nie tylko teoretyczne, ale również wyraźne znaczenie praktyczne. W obowiązującej obecnie Konstytucji jest zawarte odwołanie do prawa natury, które wydobyto nagle u nas z politycznego niebytu.

Interesujące, że powrót filozofii prawa na nasze uniwersytety po 1989 roku odbywał się tak samo milcząco, jak jej likwidacja. Poszcze-

gólne uniwersytety zmieniały nazwy katedr czy zakładów, ale nie przeprowadzono tego powrotu w sposób jawny w sensie publicznego ogłoszenia powrotu zakazanej do 1989 roku dziedziny.

Filozofia prawa wiąże się z filozofią człowieka oraz z historiozofią, inaczej filozofią dziejów. Wykracza poza wąski praktycyzm. Rozpatruje prawo w relacji do życia człowieka w jego wymiarze egzystencjalnym. Wiąże się także z aksjologią, budząc poczucie misji, którą mają do spełnienia prawnicy. Filozofia prawa przyczynia się także do podniesienia kultury prawnej oraz kultury politycznej w społeczeństwie. Jest to sprawa o zasadniczym znaczeniu dla każdego z nas.

Trzeba też wskazać na szczególne znaczenie filozofii prawa w związku z budowaniem tzw. społeczeństwa obywatelskiego oraz ustroju demokratycznego, czyli wieloświatopoglądowego. W takim ustroju prawo pozytywne decyduje o więzi obywateli ze sobą. Gwarantując każdemu człowiekowi wolność, prawo pozytywne staje się podstawą możliwości wyboru jednego spośród światopoglądów.

Trzeba także dodać, że filozofia prawa odnosi się do rzeczywistości, która jest oraz do rzeczywistości, która być powinna. Czyli filozofia prawa staje się drogowskazem dla społeczeństwa tu i teraz istniejącego.

W rezultacie zgłębiania wybranych systemów filozoficznoprawnych nasuwa się głębokie przekonanie, że trudno przeprowadzić linię demarkacyjną między tym, co indywidualne, i tym, co wspólne. Poczucie więzi z ludzkością, budzone zwłaszcza przez poglądy filozoficznoprawne wywodzące się z kantyizmu i neokantyizmu, ma szczególne znaczenie w związku z wynalezieniem środków masowej zagłady.

Upadek gospodarczy, nasilające się trudności związane z biedą i bezrobociem odwracają uwagę wielu Polaków od wyższych wartości. Jednakże bez odniesienia do nich nie można odnaleźć sensu istnienia i ukształtować należytej postawy życiowej. Pomocna w tym staje się wiedza filozoficznoprawna.

Nasze czasy przemian, w tym rozkwit środków łączności, sprawiają, że niezbędne jest nasycenie świadomości człowieka nowymi treściami. Zwłaszcza że jedność gospodarczo–techniczna świata i jedność

polityczna postępuje, niestety, szybciej niż zmiany zachodzące w mentalności jednostek.

Wartości uniwersalnych nie ma. Nawet wartość życia ludzkiego nie jest powszechnie uznawaną wartością. Jednoczeniu się techniczno-gospodarczemu towarzyszą nienawiści narodowe, religijne oraz konflikty światopoglądowe. I tu szczególna rola filozofii prawa, z której biorąc pod uwagę wybrane jej nurty – płynie postulat ujmowania człowieka przede wszystkim jako części ludzkości, a nie części narodu czy rodziny.

Obok nurtów filozoficznoprawnych głoszących teorię słuszných, czyli sprawiedliwych, wojen są także nurty filozoficznoprawne krzewiące pacyfizm, co ma istotne znaczenie, biorąc pod uwagę zagrażającą światu broń masowego rażenia.

Filozofia polityki jako dziedzina pokrewna

Polityka bywa potocznie pojmowana jako stan, w którym dochodzą do głosu interesy jednostkowe i partykularne. Polityka powinna w sobie zawierać odniesienie do wartości wyższych, czyli ideałów. Dążenie do nich ma różny stopień napięcia; od obojętności, do entuzjazmu i aż do ofiar z własnego życia. Bywają też ideały polityczne, którymi nikt się głębiej nie przejmuje, aczkolwiek nie ma odwagi ich kwestionować. Poglądy w dziedzinie polityki płyną w dużym stopniu z tradycji.

Wiedza o polityce powstała wraz z narodzinami filozofii. Sięga więc czasów jeszcze przedarystotelesowskich. Od samego początku dziejów pojawiało się pytanie nie tylko o stosunek człowieka do świata przyrody, ale również o to, jak rozstrzygać problemy życia zbiorowego. Filozofia obejmowała początkowo, jak wiadomo, całokształt wiedzy. Poszczególne nauki wyodrębniały się później, często po wielu wiekach, tworząc samodzielne, wyspecjalizowane dyscypliny.

Zarówno filozofia prawa, jak i filozofia polityki są dziedzinami filozofii. O ile filozofia prawa ma w polskiej filozofii XX wieku cenne tradycje, o tyle filozofia polityki powstała w Polsce dopiero w latach 90. XX wieku.

Rozwój politologii w Polsce, związany m.in. ze szkołą profesora Artura Bodnara, może stwarzać mylne przekonanie o filozofii polityki jako jakiejś poddyscyplinie politologii czy teorii polityki. Tymczasem filozofia polityki stanowi część wiedzy filozoficznej. Ma charakter ogólniejszy niż politologia, odwołująca się w dużej mierze do metod empirycznych. Ukierunkowana jest bardziej na to, co być powinno, niż na analizę zdarzeń z zakresu polityki (nie znaczy to, że tę wiedzę pomija). Filozofia polityki podejmuje refleksje nad polityką w kategoriach antropologicznych i aksjologicznych i wiąże się ściśle z filozofią prawa.

W związku z trwającą u nas od czasów drugiej wojny światowej dominacją kategorii i metod socjologicznych (początkowo pod wpływem marksizmu, a później i obecnie pod wpływem socjologii amerykańskiej) zwrot ku filozofii polityki stanowi próbę wypełnienia istotnej luki poznawczej.

Filozofia polityki oraz filozofia prawa wiąże się ściśle z filozofią kultury i z filozofią dziejów, czyli historiozofią. Rozpatruje ontologiczny i aksjologiczny status zjawisk politycznych, rozważa związek polityki z naturą ludzką, ujmując zarazem człowieka jako jednostkę i jako obywatela. Formułując stan, który powinien być urzeczywistniony, filozofia polityki musi uwzględniać również zagadnienia mało u nas docenianej higieny psychicznej. Jest to wiedza teoretyczna i zarazem stosowana, która powstała jako wyodrębniona w pierwszej połowie XX wieku. Zajmuje się zagadnieniem zdrowia psychicznego jednostek i grup społecznych, pojmowanego jako zdolność do wewnętrznego rozwoju w kierunku ideału jednostkowego i grupowego.

Stan postulowany przez filozofów polityki stanowi rezultat wielozakresowego i wielopoziomowego ujęcia problemów. Filozofię polityki zawsze jednak będą kwestionować ci, którzy za jedynie nowoczesne uznają metody empiryczne i tym samym odmawiają miana prawdziwej nauki dziedzinom, posługującym się również metodami nieempirycznymi. Przypomina się tu dyskusja, która miała miejsce przed wieloma dziesiętkami lat, na temat statusu nauk humanistycznych i kwestionowania ich naukowości ze względu na model różny od modelu urzeczywistnianego w naukach przyrodniczych.

Uprawianie filozofii polityki nie jest w Polsce łatwe ze względu na brak tradycji w naszym piśmiennictwie i tendencję do zaszczeplania gotowych wzorów przejętych z Zachodu, zwłaszcza ze Stanów Zjednoczonych. Trudność tworzenia tej dziedziny w Polsce wiąże się jeszcze z tym, że ściśle z nią powiązane, pokrewne dziedziny filozofii – mam na myśli filozofię kultury i filozofię dziejów – nie rozwinęły się w Polsce po drugiej wojnie światowej. Filozofia prawa, w myśl niektórych poglądów zachodnich myślicieli, jest nadrzędna w stosunku do filozofii polityki.

Filozofia polityki, podobnie jak filozofia prawa, narusza pozytywny sposób myślenia, wskazując na znaczenie ideałów. Antropologiczny punkt widzenia filozofii polityki pozwala podjąć problem, kim jest człowiek pojęty jako obywatel, jak również ustalić relacje zachodzące między organizacją życia państwowego a strukturą psychiczną obywateli. Wiele mitów czy – jak je nazywa o. Józef Maria Bocheński – zabobonów, funkcjonujących w życiu publicznym, można, dzięki tym analizom, wyrugować. Rozważanie polityki jako części świata kultury, tworzonego przez człowieka, ujawnia obraz człowieka działającego i tworzącego swój własny świat.

Prawo pozytywne służy wolności człowieka, gdy prowadzi do wyrównania obszaru indywidualnych wolności i gwarantuje je mocą przymusu. Treść tego obszaru podlega decyzji jednostek. Prawo i polityka powinny być zakorzenione w wyższych wartościach. Inaczej uzasadnieniem prawa staje się przymus bądź interes polityczny, któremu ma służyć.

Polityka zaczyna się wraz z powstaniem państwa, jest więc późniejsza od prawa, które w postaci prawa natury dochodziło do głosu również przed utworzeniem państwa lub, jak twierdzili niektórzy, przed utworzeniem życia społecznego. Wiele teoretyków nazywa taki przedspołeczny i przedpaństwowy stan w dziejach ludzkości stanem natury, bądź przyznając mu istnienie faktyczne, bądź też pojmując go jako konieczną hipotezę, bez której nie można wyjaśnić podstawowych problemów życia w państwie.

W krajach, w których nie ukształtowała się dostatecznie wyraźnie wspólna tradycja narodowa – na przykład w USA – podstawowym

czynnikiem kształtującym jedność społeczeństwa staje się prawo. Jest to ilustracja wysokiej rangi prawa w systemie wartości kulturowych.

Polityka powinna być uprawiana w ramach prawa i również ci, którzy rządzą, mają mu podlegać. Podobnie jak filozofia polityki, również filozofia prawa zajmuje się nie tyle prawem faktycznie obowiązującym, co ideałem prawa.

Inne podstawowe zagadnienie filozofii prawa, łączące ją z filozofią polityki, to pytanie, czy prawo jest pojęciem subiektywnym, zależnym od podmiotu, czy też jest wartością stałą i jakie wartości ma przede wszystkim urzeczywistniać.

Pytanie o istotę zjawisk stanowi cechę łączącą europejską kontynentalną filozofię prawa i filozofię polityki. Badanie prawa i polityki w działaniu i zawieszenie pytań o ich istotę jest charakterystyczne dla anglosaskiego nastawienia w filozofii prawa i filozofii polityki.

Znaczenie prawa dostrzega się zwłaszcza w naszych czasach, ponieważ rozmaite katastrofy dziejowe czy wstrząsy – by dać przykład ostatniej wojny w Iraku – wskazują, że gdy słabną naciski prawne, ujawniają się społeczne instynkty, znamionujące naturę człowieka. Stwierdzenia o społecznym charakterze natury ludzkiej dotyczą sfery, która być powinna, nie zaś sfery faktów.

W ciągu wieków doskonalili się prawo, nie zaś poziom moralny człowieka. Bez prawa trwałaby jakaś forma walki wszystkich przeciwko wszystkim. Bez prawa nie byłoby możliwości rozwoju kultury i cywilizacji. Warto przemyśleć stwierdzenie Ludwika Gumplowicza, który pisał, że wszystko, co człowiek posiada, zawdzięcza życiu w państwie: prawo gwarantuje sferę wolności i powściąga nadmierną agresję, co umożliwia tworzenie kultury – ludzkiego świata.

Wartości wyższe są to ideały, które pragnęłoby się urzeczywistniać. W rezultacie zdążania ku tym wartościom, tworzy się niedoskonały, nie spełniający oczekiwań człowieka, świat kultury. Filozofia polityki analizuje sytuację człowieka w świecie przez niego stworzonym, czyli w świecie kultury. Chęć przetrwania, na co zwraca uwagę H.L.A. Hart, rodzi motyw posłuszeństwa wobec prawa. Afirmuje ono pewne wartości, występujące również w religiach lub w poglądach moralnych, takie

jak sprawiedliwość i szacunek dla innych ludzi. Prawo wszakże wyodrębnia się wyraźnie od wspomnianych dziedzin.

Związek filozofii prawa i filozofii polityki staje się jeszcze bardziej wyraźny, gdy weźmiemy pod uwagę, że konstytucja stanowi zarazem kodyfikację najwyższych wartości politycznych.

W okresie międzywojennym niektórzy uczeni, na przykład Henryk Piętka, używali zamiennie terminów: „teoria prawa” i „filozofia prawa”. Podobnie postępował Leon Petrażycki. Ale ówczesne, dawniejsze rozdzielenie tych dziedzin miało zupełnie inny sens niż to powojenne w latach 1950–1989.

W okresie międzywojennym E. Bautro pojmował teorię prawa jako dziedzinę wyjaśniającą aktualną rzeczywistość prawa, filozofia prawa zaś miała dotyczyć rzeczywistości takiej, jaka być powinna. Myślę, że analogicznie można by wyjaśnić różnicę między teorią polityki a filozofią polityki. Zdaniem innego przedwojennego filozofa A. Peretiatkowicza, przedmiotem filozofii prawa jest istota prawa. Natomiast Leon Petrażycki oraz Jerzy Lande twierdzili, że filozofia prawa zawiera teorię prawa i politykę prawa.

Zdaniem Jerzego Kalinowskiego, tomisty, teoria prawa zajmuje się ogólnymi pojęciami, filozofia prawa zaś to nauka prawa naturalnego, która wyjaśnia ostateczne przyczyny zjawisk prawnych. Pochodzący z tej samej szkoły Czesław Martyniak stwierdza, że dogmatyka prawa, teoria prawa i filozofia prawa różnią się między sobą stopniem abstrakcji. Filozofię prawa cechuje jej najwyższy stopień.

Trzeba pamiętać, że marksistowska teoria państwa i prawa, obowiązująca w Polsce w ciągu ostatniego czterdziestolecia, była ściśle związana z inspiracją ideologiczną, zawartą w marksizmie. Wiązała się z materializmem historycznym. Kazimierz Opalek jeszcze w połowie lat osiemdziesiątych rozróżniał teorię prawa – naukę właściwą dla Europy środkowo-wschodniej, anglosaską jursprudencję – naukę formalno-analityczną, odnoszącą się do prawa pozytywnego, oraz właściwą dla krajów romańskich filozofię prawa, zajmującą się istotą prawa, ideą ponadempiryczną.

O. Mieczysław Albert Krąpiec pojmuje filozofię prawa jako metafizykę prawa. Analogicznie zapewne można by ująć filozofię polityki.

Z kolei Sergio Cotta podkreśla, że odróżnienie filozofii prawa i teorii prawa wiąże się z różnicą perspektywy, w której prawo jest rozważane. Mianowicie filozofia prawa rozpatruje prawo w relacji do życia i globalnego doświadczenia człowieka w jego wymiarze egzystencjalnym.

Odrębnego wyjaśnienia wymaga też różnica między filozofią prawa a socjologią prawa, którą niektórzy utożsamiają z teorią prawa. Na przykład Czesław Znamierowski traktował teorię prawa jako pewien dział socjologii.

CZEŚĆ DRUGA

ZARYS DZIEJÓW FILOZOFII PRAWA

I

PRZEDKANTOWSKA FILOZOFIA PRAWA

Wstęp

Dopóki prawo było pojmowane jako nakaz boski i jako nietykalna spuścizna przodków – poddawano mu się biernie, nie dociekając czym jest istota prawa. Początek rozważań nad prawem miał źródło w krytycznym podejściu do obowiązującego prawa. W starożytnym Egipcie i Babilonii wyraziście wyodrębniona kasta kapłanów nie sprzyjała rozwojowi dociekań filozoficzno-prawnych. Rozwój filozofii prawa wiąże się ze starożytną Grecją.

Błędem byłoby twierdzenie, że dzieje filozofii prawa zaczynają się w Europie. Byłby to nieuprawniony europocentryzm, nie uwzględniający dorobku Babilonu, Żydów czy islamu. Odpowiednikiem prawa boskiego, na które powołują się myśliciele azjatyccy jest w Europie prawo natury (naturalne).

Grecy już w VIII i VII wieku przed Chrystusem zastanawiali się nad tworzeniem i obowiązywaniem prawa. Początkowo odpowiedzi szukano w wierzeniach religijnych. Analizowali również naturę człowieka dostrzegając ściśle powiązania jednostki i społeczeństwa. Z prawem dotyczącym człowieka wiązano dociekania nad prawem przenikającym wszechświat.

Nakazy i zakazy związane z prawem stanowionym skierowały uwagę filozofów greckich ku poszukiwaniu jego istoty. Uznano prawo za normę postępowania człowieka. Filozofowie greccy wyodrębniali prawo odnoszące się do postępowania człowieka od praw wszechświata. Stworzyli teorię prawa natury ugruntowaną w istocie człowieka; teorię sprawiedliwości wyższej od prawa stanowionego, której literacki wyraz dał Sofokles w „Antygonie”.

Pod wpływem chrześcijaństwa powstała w średniowieczu nowa teoria prawa natury, nawiązująca do Arystotelesa, który stworzył najpełniejszą teorię tego prawa w starożytności. Otóż w średniowieczu Bóg został uznany – a ściślej prawo wieczne – za ostateczne źródło prawa natury. Tym samym teoria tego prawa zrodzona w starożytności nabrała charakteru religijnego.

Wiele idei sformułowanych przez filozofów starożytności, by wymienić tu przykładowo ideę braterstwa wszystkich ludzi, nadal

oddziaływało – ale w formie przekształconej – w średniowieczu. Systemy filozoficzne tych czasów miały charakter eklektyczny, to znaczy były wynikiem syntezy co najmniej dwóch już istniejących systemów. Filozofia przestała służyć poznawaniu świata, kierując swoją uwagę ku Bogu. Miłość do Boga została uznana za najwyższą cnotę. Takiego rodzaju cnoty nie znała starożytność. Pojęcie cnoty nabrało znaczenia religijnego. Przeciwnieństwem cnoty stał się grzech.

Chęć upodobnienia się do Boga wiązała się z rozmyślaniami nad śmiercią i nad pytaniem jak wyzwolić się od życia. Źródłem zła uznano to, co materialne. Pod wpływem chrześcijaństwa powstało pojęcie stworzenia świata z niczego, a Bóg został pojęty jako osoba. Głoszono dualizm Boga i świata, dobra i zła. Średniowiecze zaczęło oceniać zachodzące zjawiska w świetle moralnym, rozciągając kryteria dobra i zła na całokształt problemów istnienia jednostkowego i zbiorowego. Ostateczne przewyżczenie poglądu o nadrzędności dobra w stosunku do pozostałych wartości przyniosła dopiero w drugiej połowie XIX wieku filozofia Nietzschego. Dodam tu w formie dygresji, że współcześnie, czyli w XXI wieku, wymienia się przykładowo następujące, najwyższe wartości: ludzkość, wolność, Bóg, równość, dobro, szczęście, solidarność społeczna, naród, harmonia w życiu społecznym, kultura, sprawiedliwość, prawa człowieka.

Średniowiecze, inaczej niż starożytność, głosiło konieczność odwoływania się do autorytetów. Szczególne miejsce zajmowali tzw. ojcowie Kościoła. Nowym źródłem poznania stała się wiara w Boga. W drodze ekstazy religijnej miało się uzyskiwać pogłębioną wiedzę. Wprowadzone też zostało pojęcie iluminacji czyli rozjaśnienia umysłu człowieka w następstwie łaski Boga.

Miejsce wiedzy zajmuje w średniowieczu wiara w Boga. Rozpoczyna się spór o uniwersalia, powstaje problem stosunku wiedzy i wiary. Tomasz z Akwinu podkreślał, że człowiek w zakresie ziemskim jest podporządkowany państwu, które ma troszczyć się o troskę ogółu, ale ze względu na zbawienie wykracza poza cele zbiorowości. Myśl ta została rozwinięta przez dwudziestowiecznych personalistów Mouniera i Maritaina.

W średniowieczu zasadniczym zagadnieniem staje się posłuszeństwo wobec władzy państwowej. Zostaje jej nadana sankcja Boga.

Dominuje teoria teokratyczna. Pogląd Platona, że mają rządzić jednostki mądre, służy jako argument dla władzy duchowieństwa w państwie. Ponieważ podstawowe zasady ustroju społecznego i politycznego były uzasadniane religijnie, więc protest przeciwko nim przybiera postać ruchu religijnego. To wyjaśnia sens reformacji.

W średniowieczu podkreślało się łatwość czynienia zła jako skutek grzechu pierworodnego. Życie ekonomiczne i polityczne, słowem całokształt problemów życia jednostkowego i zbiorowego, miał podlegać ocenom moralnym. Stąd przemiany ekonomiczne czy polityczne wartościowano zastanawiając się czy zmniejszają się – w wyniku reform – przeszkody w dążeniu do wiecznego zbawienia.

W późniejszych wiekach decydująca dla dokonania takiej oceny była odpowiedź na pytanie czy owe zmiany zwiększają potęgę państwa. Dla Greków natomiast charakterystyczne było dokonywanie ocen instytucji prawnych z punktu widzenia możliwości rozwoju cnót, pojmowanych jednak odmiennie niż w średniowieczu. Mianowicie, przeciwieństwem cnoty był stan braku wewnętrznej harmonii, a tę uzyskuje się dzięki dominacji rozumu.

Cnota to doskonałość w jakiejś dziedzinie, wyrażająca się w działaniach człowieka. W życiu tego, kto ceni cnoty zachodzić powinna rygorystyczna zgodność myśli, słów i działań.

W dziejach filozofii dokonano rozmaitych prób klasyfikacji cnót. Nie ma do dziś zgodności w tej materii. Na przykład wyodrębnia się cnoty etyczne, intelektualne czy społeczne. Platon najwyżej cenił cnotę sprawiedliwości. Urzeczywistnia się ona, według niego, w państwie o ile jest ono zbudowane w określony sposób. Jednym z zasadniczych warunków sprawiedliwości, zdaniem tego filozofa, jest sprawadzanie człowieka do wykonywania przez niego określonej funkcji w państwie. Naturalnie jest to odległe od naszej wizji tego, co określa się mianem humanizmu. Sprawiedliwość ma stanowić harmonię, zdaniem Platona, trzech pozostałych cnót: odwagi, wstrzemięźliwości i mądrości. Tymi trzema cnotami mają charakteryzować się członkowie trzech warstw społecznych – odpowiednio: wojowników, rolników i rzemieślników oraz filozofów rządzących z racji swej mądrości.

Arystoteles – którego poglądy mają do dziś nadal wielu wyznawców – był piewcą złotego środka. Cnotę pojmował jako zachowanie miary w popędach. Na przykład odwagę, czyli jedną z cnót, określał jako wartość pośrednią między tchórzostwem i zuchwalstwem. Innymi słowy, cnota to wartość pośrednia między dwiema skrajnościami. Cnoty poznawcze osiąga się, jego zdaniem, dzięki nabywanej wiedzy, natomiast cnoty etyczne dzięki przyzwyczajeniom, w czym pomocne może być państwo ze swą siłą przymusu. Kontynuując pogląd Arystotelesa ci, którzy głoszą dziś etykę umiaru.

Cnoty propaguje się jako wartości godne naśladowania. Opozycyjna wobec takiego sposobu myślenia jest etyka sytuacyjna, odrzucająca koncepcję bezwzględnych, niezmiennych wartości. Można określić cnotę jako prawość charakteru, która wiąże się z wewnętrzną harmonią człowieka. W tradycji chrześcijańskiej przeciwieństwem cnoty nie jest brak doskonałości lecz grzech. Cnoty mają stanowić fundament życia moralnego. One powodują zdolność czynienia dobra. Osiąganie cnót jest zarazem doskonaleniem się człowieka.

Starożytni często utożsamiali cnotę z wiedzą. Taki był na przykład pogląd Sokratesa, który twierdził, że człowiek, który pozna dobro – czyni dobro. W myśl tego poglądu zasadniczym regulatorem ludzkiego życia ma być rozum. Mądrość starożytnych wyrażała się w przekonaniu, że cnoty a nie pieniądze zapewniają szczęście.

Cnoty skłaniają do podejmowania działań uważanych za godne człowieka. Łączy się to z naśladowaniem pewnych wzorów osobowych. Niektórzy zajmują stanowisko skrajne, na wzór szkoły cyników starożytnych, którzy twierdzili, że to, co nie jest cnotą powinno się lekceważyć. Do pojęcia cnoty nie odwołują się na ogół ci filozofowie, którzy głoszą irracjonalizm, czyli odwołują się bardziej do prawdy uczuć niż do rozumu.

W starożytności podporządkowywano ekonomię, woli prawodawcy. Ład ekonomiczny stanowił część ładu politycznego i moralnego. Uznając za wartość najwyższą cnotę, uznawano dobra materialne za środek dla tego celu.

Okres odrodzenia nie przyniósł wielu nowych idei filozoficzno-prawnych. Myśliciele żyjący w tych czasach byli nastawieni głównie na

polemikę z koncepcjami średniowiecza i wyzwalanie człowieka spod autorytetu Kościoła. Nie głosząc ateizmu domagali się oddzielenia sfery religii i sfery dociekań naukowych.

Przywracanie wartości dorobku filozofów starożytności wiązało się z wszechstronnością zainteresowań ludzi renesansu. Podobnie jak w tamtych czasach – tworzone koncepcje idealnego państwa, proponując nawet przywrócenie instytucji niewolnictwa. Najsłynniejsze są dziś koncepcje idealnych rozwiązań ustrojowych zarysowane przez Morusa i Campanellę. Podobnie jak Platon byli oni przeciwnikami własności prywatnej. Nową ideą, którą wnieśli filozofowie odrodzenia był patriotyzm.

Przyczyną odrodzenia były prowadzone jeszcze w czasach średniowiecza wojny krzyżowe, bowiem pozwoliły one zetknąć się rycerzom krajów chrześcijańskiej Europy z kulturą starożytności. Podobny sens i znaczenie dla powstania odrodzenia miały wielkie odkrycia geograficzne, a zwłaszcza odnalezienie drogi do Indii i dotarcie do Ameryki. Zetknięcie się z inną kulturą niż ówczesna, europejska, pozwoliło na wytworzenie się tendencji do odrodzenia kultury starożytności. Bezpośrednim powodem odrodzenia stało się zajęcie przez Turków Konstantynopola i ucieczka stamtąd – najkrótszą drogą – do Włoch uczonych bizantyjskich. W ten sposób zbiory biblioteczne obejmujące dzieła kultury dawnych wieków znalazły się w centrum Europy. Dokonany w XV wieku wynalazek druku sprawił, że nowe idee, krytycznie nastawione do średniowiecznej epoki, krzewiły się niezmiernie szybko w Europie.

Nastąpiło zerwanie z teocentrycznym sposobem myślenia. Miejsce Boga zajął w tych rozważaniach człowiek wolny od zniewalających wpływów dogmatów religijnych. Walka o niezależność sposobu myślenia nie miała nic wspólnego z ateizmem. Rozdzielenie wiary w Boga od zinstytucjonalizowanych wyznań nastąpiło w epoce oświecenia. Ceniąc siłę rozumu doceniano wartość poznania doświadczalnego. Głoszono deizm, ale trzeba pamiętać, że taki sposób pojmowania Boga doszedł do głosu już w starożytności; panteizm również głoszono już w starożytności.

Zachowały się jedynie fragmenty ich dzieł. Są to często relacje poglądów sofistów przytaczane przez ich przeciwników. Interesowali się przede wszystkim człowiekiem i uznawali państwo za czynnik istotnie wpływający na ludzki los. Stąd płynęło zainteresowanie prawem. Część sofistów twierdziła, że jedynym rodzajem prawa jest prawo stanowione przez ludzi. Część zaś głosiła istnienie prawa natury. Pojmowali je jako prawo kosmosu. Treść prawa natury, któremu podlega człowiek, jest taka sama jak treść praw obowiązujących w świecie przyrody. Mianowicie jest to prawo silniejszego.

Twórcą szkoły sofistów był Protagoras. Żył w latach 480–410 przed Chrystusem. Głosił, że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Nie ma jego zdaniem prawd bezwzględnych. Zarówno wszelkie wartości, jak i oceny obowiązującego prawa tworzy jednostka. Podkreślali znaczenie mędrców w państwie, bowiem formułują poglądy, na które mogą powoływać się inni obywatele.

Twierdzili, że sprawiedliwe jest to, co państwo uzna za sprawiedliwe; nie ma obiektywnej sprawiedliwości. Pogląd ten został rozwinięty w XIX wieku przez szkołę pozytywizmu prawnego.

Według Protagorasa natura człowieka nie ma charakteru społecznego. Zanim powstało państwo i społeczeństwo ludzie prowadzili życie aspołeczne. Utworzenie społeczeństwa wynikało z lęku przed siłami przyrody; powstało dla obrony życia jednostek zagrożonego przez potęgę przyrody. W pewnym momencie jednostki zgromadziły się i rozpoczęły wspólnie budować sadyby, by bronić się przed zwierzętami. Zeus zaniepokoił się, że wyniszczą się we wzajemnych walkach przy tej budowie, ponieważ obce są człowiekowi instynkty społeczne. Zaszczepił więc każdemu poczucie sprawiedliwości i nakazał się nim kierować.

Jak wynika z teorii Protagorasa – początek życia społecznego i zarazem państwowego rozpoczął się od podjęcia wspólnych działań. Sformułował w załączku teorię nazwaną przez nowożytnych filozofów teorią umowy społecznej. W myśl późniejszych poglądów, świadomie zawarta umowa między jednostkami – nie zaś milcząco podjęte działania – leży u podstaw życia społecznego i życia państwowego.

Protagoras zdawał sobie sprawę, że życie społeczne i państwowe człowiek może traktować jako pogwałcenie wolności. Uważa jednak życie społeczne za użyteczne, bo przynoszące obronę istnienia człowieka. Za sensownością instytucji prawnopaństwowych przemawia więc motyw utylitarny.

Kalikles – sofista występujący jako uczestnik dialogu w dziele Platona „Gorgiasz” – głosił, że przyroda stworzyła ludzi nierównymi. Miał na myśli ludzi wolnych, bo niewolnictwo dla filozofów starożytności było instytucją oczywistą. To, co słabsze jest zarazem gorsze. Tymczasem prawo nie zezwala na wyrządzanie krzywd jednostkom słabszym. Porządek obowiązujący w państwie stanowi zaprzeczenie porządku panującego w świecie przyrody.

Prawo przenikające cały świat, któremu podlega również człowiek, jest prawem silniejszego. Prowadzi go to do wniosku, że prawo stanowione należy pojmować jako rezultat zmywy jednostek słabych broniących się tą drogą przed jednostkami silnymi. Do zrzeszenia się w państwo doprowadzili ludzie słabi, odwracając tym samym porządek panujący w świecie przyrody. Idea równości nie ma, jego zdaniem, żadnego uzasadnienia.

Jednostki słabe porozumiały się, ponieważ chciały obronić się przed supremacją tych, którzy są silni. Jednostek słabych było więcej i to umożliwiło im ustanowienie praw, które ograniczają oddziaływanie prawa natury, które jest prawem silniejszego. Porządek prawny w państwie pozostaje więc w sprzeczności z prawem natury. Jak wynika z wypowiedzi Kaliklesa, cenił on wyżej prawo natury niż prawo pozytywne, ale nie zalecał łamania prawa stanowionego.

Według Trazymacha, kolejnego sofisty, prawo stanowione jest przejawem przemocy jednostek silnych nad słabymi. Zachodzi więc zgodność prawa pozytywnego z prawem natury, które jest również prawem silniejszego. Ale jednostkom silnym nie wystarczała dominacja, którą miały w okresie poprzedzającym utworzenie państwa. Pragnęły mocniej podporządkować sobie jednostki słabe. Miało to zapewne źródło w nienasyceniu, znamionującym naturę człowieka. Zmowa jednostek silnych, która doprowadziła do powstania prawa stanowionego sprawiła, że porządek w państwie jest korzystny dla jednostek silnych.

Prawo pozytywne, podobnie jak prawo natury, jest prawem silniejszego.

Sokrates

Żył w latach 469–399 przed Chrystusem. Jego poglądy znamy głównie z dzieł Platona ponieważ Sokrates nie pisał traktatów, uważając że rola filozofa ma polegać na wydobywaniu prawdy z człowieka w czasie rozmowy z nim. Dzieła ucznia Sokratesa, Platona, zostały napisane w formie dialogów. Z reguły wyrazicielem poglądów Platona jest uczestnik owych dysput – Sokrates. Od tej reguły odszedł Platon. w ostatnim okresie swojej twórczości.

Sokrates głosił absolutyzm wartości i ostro krytykował relatywizm, subiektywizm, pragmatyzm, indywidualizm i konwencjonalizm zawarty w poglądach sofistów.

Według Sokratesa, wiedza prowadzi do moralności. Czynienie zła ma źródło w braku wiedzy. Zdaniem tego filozofa ten, kto poznał dobro – czyni je. Poznanie sprawiedliwości prowadzi do sprawiedliwych poczynań. Po to, by zdobyć wiedzę, należy zwrócić się ku sobie. Poznanie samego siebie – czyli, mówiąc współcześnie, metoda introspekcji – prowadzi do poznania czym jest dobro.

Ludzie nie są sobie równi. Dzielą się na lepiej rozumiejących siebie, a tym samym mądrzejszych i zarazem wyżej stojących moralnie – oraz tych, którzy wkładają mniejszy wysiłek w poznanie samego siebie. Ci ostatni charakteryzują się niższym poziomem rozwoju intelektualnego, a więc zarazem niższym poziomem rozwoju moralnego.

Państwem powinni rządzić najlepsi pod względem intelektualno-moralnym. Sokrates krytykował instytucję wyborów, która sprawia, że przypadkowo wybrane osoby – a nie mądre i zarazem etyczne – sprawują rządy. Podkreślał, że sternika się nie wybiera, a rządzenie państwem jest sztuką trudniejszą niż sterowanie statkiem.

Krytykując ustrój demokratyczny zarazem nakłaniał do przestrzegania praw ateńskich. Stanowisko to zamanifestował własnym życiem. Podał się wyrokowi śmierci, ponieważ uznał za swoją powinność zachowanie zgodne z głoszonymi poglądami. Twierdził, że zachodzi

milcząca umowa między obywatelami a państwem. Wyraża się ona w milczącej aprobachie praw, a w tym wyroków sądowych, wydawanych przez państwo na obszarze którego się mieszka. Być obywatelem, to znaczy godzić się na przestrzeganie obowiązującego porządku prawnego. Niezadowolenie z obowiązujących praw powinno prowadzić do osiedlenia się w innym państwie. W poglądach Sokratesa dochodzi do głosu idea umownego stosunku obywateli i państwa.

Sokrates krytykował poglądy sofistów głoszące, że prawo jest rezultatem przewagi silnych nad słabymi, bądź rezultatem przewagi słabszych nad silnymi. Sokrates głosił szacunek dla praw wskazując na ich zgodność ze sprawiedliwością. Uważał, że państwo pozwala człowiekowi zapewnić odpowiednie warunki dla wewnętrznego doskonalenia się. Twierdził, że naruszenie prawa podważa trwałość związku społecznego. Posłuszeństwo wobec prawa powinno być świadome i dobrowolne. Szacunek dla stanowionych praw wiązał się z uprawnieniem obywateli do stanowienia go; nie powinno być narzucane przez grupę rządzącą w państwie.

Zastanawiając się nad ustrojami Sokrates wskazywał, że monarchia różni się od tyranii tym, że władca rządzi zgodnie z obowiązującymi prawami, zaś tyran zdobywa władzę w drodze przemocy, lekceważenia prawa i jest pozbawiony autorytetu moralnego. Za najlepszy ustrój uważa arystokrację, czyli rządy nielicznej wprowadzonej grupy, ale odznaczającej się mądrością i wysokim poziomem moralnym.

Najostrzej krytykował ustrój demokratyczny, ponieważ wybór rządzących jest rezultatem bądź ślepego trafu, bądź schlebienia tłumowi. Wyodrębnia też ustrój plutokratyczny, w którym sprawują władzę najbogatsi.

Sokrates odwołuje się nie tylko do prawa jako do normy postępowania, ale również do głosu wewnętrznego, który odzywa się w człowieku odradzając jakieś określone postępowanie. Głos wewnętrzny był więc w jego ujęciu normą negatywną i odznaczającą się indywidualnym charakterem – natomiast prawo pozytywne pojmował jako normy powszechne i zewnętrzne.

Definiował wiele pojęć, w tym sprawiedliwość, ale nie poszukiwał definicji prawa. Interesowała go raczej rola prawa w społeczeństwie.

Zwracał uwagę na pożytek, który przynosi prawo. Był pierwszym filozofem, który uwypuklił duchowy pożytek prawa. Mianowicie stwarza ono warunki dla wewnętrznego doskonalenia się jednostek. Respektując obowiązujące prawo zawarł w swych poglądach, udokumentowanych utratą życia, element pozytywizmu prawnego. Wyraża się on w bezwzględnym posłuszeństwie prawu stanowionemu, niezależnie od jego oceny z punktu widzenia sprawiedliwości czy moralności.

Demokryt

Żył w latach 460–370 przed Chrystusem. Zachowały się jedynie fragmenty jego dzieł. Są to często cytaty w dziełach innych filozofów.

Geneza państwa ma, zdaniem Demokryta, źródło w strachu, który zjednoczył ludzi. Pierwotnie każdy żył pojedynczo, żywiąc się głównie owocami. Nie było początkowo więzi społecznych między ludźmi. Demokryt głosił więc istnienie stanu natury, aczkolwiek nie wprowadza tego pojęcia.

Stan natury charakteryzuje się życiem aspołecznym, brakiem państwa i prawa pozytywnego.

Ten przedspołeczny i przedpaństwowy okres w dziejach ludzkości został, zdaniem Demokryta, zamieniony na życie społeczne, ponieważ żyjąc oddzielnie ludzie stawiali się łupem dzikich zwierząt. Powstanie państwa stało się konsekwencją życia zbiorowego.

Mądra władza państwowa charakteryzuje się tym, że dobrze myśli, dobrze mówi i dobrze czyni. Demokryt wiąże więc ściśle moralność z polityką. Taki pogląd obowiązywał powszechnie aż do czasów Machiavellego. Zdaniem Demokryta dochodzi do głosu nieustannie sprzeczność interesu ogólnego oraz indywidualnego. Celem państwa powinno być godzenie tych interesów. Udaje się to właśnie mądrej władzy państwowej.

Ceniąc interesy państwa filozof ten zaleca, aby było ono dobrze rządzone. Spełnienie tego postulatu nakłada obowiązek brania udziału w życiu publicznym przez wszystkich obywateli dobrych i rozsądnych. Dobre rządzenie państwem wymaga też zapewnienia swobód demokratycznych. Właśnie na tej drodze można zapewnić obywatelom szcze-

ście, którego nie uzyskuje się, gdy jako cel przyświeca dostatek materialny. Wymóg dobrego rządzenia wiąże się ściśle z zapewnieniem sprawiedliwości, która nie zezwala na stosowanie gwałtu.

Należy podporządkować się prawu i ludziom, którzy przewyższają innych pod względem intelektualno-moralnym. Wymaga tego przyzwoitość, bowiem ludzie nie są sobie równi z punktu widzenia rozwoju intelektualnego i moralnego. Władza państwowa powinna nie tylko „dobrze myśleć”, ale również „dobrze mówić” i „dobrze czynić”. Ta zalecana przez Demokryta zgodność myśli, słów i czynów była postawą oczywistą w starożytności. Wiek XXI pod wpływem m.in. kultury masowej, doprowadził do rozbicia owej trójjedni i do nieznanego poprzednim wiekom w takiej skali konformizmu i oportunistu.

Już Demokryt zdawał sobie sprawę z tego, że rządzenie wymaga wielu umiejętności. Trudność sprawowania władzy wiąże się z koniecznością zyskania uznania poddanych oraz ze zdolnością godzenia funkcji publicznych z własnymi indywidualnymi interesami. Realizm Demokryta nie prowadzi go do postulatu, by przewyciężać dążność do zaspokojenia indywidualnych interesów, lecz jedynie domaga się, by wiązać postawy egoistyczne z celami przyświecającymi całej społeczności. Sprawujący rządy nie powinni prześladować tych, którzy przed nimi sprawowali władzę w państwie. Postępując tak staną się wolni od lęku, że po upływie kadencji im będą też grozić prześladowania za okres sprawowania władzy,

Za najlepszy ustrój Demokryt uznaje demokrację. Władzę w państwie powinno się uzyskiwać na mocy wyborów. Rządzonym należy pozostawić swobodę krytykowania rządzących. Ci ostatni nie powinni mieć władzy dożywotnio. Pożądany jest rozwój dyscypliny w społeczeństwie wiążący się z prawidłowym kształtowaniem charakterów jednostek.

Prawa stanowione w państwie, Demokryt uznaje za zło konieczne. Sprzeczności dochodzące do głosu między sprawami indywidualnymi a społecznymi zrodziły potrzebę prawa. Wcześniejsza od prawa pozytywnego była sprawiedliwość. Jak wynika z zachowanych dzieł tego filozofa, prawo pozytywne jest zbędne dla mędrców. Ludzie mądrzy respektują sprawiedliwość. Natomiast ludzie przeciętni, stanowiący większość społeczeństwa, powinni podlegać prawom pozytywnym. Prawo pozy-

tywne jest koniecznością ze względu na naturę przeciętnych ludzi i powstające między nimi sprzeczności; dla mędrców jest jedynie głupim i zbędnym balastem.

Platon

Platon żył w latach 427–347 przed Chrystusem. Należał do grupy tych filozofów, którzy mieli możliwość podjąć działalność polityczną w celu urzeczywistnienia poglądów filozoficznoprawnych. Skończyło się tym, że przyjaciele wykupili go od handlarzy niewolników.

Platon jest twórcą idealizmu obiektywnego. Mianowicie twierdzi, że jedyną prawdziwą rzeczywistość stanowi świat niematerialnych idei, które są wieczne i niezmiennie. Cieniem tego doskonałego świata jest świat materialny. Świat materialny jako cień świata idei jest również wieczny. Charakteryzuje się niedoskonałością i zmiennością.

Ci, którzy nie osiągnęli wyższego poziomu intelektualnego, nie zdają sobie sprawy z istnienia świata idei. Ich poznanie zamyka się w kręgu wrażeń zmysłowych. Przyjmują świat materialny jako jedyną prawdziwą rzeczywistość. O istnieniu świata idei wiedzą jedynie filozofowie. To decyduje o ich uprzywilejowanej sytuacji w państwie; mają sprawować rządy. Jednakże filozofowie nie osiągają za życia pełnej wiedzy o świecie idei. Pełne poznanie tej prawdziwej rzeczywistości możliwe jest jedynie po śmierci.

Mianowicie, dusza po śmierci człowieka wędruje do świata idei i tam wprost, bezpośrednio – jako niematerialna – poznaje idee. Powrót danej duszy na ziemię wymaga jej połączenia się z jakimś ciałem ludzkim bądź zwierzęcym. O kolejnym wcieleniu decyduje sposób życia w czasie ostatniego pobytu na ziemi. I właśnie ten moment łączenia się duszy z ciałem jest zarazem momentem zapominania przez duszę wiedzy o świecie idei. Poznanie zmysłowe odnoszące się do świata materialnego, czyli świata cieni pozwala na przypominanie sobie przez filozofów zapomnianej wiedzy o prawdziwej rzeczywistości.

W swojej koncepcji państwa idealnego Platon nie zezwala jednostkom na pełny, swobodny rozwój cech indywidualnych. Każdy człowiek ma znaczenie ze względu na rolę, którą ma spełnić w państwie. Platon

buduje więc koncepcję państwa – nazwiemy dziś – totalitarnego, w którym obywatele są przeznaczeni do pełnienia określonych funkcji.

Filozofowie, o czym była mowa, jako ludzie obdarzeni duszą z złota – Platon nawiązuje tu do jednego z mitów – mają rządzić w państwie idealnym. Nie powinni posiadać nic na własność, ani też zakładać rodzin. Mają wyłącznie doskonalić się w cnocie mądrości. Warstwa najniższa to ludzie zajmujący się pracą fizyczną w państwie idealnym. (Platon, podobnie jak inni filozofowie starożytności, nisko cenił pracę fizyczną). Mają oni duszę z żelaza i obowiązkiem ich jest wyrabianie w sobie cnoty wstrzemięźliwości. Mają však utrzymywać całe społeczeństwo. Wolno im zakładać rodziny i posiadać na własność ziemię, jak również warsztaty.

Pozostała grupa w społeczeństwie, to ludzie mający dusze z brązu. Są to wojownicy żyjący w warunkach, które możnaby określić mianem komunizmu koszarowego. Są pozbawieni własności prywatnej i nie wolno im zakładać rodzin. Ich życie jest podporządkowane funkcji, którą pełnią w państwie. Nawet wtedy, gdy mają czas wolny od służby wojskowej, nie wolno im, na przykład, czytać wierszy lirycznych ani też słuchać muzyki, któraby potęgowała ich wrażliwość i uczuciowość. Platon ingeruje głęboko w życie jednostek, pozbawiając je nawet swobody decydowania czym mają się zajmować w czasie wolnym od służby wojskowej.

Wojownicy mieszkają w czymś, co nazwalibyśmy dzisiaj koszarami. Co pewien czas wojownicy płci męskiej i żeńskiej łączą się w przypadkowe pary. Celem jest wydanie na świat potomstwa. Ważne jest, by dzieci nie wiedziały kto jest ich matką i ojcem. Dlatego każda kobieta musi się łączyć w pary z kilkoma mężczyznami i odwrotnie. Po to, by matka nie wiedziała kto jest jej dzieckiem – niemowlęta umieszcza się w miejscach, które określiloby się dziś mianem żłobków.

Platon jest przekonany, że w ten sposób wszyscy dorośli będą traktowali wszystkie dzieci jako własne, ponieważ nie jest możliwe, by ustalić kto jest czym dzieckiem. Z kolei dzieci będą traktować dorosłych jako matki i ojców, bowiem pozostaną nieznani prawdziwi rodzice. A osoby w zbliżonym wieku będą się wzajemnie traktować jak rodzeństwo, bowiem nie jest możliwe do ustalenia kto jest faktycznie bratem lub siostrą.

Spółeczeństwo Platon przekształca w wielką rodzinę. Te potencjalne więzy krwi uniemożliwić mają, jego zdaniem, przestępstwa czy poważniejsze zatargi. Idealizując więzy krwi, Platon wykluczył możliwość nawet ostrych sporów czy krzywd w obrębie rodziny.

W państwie idealnym Platona zbędne więc jest prawo karne oraz instytucje takie jak sądy czy więzienia. Zbędne jest również prawo pozytywne, bowiem drobne konflikty rozstrzygać będą filozofowie mocą swego rozumu. Innymi słowy Platon głosił nihilizm prawny.

Wiele miejsca w rozważaniach Platona zajmuje zarysowana wyżej koncepcja państwa idealnego. Wiąże się to z odpowiedzią na pytanie czym jest sprawiedliwość. Pytanie to ma znaczenie nader istotne w systemie Platona, bowiem sprawiedliwość stanowi odpowiednik idei dobra. Zaś idea dobra jest hierarchicznie najwyższą ideą w świecie idei.

Sprawiedliwość jest spełniona w państwie doskonałym. Charakteryzuje się harmonią trzech pozostałych cnót, a mianowicie: mądrości, odwagi i wstrzemięźliwości.

W idealnym państwie Platona nie dochodzi do głosu równość. Przypomina ono państwo oparte na podziale na kasty. Warstwy najwyższej nie stanowią kapłani – co występowało na przykład w Egipcie – lecz filozofowie. Sprawiedliwość polega na tym, że każdy wykonuje określoną funkcję. Prawa są zbędne, bowiem prawodawca wydaje prawa obowiązujące wszystkich – natomiast sprawiedliwość wyraża się w tym, że każdy pełni właściwą dla siebie funkcję. A więc prawa nie muszą być zgodne ze sprawiedliwością i z tego powodu również Platon uznaje je za zbędne.

Pod koniec życia Platon sformułował mniej radykalne stanowisko w dziele pt. „Prawa”. Domaga się w nim nie tylko ustanawiania praw przez rządzących w państwie, ale również, by byli tym prawom posłuszni. Zmienił więc radykalnie pogląd wyrażony wcześniej w dziele „Państwo”, w myśl którego prawo jest zbędne. Z goryczą twierdził, że konieczność stanowienia prawa wynika z natury człowieka, który nie podlegając prawom zachowywałby się jak najdziksze zwierzęta. Platon uznał niezbędność praw stanowionych w momencie, gdy dostrzegł ogrom egoizmu ludzkiego, zawiści, zazdrości i prywaty. Człowiek jest nienasycony w swym dążeniu do posiadania. Zachłanność znamionuje

naturę ludzką. Pozory zgody i porządku wprowadzają obłudę do życia publicznego. Prawo pozytywne staje się niezbędną pomocą dla rozumu w jego walce ze złem.

Osąd rozumu leży u podstaw prawa pozytywnego. Niezbędna jest mu pomoc w postaci siły, którą wyposażone jest prawo stanowione. Jednakże Platon przestrzega przed opieraniem prawa wyłącznie na przymusie. Ustanawiając prawo powinno się je objaśniać i perswazją skłaniać, by obywatele byli mu posłuszni. Przymus powinien uzupełniać perswazję.

Przeobrażenie poglądów Platona jest bardzo głębokie, gdy się zważy, że twierdził początkowo, iż prawo pozytywne jest zbędne. Filozofowie nie mieli stanowić praw, lecz wydawać w każdej konkretnej sytuacji właściwe decyzje. Platon przewidywał początkowo, że odpowiednie wychowanie doprowadzi w przyszłości do wiedzy o tym jak należy postępować. Pozbawiając się złudzeń co do wartości natury człowieka, przeobraził pod koniec życia swoją teorię i uznał konieczność praw stanowionych.

Zagadnienie sprawiedliwości nurtowało Platona w obydwu okresach jego twórczości filozoficznej. Uznał za szczególny objaw niesprawiedliwości podleganie ludziom stojącym niżej intelektualnie i moralnie. Krytykował dążenie do władzy dla korzyści osobistych. Niesprawiedliwy jest, zdaniem Platona, porządek prawny oparty na równości. Nie może być równości na przykład między kimś mądrym i głupim. Stąd odradza łagodność i pobłażliwość w rządzeniu. Zaleca, by każdy w państwie wykonywał to, co do niego należy. Wtedy zostanie urzeczywistniona sprawiedliwość.

Sprawiedliwość Platon pojmuje jako wartość wyższą od prawa stanowionego, które nie zawsze jest zgodne ze sprawiedliwością. Można uznać sprawiedliwość w poglądach Platona, podobnie jak i w poglądach Demokryta, za element prawnonaturalny w ich systemach.

Arystoteles

Żył w latach 384–322 przed Chrystusem. Wpływ jego poglądów zaznacza się również i w naszym stuleciu.

Tworząc koncepcję państwa idealnego, Arystoteles rozpoczął od krytyki poglądów Platona. Zarzuca mu brak troski o szczęście obywateli. Warto przypomnieć, że wagę szczęścia człowieka doceniał inny myśliciel – Demokryt. Wracając do Arystotelesa, krytykuje on Platona za to, że nie pozwolił obywatelom rozwijać uczuć. W koncepcji państwa idealnego Platona nie ma miejsca ani dla miłości, ani dla troski o ulubione przedmioty. Twierdzi, że wspólnota majątkowa prowadzi do tego, że nikt nie będzie dbał o majątek, uważając wszystko za cudze. Arystoteles wskazywał też, że zniesienie własności prywatnej uniemożliwia wyrabianie w jednostkach cnoty hojności. Uważa, że w społeczeństwie powiązanym faktycznymi bądź możliwymi więzami krwi, wszelkie zatargi, kłótnie, bójkі będą daleko bardziej niegodziwe, bo wymierzone w krewnych. Filozof ten nie wierzy, by fakt rodzinnych powiązań mógł powstrzymać przed złymi czy niegodziwymi czynami. Poza tym podkreśla, że elementarnym składnikiem państwa nie jest – jak przyjmował Platon – jednostka lecz rodzina.

Punktem wyjścia rozważań filozoficznoprawnych Arystotelesa jest analiza natury człowieka. Człowiek, jego zdaniem, jest z natury swej istotą społeczną. Naturalna skłonność do wspólnego życia z innymi prowadzi do powstania rodzin. Nie było według niego stanu natury. Człowiek zawsze stanowił część rodziny, która jest skojarzeniem dwóch wspólnot: kobiety i mężczyzny oraz pana i niewolnika. Państwo powstało w wyniku łączenia się rodzin. Stworzyły one początkowo gminy wiejskie, zaspokajające potrzeby człowieka wychodzące poza dzień bieżący. Z kolei gminy wiejskie połączyły się tworząc większą wspólnotę, to znaczy państwo. Państwo charakteryzuje się samowystarczalnością i zdolnością zaspokajania wszelkich potrzeb człowieka, łącznie z potrzebą szczęścia. Państwo jest więc społecznością doskonałą i zgodną z właściwym ludzkiej naturze instynktami społecznymi.

Według Arystotelesa państwo jest pojęciowo – nie zaś genetycznie – od człowieka wcześniejsze. Znaczy to, że tylko poprzez pojęcie państwa, urzeczywistniającego wszelkie potrzeby człowieka, można ująć naturę jednostki. Państwo zajmuje więc pierwsze miejsce w hierarchii związków społecznych; rodzina jest wspólnotą, która zaspokaja jedynie potrzeby codzienne i nie jest samowystarczalna.

Istnienie niewolników – wchodzących w skład rodziny – Arystoteles, podobnie jak inni filozofowie starożytności, uważał za naturalne. W przeciwieństwie jednak do innych filozofów zajął się motywacją niewolnictwa. Twierdził, że jest ono korzystne i dla pana, i dla niewolnika, bowiem pan znajduje pomoc, zaś niewolnik opiekę. Barbarzyńcy z natury swej są przeznaczeni do tego, by być niewolnikami, natomiast Grecy są przeznaczeni do tego, by być właścicielami niewolników – tak brzmi kolejny argument Arystotelesa. Podkreślał też, że niewolnictwo jest niezbędne z punktu widzenia szczęścia człowieka. Mianowicie warunkiem szczęścia jest posiadanie wolnego czasu, a gdyby nie było instytucji niewolników – wolni nie mieliby wolnego czasu.

W każdym państwie, według Arystotelesa, zaznacza się przeciwieństwo biednych i bogatych. Trzeba przy tym dodać, że rozważania swoje Arystoteles oparł na gruntownych badaniach historycznych. Stwierdził, że nierówności majątkowe są przyczyną przewrotów państwowych. Natomiast bezpośrednio przyczyny zmian ustrojów państwowych są inne: chęć zaszczytów, sławy, chęć wzbogacenia się, samowola, wzgarda, strach. Na podstawie analizy dotychczasowych przewrotów państwowych Arystoteles doszedł do ustalenia następujących prawidłowości: w oligarchiach porywają się do powstania masy, które odczuwają jako krzywdę fakt, że nie posiadają równych praw z oligarchami, natomiast w demokracjach czynią to możni obywatele, ponieważ przysługują im tylko równe prawa.

Przyczyną podstawową wszelkich przewrotów jest według Arystotelesa nierówność pomiędzy obywatelami. Jak wobec tego można uniknąć walk i przewrotów politycznych? Zdaniem tego filozofa może to nastąpić wówczas, kiedy w państwie będzie istniał silny stan średni.

Demokracja, to inaczej ludowładztwo w ogóle. Demokracja może być właściwa, mająca na celu dobro ogólne, i może być niewłaściwa, tzn. mieć na celu dobro rządzących. Demokracja (gatunek) dzieli się więc na politeę (rodzaj) i na timokrację (rodzaj). Politea jest najlepszą formą państwa. Panuje w niej wolność i równość. Państwo takie ma na celu dobro ogółu. Lud rządzi ku ogólnemu pożytkowi. Jest mieszaniną dwóch składników: bogatych i ubogich. Z tych powodów politea wykazuje większe cechy trwałości.

Ustrój demokratyczny ma być oparty na wolności i równości wszystkich obywateli. Stanowiska w państwie powinny być obsadzone w drodze losowania – natomiast grupa tych, którzy mają je sprawować powinna zostać wybrana spośród wszystkich. Funkcji w państwie nie powinno się piastować długo i nikt nie powinien dwukrotnie sprawować takiej samej funkcji. O najważniejszych sprawach ma rozstrzygać zgromadzenie obywateli.

Prowadząc studia nad dziejami społeczeństw – Arystoteles podjął próbę klasyfikacji możliwych ustrojów państwowych. Przyjął dwa kryteria podziału ustrojów: liczbę osób sprawujących rządy w państwie oraz cel, który przyświeca sprawującym rządy. W rezultacie uznał monarchię, arystokrację oraz politeę za właściwe formy państwa, natomiast – odpowiednio – tyranie, oligarchię i timokrację za zwyrodniałe formy państwa. Owa zwyrodniałość wyraża się w trosce o interesy grupy rządzącej, nie zaś o interesy całego społeczeństwa. Monarchia łatwo przeradza się w tyranie, arystokracja w oligarchię, zaś politea w timokrację.

Nazwy: monokracja i oligokracja pochodzą od Wiktora Wąsika – wybitnego historyka filozofii, w tym polskiej filozofii narodowej. Uzupełnił w ten sposób nazewnictwo Arystotelesa, który wprowadził jedynie dla timokracji i politei nazwę nadrzędną, tj. demokrację.

Arystoteles w przeciwieństwie do Platona troszczy się o szczęście obywateli. Dla niego idealne państwo jest zarazem państwem zapewniającym szczęście obywatelom. Szczęście w państwie zależy od warunków zewnętrznych. Państwo idealne powinno mieć odpowiednie rozmiary, odpowiedni klimat i środowisko geograficzno–przyrodnicze. Nie powinno być zbyt wielkie, ani pod względem terytorialnym, ani liczby ludności. Nie więzy krwi lecz odpowiedni obszar decyduje o jedności państwa. Powinno być położone w miejscu trudno dostępnym dla wrogów, ale takim, by móc uzyskać pomoc od przyjaciół.

Klimat w miejscu, w którym ma się znajdować państwo idealne nie może być ani zbyt chłodny, ani zbyt gorący. Arystoteles uważa, że klimat chłodny sprzyja co prawda wyrobieniu męstwa i zdolności ponoszenia trudów, ale nie wytwarza sprzyjających warunków do rozwoju umysłowego i kultury artystycznej. W klimacie gorącym nato-

miast istnieją warunki korzystne dla rozwoju intelektualnego i artystycznego, lecz nie kształtuje się cnota męstwa. W państwie idealnym powinien być klimat umiarkowany.

Arystoteles stoi na stanowisku, iż w państwie idealnym ma istnieć własność prywatna; ziemia powinna być wspólna przez przyjacielskie użytkowanie, a nie poprzez zniesienie prawa własności. Państwo powinno być tak zorganizowane, aby nikomu nie zabrakło tego, co mu jest potrzebne do utrzymania. Ziemia orna w państwie powinna być dzielona na dwie części; jedna ma należeć do państwa, a drugą przeznaczyć należy na własność prywatną obywateli. Ziemia należąca do państwa powinna służyć utrzymaniu świątyń i kapłanów oraz urządzaniu wspólnych posiłków obywateli po to, by wytworzyły się między jednostkami silniejsze więzi.

Ziemia znajdująca się w rękach prywatnych powinna się dzielić na dwie części, aby każdy obywatel miał jedną część w pobliżu centrum kraju, a drugą część w pobliżu granic państwa. W ten sposób Arystoteles pragnął stworzyć materialną podstawę dla równego zainteresowania wszystkich obywateli obroną granic.

Arystoteles uznawał niezbędność równości majątkowej obywateli. Stąd wypływa, głośniejsza przez niego zasada równego udziału w sprawach państwowych.

Wszystkich obywateli należy wychowywać jednakowo. Zdaniem Arystotelesa każdy może i powinien kolejno pełnić wszystkie rodzaje funkcji państwowych i dlatego wszystkim należy zapewnić wszechstronne wychowanie. Każdy ma się nauczyć jak troszczyć się zarówno o sprawy częściowe, jak i ogólne.

W koncepcji państwa idealnego Arystotelesa dochodzi do głosu jego filozofia złotego środka. Cnotę pojmuje ten filozof jako zachowanie miary w popędach. Definiuje na przykład odwagę – czyli jedną z cnot – jako wartość pośrednią między tchórzostwem i zuchwalstwem. Cnotę poznawczą osiąga się dzięki nabywanej wiedzy, natomiast cnoty etyczne – dzięki przyzwyczajeniom. Pomocne więc w ich zakorzenieniu może być państwo. Do cnot etycznych zalicza Arystoteles wstrzeźliwość, męstwo i sprawiedliwość. Pojmuje więc tę ostatnią cnotę inaczej niż Platon.

Drogą, które prowadzi do osiągnięcia cnoty, a więc i ku szczęściu, jest życie zgodne z rozumem. Zdrowie, bogactwo i przyjaźń określa Arystoteles jako podpory szczęścia.

Arystoteles był pierwszym filozofem, który ostatecznie wyodrębnił prawo natury od praw świata przyrody i uczynił prawo natury normą postępowania. Przypomnę, że w ujęciu sofistów prawo natury było jedynie wytyczną dla postępowania człowieka. Wyodrębniając prawo natury, odnoszące się do człowieka, od praw przyrody – którym podlega człowiek na równi z całą przyrodą – Arystoteles nadał mu charakter normy moralnej. Brzmi ona: „Dobro należy czynić, zła należy unikać”.

Teoria prawa natury Arystotelesa wynika z jego koncepcji człowieka jako zwierzęcia społecznego. Trzeba tu podkreślić, że filozof ten nie przyjmował stanu natury, ale przyjmował istnienie prawa natury. Jest ono niezależne od woli prawodawcy. Arystoteles podkreśla, że prawo natury ma zasięg powszechny i niezmienną treść. Prawo to poznaje człowiek dzięki rozumowi.

Niezmiennie w czasie i przestrzeni prawo natury nie jest jednak przez wszystkich przestrzegane. Ale nie ma to wpływu – zdaniem Arystotelesa – na obowiązywanie prawa natury. Prawo natury nie wymaga akceptacji władzy państwowej. Będzie istniało dopóki będzie istniał rozumny człowiek, zdolny do odczytywania jego treści w swojej naturze. Nakazy i zakazy prawa natury mają źródło w istocie człowieka. Stąd płynie jego powszechna znajomość, mimo że jest to prawo niepisane i nieogłaszane.

Arystoteles uważał, że powinien zachodzić ścisły związek między prawem pozytywnym i prawem natury. Obydwa te prawa obowiązują w państwie. Prawo natury tworzy podstawę dla prawa stanowionego. To ostatnie jest wyrazem poczucia dobra i poczucia sprawiedliwości w ściśle określonych warunkach.

Teoria prawa natury Arystotelesa wywarła wpływ na teorie późniejsze i wiele spośród jego ustaleń zachowało swoją aktualność współcześnie. Filozofia Arystotelesa oddziałuje bądź wprost, bądź poprzez filozofię tomistyczną. Tomasz z Akwinu dokonał syntezy filozofii Arystotelesa i chrześcijaństwa. Tomizm, poczynawszy od papieża Leona XIII, czyli od drugiej połowy XIX wieku, stanowi oficjalną naukę Kościoła rzymsko-katolickiego.

Pyrron

Żył w latach 365–275 przed Chrystusem. Jest twórcą sceptycyzmu. Twierdził, że człowiek nie może poznać prawdy, bowiem ani wrażenia, ani poznanie rozumowe nie prowadzą do niej. Wobec niemożliwości poznania należy uwolnić się od wzburzenia umysłu i od wpływu odbieranych wrażeń. Skoro nie wiadomo co jest prawdziwe, należy wyrobić w sobie postawę obojętności i związanego z tym zrównoważenia. Należy też walczyć z wszelkimi skłonnościami.

Nie można poznać tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Najlepiej więc – skoro nic nie wiemy – jest milczeć. Konsekwentnie w stosunku do głoszonych przez siebie poglądów, Pyrron – podobnie jak Sokrates – nie pisał żadnych dzieł. Uważał, skoro nie można poznać prawdy, to nie należy mieszać się do sporów filozoficznych. Filozof ten głosił sensowność wyrabiania w sobie obojętności w stosunku do tego, co złe czy dobre, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. Wartością najwyższą jest równowaga wewnętrzna. W życiu publicznym, w konsekwencji, niezbędna jest tolerancja i posłuszeństwo wobec ustalonych reguł i wstrzymanie się od walk politycznych.

Według Pyrrona, czynności życia codziennego nie są ani mniej, ani bardziej ważne niż czynności nakierowane na wielkie sprawy. Głoszone przez siebie poglądy Pyrron urzeczywistniał konsekwentnie, wzbudzając tym podziw współczesnych.

Epikur

Żył w latach 341–270 przed Chrystusem.

Zdaniem tego myśliciela granicą ingerencji władzy państwowej jest szczęście obywateli. Szczęście utożsamiał z przeżywaniem przyjemności; głosił hedonizm. Rozwinął ten pogląd. Największą przyjemnością jest według Epikura brak przykrości. W tym stanowisku zawarty jest minimalizm.

Hedonizm i minimalizm doprowadził Epikura do wniosku, że mędrzec nie powinien brać udziału w życiu publicznym. Wiadomo bowiem, że działalność publiczna z reguły wiąże się z przykrościami. Lepiej

wycofać się i spędzić życie w gronie przyjaciół. Wtedy są gwarancje, że nie dozna się przykrości.

Przyjemności dzieli Epikur na dwa rodzaje: duchowe i zmysłowe. Duchowe uznaje za doskonalsze od zmysłowych. Niedoskonałość tych ostatnich ma źródło w ich nietrwałości oraz w tym, że nie wytwarzają stanu nasycenia. Im więcej doznajemy w dziedzinie wrażeń zmysłowych – tym więcej wzmacnia się w nas chęć doznawania. To męczy i sprawia przykrość. Sprawia również przykrość, wspomniana już, przemijalność owych doznań.

Epikur głosił więc kult szlachetnego życia, w którym uwaga koncentruje się na poszukiwaniu radości duchowych. Człowiekiem powinien kierować rozumny umiar i egoizm rozumny – uznawany przez Epikura za cnotę – który prowadzi do odsuwania się od takich spraw, które mogą przynieść przykrość.

O ile Arystoteles domagał się czynnego udziału obywateli w życiu państwowym i to szczególnie od tych, którzy są wyżej rozwinięci intelektualnie i moralnie – to Epikur radzi mędrcom, by odsuwali się od rządzenia. Władzę powinni sprawować ci, dla których głębszym cierpieniem będzie powstrzymywanie się od tej funkcji niż jej sprawowanie mimo przewidywanych przykrości.

Sens prawa sprowadza Epikur do milczącej umowy, na podstawie której ludzie unikają wyrządzania sobie krzywd. Celem prawa pozytywnego i państwa jest wspólny pożytek.

Zdaniem tego filozofa są dwa rodzaje przykrości, które dotyczą każdego. Po to, by uwolnić od nich człowieka – czyli tym samym zapewnić szczęście – Epikur koncentruje uwagę na wyjaśnieniu pewnych zjawisk. Pierwsza z tych przykrości wiąże się z lękiem przed śmiercią. Ażeby wyzwolić od tego niepokoju Epikur głosi materializm (nawiązuje do teorii Demokryta). Stwierdza, że dusza człowieka, podobnie jak ciało, zbudowana jest z atomów. Śmierci nie należy się lękać, bowiem wtedy, gdy jesteśmy – jej nie ma, a gdy śmierć nadchodzi nas już nie ma.

Drugi rodzaj przykrości, doznawany przez każdego, to lęk przed Bogami. Jest on nieuzasadniony, bowiem Bogowie zajmują się swoimi

sprawami i nie ingerują w życie jednostek. Lęk przed nimi jest więc nieuzasadniony.

Przypominam, że brak przykrości jest przyjemnością zdaniem Epikura. Szczęście sprowadza ten filozof do sumy przyjemności. Uwolnienie ludzi od dolegliwych przykrości przynosi zarazem szczęście. Mędrzec umie je wzmacniać, ponieważ odnajduje grono przyjaciół, wśród których upływa mu życie w atmosferze życzliwości i w spokoju.

Stoicy

Twórcą był Zenon z Kition, który żył w latach 335–264 przed Chrystusem. Wybitny przedstawiciel, Seneka, żył w latach 3 przed Chrystusem – 65 po Chrystusie.

Zdaniem stoików istnieje pewien obiektywny porządek ustalony przez boski rozum kosmiczny – Logos. Bóg i przyroda stanowią jedność. Tak więc życie człowieka zgodne z prawami przyrody jest zarazem życiem rozumnym – zważywszy taki charakter wszechświata – i jest życiem cnotliwym, jak również szczęśliwym.

Stoicy rozdzielają sprawiedliwość i prawo stanowione w państwie. Tym ostatnim pogardzają, uznając je za nieodzowne jedynie dla tłumu. Mędrcom prawo pozytywne nie jest potrzebne, bowiem przestrzegają sprawiedliwości bez żadnych nakazów ustawodawcy.

Mędrce czują się obywatelami wszechświata. Mają poczucie braterstwa łączące ich ze wszystkimi ludźmi. Trzeba podkreślić, że stoicy sformułowali, po raz pierwszy w dziejach, powszechną ideę braterstwa. Do tego poglądu nawiązali potem chrześcijanie. Mędrców charakteryzuje też poczucie obowiązku.

Podporządkowując swoje życie rozumowi, uwalniamy się od popędów i emocji, osiągając w rezultacie stan pozbawiony namiętności, w którym psychika jest w pełni podporządkowana rozumowi. Taki stan określają stoicy mianem apatii (dziś nadajemy temu pojęciu inny sens). Osiągając stan apatii mędrzec staje się wolny i szczęśliwy.

Wysoka ranga rozumu płynie z poglądu, że rozum człowieka ma udział w rozumie świata. Największą niewolą są namiętności. Stąd sto-

icy uważają, że trzeba zajmować się nie instytucją niewolnictwa lecz duchowym zniewoleniem człowieka; ono stanowi problem wymagający rozwiązania. Do pana należy jedynie ciało niewolników, nie zaś dusza. Stoicy podkreślają, że wielu wolnych ludzi jest zniewolonych namiętnościami, zaś wśród niewolników znajduje się wiele jednostek wolnych.

Człowiek powinien podporządkować się sile boskiej przenikającej świat przyrody. Tylko na tej drodze można uzyskać wolność. Dążenie do szczęścia, czyli życia cnotliwego, inaczej życia rozumnego – napotyka przeszkody i przeciwności. W ich obliczu – o ile jesteśmy wobec pewnych zdarzeń bezradni – stoicy zalecają niezłomność i spokój. Rozpacz, czy rozpamiętywanie nieszczęścia prowadzi do osłabienia sił jednostki, a i tak niczego nie zmienia.

Wyrazem wolności człowieka jest, w myśl poglądów stoików, możliwość odebrania sobie życia.

Pisząc o państwie idealnym stoicy proponują zniesienie rodzin, świątyń, sądów, szkół i pieniędzy. W takim państwie przyszłości mają rządzić mędrcy w oparciu o sprawiedliwość. Państwo idealne nie ma posiadać granic, to znaczy ma obejmować swoim zasięgiem wszystkich ludzi. Panowałby więc pokój. Zdaniem stoików czymś naturalnym jest równość wszystkich ludzi, ponieważ każdy ma rozum, który stanowi część Logosu. Równość ludzi – traktowana przez stoików jako fakt a nie postulat – płynie z faktu, że wszyscy są wytworem świata przyrody i podlegają jej prawom.

Stoicy, podobnie jak wcześniej Arystoteles, głosili, że człowiek jest z natury swej przeznaczony do życia w społeczeństwie. Ale trzeba pamiętać, że Arystoteles dzielił ludzi na Greków i barbarzyńców.

Cycon

Marek Tullius Cycon żył w latach 106–42 przed Chrystusem. Stworzył system eklektyczny. Odwołuje się do stoicyzmu i Arystotelesa. Twierdzi, że człowiek z natury swej jest stworzony do życia wspólnego z innymi. Państwo jest więc instytucją ugruntowaną w ludzkiej naturze.

Oryginalność poglądów Cyserona wyraża się we wskazaniu na więź prawną łączącą obywateli, jako na istotę państwa. Jest pierwszym myślicielem, który definiuje państwo przez prawo. Nawiązując do Platona – Cyseron podkreśla znaczenie sprawiedliwości. Pojmuje ją jako wieczną i niezmienną.

Podobnie jak stoicy Cyseron głosi panteizm. Wieczne prawo, które jest zarazem mądrością świata przenika niezmiennie wszystko co istnieje. To prawo stanowi źródło pozostałych praw, czyli prawa natury (naturalnego) i prawa pozytywnego. Prawo natury jest prawem o charakterze koniecznym, skłania człowieka do określonego zachowania się. Jednostka poznaje je jako głos wewnętrzny. Ten, kto nie podlega temu prawu szkodzi sobie. Ponieważ Bóg i świat stanowią jedność – zgodnie z głoszonym przez Cyserona panteizmem – wobec tego prawo wieczne pokrywa się z prawem natury (naturalnym).

Prawo pozytywne – kolejny, trzeci rodzaj prawa – wypływa z prawa natury. Jednostki tworzące państwo podlegają wspólnej władzy i prawom. Jednocześnie każdy podlega prawu wiecznemu, przenikającemu cały świat. Stąd rodzi się zespolecie ludzkości z siłą boską. Cyseron pogłębia więc – o element boski – wprowadzony przez stoików pogląd o braterstwie wszystkich ludzi i ich wzajemnej więzi. Ażeby lepiej zrozumieć rozwój tych poglądów przypomnę, że Arystoteles traktował człowieka jako część o wiele mniejszej wspólnoty; państwa.

Według Cyserona, monarchia charakteryzuje się tym, że rządy sprawuje jedna osoba. W ustroju arystokratycznym władza należy do najlepszych obywateli. W ustroju demokratycznym rządzi lud. Równość, o którą ten ustrój jest oparty, jest krzywdząca, bowiem ludzie nie są jednakowi. Żaden z tych trzech ustrojów nie jest, według Cyserona, doskonały. Najwłaściwszy jest ustrój mieszany, zwłaszcza, że jest bardziej trwały; monarchia przeradza się łatwo w tyranię jednoosobową, zaś arystokracja i demokracja w tyranię wieloosobową. W ustroju mieszanym dochodzi do głosu element dostojeństwa zaczerpnięty z monarchii, wpływ na rządy mają najlepsi, a w sprawach podstawowych decydują wszyscy.

Św. Augustyn

Żył w latach 354–430. Jego poglądy mają znaczenie nie tylko historyczne; współcześnie zaznacza się silny nurt augustynistów w obrębie filozofii chrześcijańskiej, a ponadto wielu dzisiejszych filozofów, tworząc systemy eklektyczne nawiązuje do Augustyna. Dla prawosławia poglądy św. Augustyna mają szczególne znaczenie, Augustyn stworzył system eklektyczny dokonując syntezy filozofii Platona i chrześcijaństwa. Ceni nie tylko siłę rozumu, ale również intuicję, która pozwala zbliżyć się do prawd wiecznych. Głosi iluminację, a więc możliwość oświecenia rozumu człowieka przez Boga, dzięki czemu nagle odkrywa się nieznane prawdy.

Augustyn zachęcał do praktycznego współdziałania chrześcijan z przedstawicielami innych wyznań, ze względu na dobro społeczności w której wspólnie żyją. Rozwinął filozofię dziejów, interesował go sens zmagania ludzkości.

Wyróżniał prawo wieczne pojmowane jako wola Boga kierująca światem. W świadomości człowieka prawo wieczne dochodzi do głosu jako prawo natury (naturalne). Wymienione prawa: prawo wieczne i prawo naturalne tworzą podstawę, na której ma być zbudowane prawo pozytywne. Ustawodawca określa co jest nakazane na podstawie prawa wiecznego oraz na podstawie wymagań określonej epoki. Św. Augustyn ujawnił dynamikę prawa. Z prawa wiecznego wywodzą się normy etyczne, które regulują zachowanie człowieka wobec siebie i wobec Boga oraz prawo, które reguluje wzajemne współżycie jednostek.

Według świętego Augustyna, dzieje ludzkości należy pojmować jako zmaganie się dwóch państw: państwa ziemskiego i państwa bożego. Państwa te nie mają wyodrębnionego obszaru: obywatele tych państw żyją obok siebie. Przywódcą państwa ziemskiego jest szatan, natomiast przywódcą państwa bożego jest Bóg w osobie Chrystusa. Nie można przewidzieć, do którego państwa ktoś należy, bowiem nieznane i niemożliwe do przewidzenia jest działanie łaski Boga, która może sprawić, że grzesznik staje się obywatelem państwa bożego. Sprawa wyjaśni się na Sądzie Ostatecznym; obywatele państwa ziemskiego zostaną raz na zawsze potępieni, zaś obywatele państwa bożego będą zażywać wiekiustego szczęścia z Bogiem.

Chrześcijanin powinien poddawać się z pokorą władzy w państwie. Tyran to jedna z kar zesłana przez Boga za ludzkie grzechy. Instytucję niewolnicwa, chociaż sprzeczną z zasadą równości, należy interpretować jako formę pokuty i nie sprzeciwiać się.

Zaznacza się też anonimowa obecność Augustyna w kulturze filozoficznej naszych czasów; jego idee oddziałują, choć nie każdy zdaje sobie sprawę z ich genezy. Jest to wyraziste w tendencji do przekraczania wąskich ram racjonalizmu oraz w pojmowaniu człowieka jako czegoś więcej niż tylko funkcji rozumu. Nie powstała u nas tradycja – na wzór zachodniej Europy czy Ameryki – wiązania wątków filozofii św. Tomasza i św. Augustyna.

Wiktor Kornatowski podkreśla, w pracach o Augustynie, że w czasach przed chrześcijaństwem nie mogły powstać rozwinięte koncepcje historiozoficzne. Motywuje tym, że w starożytności nie było warunków ułatwiających spojrzenie na całość dziejów ludzkich, bowiem nie było między poszczególnymi ludami głębszej więzi. Stworzona przez stoików myśl o jedności rodzaju ludzkiego, o społeczeństwie pokrywającym się z całym światem – nie była jeszcze historiozofią.

Zaczątki filozofii dziejów Kornatowski odnajduje u proroków żydowskich: wiara w jednego Boga, pochodzenie ludów od jednej pary i wiara w posłannictwo narodu wybranego, wiara w przyszły związek duchowy z Bogiem.

Dopiero – zdaniem W. Kornatowskiego – w chrześcijańskim poglądzie na świat dzieje ludzkości zostały przedstawione jako dzieje wielkiej rodziny mającej Ojca w niebie. Rodziny, dla odkupienia której Chrystus poniósł śmierć na krzyżu. O celach ludzkości i jej przeznaczeniu mówił św. Paweł, który oddziałał na św. Augustyna. Były to – zdaniem W. Kornatowskiego – przyczynki do systematycznego ujęcia historiozofii chrześcijańskiej przez Augustyna.

Św. Augustyn jako pierwszy sformułował pytanie czy historia ludzkości ma jakiś zasadniczy cel. Dostrzegł perspektywę dziejową. Augustyn, ocenia przebieg dziejów i zdaje sobie sprawę, że dzieje ludzkości to coś więcej niż następstwo pokoleń kierujących się instynktami. Wiktor Kornatowski dokonał przekładu „Państwa Bożego” i opatrzył to dzieło komentarzami.

Dzieje ludzkości, jej rozwój – to stopniowy powrót jej do Boga. Znamienne dla Augustyna jest przyjęcie postawy introspekcyjnej i wysunięcie woli przed rozum. Wiktor Kornatowski cenił Augustyna, ponieważ stworzył on koncepcję historiozoficzną nie zaś projekt doskonałego ustroju państwowego czy społecznego, co czynili filozofowie starożytni. Zwraca się do Augustyna, bowiem też żyjemy w epoce przełomu i kataklizmów dziejowych, w epoce, która podnosi do rangi bożyszcz mierne niekiedy wartości.

Wiktor Kornatowski, w duchu filozofii dziejów św. Augustyna, wyraża sprzeciw wobec kompromisów, głosi kult wyższych wartości, czyli ideałów, wskazuje na potrzebę samowiedzy, autonomii duchowej. Ceni sprawiedliwość w życiu jednostek i zbiorowości. Wysoką rangę przyznaje pracy. Własność ma służyć celom ogólnym. Nawołuje do współpracy chrześcijan i niechrześcijan w tworzeniu lepszego świata.

Św. Tomasz z Akwinu i neotomiści

Żył w latach 1225–1274. Stworzył system eklektyczny dokonując syntezy filozofii Arystotelesa i chrześcijaństwa. W końcu XIX wieku filozofia Tomasza została uznana przez Kościół rzymskokatolicki jako oficjalna nauka tego Kościoła.

Filozofia tomistyczna ma w dzisiejszych czasach wielu zwolenników w różnych krajach na wszystkich kontynentach. Wyodrębniły się w tomizmie odmienne szkoły, różniące się dalece między sobą.

Tomasz z Akwinu twierdził, że zasady istotowe rzeczy są nam nieznane i że jedynie przez różnice przypadłościowe dochodzimy do ich poznania. Jednakże nie prowadzi ten pogląd ani do agnostycyzmu, ani do konwencjonalizmu. Znaczy to, że istota rzeczy nie jest dana aktualnie we wrażeniach, nie jest w danych zmysłowych wyodrębniona przestrzennie. W przeciwnym wypadku moglibyśmy ją oglądać na wzór kształtów czy barw, a przecież poznania intuicyjnego umysłowego nie doświadczamy. Istota rzeczy materialnych (*universale in re*) ujęta przez intelekt ludzki (*universale post rem*) nie istnieje w tej postaci w jednostkowych rzeczach; istnieje w umyśle formalnie z tym, że ma podstawę w rzeczach.

Poznanie istoty rzeczy na podobieństwo poznawania empirycznie danych jakości rzeczy jest dla człowieka niedostępne. Sprawia to niedoskonałość ludzkich zdolności poznawczych, brak intuicji intelektualnej. Można tworzyć tylko hipotetyczne definicje istotnościowe, skoro istota rzeczy sama przez się jest nieznana. Odbieramy wprawdzie wrażenia i zdawać by się mogło, że przez poznawanie form przypadłości właściwych, tj. koniecznie związanych z istotą substancjalną, zmierzamy ku jej poznaniu. Jednakże stajemy tu wobec trudności, nieomal wobec błędnego koła: przypadłości właściwe są wyznaczone przez istotę substancjalną, którą chcemy właśnie przez te przypadłości poznać. Jak więc wyróżnić przypadłości właściwe wśród ogólnych? Uprzednia znajomość istoty substancjalnej staje się warunkiem określenia przypadłości właściwych, które z kolei mają naprowadzić na poznanie owej istoty. Nie mogąc poznać przypadłości właściwych posługujemy się przypadłościami zwykłymi, ale zespołowo wziętymi tak, że orzekać je można o każdym przedmiocie jakiegoś gatunku i to jedynie i zawsze. Gdyby dostępny był człowiekowi ogląd intelektualny, gdybyśmy mieli inaczej skonstruowany aparat odbiorczy, wówczas istota rzeczy byłaby sama w sobie możliwa do poznania.

Teoria prawa natury w ujęciu Tomasza nie ma ważności jedynie historycznej. Jest to zarazem współczesna teoria prawa natury. Tę aktualność średniowiecznej teorii potwierdzają raz jeszcze czasy dzisiejsze, które – jak żadne dotąd – stanowią epokę ożywionych badań nad prawem natury w ujęciu Tomaszowym. Zdarzało się, że niektóre dzieła ludzkie spotykały się początkowo z wielkim aplauzem, ale ich wpływ był krótkotrwały. Bywało też odwrotnie, że jakiś kierunek filozoficzny przechodził początkowo bez oddźwięku i wrażenia i dopiero historia korygowała niesprawiedliwe sądy. Ale zdarzało się też, że niektóre dzieła od samego początku wzbudzały podziw i nigdy nie przestały wywierać wpływu. Taka była niewątpliwie twórczość Tomasza z Akwinu. Teoria prawa natury Tomasza z Akwinu jest najbardziej reprezentatywną w grupie tych, które szukają dalszego – od natury człowieka – uzasadnienia prawa natury.

Tomasz z Akwinu wywodzi prawo natury (naturalne) od Boga. Neotomiści przyjmują związek prawa natury z Bogiem, podkreślają, że teorii prawa natury nie należy wiązać z religią. Twierdzą, że główne

zasady prawa natury wykraczają poza każdą religię i przeto obowiązują także ludy niechrześcijańskie.

Prawem, które istnieje samo przez się (*per se*), jest prawo wieczne. Prawo wieczne istnieje w Bogu, przez co jest „Bogiem samym”. Prawo to jest niezmiennie i wyraża intencję Boga jako zwierzchnika całego świata. Jest ono, jak każde prawo, rozporządzeniem rozumu, ale różni się tym od innych praw, że jest rozporządzeniem rozumu Boga. Celem tego prawa jest dobro powszechne całego świata. Znane jest ludziom przez skutki, które wywiera. Tak jak Bóg istnieje sam przez się, a cały świat jest skutkiem jego działalności, podobnie prawo wieczne istnieje samo przez się, a pozostałe prawa wywodzą się z niego.

Na prawie wiecznym oparte jest prawo boskie (objawione). Ma ono na celu doprowadzenie ludzi do zbawienia. Reguluje stosunki człowieka z Bogiem. Prawo to jest zbiorem przepisów religijnych, stanowiąc tym samym przedmiot dociekań nie tyle filozofów, co teologów.

Prawo wieczne jest myślą samego Boga, zaś prawo natury (naturalne) jest tą samą myślą ale „odciśniętą w stworzeniu rozumnym”. Prawo natury jest, mówiąc inaczej, poznanym fragmentem prawa wiecznego.

Wszystkie istoty zmierzają na mocy wrodzonych im popędów do realizacji zasad prawa wiecznego zgodnie ze swą naturą. W bytach nierozumnych realizacja tego prawa dokonywa się w sposób nieświadomy i bezwolny, w istotach rozumnych zaś – w sposób świadomy i wolny. Człowiek podlega prawu wiecznemu nie tylko za pośrednictwem naturalnych popędów, którym zresztą może się przeciwstawiać, lecz nade wszystko przez to, że poznaje to prawo na drodze rozumowej. W ten sposób prawo wieczne przybiera w człowieku postać prawa natury.

Prawo natury określa normy obowiązujące tak jednostki, jak i społeczeństwa. Z istnienia prawa natury płyną warunki, pod jakimi poszczególne prawa są normami obowiązującymi. Warunek pierwszy, to wymaganie **niesprzeczności** z zasadą prawa natury każdej normy, którą miałyby uchodzić za prawo. Warunek zaś drugi, to wymaganie **odpowiedniości**, czyli tego, aby normy prawne sprzyjały rozwojowi natury ludzkiej.

Z prawa natury w dwojaki sposób mogą pochodzić prawa ustanowione przez ludzi: „albo podobnie jak wnioski z zasad, albo też jak bliższe określenia pewnych przepisów ogólnych”. A więc niektóre prawa pochodzą z ogólnych zasad prawa natury **drogą wynikania**. Na przykład przykazanie: „Nie zabijaj” jest prawem wynikający z zasady, że nie należy czynić źle. Inne znowu prawa powstają przez **dokładniejsze określenia**. Na przykład prawo natury nakazuje karać przestępcę, ale nie określa, jaką należy mu wymierzyć karę; o wymiarze takiej lub innej kary stanowi prawo pozytywne, które określa bliżej prawo natury. Wprawdzie oba rodzaje praw są ustanowione przez ludzi, ale prawa pierwszego rodzaju nie są czysto pozytywne, mają coś z mocy prawa natury. Prawa pochodzące przez wynikanie z prawa natury tworzą prawo ludów (*ius gentium*) i różnią się od innych praw tym, iż obowiązują nie tylko na mocy woli ustawodawcy, lecz niezależnie i wcześniej od niej. Do *ius gentium* należą między innymi prawa dotyczące kupna-sprzedaży, prawo nietykalności posłów i inne. Charakteryzują się tym, iż życie społeczne bez ich przestrzegania byłoby niemożliwe. Są one wynikami wyprowadzonymi z prawa natury, które skłania człowieka i nakazuje mu żyć w społeczeństwie.

Natomiast prawa ustanowione przez ludzi drogą szczegółowego określenia zasad ogólnych prawa natury (naturalnego) należą do **prawa pozytywnego**. W ten sposób właśnie każde państwo określa prawa zgodnie z dobrem ogólnym społeczeństwa i odpowiednio do jego interesów. Dotyczą one tego, co samo w sobie jest obojętne dla prawa natury i co nakazuje władza stojąca na straży dobra ogólnego.

Sposób **filozoficzny** poznania prawa natury w neotomizmie polega nie na odwoływaniu się do istnienia Boga, lecz na badaniach empirycznych, na badaniach zachowania się człowieka, by stąd wysnuć wnioski o jego naturze i wpływającym z niej prawie. Tomasz z Akwinu podkreśla, że zachowanie i działanie człowieka jest takie, jaka jest natura człowieka – źródło prawa natury. Ten sposób poznania prawa natury polega też na odwoływaniu się do przeżycia wewnętrznego jako wskaźnika, iż prawo takie istnieje. Jest on różny od porządku Sum, który od Boga zmierza ku rzeczom. Ale Tomasz wytyczył teoretyczne granice filozofii i teologii. Tomizm – zwłaszcza lowański – niezależnie od wiary, choć bez popadania w sprzeczność z jej tezami, szuka prawdy opierając się na zasadach doświadczenia i rozumu.

Warunkiem poznania prawa natury na drodze filozoficznej staje się poznanie człowieka za pomocą studiów porównawczych nad wieloma ludzkimi doświadczeniami. Badając wierzenia, zwyczaje, instytucje, etnologia posługuje się metodą obserwacji, opisem, analizą, klasyfikacją, wreszcie wyodrębnieniem elementów stałych od przypadkowych i formułowaniem praw. Badania etnologiczne obejmują nie tylko pierwotne grupy społeczne. Metody etnologiczne stosuje się również do społeczności cywilizowanych.

Dobro należy czynić, zła należy unikać – tak brzmi podstawowa zasada prawa natury w ujęciu tomistów. Obowiązuje ona niezależnie od wszelkich zmian, jakim podlega świat, i niezależnie od norm prawnych stanowionych przez władzę państwową. Jest to prawo natury w znaczeniu węższym. Inni nakazy prawa natury sprowadzają się do tej zasady, razem tworząc prawo natury w obszerniejszym sensie.

Odróżnienie prawa natury w węższym sensie i w szerszym znaczeniu pociąga za sobą ważne konsekwencje, zwłaszcza wówczas, gdy stwierdza się, że prawo natury podlega zmianom, albo kiedy mówi się, że nie ulega ono zmianom. Ma to duże znaczenie choćby dla zagadnienia prawa własności.

Warto raz jeszcze podkreślić, że prawo ludów, jakkolwiek pochodzi przez wynikanie z prawa natury, nie ma charakteru równie koniecznego, jak zasady prawa natury, gdyż drugą przesłankę dla wyprowadzenia wyniku, jakim jest prawo ludów, stanowią zdania opisujące faktyczne, przypadkowe okoliczności społeczne, gospodarcze *etc.* Tak więc w niezmiennym zasadniczo prawie natury są także elementy zmienne ze względu na warunki, do których prawo to się odnosi.

Niezmienność prawa natury ma według tomistów podstawę w niezmienności natury ludzkiej ujętej w sposób abstrakcyjny. Nie wyklucza to jednak zmienności proporcjonalnej do zmian natury ludzkiej konkretnie istniejącej w zmieniających się wciąż warunkach historycznych, społecznych, kulturowych, gospodarczych. Bliższe określenia prawa natury zmieniają się zależnie od warunków życia człowieka, do których to prawo jest stosowane. Zmiana warunków społecznych prowadzi do konieczności nowych wyjaśnień.

Przytoczona zasada prawa natury tylko w tej postaci abstrakcyjnej i schematycznej może obowiązywać powszechnie i niezmiennie. Treść jej podlega konkretyzacji, gdy jest stosowana w określonych warunkach społeczno–gospodarczo–historycznych. W prawie natury, co uwytkują współcześni neotomiści, zawierają się również elementy zmienne. Są one proporcjonalne do zmian natury ludzkiej w konkretnych, przeobrażających się wciąż warunkach. Niezmienności typowych cech właściwych każdemu człowiekowi, niezależnie od epoki, w której żyje, nie przeczy bowiem przeobrażanie się, zmiana pewnych cech człowieka egzystującego w coraz to innej rzeczywistości.

Wielu neotomistów zaznacza różnicę między pozaczasowością prawa natury a jego interpretacją, która ma zastosowanie w konkretnych warunkach egzystencji człowieka.

Prawo pozytywne jest zmienne w czasie i w przestrzeni. Zasięgiem swym ograniczone do określonego terytorium. Prawo natury jest natomiast niezmiennie w czasie i w przestrzeni, a zasięgiem swym obejmuje cały rodzaj ludzki. Jest prawem doskonałym w przeciwieństwie do niedoskonałego i stąd wciąż ulegającego przemianom prawa pozytywnego. Prawo natury nie musi być na wzór prawa pozytywnego ogłoszone, by znana mogła być jego treść, ponieważ podstawą jego jest istota człowieka. Prawo natury nie jest ujęte w żadne gotowe formuły. Jest ono swoiście ludzką formą bytowania, która według teorii poznania Tomasza wymyka się spostrzeganiu intelektualnemu wprost. Zaznacza się ono w sposobie dążeń i zachowań ludzi, na podstawie których wnosimy o zasadniczym prawie natury ludzkiej. Nie ma ono charakteru przypadkowego. Charakter ten właściwy jest prawu pozytywnemu, którego źródłem jest wola człowieka, wprowadzająca element dowolności. I ostatnia różnica zachodząca między tymi rodzajami praw: w przeciwieństwie do prawa natury na straży przestrzegania prawa pozytywnego stoi zewnętrzny przymus. Prawo to wiąże się z władzą egzekwującą wykonanie ustalonych przez siebie norm.

Skoro występuje dualizm praw, to jak powinien zachować się człowiek, jeśli zaznaczy się kolizja obu praw? Ma być posłuszny prawu natury czy pozytywnemu? Sokrates i Arystoteles wskazali na konieczność podporządkowania się prawu pozytywnemu, nawet niesłusznemu, ponieważ jest ono prawem obowiązującym. Inaczej Tomasz z Akwinu.

Prawo natury w świecie ludzkim nie działa automatycznie jak prawa przyrody. Człowiek spełnia je w wyniku wyboru, ponieważ nie jest oparte na konieczności fizycznej, lecz na głosie sumienia.

W związku z tym, że istota prawa natury jest wprost i bezpośrednio niepoznawalna – o czym była mowa poprzednio – są według neotomistów dwa następujące sposoby poznania tego prawa: teologiczny i filozoficzny. Sposób teologiczny polega na odwołaniu się do istnienia Boga i prawa wiecznego.

Prawo natury zapewnia każdemu człowiekowi **prawo do korzystania z dóbr** dla utrzymania swej egzystencji i wymaga, by **nie wykluczać nikogo** od współudziału w **korzystaniu z dóbr**. Nie znajduje się w pojęciu prawa natury żadnych wyraźnych wskazań co do konkretnych form tego korzystania.

Jednostka nie może posiadać rzeczy na własność w sposób nieograniczony. Messner wyraźnie wskazuje, że błędem jest mniemanie o nietykalności form własności prywatnej i ich niezmienności. Podlegają one bowiem **ogólnemu pożytkowi**, któremu mają służyć wszelkie prawa, a w tym prawo własności prywatnej.

Podmiotem własności **może** być **jednostka**, **może** **nim** być **społeczeństwo**, ale pod warunkiem, że poszczególne jednostki zachowują prawo korzystania z dóbr wspólnych – warunek życia i rozwoju człowieka. Korzystanie z rzeczy powinno być dostępne dla każdego człowieka, nie powinno nikogo wyłączać, skoro stanowi nieodzowny środek do celu, jakim jest życie ludzkie.

Encyklika Quadragesimo Anno wprowadza rozróżnienie prawa własności w ogóle i prawa do własności konkretnej, której określenie „zostawił Bóg przemysłności ludzi i urządzeniom narodów”, czyli prawu pozytywnemu. Prawo do własności konkretnej musi więc podlegać zmianom jako ustalenie prawa pozytywnego; wszelkie prawa pozytywne podlegają zmianom, ponieważ są sposobami zastosowania prawa natury do zmiennych warunków.

Z prawa natury nie da się wyprowadzić wskazań dotyczących formy własności; dopuszczalna jest własność społeczna, państwowa, jak i indywidualna, byleby nikogo nie pozbawiała tego uprawnienia.

Zasadniczym celem własności jest bowiem, zgodnie z filozofią tomistyczną, powszechne użytkowanie, dobro ogólnoludzkie.

Ogólne dobro ludzkie stanowi naczelny cel wszystkich urządzeń społecznych, górując tym samym nad dobrem jednostkowym. Warunkuje formę prawa własności przez wyznaczenie celu, ku któremu ma ono zmierzać. Obowiązek zharmonizowania formy prawa własności z możliwością korzystania przez wszystkich z dóbr materialnych spoczywa na organach władzy państwowej. Niemożliwe jest bowiem ustalenie formy własności dla wszelkich warunków historyczno-politycznych. **Różne warunki muszą prowadzić** do różnych sposobów osiągania pożytku ogólnospołecznego, a tym samym **do różnych form własności**. Encykliki Jana XXIII wyraźnie podkreślają prawo państwa do regulowania stosunków prawnowłasnościowych.

Prawo własności prywatnej jest tylko jednym z możliwych sposobów regulowania stosunków ludzkich. Człowiek nie jest samowystarczalny, nieodzownie są mu potrzebne przedmioty otaczającego go świata materialnego. Od używania tych dóbr uzależnione jest życie i rozwój człowieka. **Ale ani z natury człowieka, ani też z właściwości dóbr nie można** wywnioskować **konieczności własności prywatnej**. Stanowisko to wyraził inaczej Tomasz z Akwinu.

Tomasz z Akwinu próbuje wprowadzić prywatną własność, ale z zastrzeżeniem: o ile da się utrzymać w harmonii z ogólnym dobrem ludzkim. Własność prywatna ma być tak używana i zarządzana, aby to było korzystne dla całego społeczeństwa.

Naturalne uprawnienie człowieka do wspólnego, dostępnego dla wszystkich korzystania z dóbr płynie z faktu niesamowystarczalności każdego człowieka i z uzależnienia jego bytowania i rozwoju od używania tych dóbr. Ale ani natura ludzka rozważana sama w sobie, ani właściwości rzeczy nie dają same przez się podstaw, które by usprawiedliwiały posiadanie rzeczy na własność przez poszczególne jednostki. Tomasz z Akwinu opowiadając się za własnością prywatną czerpie argumenty z następstw, jakie posiadanie na własność sprowadza, i wylicza następujące powody przemawiające za prywatną formą własności. Ludzie bardziej troszczą się o dobra, gdy należą one do poszczególnych jednostek. Jeżeli należą one do wielu jednostek, to wtedy każdy dla uniknięcia trudów pozostawia troskę o utrzymanie i

zachowanie rzeczy innym, i w rezultacie nikt o dobra nie dba. Łatwiej poza tym utrzymać porządek i harmonijne współzycie jednostek – stwierdza Tomasz z Akwinu – gdy każda będzie zaspokajała potrzeby swymi własnymi dobrami. Nieporozumienia między ludźmi powstają najczęściej wówczas, gdy posiadają coś wspólnie.

Afirmowanie przez Tomasza z Akwinu własności prywatnej należy rozpatrywać łącznie z zastrzeżeniem zasadniczym tego filozofa: o ile da się ona utrzymać w granicach nie naruszających ogólnego dobra ludzkiego. „Nie da się rozstrzygnąć ogólnie, jaki jest najwłaściwszy ustrój państwa – stwierdza Jan XXIII w „*Pacem in terris*” – jakie są najwłaściwsze formy sprawowania władzy przez rządzących państwem, w jakich okolicznościach należy wydawać prawa, jak zarządzać państwem, jak wykonywać władzę sądowniczą. Przy ustalaniu bowiem formy rządów w państwie i wykonywaniu przez nie właściwych mu zadań, największe znaczenie ma oczywiście aktualny stan i warunki bytowe danego państwa, które podlegają zmianom zależnie od miejsca i czasu”. Neotomiści podkreślają, że jednostka nie może posiadać rzeczy na własność w sposób nieograniczony. A skoro same zasady prawa natury nie przemawiają za jakimś szczegółowo określonym ustrojem własności, podobnie jak nie wypowiadają się za tym lub innym ustrojem politycznym, więc po to, by wykazać dodatnie czy ujemne strony jakiejś formy własności – muszą być uwzględnione powody leżące **poza** prawem natury.

Z tego właśnie powodu Knoll, neotomista austriacki, występuje ostro przeciw prawu natury, ponieważ nie wskazuje ono konkretnego modelu społecznego. Określa je jako ideologię bezużyteczną, bo nie inspirującą ku przekształcaniu stosunków społecznych. Prawo natury ma potencjalnie wszelką treść i nagina się do wszystkich systemów i modeli społecznych w historii. Jest kształtowane zależnie od okoliczności, jakie niesie społeczna rzeczywistość, nabiera treści zależnie od systemu społecznego, do którego się stosuje. Knoll polemizuje z Messnerem usiłując wykazać na przykładach historycznych fałszywość tezy tego neotomisty, według którego zasady prawa natury to ogólne zasady obdarzone jak ziarna siłą i kształtujące życie społeczne.

Knoll krytykuje funkcję prawa natury w Kościele, wskazując, że było ono dotąd instrumentem służącym do racjonalnego uzasadnienia

pasywności hierarchii duchowej w stosunku do kwestii społecznych. Encykliki, jak podkreśla, nie były nigdy wezwaniem do walki, programem działania, lecz jej posłowiem. To co przynosi pożytek Kościołowi i nie przeciwstawia się jego posłannictwu, jest uznawane za prawo natury. Knoll dochodzi do wniosku, że treść prawa natury określają w gruncie rzeczy duszpasterskie interesy Kościoła.

Przyczynę bierności kościoła, brak udziału w przekształcaniu stosunków społecznych, A. M. Knoll upatruje w uznaniu przez Kościół pozadoczesności człowieka za nieskończenie ważniejszą od jego ziemskiej sytuacji społecznej. Zasadniczym celem Kościoła jest prowadzenie akcji misyjnej w każdym ustroju społeczno-gospodarczo-politycznym, niezależnie od całokształtu warunków życiowych. Z tego punktu widzenia doczesna sytuacja jednostki ma dla Kościoła znaczenie wtórne. O biernej postawie Kościoła w odniesieniu do spraw społecznych decyduje również – jak stwierdza Knoll – jego struktura, ukształtowana przed wiekami. Pod względem organizacyjnym Kościół jest na podobieństwo drabiny, której górne szczeble zajął stan duchowny, niższe natomiast ich quasi-poddani, tj. świeccy chrześcijanie. Intencją Chrystusa natomiast było ukształtowanie w Kościele relacji duchowni – świeccy na podobieństwo ognisk elipsy. Knoll przyznaje chrześcijanom świeckim swoiste, właściwe im tylko zadania. Ich celem mają być reformy socjalne.

Kościół jest Pawłem, który upomina niewolników, lecz nie jest Spartakusem, który ich uwalnia – pisze Knoll. I tu właśnie zaczyna się domena działania świeckich chrześcijan. Kościół, mając na celu zbawienie duszy, dostosowuje się do każdego porządku społecznego, bowiem wobec takiego celu wolność polityczna i społeczna są sprawą drugorzędną.

Knoll konstatuje, że Chrystus nie miał programu społecznego, nie był zbawcą politycznym ani też nowatorem gospodarczym. Dla stanu duchownego istnieje tylko jedna forma niewoli – niewola grzechu. Toteż Knoll misję świeckich chrześcijan upatruje właśnie w walce o wolność człowieka jako istoty społecznej. Ta tendencja wciągnięcia świeckich chrześcijan do czynnego udziału w życiu Kościoła przyświecała właśnie II Soborowi Watykańskiemu.

W Średniowieczu Kościół działał w jednolitej wyznaniowo społeczności. Dawniej utożsamiano religię z obyczajami i kulturą poszczególnych państw. Wejście człowieka do Kościoła – w crzc tak zwanego Kościoła Konstantyńskiego – odbywało się w sposób naturalny, tak samo jak wejście do społeczności narodowej czy lokalnej. Decyzji wymagało natomiast wyjście z Kościoła. Mógł odwoływać się do pomocy świeckiej organizacji państwowej – strażnika praw Kościoła i chrześcijańskiego porządku moralnego. Była więc mocno ugruntowana jednolita wyznaniowo społeczność.

W przeciwieństwie do tego stanu, współczesnemu Kościołowi właściwy jest stan misyjny, czyli taki, w którym Kościół znajduje się i działa w środowisku dla siebie obcym. Naturalnym stanem Kościoła – stwierdza Rahner – jest pielgrzymowanie w społeczeństwie, które nie jest jednolicie chrześcijańskie i które żyje w niechrześcijańskiej kulturze.

Europa mogła być jednolicie chrześcijańska, ale wówczas gdy stała się ona chrześcijańską enklawą w niechrześcijańskim świecie, do którego znakomitej części Kościół w ogóle nie docierał. Gdy Kościół objął swym zasięgiem oddziaływania świat, znalazł się, w warunkach diaspory, rozproszenia. Od sytuacji w krajach zwanych tradycyjnie misyjnymi, sytuacja Kościoła w innych krajach różni się – zdaniem wymienionego teologa – tylko liczbą wyznawców.

Machiavelli

Żył w latach 1469–1527. Wielu historyków filozofii prawa uważa, że od niego rozpoczyna się okres nowożytny w dziejach filozofii prawa.

Myśliciel ten postąpił inaczej niż Platon czy Arystoteles. Mianowicie, zamiast rysować idealny kształt rzeczywistości – analizował tę, która jest urzeczywistniona. Jego dzieła przenika idea nieznana poprzednim wiekom, a mianowicie patriotyzm. W odniesieniu do Włoch wyrażał postulat zjednoczenia tego kraju. Dzieło „Książe” zawiera wskazania dla władcy. W przeciwieństwie do moralizatorskich traktatów średniowiecza, stoi na gruncie celowości i doradza księciu użycie wszelkich środków skutecznych.

Machiavelli uważa, że czyny uznawane za moralne doprowadziłyby księcia do zguby, natomiast mogą sprzyjać jego zamierzeniom poczynania oceniane jako niemoralne. Tak więc rządzący państwem powinien brać pod uwagę przede wszystkim stan faktyczny a nie wyobrażenia i możliwe oceny jego poczynañ.

U podstaw poglądów Machiavellego zawiera się przekonanie, że ludzie są źli, niewdzięczni, obłudni, tchórzliwi i chciwi. W związku z tym książę powinien być silny jak lew oraz chytry jak lis. Wolno mu nie dotrzymywać przyrzeczeń. Ale powinien zachowywać wszelkie możliwe pozory, ponieważ cnotliwość wywołuje szacunek poddanych.

Obraz natury człowieka prowadzi Machiavellego do wskazania, by rządzić strachem a nie miłością. Książę powinien umieć zyskać sobie poddanych. Machiavelli przypomina, że ludzie mszczą się za drobne obrazy. Jeśli więc trudno jest pozyskać sobie obywateli, to lepiej ich zabić. Trzymanie przeciwników politycznych w więzieniu prowadzi do wzrostu w nich nienawiści i chęci odwetu. Lepiej więc skazywać na śmierć niż na więzienie. Radykalne zwalczanie przeciwników politycznych Machiavelli uzupełnia radą, aby obdarzać poddanych dobrodziejstwami. Ale czynić to trzeba stopniowo. W ten sposób można zyskać przywiązanie obywateli. Przemoc i zdrada wskazana jest tylko w stosunku do tych, którzy walczą o władzę.

Władca państwa powinien odznaczać się odwagą i niezależnością. A więc Machiavelli głosi nowe idę różne od średniowiecznego kultu pokory i posłuszeństwa. Nowa jest też, wspomniana już, idea patriotyczna. Z niej wypływa postulat stworzenia armii narodowej, przywiązanej do ojczyzny, a więc całkowicie różnej od wojska najemnego, które gotowe jest zdradzić.

Machiavelli przywiązuje znaczenie do prawa, bowiem stwarza ono wzory do naśladowania i zapewnia państwu trwałość. Stanowienie praw wymaga liczenia się z poczuciem prawa obywateli; nie powinno naruszać głęboko zakorzenionej tradycji państwowej. Prawo ma doprowadzić do równowagi sprzeczności w życiu państwowym. Środkiem przydatnym w rządzeniu, bowiem umacniającym porządek prawny, jest religia. Możliwe jest jego zdaniem bądź upaństwowienie religii, bądź stworzenie państwa kościelnego.

Na ustrój państwa wpływa, zdaniem Machiavellego, gleba, klimat i wola rządzących. Pozostaje więc tu pod wpływem Arystotelesa. Również, na wzór tego filozofa, dzieli ustroje państwowe na formy właściwe i wynaturzone. Jego zdaniem, władca powinien dbać o interesy ogółu obywateli. Każdy środek, który stosuje ma prowadzić do sukcesu utożsamianego nie z osobistymi korzyściami władcy, lecz dobrem ogółu.

Machiavelli – inaczej niż Demokryt – rozdziela dziedzinę moralności i dziedzinę polityki. Wynika to z odmiennych kryteriów ocen postępowania w obu tych dziedzinach. Mianowicie moralność kwalifikuje poczynania jako dobre albo złe. Z punktu widzenia polityki zaś czyny ocenia się w kategoriach skuteczności albo nieskuteczności.

Machiavelli, nie zaleca działań niemoralnych. Taka interpretacja prowadziłaby do zniekształcenia jego poglądów. Jego zdaniem polityka pozostaje poza sferą ocen moralnych. Powołując się na liczne przykłady z dziejów ludzkości, Machiavelli wykazuje, że nie osądza się w kategoriach moralnych nigdy tych, którzy zwyciężyli. A więc ci, którzy skutecznie działali dla ogółu – niezależnie od ocen moralnych ich poczynañ – stają się bohaterami historii.

Grocjusz

Myśliciel holenderski. Żył w latach 1583–1645. Jest uznany za twórcę szkoły prawa natury. Po czasach średniowiecza powrócił do koncepcji prawnonaturalnej charakterystycznej dla starożytności. Mianowicie powiązał prawo natury wyłącznie z istotą człowieka. Uznał je za wartość autonomiczną. Prawo natury wskazał jako płaszczyznę porozumienia ludzi rozmaitych wyznań i wszystkich czasów.

Twierdził, że prawo natury jest do tego stopnia niezmiennie, że nawet Bóg nie może go zmienić. Prawo natury poznaje się, jego zdaniem, przy pomocy rozumu. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie społeczeństw i fakt występowania rozmaitych poglądów moralnych, Grocjusz oddziela treść prawa natury od nakazów moralnych. Jest to stanowisko nowe, nieznane poprzedzającym go filozofom, ponieważ począwszy od Arystotelesa wiązano treści tego prawa z dobrem, a więc

z moralnością. Według Grocjusza podstawowa zasada prawa natury brzmi: umów należy przestrzegać.

Grocjusz przyjmuje, że skłonności społeczne są w człowieku silniejsze niż doraźne interesy. Zgodne z prawem natury jest nienaruszanie cudzej własności, jak również obowiązek wynagradzania szkód, które są wyrządzone z własnej winy, czy ponoszenie kary za popełnione przestępstwa. Obowiązek dotrzymywania umów (*pacta sunt servanda*) stanowi zasadę naczelną. Sprawujący władzę w państwie powinni stanowić prawo pozytywne zgodnie z prawem natury.

Zaznaczające się w poglądach Grocjusza rozdzielenie prawa natury od treści moralnych (dobro) doprowadziło go do związania prawa z wartością sprawiedliwości. Sprawiedliwe, jego zdaniem, jest to, co jest zgodne z naturą społeczeństwa składającego się z istot rozumnych.

Według Grocjusza życie społeczne ma źródło w naturze ludzkiej i dlatego podkreśla on, że ustrój państwowy powinien opierać się na prawie natury.

Hobbes

Filozof angielski, żył w latach 1588–1679.

Podobnie jak Machiavelli dostrzega wiele negatywnych cech w ludzkiej naturze. Wskazuje na dominację egoistycznych namiętności. Doprowadziły one w stanie natury do wojny wszystkich ze wszystkimi. W wojnie tej wszyscy czuli się sobie równi w tym sensie, że słabsi liczyli na zręczność lub podstęp. Przeciw wojnie również skłaniają człowieka namiętności, to znaczy obawa przed śmiercią i chęć posiadania.

Hobbes przyjmuje istnienie prawa natury. Poznawane jest przy pomocy rozumu. Doradza ono czyny pożyteczne i odradza szkodliwe. Prawo natury byłoby przestrzegane, gdyby ludzie kierowali się rozumem. Na przeszkodzie temu stoją namiętności, które powodują człowiekiem. W rezultacie prawo natury staje się praktycznie bezużyteczne, bo rozum odradza jego spełnianie. Mianowicie nie ma sensu ograniczać własnych popędów i żyć zgodnie z prawem natury, skoro nie ma żadnej pewności czy inni ludzie to czynią.

Hobbes – podobnie jak kiedyś Protagoras – stara się wyjaśnić w jaki sposób pierwotnie aspołeczna natura człowieka z czasem nabrała cech społecznych. Trzeba podkreślić, że Hobbes charakteryzując stan natury stwierdza, że człowiek człowiekowi był wilkiem.

Zagrożenie życia doprowadziło ludzi żyjących w stanie natury do decyzji, by w drodze umowy każdego z każdym – czyli umowy społecznej – utworzyć społeczeństwo i państwo. Była to umowa jednoetapowa, na mocy której powstało i społeczeństwo, i państwo. Treścią umowy społecznej było zrzeczenie się przez jednostki swojej wolności na rzecz suwerena. W rezultacie tej umowy obywatele mogą mieć w państwie tylko tyle wolności, ile rządzący państwem zechcą udzielić.

W drodze umowy społecznej powstało więc państwo, które pochłaniając wolność i swobodę kierowania sobą obywateli przypomina Lewiatana, smoka apokaliptycznego. Zdaniem Hobbesa umowa bez miecza byłaby pusta i niemożliwa do wyegzekwowania. Zważywszy egoizm człowieka i dominację namiętności a nie rozumu – najlepszą formą państwa jest ustrój absolutystyczny. Jednostki przenoszą swoją siłę i wolę na sprawującego rządy. Zawierając umowę każdy zrzekał się wolności posiadanej na mocy prawa natury, na rzecz suwerena pod warunkiem, że uczynią to samo pozostałe jednostki.

Państwo nie ma więc żadnych obowiązków wobec obywateli. Rządy oparte są na posłuszeństwie jednostek lękających się kar. Niemożliwy jest – bo sprzeczny z umową społeczną – jakikolwiek opór społeczeństwa wobec państwa. Ten, kto sprawuje władzę, określa co jest dobre i co jest złe, jak również co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Treść ustaw jest dowolnie określana przez władzę państwową.

Hobbes jest prekursorem tendencji pozytywistycznych. Czynią one obywateli całkowicie zależnymi od prawa pozytywnego, które jest jedyną miarą sprawiedliwości. Władza w państwie – w świetle teorii umowy społecznej – pochodzi od społeczeństwa; nie ma nic wspólnego z wolą Boga, jak mniemano w średniowieczu.

Locke

Filozof angielski. Żył w latach 1632–1704.

Stan natury powinien być, jego zdaniem, punktem wyjścia dla rozważań dotyczących genezy prawa. Charakterystyczne dla jego poglądów jest stwierdzenie, że stan natury istnieje nadal po utworzeniu państwa. Wynika to stąd, że człowiek został obywatelem dopiero w jakimś momencie dziejów.

W stanie natury ludzie byli wolni i równi. Prawo natury utrzymywało namiętności jednostek w ryzach i ograniczało ich egoizm. Stan natury był stanem pokoju. Ludzie nie dawali w nim upustu swojej samowoli lecz żyli zgodnie z prawem natury kierując się rozumem. Prawo natury obowiązuje wszystkich, a ponieważ wszyscy są równi i wolni, więc nikt nie powinien krzywdzić drugiego człowieka. Przyczynianie się do zachowania rodzaju ludzkiego jest zgodne z prawem natury. Toteż każdy, żyjąc w stanie natury, pomagał bronić człowieka niewinnego i karać winowajcę. Według Locke'a nieprzyjazny stosunek chociażby do jednego człowieka jest zarazem przejawem wrogości wobec całej ludzkości.

Prawo natury zaleca zachowanie życia człowieka i stanu pokoju. Po to, by stało się ono faktyczną siłą, niezbędne jest powołanie instytucji osądzającej i wymierzającej sprawiedliwość. Chroniłaby ona niewinnych i karała winnych. Niedogodność stanu natury polegała na tym, że każdy miał sam bronić swojej wolności i rozsądzać spory.

Właśnie niedogodność, wyrażająca się w tym, że każdy był sędzią w swojej sprawie, zadecydowała o powstaniu państwa. Powstało ono w rezultacie umowy społecznej, która została zawarta przez każdego z każdym. Przejście od stanu natury do życia w państwie odbyło się w drodze dwuetapowej umowy społecznej. Pierwszy etap dotyczył utworzenia życia społecznego. Drugi etap doprowadził do wyodrębnienia, z utworzonego już społeczeństwa, władzy państwowej i zorganizowania tym samym państwa.

Treść umowy społecznej dotyczyła przeniesienia na władzę publiczną prawa rozsądzania sporów i wymierzania sprawiedliwości. Tworząc życie społeczne oraz państwo, jednostki nie rzekły się tej wolności, którą miały w stanie natury, lecz jedynie uwolniły się od nie-

dogodnej sytuacji, w której każdy był sędzią w swojej sprawie. Zwiększyło się uczucie bezpieczeństwa po utworzeniu społeczeństwa i państwa. Locke uważał, że najlepszym ustrojem jest demokracja, bowiem zapewnia ona wolność. Uznanie tego ustroju – nie zaś, jak głosił Hobbes, absolutystycznego – za prawidłowy, wynikało z odmiennej oceny natury ludzkiej. Zrozumiałe, że Hobbes dostrzegając egoizm i wrogi stosunek jednostek wzajemnie do siebie, uznał, że jedynie silna władza państwowa może utrzymać je w ryzach. Locke natomiast podkreśla, że stan natury był stanem spokoju i pomyślności.

Traktuje się Locke’a jako prekursora liberalizmu. Wynika to z jego poglądów, w myśl których władza nie powinna ingerować w życie społeczne i prywatne. Wolno to czynić państwu tylko w niezbędnych wypadkach. Wyrazem liberalizmu jest również przyznanie społeczeństwu prawa do oporu wobec władzy państwowej.

John Locke podkreśla, że każda umowa jest aktem dwustronnym. Jeżeli więc państwo ogranicza wolność jednostek, czyli nie przestrzega zawartej umowy społecznej, to społeczeństwo może legalnie wystąpić przeciwko rządzącym. Nastąpi wtedy rozwiązanie państwa, ale nie społeczeństwa. Biorąc pod uwagę dwuetapowy charakter umowy społecznej – prawo do oporu nie doprowadza w takim wypadku do cofnięcia się w stan natury.

Oczywiście, kolejne pokolenia nie biorą bezpośrednio udziału w zawiązywaniu społeczeństwa i państwa. Nowonarodzeni wstępują do już utworzonego społeczeństwa i państwa. Zachodzi różnica między wyraźnym wyrażeniem zgody tego, kto wstępuje do społeczeństwa a milczącą zgodą. Ale wszyscy obywatele określonego państwa potwierdzają milcząco przystąpienie do umowy społecznej, gdy korzystają z praw stanowionych w kraju, którego są obywatelami, jak również gdy korzystają z opieki władz.

Rousseau

Filozof francuski, żył w latach 1712–1778.

Rousseau rozróżnia wolność w stanie społecznym, polegającą na posłuszeństwie prawu powstałemu w drodze umowy społecznej oraz wolność w stanie natury. Nie mniejsze znaczenie co wolność, odgrywa

w jego filozofii idea równości. Wolność i równość są ze sobą ściśle związane.

Według Rousseau przejście od stanu natury do życia w państwie odbyło się w drodze umowy społecznej. Doszedł w niej do głosu postulat wszystkich jednostek. Mają one po utworzeniu społeczeństwa i państwa uczestniczyć w rządzeniu na zasadach równości. Wolność w państwie wyraża się w podleganiu prawu pozytywnemu – nie zaś innym ludziom – i to prawu dobrowolnie zaakceptowanemu.

Trzeba podkreślić sprzeciw Rousseau wobec koncepcji przedstawicielstwa. Za jedyną dopuszczalną formę władzy ustawodawczej uznaje referendum. Głosi więc teorię zwierzchnictwa ludowego.

Utożsamienie grupy rządzących i rządzonych stanowi gwarancję równości. Umowa społeczna była jego zdaniem jednoetapowa; nie wyodrębnia umowy konstytuującej życie społeczne oraz umowy o wyodrębnieniu władzy państwowej. Ten drugi etap nie był potrzebny, skoro społeczeństwo jest władzą. Uznając, że wszyscy powinni rozstrzygać o rządzeniu – nie określa granic władzy państwowej.

Rousseau uznaje jednostkę za najwyższą wartość, za cel społeczeństwa i państwa. Społeczny charakter umowy tworzącej społeczeństwo i państwo wyraża się w tym, że mimo indywidualistycznego punktu wyjścia – sytuacja jednostek jest rozpatrywana z punktu widzenia całego społeczeństwa. Celem utworzenia państwa jest korzyść wszystkich a nie korzyść jednostek czy grup społecznych.

Wola powszechna, do której odwołuje się Rousseau, nie może być traktowana jako wola większości. Rousseau krytykuje sytuację, w której mniejszość zmuszona jest ulegać większości. Jego zdaniem w państwie powinien być reprezentowany interes wszystkich.

Zawarta umowa społeczna wymaga poddania się prawu. Człowiek rodzi się wolny, a mimo tego podlega cudzej, nieraz wrogiej mu władzy. Żyjąc w stanie natury można było korzystać z pełni wolności. Poszukuje więc takiej formy państwa, która by pozwalała godzić wolność posiadaną na mocy prawa natury z obowiązkami wobec społeczeństwa. Mocna staje się umowa społeczna, dobrowolnie zawarta przez członków danej zbiorowości. Zawierając umowę, jednostki rezygnują ze stanu natury tworząc stan społeczny. Ale człowiek nie zrzeka się swojej wolności; jest ona ugruntowana w jego istocie.

W państwie ustawy powinny być uchwalane przez wszystkich pełnoletnich obywateli. Rousseau głosi więc demokrację bezpośrednią. Do uchwalenia ustaw nie jest wymagana jednomyslność, a jedynie większość głosów. Na tym polega zwierzchnictwo ludowe. Jest ono warunkiem wolności w życiu społecznym. Rousseau krytykuje koncepcję przedstawicielstwa (parlamentu), ponieważ zwierzchnictwa ludu nie można przenieść na kogokolwiek.

Wola jest powszechna, gdy jej treść jest zgodna z interesem całości. Zwierzchnictwo ludowe można interpretować jako formę, zaś treścią jest wola powszechna interpretowana jako racjonalny interes wszystkich członków społeczeństwa. Warto jeszcze raz podkreślić, że dla zagwarantowania woli powszechnej wystarcza zasada większości głosów.

Rousseau był zwolennikiem udziału wszystkich obywateli we władzy. Wiąże bowiem najściślej równość z wolnością. Wskazuje na własność prywatną jako przyczynę nierówności.

Zwierzchnictwo ludowe jest niepodzielne, ponieważ jest jedynym sposobem realizowania woli powszechnej. Wola większości bywa sposobem wykrycia woli powszechnej, która jest uważana przez Rousseau za najistotniejszy element woli indywidualnej każdego obywatela. Klasyfikowanym wyrazem woli powszechnej była umowa społeczna.

Trzeba pamiętać, że Rousseau był zwolennikiem małych państw, w których sprawy publiczne są bardziej dostępne dla wszystkich. Dodam też, że należał do myślicieli, którzy nie tylko głoszą poglądy, ale i emocjonalnie angażują się w ich treść.

Jednostka występuje w podwójnej roli: obywatela i poddanego. Zdaniem Rousseau każdy zobowiązuje się jako poddany być posłuszny prawom, które ustanowił jako obywatel. To, co lud postanawia, jest rozumne i sprawiedliwe. Zwierzchnictwo ludu jest niezbywalne, niepodzielne i nieomylne. Wola ludu jako wola powszechna ma na celu wspólne dobro a nie sumę interesów poszczególnych jednostek. Rousseau jest przeciwnikiem zrzeszeń pośrednich, korporacji, stojących między jednostką a państwem. Rząd wykonuje jedynie polecenia suwerennego ludu. Decyzje ustawodawcze powinny pochodzić wprost od ludu; błędni są pośrednicy w postaci posłów.

II

KANT JAKO INSPIRATOR EUROPEJSKIEJ FILOZOFII PRAWA XXI WIEKU

Immanuel Kant, filozof niemiecki, żył w latach 1724–1804, czyli w czasach Oświecenia, ale zważywszy odkrywczość jego systemu niemożliwe jest zrozumienie kantyizmu poprzez zgłębienie idci tej epoki. Kant znacznie wyprzedzał czasy, w których przyszło mu żyć i pod wieloma względami wyprzedza również nasze czasy. Jest on twórcą, nowego typu idealizmu, mianowicie transcendentально–logicznego, nie sprowadzalnego ani do idealizmu obiektywnego Platona, ani do idealizmu subiektywnego Berkeleya.

Prawdopodobnie każda generacja odczytuje na nowo, w twórczy sposób, myśl kantowską, a niektórzy myśliciele amerykańscy podkreślają nawet, że każda generacja chce mieć „swojego własnego Kanta”. Dopiero kilkadziesiąt lat po śmierci, Kant wywołał odzew stosowny do wielkości stworzonego przez siebie systemu.

Ciszę i spokój uregulowanego sposobu istnienia Kanta, wypełnionego niemal w całości pracą intelektualną, znakomicie wyraził w swoim esej Bolesław Miciński. Jego „Portret Kanta” należy do arcydzieł naszej powojennej literatury.

Nową ideą przenikającą dzieła Kanta, nie znaną w czasach starożytnych, jest wartość obowiązku. Etyka Kanta nie ma podstaw w pojęciach dobra i zła, lecz w pojęciu obowiązku. Innym przykładem całkowicie nowego sposobu myślenia jest kantowskie przekonanie o niepoznawalności świata rzeczy samych w sobie z jednoczesnym uznawaniem przez niego poznawalności świata zjawisk. Oryginalność kantyizmu dochodzi do głosu też w przewrocie kopernikańskim Kanta i we wskazaniu, że ocenianie tego, co jest – wymaga zgłębienia wiedzy nie tyle o tym co było, lecz o tym co być powinno. Kant nie tworzy filozofii normatywnej w oparciu o rzeczywistość empiryczną.

Filozofia Kanta zapanowała wszechwładnie nad myślą końca XIX wieku i odgrywa nie mniejszą rolę w XXI wieku. Zyskała zwolenników nie tylko w Niemczech, ale i poza obszarem tego kraju. Tendencje odrodzeniowe kantyizmu są w naszych czasach bardzo silne. Ślady filozofii Kanta są wyraźnie utrwalone w dziełach wybitnych filozofów XX wieku i to nie tylko neokantystów, ale również fenomenologów, pozytywistów, egzystencjalistów, czy filozofujących przyrodników, w tym W. Heisenberga czy K. Lorenza, jak również w rozprawach filozofujących psychiatrów. Kant oddziałwał silnie na teorię poznania, filozofię

przyrody, etykę, metafizykę, filozofię prawa, aksjologię. Ogromny wpływ na te działy filozofii ma zwłaszcza jego „Krytyka czystego rozumu”, to znaczy krytyka rozumu niezależnego od tego, co zmysłowe. Kant jest przekonany, że rozum nasz działa niezależnie od tego, co zmysłowe, jakkolwiek jego siła poznawcza zamknięta jest w granicach możliwego doświadczenia. Dopiero poczynawszy od Kanta mówi się o krytycyzmie i odnajduje się elementy krytycyzmu w systemach wcześniejszych, w tym u św. Tomasza z Akwinu. Trzeba podkreślić, że krytycyzm zawarty w filozofii Kanta – a dotyczy on możliwości poznawczych człowieka – przewyciężył postawy dogmatyzmu czy sceptycyzmu.

Paradoksem naszego życia filozoficznego jest nika – zwłaszcza po ostatniej wojnie – znajomość kantyizmu. Nie ma nawet dobrej książki o jego systemie. Nie ma też w Polsce szerzej rozbudowanego nurtu kantowskiego, jeśli nie brać pod uwagę moich publikacji inspirowanych kantyżmem. Paradoksem jest, że mimo owego niepogłębionego u nas poznania systemu Kanta, pewne jego sformułowania zakorzeniły się w kulturze. Zwłaszcza znane jest wyznanie Kanta zawarte w „Krytyce praktycznego rozumu”: „Dwie rzeczy napełniają serce coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i czcią w miarę tego im częściej, im ustawicznie zajmuje się nimi rozmyślanie: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”.

Wpływ Kanta w Polsce zaczął dochodzić do głosu dopiero po 1800 roku. W tym czasie dominowała u nas filozofia scholastyczna i z tych pozycji krytykowano Kartezjusza, Leibniza czy Newtona. Ale pojawili się w drugiej połowie XVIII wieku myśliciele polscy: Konarski, Kołłątaj, Staszic, Śniadeccy, którzy nawiązali łączność z myślą Europy Zachodniej. Wzrastał kult doświadczenia. Jednakże myśl polskiego Oświecenia krytycznie odnosiła się do filozofii Kanta. Przyczyna tkwi nie tyle w tym, że kantyżm doszedł do Polski wkrótce po przewyciężeniu długotrwałych wpływów filozofii scholastycznej, lecz głównie z tego powodu, że filozofia Kanta została wadliwie zrozumiana. Przewidywano, że „sektą Kanta” wkrótce w Niemczech zaniknie. Kołłątaj niepokoił się, aby nie „zarażono” nią Polaków. Właściwie jedynie Tadeusz Czacki domagał się, aby Kanta czytać w oryginale zamiast poznawać poprzez interpretatorów. Najbardziej znakomici przedstawiciele Oświe-

cenia w Polsce wyrażali negatywne opinie o kantyzmie. Czynili to głównie z pozycji wychowawców narodu, a filozofię Kanta znali bądź z drugiej ręki, bądź poprzez jej krytyków w Niemczech. Byli przekonani, że filozofia Kanta prowadzi do czczych spekulacji. Odmawiali Kantowi miana prawdziwego filozofa, uznając, że przeszkadza w uprawianiu tej dziedziny wiedzy. Zwłaszcza Jan Śniadecki odnosił się wrogo do tego niemieckiego filozofa. Warto dodać, że jedynym niemal u nas przeciwnikiem Kanta, który znał jego dzieła był Dowgird.

Pomimo tej atmosfery ukazały się w końcu XVIII wieku pierwsze przekłady dzieł Kanta. Pobudką ku temu stała się troska o ojczyznę. Idea wiecznego pokoju głoszona przez Kanta nie mogła wzbudzić u nas entuzjazmu; utrzymywała ona niejako rozbiory polskie. Ale odzew wywoływało kantowskie poczucie ogólnoludzkiej sprawiedliwości. Jakkolwiek nie pisał on o Polsce, to stanowisko Kanta było pojmowane jako sprzeciw wobec polityki, która doprowadziła do rozbiorów. Romantycy mogli odczytać idee Kanta jako uzasadnienie tendencji wolnościowych. Zresztą Kant wyraźnie wskazywał, że małe państwo nie powinno podlegać innemu, potężniejszemu.

Jako pierwszego kantystę uznają nasi historycy filozofii – Kalasante Szaniawskiego. Zdawał sobie sprawę, że Kant dokonał przełomu w filozoficznym sposobie myślenia. Wyzwalając się spod wpływów francuskich, filozofowie polscy zwracali się powoli do Kanta. Bardziej wyraźny charakter niż w Oświeceniu nabrał wpływ kantyzmu w okresie polskiego romantyzmu. Mimo wpływu pozytywizmu znaczenie filozofii Kanta, wyrażające się również w przekładzie jego kolejnych fundamentalnych dzieł, utrzymało się w Polsce aż do wybuchu II wojny światowej. Negatywne polityczne oceny kantyzmu i neokantyzmu – jako rewizjonizmu w ruchu robotniczym – zostały sformułowane przez marksistów po II wojnie światowej w Polsce.

Kant czyni z człowieka centrum, fundamentalny punkt odniesienia. Twierdził, że treść poznania pozostaje zależna od ludzkich możliwości poznawczych. Każdy z nas ma do spełnienia zadanie w świecie, wykraczające poza sferę problemów biologiczno-materialnych. Jak pisał ten filozof, bez człowieka świat byłby tylko pustynią, czymś pozbawionym ostatecznego celu. Wiąże się z tym zadanie kształtowania siebie, bowiem tylko w wyniku procesów samorozwoju stajemy się człowie-

kiem. Nie jesteśmy nim z samego faktu narodzenia. Z natury swej nikt z nas nie jest ani sprawiedliwy, ani dobry czy zły.

Sposobem obrony wolności jednostek jest, zdaniem Kanta, przymus charakteryzujący prawo. Respektowanie wolności każdego i wzajemne pogodzenie zakresu wolności poszczególnych jednostek możliwe jest tylko dzięki prawu. Jak to określa Kant, prawo jest ogółem warunków, które pozwalają pogodzić samowolę jednej osoby z samowolą drugiej. Samowolę Kant pojmuje jako zdolność jednostki do działania zgodnego z jej egoistycznymi celami. Kant nie idealizuje człowieka, ani nie usiłuje skłaniać, by wyzbył się swojego egoizmu. Pragnie jedynie pogodzić wzajemnie samowolę poszczególnych obywateli. Każdą czynność nie naruszającą wolności innych jednostek uznaje za zgodną z prawem. Rozum domaga się właśnie prawa jako stróża wolności.

Uważam za wyjątkowo trafne i słuszne przekonanie Kanta, że prawo stanowi czynnik jednoczący i organizujący życie społeczne. Sprawą fundamentalną w życiu społecznym jest zdaniem tego filozofa bezwarunkowe stosowanie prawa na terenie politycznym. Polityka ma być zależna od prawa i w tym wyraża się konieczny związek tych dwóch dziedzin. Pełna wolność słowa i druku – to najpoważniejsze gwarancje prawidłowego sposobu sprawowania władzy. One pozwalają bowiem dowiedzieć się rządzącym jakie czynią błędy, a wiedza ta ma służyć zmianom.

Na każdym spoczywa obowiązek udziału w życiu państwowym, a na rządzących – obowiązek ograniczania osobistego interesu. Najwłaściwszy jest, zdaniem tego filozofa, ustrój republikański. Kant ocenia demokrację, jako ustrój despotyczny, bo oparty na woli większości. Czy uprawnione jest z punktu widzenia słuszności i sprawiedliwości poddawanie się woli większości? Czy mniejszość nie miewa racji? Wola powszechna narodu nie zaś wola większości powinna być brana pod uwagę.

Z niezmiennym szacunkiem odnosi się Kant do konstytucji. I z tego punktu widzenia ocenia wszelkie rewolty w państwie jako przejawy niesprawiedliwości; są one wymierzone przeciw konstytucji państwa, a nie można naprawiać niesprawiedliwości przez niesprawiedliwość. Jeżeli ustanowiono w państwie nową konstytucję, na drodze

gwaltów, czy rewolucji, to nieprawość tego czynu nie uwalnia obywateli od posłuszeństwa wobec ustanowionego ładu prawnego.

Interesujące i przekonujące jest ustalenie Kanta, w myśl którego miernikiem wolności jest zgodność z prawem. Mówiąc o wolności trzeba wyjaśnić, że Kant bierze pod uwagę wolność zewnętrzną oraz wolność wewnętrzną. Ta pierwsza dochodzi do głosu tylko pod warunkiem istnienia prawa. Wolność wewnętrzna niezbędna dla urzeczywistniania życia moralnego nie może prowadzić do sprzeciwu wobec prawa, bowiem prawo tę wolność umożliwia. Państwo to tyle, co realizacja ustaw prawnych.

Kant głosi, że człowieczeństwo powinno być wartością świętą. Nie tylko człowiek, lecz każda istota rozumna, nie może być nigdy przez kogokolwiek – nawet przez Boga – traktowana jedynie jako środek do nawet najbardziej wzniosłego celu. Każdy z nas powinien postępować tylko według takich motywów, które jego zdaniem mogłyby wejść w skład możliwego przyszłego prawodawstwa.

Wolność rozumiana w sensie pozytywnym stanowi możliwość działania zgodnie z poczuciem wewnętrznej powinności. Sens negatywny wolności wyraża się w tym, że jest ona niezależna od tego, co zmysłowe. Zasada człowieczeństwa jako celu samego w sobie powinna być urzeczywistniana nie tylko w wymiarze życia państwowego, ale również międzynarodowego. Politycznym odpowiednikiem tego postulatu jest samoistość obywateli w państwie jako współtwórców prawa oraz zobowiązanie, by zmierzać ku wiecznemu – nie zaś tymczasowemu – pokojowi.

Właśnie traktat Kanta na temat wiecznego pokoju uwypukla współczesne znaczenie jego filozofii. W połowie naszego stulecia Kant został uznany praojcem nowej dziedziny – nauki o pokoju, zwanej inaczej mianem irenologii bądź polemologii. Nauka ta jest zarazem teoretyczna i praktyczna. Chce wpływać na kształt rzeczywistości i kierunek przemian. Kant formułując idee wiecznego pokoju wyprzedzał w końcu XVIII wieku na tyle swoich współczesnych, że rozumiany w pełni może być dopiero w naszych czasach.

Dokładne wskazania dotyczące treści przyszłego traktatu, który miał położyć na zawsze kres wojnom, brzmią całkowicie współcześnie

i wręcz nowocześnie. Powszechny pokój w skali całego globu wymaga zdaniem Kanta powszechnego rozbrojenia. Nie ma wojny słusznej, bowiem nie może być wartości wyższej od człowieka. A nawet tzw. sprawiedliwa wojna – o czym wiele w myśli chrześcijańskiej – wiąże się z traktowaniem człowieka jako środka do celu, którym jest na przykład wolność ojczyzny. Wieczny pokój wiąże Kant z gwarancją wolności i z możliwością utworzenia związku państw. Stosunki międzynarodowe ustalać będzie prawo międzypaństwowe. Jest to konsekwencja poglądu Kanta o ścisłym związku wolności i prawa.

Kant pisał o tym, że krótkotrwała wojna jest ekonomicznie bardziej opłacalna niż długotrwały pokój, ponieważ ogromne są koszty niszczenia przestarzałego uzbrojenia i sprzętu wojennego w sposób inny niż toczenie wojny. Poszukuje więc i używa wszelkich argumentów mogących skłonić zantagonizowaną ludzkość do zlikwidowania wszelkich armii i ustanowienia pokoju opartego o prawo.

Przyszłe państwo, utworzone w rezultacie podpisania traktatu o wiecznym pokoju, nazywa Kant państwem celów, ze względu na urzeczywistnienie imperatywu praktycznego, który głosi, że człowiek ma być traktowany jako cel sam w sobie. Ludzkość zmierza w tym kierunku poprzez cierpienia i wojny. Charakterystyczne, że Kant nie tworzy wizji spełnionej moralności jako celu, ku któremu mają zmierzać kolejne pokolenia – lecz wizję państwa, które pozwoli na rozkwit zagwarantowanej prawnie wolności. Napelnienie wolności konkretną treścią pozostawia decyzji indywidualnej poszczególnych obywateli.

Państwo celów jest ideą doskonałej wspólnoty człowieczej, która doprowadzi do harmonijnego połączenia idei homocentryzmu z ideą socjocentryzmu. Aczkolwiek zbudowanie takiego społeczeństwa jest stanem, do którego zapewne można się jedynie przybliżyć, to jednak zobowiązuje ono do działań w ściśle określonym kierunku. Istotne znaczenie ma fakt, że ludzkość i jej dzieje nie są wyznaczone ideami pragmatycznymi lecz ideami podnoszącymi duchowość człowieka na wyższy poziom rozwoju.

Stanowisko filozoficzne Kanta nie jest fenomenalizmem ontologicznym, który głosi, że istnieją tylko zjawiska, lecz fenomenalizmem gnoseologicznym. Mianowicie Kant twierdzi, że poznajemy tylko zjawiska. Ale jednocześnie przyjmuje istnienie obiektywnej, a więc niez-

leżnej od woli i świadomości człowieka, rzeczywistości. Ten rzeczywisty świat, dla nas niepoznawalny, określa Kant mianem rzeczy samych w sobie. Wicmy o nich tylko tyle, że istnieją. I tak jak w sferze działań ludzkich wciąż niemożliwym w pełni do spełnienia celem jest państwo celów – tak w sferze ludzkiego poznania dążenie niespełnialne, ku poznaniu rzeczy samych w sobie wyznacza wysiłki kolejnych pokoleń.

Poznajemy przedmioty nie jako rzeczy same w sobie, a więc nie jakimi są, lecz jako zjawiska. Poznajemy rzeczywistość dostosowaną do naszych możliwości poznawczych i przez nie ukształtowaną. To, co poznajemy, czyli przedmiot poznania, pozostaje zależny od naszej obiektywnej pasywności czyli bierności i naszego aktywnego subiektywizmu. Gdy mowa o obiektywnej pasywności – idzie tu o zdolność człowieka do odbierania wrażeń płynących ku nam od rzeczy samych w sobie. Fakt odbierania wrażeń, doświadczana przez każdego zdolność ich rejestrowania, nie jest wszak przejawem halucynacji, której podlegać by miał cały ród ludzki. Taka interpretacja byłaby absurdalna. Ten fakt prowadzi Kanta do wniosku o istnieniu obiektywnego świata rzeczy samych w sobie. Niemożność ich poznania płynie z ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Odpowiednikiem tego niepoznawalnego świata rzeczy samych w sobie jest w dwudziestowiecznym egzystencjaliźmie byt surowy w odróżnieniu od świata dla nas, który jest poznawalny.

Kant podkreśla, że poznajemy rzeczy nie jakimi są, lecz jakimi się zjawiają w naszym poznaniu. Wszelkie ludzkie poznanie zachodzi według Kanta tylko wtedy, gdy przedmiot jest dany przez wrażenia oraz pomyślany przez pojęcia. Przedmioty są dane za pomocą zmysłowości. Wrażenia są ujęte w pojęcia czasu i przestrzeni. Myślenie o przedmiocie za pomocą pojęć intelektu, czyli kategorii, może się stać poznaniem jedynie wtedy, gdy odniesiemy je do danych wraźniowych. Według Kanta zadaniem rozumu jest nie tylko poznawanie świata, ale również ustalanie tego, co być powinno w świecie działań ludzkich. Działania ludzi mają być oparte na motywach ważnych dla wszystkich możliwych bytów rozumnych. Kant nie zaprzeczał możliwości istnienia innych istot rozumnych niż człowiek, obdarzonych na przykład niedostępną nam intuicją intelektualną.

Kant wskazał słusznie na uwarunkowanie wrażeń zmysłowych strukturą ludzkich zmysłów. Dziś jest wiadomo, że rzeczom przysługują

nie tyle jakości zmysłowe, jak barwa czy zapach, co raczej właściwości wywoływania w nas odpowiednich wrażeń. Naiwnością byłoby traktowanie ludzkiego poznania jako całkowicie wiernej kopii rzeczywistości. Chociaż realizm stanowi podstawę potocznego myślenia i czynności codziennego życia, to pytanie czy poznajemy rzeczywistość samą w sobie stanowi również i w naszym stuleciu problem filozoficzny. Istnieje rozbieżność między świadectwem zmysłów a wynikami badań fizycznych. Dociekliwość Kanta, która m.in. doprowadziła go do uznania istnienia rzeczy samych w sobie, staje się bardziej zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę, że już filozofowie starożytnej Grecji chcieli poznać istotę rzeczy a nie rzeczy takie, jakie nam się jawią.

Kant odległy był od wizji świata, w której społeczeństwo jest pojmowane na podobieństwo zbioru jednostek – atomów cementowanych na przykład interwencją boską, czy bezosobowymi prawami produkcji i handlu. Kant stał na stanowisku, jakbym to określiła, społecznego indywidualizmu. Nie przeciwstawiając jednostki zbiorowości, Kant stawia człowieka w centrum wspólnoty. Każdy z nas powinien działać tak, jakby wszystko zależało od niego, a zwłaszcza zbudowanie wspólnoty ludzkiej gwarantującej każdemu równą miarę wolności. Obraz człowieka w filozofii Kanta tchnie optymizmem. Kant ma odwagę nakreślać cele ostatecznie nieosiągalne, lecz zarazem wyrrywające człowieka ponad poziom zwierzęcego bytu.

Kant nie przyznaje społeczeństwu prawa do oporu wobec władzy państwowej. Twierdzi, że każdy ustrój można obalić pod zarzutem niedoskonałości. Inny argument przemawiający za nieprzyznaniem prawa do oporu wobec władzy państwowej, to uznanie przez Kanta stanu prawnego za korzystniejszy dla człowieka od stanu natury. Twierdzi więc, że nawet niesprawiedliwe prawo jest korzystniejsze od stanu samowoli. Trzeci argument Kanta przeciw prawu do oporu, to niemożność rozstrzygnięcia ewentualnego sporu. Jeżeli społeczeństwo zorganizuje opór, czyli rewolucję wobec sprawujących władzę, to nikt, zgodnie ze starą zasadą prawną, nie będzie mógł rozsądzić tego konfliktu. Nie można być sędzią w swojej własnej sprawie. Nie może też rozstrzygnąć – ktoś z zewnątrz – słuszności którejś ze stron w tym konflikcie, ponieważ naruszałoby to zasadę suwerenności państwa. Kant wykazuje więc, że ewentualny stan rewolucji nie mógłby zostać rozstrzygnięty.

Kant określa środki, które mają przybliżyć ludzkość do państwa celów, czyli stanu, w którym każdy będzie traktowany jako cel a nie środek do osiągnięcia jakiegoś celu. Otóż warunkiem państwa celów jest prowadzenie polityki zgodnej z moralnością, a zwłaszcza ustanowienie wiecznego pokoju. Jak długo nie zostanie wykluczona możliwość wybuchu wojny, tak długo będzie zachodziła możliwość użycia człowieka jako środka do osiągnięcia jakiegoś celu.

Ten sam imperatyw, który nakazuje jednostkom wyjść ze stanu natury i utworzyć państwo, nakazuje rzec się państwu swej wolności, pozbawionej prawa i gwarancji. Miało to nastąpić przez utworzenie federacji ponadpaństwowej, która zapewniłaby wolność wszystkich państw godząc ich ograniczoną wolność ze sobą; ograniczoną ze względu na wolność innych.

Historia wskazuje – według Kanta – powolny, ale stały postęp w urzeczywistnianiu się idei pokoju w stosunkach między ludźmi. Innymi słowy, w przekonaniu tego filozofa, następuje niezmiennie zbliżanie się ku pokojowi wiecznemu, który jest zarazem celem historii ludzkości i najwyższym ideałem prawa.

Kantowska koncepcja prawa pojętego jako koegzystencja wolności jednostek nie wyraża stanu istniejącego w jakimkolwiek porządku prawnym, lecz pewien ideał praktyczny. Definiując w ten sposób prawo Kant zapoczątkował rozdział prawa jako ideału (praktycznego) od prawa pojętego jako koncepcja logiczna. Del Vecchio wskazuje, że definicja kantowska, rozumiana jako definicja prawa typu logicznego, prowadziłaby do wniosku, że prawo nigdy nie istniało, ponieważ systemy uznawane przez nas za prawne są od tego ideału odległe. Według Kanta wolność może być realizowana tylko pod rządami ustaw prawnych. Prawo poddane jest normatywnej działalności państwa, które dysponując siłą stwarza warunki realizowania stanowionych przez siebie norm. Konsekwencje z tej myśli wyprōwadził pozytywizm prawny.

Od Kanta pochodzi też żądanie wysuwane pod adresem prawa przez liberalizm filozoficzno–prawny, choć inaczej uzasadniane, by sfera nakazanych działań była jak najmniejsza, by jak najmniejsze ograniczenia nakładano działalności ludzkiej.

Kanta zajmuje problem, co powinno obowiązywać jako prawo zawsze i wszędzie. W związku z tym pewne ustalenia prawne szcze-

gółowo określone przez Kanta w „*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*” nie mają – z zarysowanego punktu widzenia – istotnego znaczenia. Na przykład przyznając tak wysoką rangę wolności w ogóle, Kant jednocześnie odmawia części społeczeństwa praw wyborczych. Wyłącza z tych praw m.in. czeladników, dzierżawców, nauczycieli domowych, uzasadniając to działaniem ich z nakazu innych.

Państwo według Kanta to zjednoczenie istot rozumnych pod władzą ustaw. Kant sformułował w ten sposób w załączku teorię państwa prawnego, która leży u podstaw współcześnie tworzonej teorii państwa. Państwo według Kanta ma służyć prawu, które z kolei stoi na straży wolności, zapewniając ją przez równe ograniczenie wolności każdego. Ostateczny triumf prawa nad siłą i wolności nad samowolą znajdzie wyraz w ustanowieniu wiecznego pokoju.

Koncepcja prawa pozytywnego w systemie Kanta wiąże się najściślej z zagadnieniem wolności oraz z kantowską filozofią człowieka. Mianowicie, według Kanta, każdej istocie rozumnej właściwa jest szczególna dyspozycja, skłaniająca do działania w imię obowiązku.

Warunkiem możliwości wypełniania kategorycznego imperatywu, czyli prawa moralnego jest przede wszystkim wolność, podporządkowanie przez człowieka strony popędowo-uczuciowej nakazom rozumu. Ale realizacja postępowania uzależnionego od racji rozumowych może napotykać na przeszkody spowodowane złą wolą innych. Stąd bierze się potrzeba prawa pozytywnego i w tym zawiera się jego uzasadnienie w filozofii kantowskiej.

Prawo pozytywne musi czynić zadość pewnym określonym wymaganiom. Mianowicie respektowanie człowieczeństwa jako celu samego w sobie stanowi ograniczenie dla arbitralnej woli prawodawcy. W rozprawie „*Zum ewigen Frieden*” Kant pisze wyraźnie, że „prawo człowieka musi być uważane jako święte, choćby to władzę panującą kosztowało ogromnie dużo poświęcenia”.

Kant utożsamia prawo z całością warunków, które umożliwiają pogodzenie samowoli każdego z samowolą wszystkich pozostałych, według ogólnej zasady wolności.

Prawo pozytywne nie jest sprzeczne z wolnością, bowiem wymaga jedynie, by ludzie wzajemnie zapewnili sobie warunki niezbędne dla

realizacji imperatywu kategorycznego. Prawo pozytywne Kant pojmuje jako konieczny warunek wolności, prowadzący do jej zapewnienia.

Kant formułuje dla istot rozumnych następujące wskazanie: „postępuj zewnętrznie tak, ażeby swobodny użytek twojej samowoli mógł współistnieć z wolnością każdego zgodnie z ogólną zasadą wolności”. Działanie jednostki godzące w wolność innych, uprawnia do zastosowania przymusu. Granicą wolności człowieka jest bowiem możliwość realizowania przez innych własnej wolności w takim samym zakresie jak on to czyni. Stosowanie przymusu ma na celu uzgodnienie wolności jednostki z wolnością pozostałych. Tak na przykład przymus, który stosuje wierzyciel wobec swego dłużnika, jest zgodny z wolnością obu. Prawo polega właśnie na możliwości harmonii między powszechnym i wzajemnym przymusem, a wolnością każdego.

Nie można mówić – stwierdza Kant – że „człowiek w państwie poświęcił część swojej przyrodzonej wolności zewnętrznej dla pewnego celu, lecz należy wskazać, że opuścił on w zupełności swoją dziką, nieunormowaną wolność, ażeby swoją wolność w ogóle odnaleźć znowu niezmnieszoną w prawnej zależności, to jest w stanie prawnym, ponieważ ta zależność wypływa z jego własnej woli ustawodawczej”.

Pojęcie prawa Kanta odnosi się do stosunków zewnętrznych jednej osoby do drugiej, o ile ich uczynki jako fakty mogą wzajemnie na siebie wpływać. Prawo jest stosunkiem woli jednej osoby do woli drugiej, nie zaś do jej chęci czy potrzeb. W tym wzajemnym stosunku nie chodzi o treść woli. Dla pojęcia prawa ma znaczenie jedynie forma tego wzajemnego stosunku.

Kant pogodził dwie zasady, które filozofowie XVIII wieku, w dążeniu do wyzwolenia człowieka, przeciwstawili sobie, a mianowicie prawo i wolność. Zaznaczyło się to najwyraźniej w określeniu przez Kanta celu ludzkości jako urzeczywistnienia wolności pod rządami sprawiedliwego prawa w skali całego globu.

Zadaniem prawa według Kanta nie jest ani realizacja powszechnego dobra, ani szczęście jednostek, lecz zapewnienie współistnienia indywidualnych wolności. Kant zarysował taki schemat przyszłego państwa. Stanowi on konsekwencję identyfikowania przez Kanta wolności z wartością prawną.

Kant wyżej stawia wolność zagwarantowaną przez prawo od wolności w stanie natury. Stąd wysoka ranga prawa pozytywnego, które jest koniecznym warunkiem wolności człowieka. Ogranicza ono tak wolność jednostki, by mogła się ona godzić z równie ograniczoną wolnością wszystkich innych. Skoro wolność zakłada konieczność przyjęcia prawa, najlepszy według Kanta jest taki porządek prawny, w którym urzeczywistnia się maximum współmożliwej wolności. Prawo pozytywne spełnia rolę czynnika ograniczającego wolność w interesie tejże wolności, gdyż zapobiega jej naruszeniu. Najpełniejsza wolność jest równoznaczna ze spełnianiem imperatywu kategorycznego, ponieważ wówczas jedynym czynnikiem ograniczającym absolutną wolność woli jest ona sama.

Na podstawie dzieł Kanta należy dojść do wniosku, że imperatyw kategoryczny tak się ma do prawa pozytywnego jak zasada bezwzględnej wolności do zasady możliwego przymusu.

Kant zredukował prawa człowieka do wolności i funkcję prawa pozytywnego sprowadził do zapewnienia równej wolności dla wszystkich jednostek. Jednostka nie może być pozbawiona wolności, ta bowiem wiąże się najściślej z godnością człowieka. Wolność jest jedynym przysługującym człowiekowi prawem wynikającym z jego człowieczeństwa. Kant określa więc człowieka a priori w stosunku do prawa pozytywnego i do państwa.

Ścisły związek wolności i prawa oraz powiązanie go z władzą ustawodawczą jest wyrazem sankcjonowania przez kantyzm każdego ustawodawstwa. Wolność panuje w państwie, w którym respektowane jest prawo. Opór przeciw prawu pozytywnemu spowodować może jedynie nawrót stanu natury, czyli stanu nie gwarantującego wolności, a więc regres. W przeciwieństwie do Locke'a i Rousseau, z teorii umowy społecznej Kanta nie płyną wnioski rewolucyjne wobec obowiązującego porządku, lecz zachowawcze, zwłaszcza że zdolności czynienia zła przez władcę nie można sobie, według Kanta, pomyśleć. To powiązanie prawa z wolnością doprowadziło Kanta do wskazania na wieczny pokój jako ostateczny cel prawa; każda wojna prowadzi do pogwałcenia wolności i zarazem zasady człowieczeństwa jako celu samego w sobie. Wojna wprowadza więc stan sprzeczny z imperatywem praktycznym oraz z tym, co ustala prawo pozytywne.

Koncepcja prawa pozytywnego w filozofii Kanta jest przede wszystkim następstwem jego sposobu pojmowania doświadczenia. Założył on, że doświadczenie dostarcza jedynie chaosu wrażeń, które są nieokreślone, subiektywne, bezładne. Nie można więc w tak pojętym doświadczeniu szukać źródła pojęć, które mają charakter konieczny i powszechnie ważny. Kategorie, czyli formy myślenia o przedmiotach w ogóle, wprowadzają porządek w ten chaos wrażeń, będąc transcendenttalno–logicznymi warunkami poznania i zarazem przedmiotu poznania. Ujmując w taki sposób wrażenia nie mógł Kant szukać źródła pojęcia prawa w świecie empirycznym, lecz jedynie w pojęciach rozumu. Ostatecznie związał najściślej prawo pozytywne z noumenalnie pojętą wolnością. W tej zależności od ustaleń teoriopoznawczych ma źródło racjonalizm, formalizm i aprioryzm kantowskiej filozofii prawa.

Prawo pozytywne stanie się zbędne, według Kanta, w odległym czasie, a mianowicie po utworzeniu państwa celów. To znaczy, że niedoskonałość człowieka decyduje o konieczności stanowienia prawa, które stanie się niepotrzebne wówczas, gdy każdy będzie traktował każdego jako cel sam w sobie, tj. gdy każdy będzie spełniał imperatyw praktyczny.

Jakkolwiek pozytywizm filozoficznoprawny łączy się z nazwiskiem Kanta, niemniej filozof ten przyjmuje istnienie prawa natury. Temu prawu podlegali ludzie żyjąc w stanie natury i ma ono również moc obowiązującą w stanie obywatelskim, w stanie prawnym czyli w państwie. Kant tym samym podkreśla – w odróżnieniu od swych poprzedników – że przeciwieństwem stanu natury jest stan obywatelski, nie zaś społeczny. Odpowiednio do tego prawo natury nazywa Kant mianem prawa prywatnego, a prawo pozytywne mianem prawa publicznego.

W oparciu o prawo natury powinno się ustanawiać według Kanta zasady prawa pozytywnego. Z prawa natury wypływa postulat prawa publicznego: powinność przejścia ze stanu natury w stan prawny.

Znamienną cechą stanu natury jest wolność, ale pozbawiona gwarancji prawnych. To nieskrępowanie niczym wolności przejawia się przede wszystkim w tym, że człowiek uważa to, co staje się przedmiotem jego zachceń za swoje i bez skrupowania dąży do urzeczywistnienia własnej samowoli. Ta absolutna wolność panująca w stanie natury

jest rezultatem braku ustaw, które by godziły, i zarazem gwarantowały, wolność każdego z wolnością wszystkich pozostałych. Realizowanie swych zachceń z jednoczesnym nieliczeniem się z wolnością innych stwarza możliwość konfliktów wszystkich z wszystkimi. Stan natury „...jeżeli nie zawsze równa się wybuchowi działań nieprzyjacielskich, to jednak zawiera w sobie stałe zagrożenie nimi. Stan pokoju należy więc ustanowić”. Groźba wojny w stanie natury bierze się też i stąd, że jest ona środkiem dochodzenia praw, gdyż nie ma sądu, mogącego prawnomocnie wyrokować. Gwarancja pokoju może być dana tylko w stanie prawnym.

Stan wrogości między ludźmi jest spowodowany nieskrępowanym dążeniem do zaspokajania popędów, żądz władzy oraz żądz posiadania. Będąc stworzeniem społecznym człowiek jest zarazem najbardziej niespołeczną z żyjących istot, ale jest w stanie przezwyciężyć lenistwo i gnuśność. Cechy egoistyczne, będące sprawcami antagonizmów międzyludzkich, są niezbędne, gdyż mają moc pobudzania jednostki do współzawodnictwa o przewagę. Dlatego też po utworzeniu państwa człowiek w dalszym ciągu musi mieć możliwość realizowania swoich cech aspołecznych, w granicach określonych przez prawo pozytywne.

Państwo zostaje powołane do określania warunków, które mają zapewnić wykonanie prawa stanu natury. Powstanie państwa Kant wiąże z umową społeczną, której nie traktuje jako faktu historycznego. Również stan natury w filozofii kantowskiej nie jest faktem historycznym lecz ideą rozumu. Kant stwierdza, że bez idei umowy społecznej nie da się pomyśleć uzasadnienia prawa pozytywnego. Dla ważności umowy początkowej – konstytuującej państwo – nie jest decydująca faktyczność historyczna tej umowy, lecz idea, podług której prawność umowy może być pomyślna.

Prawo pozytywne nie może być stanowione dowolnie: „kamieniem probierczym tego wszystkiego, co jako prawo może być ustanowione dla narodu, jest pytanie: czy naród mógłby sam sobie nałożyć takie prawo?” Ludzie pozbyli się wprawdzie zewnętrznej wolności zawierając umowę o utworzeniu państwa, ale po to tylko, by ją natychmiast odzyskać jako członkowie wspólnoty w stanie prawnym. Umowa zjednoczenia przechodzi w umowę o władzę, zobowiązując każdego prawodawcę, ażeby wydawał swoje ustawy w ten sposób, jak gdyby

wyływały one z połączonej woli całego ludu, i ażeby traktować każdego poddanego tak, jak gdyby ten ostatni zgodził się również na owe prawa. To zjednoczenie jednostek jest w filozofii Kanta najwyższym warunkiem formalnym wszelkiej powinności.

Prawo natury – obowiązujące odwiecznie ludzkość zarówno w stanie natury, jak i w okresie życia państwowego – człowiek poznaje przy pomocy rozumu. Prawo natury jest systemem prawa wynikającym z czystego rozumu. Źródłem prawa natury nie jest więc według Kanta istota człowieka lecz jego rozum. Jest to zgodne z ogólnofilozoficznym stanowiskiem Kanta. Według niego to wszystko, co ma moc powszechnie i koniecznie obowiązującą, ma swoje źródło właśnie w tej zdolności poznawczej człowieka.

Kant odszedł od stanowiska poprzedzających go filozofów, którzy wskazywali istotę człowieka jako źródło prawa natury. Kantowska teoria prawa natury jest antytezą teorii prawa natury, które rozwinęła tradycja. Ta przemiana powstała wraz z pytaniem o sens i znaczenie samego prawa oraz o to jak jest możliwe prawoznawstwo jako nauka. Porządek prawa, tak jak porządek świata, jest według Kanta stworzony przez rozum. Rozum nakazuje: ma być porządek, i odpowiednio do tego rozum prawny daje nakaz: ma być porządek prawny. Jest to nakaz aprioryczny i zarazem formalny.

Kant ujmuje człowieka w dwojaki sposób: jako *homo noumenon* i zarazem jako *homo phaenomenon*, stosownie do istnienia świata *noumenów* i świata *fenomenów*. Człowiek jest jednym ze zjawisk świata przyrody, ale zarazem wykracza poza świat w którym rządzi konieczność, by realizować się poza nim.

Pojmowany jako *homo noumenon* człowiek jest istotą absolutnie wolną, czystą umysłowością, nieuwarunkowaną światem zmysłowo postrzegalnym. Pozostaje poza sferą zjawisk, poza światem, w którym rządzi konieczność. *Homo noumenon* jest ponadto wolny od wszelkich uczuć. Jego pragnienia i dążenia są zracjonalizowane. Jest wolny nawet od dążenia do osiągnięcia szczęścia. Bowiem celem człowieka, jak twierdzi Kant, nie jest szczęśliwość; gdyby było przeciwnie, natura nie zezwoliłaby na praktyczny użytek rozumu, ponieważ instynkt w sposób bardziej niezawodny prowadziłby ku szczęściu niż rozum. Sensu życia człowieka oraz poczucia odpowiedzialności nie można wyjaśnić

dążeniem do własnego, jednostkowego szczęścia i dążenie to nie może stanowić kryterium oceny ludzkiego postępowania. W dążeniu do szczęścia wyrażają się bowiem aspiracje indywidualne. Różne jest pojęcie szczęścia u poszczególnych ludzi i ulega ono przemianom.

Sens ludzkiego życia może być znaleziony tylko w tym, co ludziom wspólne, powszechne, w tym, co decyduje o przynależności do rodzaju ludzkiego. Trzeba – zdaniem Kanta – odkryć głębszy sens w ludzkim postępowaniu, wykazać podstawy, na których opiera się ludzka godność, i równocześnie przedstawić człowieka jako istotę odpowiedzialną za siebie, wolną i stanowiącą o sobie. Kant skierował uwagę na analizę ludzkiej świadomości.

Traktując *homo noumenon* jako istotę wolną, Kant przenosi problemy filozofii człowieka do świata pozostającego poza doświadczeniem, czyli do świata czystych pojęć. Wolność jest czystą ideą praktycznego rozumu, której nie odpowiada żaden przedmiot możliwego doświadczenia. Wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli od przymusu pochodzącego z popędów zmysłowości.

Pojmowany jako *homo phaenomenon*, człowiek jest istotą bierną, podległą prawom przyrody i nimi zdeterminowaną. Stanowi część przyrody, pozbawiony na równi ze zwierzętami wolnej woli. Uwaga Kanta koncentruje się całkowicie na *homo noumenon*, ponieważ przewodnim motywem filozofii człowieka czyni Kant nakaz wyjścia poza czysto zwierzęce życie. Zadanie człowieka nie może być zlokalizowane w przyrodzie. Człowiek sam ma kształtować samego siebie w zgodności z determinacją własnej wolnej woli. Człowiek jest pojmowany przez Kanta jako istota żyjąca w porządku konieczności przyrodniczych, a działająca w porządku wolności. I właśnie człowiekowi jako istocie rozumnej, niezależnej od zmysłowego świata, Kant nadaje nieskończoną wartość. Przeciwstawia w ten sposób potęgę człowieczeństwa potędze przyrody. Człowiek jako istota rozumna staje się miarą wszystkiego, co względem niego zewnętrzne.

Homo noumenon ma stwarzać, za pośrednictwem swoich działań, wyższy świat. Przysługuje mu bowiem wolność, która jest zdolnością rozpoczynania czegoś niezależnie od stanów poprzedzających. Ta zdolność może zaznaczyć się tylko w świecie intelligibilnym, pozostającym poza warunkami czasu i przestrzeni, w świecie, w którym nie ma ani

stanów poprzedzających, ani następujących. Ten świat noumenalny jest domeną czystego praktycznego rozumu, tak jak domeną czystego teoretycznego rozumu jest świat fenomenów, czyli świat przyrody, w którym rządzi konieczność.

Kant uczynił z człowieka centrum wyznaczające świat poznawalny. Nie człowiek ma się bowiem dostosowywać do poznawanego przez siebie świata, lecz przeciwnie, przedmioty jako zjawiska dostosowują się do ludzkich zdolności poznawczych. Człowiek jest współtwórcą świata przez siebie poznawanego.

Wartość człowieka mierzy Kant nie rozwojem intelektu, lecz kierunkiem woli. Ale należy pamiętać o utożsamieniu przez Kanta woli i rozumu praktycznego.

Każdy człowiek podlega – według Kanta – regule zobowiązującej go do spełniania dobrych uczynków z poczucia obowiązku, imperatywowi kategorycznemu, dającemu wyrazić się słowami: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”.

Warunkiem wypełnienia tej powinności jest podporządkowanie przez człowieka strony popędowo–uczuciowej nakazom rozumu oraz ograniczenie wolności innych ludzi – przez stanowione prawa – ze względu na zapewnienie każdemu możliwości wypełniania owej powinności.

Jedynym uwarunkowaniem ludzkiego bytu branym przez Kanta pod uwagę jest stosunek wolności jednostki do wolności innych. Nie ceni on roli czynników emocjonalnych w życiu człowieka, jak również uważa, że należy przezwyciężać uwarunkowania ekonomiczne, społeczne, polityczne. Co więcej, wszelkie problemy związane z człowieczeństwem przenosi do sfery tego, co być powinno.

Kant przyznaje człowiekowi, jako istocie rozumnej, niewyprowadzalną z doświadczenia wartość – wskazując, że każdy ma być traktowany jako cel sam w sobie. W związku z tym Kant formułuje nakaz: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”. Człowiek dla Kanta nie jest zamkniętym w swej ograniczoności i swym egoizmie indywiduum; jest przede wszystkim osobą, nośnikiem wartości uniwer-

salnych. Koncepcja człowieka w tej filozofii oparta jest na pojęciu wolności rozumianej w sensie pozytywnym jako możliwość działania zgodnie z powinnością i pozostawania zarazem w harmonii z wolnością pozostałych. Prawa wolności Kant nazywa – w odróżnieniu od przyrodniczych – moralnymi.

Wolność może być ograniczona wyłącznie zasadą człowieczeństwa jako celu samego w sobie. Imperatyw praktyczny – inny wyraz imperatywu kategorycznego – brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w tej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Politycznym odpowiednikiem tego imperatywu jest samoistność obywateli w państwie jako współtwórców prawa oraz ich równość. Człowiek, a ściślej wszelka istota rozumna, jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowana jedynie jako środek.

Egzystencjaliści rozwinęli problem, który sformułował wyraziście Kant. Otóż samotnie, pozbawieni oparcia w kimkolwiek, mamy rozstrzygać, jaką treść nadamy własnej wolności i ustalać hierarchię wartości wyższych, w odniesieniu do których zamierzamy budować swoje własne „ja”. Zdaniem Kanta, każdy z nas ma zająć się nie tylko sobą, ale również innymi, z którymi razem się wzrasta, oraz troszczyć się o los świata jako całości. Ten globalny sposób widzenia problemów człowieka jest na wskroś nowoczesny, właściwy bardziej stuleciu, które nadejdzie, niż naszym czasom.

Zgodność świata, który jest – ze światem jaki być powinien, nastąpi w nieskończoności. To przekonanie Kanta jest niepomiarne bardziej optymistyczne niż stanowisko Machiavellego, który przekonywał, że nigdy się to nie ziści. Kant ukierunkowuje wysiłki kolejnych pokoleń wskazując cele, aczkolwiek są one niemożliwe w pełni do urzeczywistnienia.

Człowiek zdany jest na siebie. Nie można wierzyć rządzącym; dzierżenie władzy negatywnie oddziałuje na osąd rozumu. W sterowaniu wolnością pomóc mogą filozofowie. Ich zadaniem jest również wyjaśnianie sprawującym władzę ich uprawnień i obowiązków. Władcy nie powinni zmuszać filozofów do milczenia. Kant ceni filozofów również za to, że są znakomitymi wychowawcami. Pełna wolność słowa i druku – to najpoważniejsze gwarancje prawidłowego sposobu sprawo-

wania władzy. One pozwalają bowiem dowiedzieć się rządzącym, jakie czynią błędy, a wiedza ta ma służyć ich własnej poprawie.

Uważam za wyjątkowo trafne i słuszne przekonanie Kanta, że prawo stanowi czynnik jednoczący i organizujący życie społeczne. Sprawą fundamentalną w życiu społecznym jest, zdaniem tego filozofa, bezwarunkowe stosowanie prawa na terenie politycznym. Polityka ma być zależna od prawa i w tym wyraża się konieczny związek tych dziedzin.

Kant głosił, że każdy powinien być traktowany jako cel, a nie jako środek. Taki pogląd odnajdujemy dziś w wielu systemach filozoficznych, w tym w personalizmie. Nie głosił indywidualizmu, nie interesowały go różnice dochodzące do głosu między poszczególnymi jednostkami. W systemie jego zawarte są elementy liberalizmu filozoficznego – domagającego się wolności człowieka w państwie. Porzucił indywidualistyczną wizję świata, w której społeczeństwo jest pojmowane na podobieństwo zbioru jednostek – atomów cementowanych na przykład interwencją Boską czy bezosobowymi prawami produkcji i handlu. Kant stał na stanowisku, jak to określiłam, społecznego indywidualizmu.

Do tradycji kantowskiej nawiązują dziś rozmaite nurty filozoficzne Europy Zachodniej i kontynentów amerykańskich. Z kantyizmu wywodzą się teorie prawa natury o zmiennej treści, jak i tendencje pozytywistyczne w filozofii prawa. Kantyizm doprowadził też do narodzin w XIX wieku filozofii kultury. Tendencje odrodzeniowe kantyizmu są w naszych czasach wyjątkowo silne i przewiduję, że wzmogą się w kolejnych dziesięcioleciach. W Europie Zachodniej wydaje się wiele prac propagujących jego podstawowe idee lub nawiązujących do jego kontynuatorów. Inspiracyjna rola filozofii Kanta nie ma nic wspólnego z dążeniem do odnowienia filozofii Kanta w szczegółach jego systemu. Filozofia Kanta stała się impulsem dla wielu tendencji w filozofii XX wieku poddając nowe myśli, jak i wzmacniając pewne już istniejące tendencje.

Na pojęcie inspiracji kantowskiej w dziedzinie filozofii prawa składa się kilka elementów. Należy przy tym zaznaczyć, że nie ma szkoły filozoficznoprawnej, która stanowiłaby konsekwencję całokształtu kantowskich uwarunkowań. A ponieważ każdy z kierun-

ków inspiracji dotyczy centralnych problemów filozofii prawa, uznając system filozoficznoprawny za pozostający pod wpływem Kanta, jeżeli:

- przejawia konsekwencje kantowskiego rozdzielenia domeny rozumu teoretycznego i domeny rozumu praktycznego, bądź
- zaznaczają się w nim reperkusje kantowskiego agnostycyzmu, bądź
- zaznacza się w nim mutacja kantowskiej teorii prawa natury, bądź
- przeobrażenie kantowskiej teorii prawa pozytywnego, czy wreszcie
- znamiona kantowskiego przewrotu kopernikańskiego, bądź
- kantowskiej filozofii człowieka, czy
- kantowskiego rozdzielenia prawa i moralności.

Ogólnie można powiedzieć, że Kant jest inspiratorem tych nurtów filozoficznych Europy, które poszukują odpowiedzi na pytanie o istotę prawa. Natomiast nurty – w Europie należące do mniej ważących – które nie wykazują śladów inspiracji Kanta, zamiast pytania: „co to jest prawo?”, stawiają pytanie: „jak działa prawo?”. Ponieważ każdy z siedmiu wyodrębnionych kierunków inspiracji dotyczy zasadniczych problemów filozofii prawa, uznając dany system za pozostający pod wpływem Kanta, o ile stanowi wariant przynajmniej jednego kierunku oddziaływania filozofii Kanta.

Wpływ Kanta na XIX i XX-wieczne systemy filozoficznoprawne Europy zaznaczył się niemal we wszystkich szkołach. Odnajdujemy go w szkole darwinizmu prawnego, egzystencjalizmu, historycyzmu, liberalizmu, neokantyzmu, normatywizmu, personalizmu, pozytywizmu prawnego, psychologizmu, solidaryzmu. Wpływ filozofii Kanta wyznacza nie tyle ostateczne – różniące się však znacznie – rozstrzygnięcia sformułowane przez wymienione szkoły, ile sposób podchodzenia do badanych problemów, metodę, punkt wyjścia i ważniejsze problemy.

Jak już pisałam, nie tylko kantowska filozofia prawa, nie tylko kantowska filozofia człowieka, ale zwłaszcza kantowska teoria poznania zadecydowała o zwrotnym punkcie w filozofii prawa. Dała impuls do stworzenia nowych teorii prawa. Kantowski przewrót kopernikański sprawił, że podstawowym stało się pytanie, jak możliwe jest prawo-

znawstwo jako nauka. Również powstanie filozofii kultury wiąże się nieodłącznie z Kantem, który wprowadził wzorował się na przyrodoznawstwie matematycznym Newtona, ale badając nie rozum a jego wytwory, dał podstawę do wyodrębnienia i rozwoju filozofii kultury.

To postawione na wzór Kanta pytanie: „jak możliwe jest prawoznawstwo jako nauka?”, dało początek świadomie tworzonej filozofii prawa. Nie chodziło o odpowiedź na pytanie w jakich okolicznościach nauka ta znajduje zastosowanie empiryczne, lecz o wskazanie kategorii decydujących o swoistości badań filozoficznoprawnych, o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o istotę prawa.

Trzeba dodać, że początki idei globalizacji należy szukać w filozofii stoików, a następnie Kanta. Filozof ten jest też inspiratorem współczesnego pacyfizmu oraz socjaldemokracji europejskiej.

III

POKANTOWSKA FILOZOFIA PRAWA

Wstęp

Rozstrzygnięcie relacji prawa i moralności decyduje o możliwości demokracji, światopoglądowo pluralistycznego społeczeństwa, a więc o zakresie wolności człowieka w państwie. U podłoża tego rozstrzygnięcia leżą poglądy na temat natury człowieka.

W koncepcjach liberalnych człowiek jest pojmowany jako indywiduum, które może rozwijać się na swój własny sposób oraz jako obywatel, tworzący z innymi wspólnotę. Człowiek jako indywiduum kształtuje swoje człowieczeństwo w odniesieniu do tych wartości, które uważa za słuszne. Również ustala swobodnie ich hierarchię. W myśl koncepcji liberalnych wartości mają charakter subiektywny i relatywny. Wartości moralne są traktowane jako jeden z rodzajów wartości, nie zaś jako nadrzędne w stosunku do pozostałych.

Natomiast według koncepcji chrześcijańskich człowiek jest pojmowany jako jednostka i jako osoba. Jako jednostka stanowi część społeczności, natomiast jako osoba wyrasta ponad życie społeczne i rozpatrywany jest w relacji do Boga. Ponadto w myśl tych teorii wartości istnieją obiektywnie i odznaczają się niezmiennym charakterem. Nadrzędną rolę odgrywają wartości moralne. A więc istnieje gotowy system wartości, który należy poznać i urzeczywistniać w swoim życiu. Zasadniczym celem człowieka pojętego jako osoba jest skierowanie się ku Bogu.

Dokonując wyboru wartości – w myśl umiarkowanych koncepcji liberalnych – człowiek musi podjąć decyzję kierując się odpowiedzialnością za siebie i za innych. Każdy z nas stwarza wzór ich wyboru dla innych. Poglądy skrajnie liberalne nie odznaczają się społecznym indywidualizmem.

W myśl koncepcji chrześcijańskich człowiek ma przystosować siebie do gotowego zestawu wartości i gotowej ich hierarchii. Co więcej, wyższe wartości – piękno, sprawiedliwość, dobro, etc. – znajdują ostateczne źródło w Bogu. Zaznacza się panmoralizm; wyższe wartości są sprowadzane do dobra, którego uosobieniem jest Bóg. Prawo stanowione w państwie jest pojmowane jako wyposażona w przymus częśćka moralności.

W ujęciu liberalnym prawo pozytywne przyznaje każdemu człowiekowi jednakową sferę wolności; godzi wolność jednostek ze sobą. Nie zezwala na samowolę. Gwarancje prawne wolności stwarzają możliwość zachowań moralnych. Prawo stanowione stwarza więc warunki dla życia moralnego. Prawo zapewnia miarę zewnętrznej wolności – ta zaś umożliwia wolność rozstrzygnięć, a w tym rozstrzygnięć moralnych.

Prawo pozytywne określa miarę wolności – nie jej treść. W myśl poglądów liberalnych sens swobodnego tworzenia treści wolności sprowadza się do tworzenia własnego światopoglądu lub wyboru spośród istniejących.

Liberalna koncepcja prawa, ujmując je jako warunek moralności, stwarza możliwość pluralizmu światopoglądowego. W myśl wielu koncepcji liberalnych prawo powinno być zgodne z prawem natury o zmiennej treści. Trzeba podkreślić, że tak pojęte prawo natury nie ma charakteru prawa moralnego. Teoria prawa natury o zmiennej treści wywodzi się z filozofii Kanta, a sformułowali ją w ostatnim dziesięć lat XIX wieku Rudolf Stammler i Leon Petrażycki. Obydwaj uczeni doszli do analogicznych wniosków wychodząc z odmiennych poglądów filozoficznych.

Dochodzi nieraz do głosu pogląd, zgodnie z którym koncepcje liberalne nie wykazują związków z teoriami prawa natury. Jednakże John Locke – będący prekursorem liberalizmu – rozwinął teorię prawa natury i teorię stanu natury. Niektóre nurty liberalizmu wiążą się z teorią prawa natury, współcześnie nawiązując do teorii prawa natury o zmiennej treści.

Filozofowie chrześcijańscy odrzucają teorie prawa natury o zmiennej treści. Rozwijają natomiast teorię prawa natury mającą początek w arystotelizmie. Wiążą najściślej prawo i moralność uznając prymat tej ostatniej. Ta podrzędność prawa w stosunku do moralności zostaje wzmocniona przez pojmowanie prawa natury jako prawa moralnego. I tak pojętemu prawu natury (naturalnemu) podporządkowane ma być prawo stanowione w państwie.

Koncepcje chrześcijańskie formalnie nie sprzeciwiając się pluralizmowi światopoglądowemu, faktycznie starają się zaszcześcić w życiu

publicznym określony rodzaj poglądów moralnych uznawany za jedynie słuszny. Służebny charakter prawa pozytywnego w koncepcjach chrześcijańskich umożliwia dominację określonej grupy światopoglądowej w państwie. Przestaje być możliwy pluralizm światopoglądowy.

W państwach urzeczywistniających zasady liberalizmu niemożliwe jest przekładanie norm moralnych jednej grupy światopoglądowej na normy prawne, które miałyby obowiązywać wszystkich. Liberalizm wiąże się ściśle z relatywizmem, stanowiącym podstawę ustroju demokratycznego. Dodam, że pogląd na świat składa się z tez, które nie są empirycznie sprawdzalne, ale nie są też dowolne: idą w kierunku, w jaki prowadzą przesłanki naukowe. Jest to zbiór sądów o świecie i norm regulujących postępowanie. Zawiera poglądy na temat wartości (sprawiedliwość, dobro, piękno). Żaden światopogląd nie pozostaje w sprzeczności z wynikami nauk, ale we wnioskach wychodzi dalej niż na to pozwala logika przesłanek naukowych, na których się opiera.

Prawo natury było i jest pojmowane – ujmując jego cechy łącznie – w wielu teoriach jako:

- norma,
- prawo niezmiennie,
- prawo obowiązujące powszechnie,
- prawo mające źródło bądź w istocie człowieka, bądź w Bogu.

W razie konfliktu obu praw różnie bywał rozwiązywany problem posłuszeństwa wobec prawa pozytywnego. Tak pojęte prawo natury ma charakter prawa moralnego i jego podstawowa zasada wyraża się w nakazie: „dobro należy czynić, zła należy unikać”. Zarysowany wyżej sposób interpretowania prawa natury zrodził się w starożytności i ma nieprzerwanie swoich zwolenników aż do dnia dzisiejszego.

Przełom w takim pojmowaniu prawa natury nastąpił w 1896 roku. Nie doprowadziło to do zaniknięcia wyżej podanej interpretacji prawa natury, lecz część filozofów zaczęła w nowy sposób prawo to interpretować. Nowe podejście do prawa natury zapoczątkowali we wspomnianym roku dwaj filozofowie, którzy – niezależnie od siebie – doszli do analogicznych wniosków, mimo iż należeli do odmiennych szkół:

Rudolf Stammler był neokantystą, Leon Petrażycki głosił psychologizm.

Pod wpływem obu tych myślicieli powstały teorie prawa o zmiennej treści. W świetle tych teorii prawo natury nie jest normą postępowania człowieka lecz:

- ideałem,
- ma zmienną treść, ale niezmienną formę, którą jest powinność,
- nie odznacza się powszechnym zasięgiem, lecz obowiązuje w granicach określonego systemu prawa pozytywnego. Odnosi się bezpośrednio do prawa pozytywnego, a w niektórych teoriach bywa nawet utożsamiane z tą częścią prawa pozytywnego, która urzeczywistnia sprawiedliwość,
- nowym źródłem tak pojętego prawa natury nie jest ani istota człowieka, ani Bóg – lecz rozum człowieka, żyjącego w określonych warunkach historycznych, gospodarczych, społecznych, kulturowych. Będąc dziełem rozumu człowieka, prawo natury o zmiennej treści staje się dziełem kulturowym.

Związani są tym prawem nie wszyscy obywatele, lecz ci, którzy mają wpływ na stanowienie prawa w państwie. Znika więc dylemat w razie ewentualnego konfliktu tych praw – któremu prawu być posłusznym. Część filozofów prawa stojących na gruncie liberalizmu nawiązuje do tak pojętego prawa natury. Oczywiście mowa jest tu o liberalizmie światopoglądowym, który nie musi być zespolony z liberalizmem gospodarczym.

Z zagadnieniem prawo a moralność wiąże się również stosunek moralności i polityki. W państwie praworządnym polityka powinna być uprawiana w granicach prawa. Jeżeli więc w koncepcjach chrześcijańskich – inaczej niż w liberalnych – prawo podporządkowane jest moralności, to również polityka zostaje zdominowana przez określony rodzaj moralności. Prowadzi to do niepokojącej nadrzędności jednej z grup światopoglądowych i kłóci się z postulatem wolności wszystkich obywateli; kłóci się z pluralizmem światopoglądowym.

W myśl współczesnych koncepcji liberalnych, moralność zawiera nakazy wobec samego siebie, a prawo zakazy postępowania. Prawo opiera się na zgodzie obywateli i nie powinno powoływać się na moral-

ność. Prawo ma zapewnić przetrwanie fizyczne i społeczne obywateli; nie dopuszczać do jakichkolwiek aktów przemocy. Kant był właśnie pierwszym filozofem, który starannie rozdzielił prawo stanowione i moralność. Następnie na nowych podstawach uczynił to Petrażycki. Modyfikacje stanowisk obydwu tych filozofów dochodzą do głosu w dzisiejszych koncepcjach liberalnych. .

Nadawanie prawu natury w chrześcijańskiej filozofii prawa charakteru moralnego sprawia, że również na przykład zagadnienie własności prywatnej staje się problemem moralnym. Zresztą personaliści francuscy, a zwłaszcza Mounier, wskazywali na własność prywatną jako źródło wszelkiego zła społecznego. Tomasz z Akwinu zaliczał własność prywatną do *ius gentium*, a więc nadawał jej charakter prawnonaturalny. Część neotomistów w połowie XX wieku uznała własność prywatną za należącą do zakresu *ius civile*, natomiast charakter prawnonaturalny przypisali prawu do korzystania z własności w ogóle. Zmiana poglądów wiąże się zapewne z rewolucją 1917 roku i utworzeniem państw komunistycznych w środkowo-wschodniej Europie. Ten pogląd neotomistów w szczególny sposób wzmocniła encyklika papieża Jana XXIII „*Pacem in terris*”. Słynne *aggiornamento* wypowiedziane przez tego papieża upoważniać ma rządzących do swobodnego rozstrzygnięcia problemu własności w danym państwie.

W roku 1989 w Polsce nie tylko niektórzy neotomiści, ale przede wszystkim personaliści z ugrupowania „Więź” zmienili nagle swoje stanowisko, nie poczuwając się do objaśnienia tej rewolucji w swoich poglądach. Tadeusz Mazowiecki obejmując funkcję premiera stał się nieoczekiwanie rzecznikiem zorganizowania gospodarki w Polsce na zasadach własności prywatnej.

Powołałam tu problem własności prywatnej, by zilustrować pogląd głoszący, że rozstrzygnięcie relacji prawa i moralności decyduje o kształcie ustroju politycznego, a nawet gospodarczego. I powtórzę raz jeszcze, że uznanie nadrzędności sfery moralnej nad prawem stanowionym uniemożliwia stworzenie ustroju demokratycznego.

Zaznaczę jeszcze raz, że Kant dał impuls do stworzenia programów partii socjaldemokratycznych. U nas pamięta się o tym, że marksiści oceniali programy socjaldemokratyczne jako rewizjonizm w ruchu robotniczym. Ale zwolenników Marksa i Lenina nagle w Polsce zostało

niewielu po 1989 roku, mimo że żyjemy teoretycznie w państwie gwarantującym obywatelom wolność.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – najwybitniejszy po Platonie twórca idealizmu obiektywnego. Jego zdaniem wszystko co istnieje jest przejawem rzeczywistości absolutnej, która jest ideą, rozumem. Hegel łączy rozum z rzeczywistością: to, co rozumne staje się rzeczywiste, a to co rzeczywiste jest równocześnie rozumne.

W instytucjach społecznych wyraża się wola obiektywna. Szczególny kult żywi Hegel dla państwa. Państwo jest rozumną boską wolą, etyczną całością. Człowiek osiąga swoją pełnię w państwie i zyskuje w nim wolność. Moment subiektywny i moment obiektywny tworzą w państwie idealną harmonię.

Przyznając państwu wartość wyższą niż jednostce, Hegel głosi kult wojny. W czasie wojny mocniej niż w okresie pokoju jednostki są podporządkowane celom państwa. Państwo stanowi wcielenie wolności. W dziejach ludzkości zachodzi urzeczywistnienie uświadomionej wolności. Wybitne jednostki pełnią tu pewnego rodzaju misję. Rozum absolutny w dziejach ludzkości znajduje możliwość poznania siebie.

Hegel ujmuje prawo jako stawanie się. Idea prawa obiektywizuje się w prawie pozytywnym stając się przedmiotem zainteresowania prawników. Idea prawa to przedmiot dociekań filozofów prawa. Hegel kwestionował teorię umowy społecznej. Państwo nie służy celom indywidualnym lecz jest celem bezwzględnym.

Liberalizm prawny

Twórcy liberalizmu głosili, że należy w jak najmniejszym stopniu ingerować w życie jednostek. Prawo i państwo powinno każdemu zezwalać na swobodne działanie. Podstawowe wartości, które ma chronić porządek prawny, to wolność, własność, bezpieczeństwo. Podkreślali, że świat daje sobie radę bez ingerencji prawa.

Liberałowie, zwłaszcza Bentham, pisali, że władza państwowa powinna brać przykład z postępowania lekarza, to znaczy ma przede wszystkim nie szkodzić. Jeżeli rząd zastanawia się czy podjąć jakieś działania, to postąpi najlepiej, gdy ich zaniecha. Państwo nie powinno więc ingerować w sprawy ekonomiczne i społeczne, lecz dbać jedynie o własność, spokój i bezpieczeństwo obywateli.

Wskazując na pracę jako źródło bogactwa – liberałowie wskazali, że państwo nie przyczynia się do bogactwa obywateli. A więc nie powinno przeszkadzać w bogaceniu się. Rząd w każdym państwie powinien być jak najtańszy, ponieważ jego wydatki pokrywane są z podatków. Wydatki rządu zwłaszcza reprezentacyjne, zmniejszają zamożność społeczeństwa.

Przedstawiciele liberalizmu uważają, że rząd powinien gwarantować obywatelom wolność, ale ostro karać naruszanie własności prywatnej. Sformułowali koncepcję państwa „nocnego stróża”.

Pozostawiając sprawy gospodarcze wolnej konkurencji, twierdzili, że państwo powinno prowadzić nieraz działalność uzupełniającą, jeśli kapitał prywatny nie inwestuje w dziedzinach tak ważnych jak komunikacja, szkoły czy poczta.

Z poglądów tej szkoły wynika, że rząd jest złem koniecznym.

Jeremy Bentham

Filozof angielski, żył w latach 1748–1832. Jest twórcą utylitaryzmu.

Na podstawie obserwacji doszedł Bentham do wniosku, że wszyscy ludzie podlegają przeżyciom przykrości i przyjemności. Doznania te wpływają na działania człowieka. Niemożliwe jest wyzwolenie się spod siły przyjemności i przykrości.

Zasada utylitaryzmu Benthama pragnie przekształcić tę zależność w stan uświadomiony po to, by przy pomocy rozumu i prawa świadomie potęgować szczęście.

Zasada użyteczności, to zarazem zasada najwyższego szczęścia. Wszelkie poczynania rządu i obywateli są aprobowane, jeśli potęgują

szczęście. Ażeby wykazać powszechność odkrytej przez siebie zasady, Bentham stwierdza, że nawet jednostki zwyrodniałe kierują się nią. Ale jest ona stosowana z reguły nieświadomie i niekonsekwentnie. Co więcej, wiele jednostek przeczy istnieniu tej zasady, chociaż faktycznie nią się kieruje. Bentham pragnie ażeby to, co faktycznie dochodzi do głosu, zostało uświadomione przez jednostki.

Najkrócej można by powiedzieć, że moralność utożsamia ten filozof z tym, co przyjemne; to co sprawia przykrość jest niemoralne. Szczególną rolę w jego systemie pełni przyjemności dobrobytu.

Przyjemności pobożności są – jak to interpretuje Bentham – wynikiem przyjemności jaką daje człowiekowi wiara, że pozyskał życzliwość Boga. Z siły przeżyć przyjemności płynących z dobrobytu wynika, że każdy musi mieć coś na własność, ażeby czuć się szczęśliwy. Pozbawienie człowieka tego, co posiada na własność, powoduje wiele cierpień, ponieważ własność jest częścią nas samych. Według Bentham w największej sprzeczności z zasadą użyteczności – czyli zasadą najwyższego szczęścia – pozostaje wspólna własność.

Dążenie do tego, by zaspokoić własne przyjemności jest wprawdzie wyrazem egoizmu, ale urzeczywistniając własne przyjemności zarazem urzeczywistnia się interesy ogólne. Nie ma silniejszego impulsu niż motyw własnego interesu. Dobro społeczne stanowi sumę dóbr indywidualnych.

John Stuart Mill

Filozof angielski, żył w latach 1806–1873.

Głosząc pogląd, o koniecznym zredukowaniu ingerencji państwa w życie obywateli, uważał, że są pewne sfery, które nie mogą być pozostawione swobodnym decyzjom jednostek. Po pierwsze, elementarne nauczanie powinno obowiązywać wszystkich obywateli i program ten ma być opracowany przez rządzących. Mill zakłada, że sprawujący władzę odznaczają się zawsze wyższym poziomem intelektualnym niż reszta obywateli. Podobnie więc jak choremu nie można pozostawić wolności w wyborze lekarstw, lecz rozstrzyga o tym lepiej poinformowany lekarz, tak też powinno się dziać w dziedzinie oświaty.

Po drugie, Mill twierdzi, że należy odstąpić od ogólnej zasady nieinterwencji państwa w dziedzinę elementarnego wychowania. Niebezpieczeństwo bowiem płynie ze strony niedouczonej i niewychowanej współobywateli.

Po trzecie, rząd – wbrew ogólnej zasadzie – ma interweniować, gdy ktoś nie jest zdolny troszczyć się o swoje własne interesy. Chodzi tu o dzieci, ludzi chorych psychicznie, jak również o zwierzęta. Mill zdaje sobie sprawę, że każda władza – w tym rodzicielska – może być nadużywana. Prawodawca powinien, na przykład, zakazać zmuszania dzieci do zbyt ciężkiej i długotrwałej pracy.

Mill jest pierwszym filozofem, który głosił niezbędność interwencji prawnej, by bronić zwierzęta przed brutalnością i sadyzmem ludzi. Dokonał ważnego odkrycia stwierdzając, że niewłaściwy stosunek do zwierząt może przyzwyczajać ludzi do okrucieństwa.

Umiarkowane stanowisko Milla dochodzi wyraźnie do głosu, gdy stwierdza, że granice ingerencji państwa w życie obywateli nie mogą zostać ustalone. Uważa też, że rząd ma podejmować działania wtedy, gdy obywatele nie chcą się zajmować na przykład budową dróg, portów, kanałów czy szpitali. Nieudolność społeczeństwa zobowiązuje rząd, ale jedynie tymczasowo. Wsparcie rządu dla tych działań gospodarczych powinno budzić zainteresowanie oraz inicjatywę jednostek. Działania gospodarcze rządu traktuje jako konieczność tymczasową i zastępczą.

Z poglądów Milla wyraźnie wynika, że rząd nie powinien ograniczać swoich działań tylko do troski o wolność i bezpieczne posiadanie czegoś na własność. Mill traktuje ingerencję państwa w życie obywateli jako zgodną z ich interesem.

Szkoła historyczna

Szkoła ta powstała w Niemczech w XVIII wieku. Głosiła, że punktem wyjścia rozważań o prawie powinien być naród oraz jego duch. Człowiek ich zdaniem stanowi część narodu; zdaniem szkoły darwinizmu prawnego – o czym mowa dalej – jednostka jest częścią społeczeństwa.

Naród pojmowała szkoła historyczna jako określoną całość odrębną od innych narodów. Wgłębianie się w ducha narodu prowadziło przedstawicieli tej szkoły do apoteozy przeszłości. Nawoływali do studiowania dziejów narodu po to, by z dawnych ksiąg i zdarzeń odczytać ducha narodu.

Szkoła historyczna krytykowała teorię prawa natury i odrzucała ją. Teorię prawa natury krytykowała również szkoła pozytywizmu prawnego. Poglądy szkoły historycznej oddziaływały głównie na część kontynentalną Europy – zaś pozytywizm prawny przede wszystkim wywarł wpływ na część wyspową Europy, czyli Anglię.

Głosząc istotne różnice między poszczególnymi narodami, szkoła historyczna zakwestionowała leżący u podstaw (tradycyjnych) teorii prawa natury pogląd o jedności natury ludzkiej. Zdaniem twórców szkoły historycznej duch poszczególnych narodów sprawia, że zachodzi głęboka różnica między przedstawicielami poszczególnych narodów. Jeśli więc nie można mówić o jedności natury ludzkiej, to nie można też głosić, że istnieje prawo oparte o tak rozumianą naturę człowieka. Każdemu narodowi odpowiada właściwe mu prawo, mające źródło w duchu narodu. Jest to prawo zwyczajowe. Szkoła historyczna ceni je wyżej niż prawo pozytywne.

Szkoła historyczna głosiła irracjonalizm, a więc wskazywała na intuicję jako na źródło poznania. Tą drogą poznawano ducha narodu i związane z nim prawo zwyczajowe. Trzeba tu podkreślić, że irracjonalizm nie jest tym samym, co antyracjonalizm.

W myśl poglądów tej szkoły szczególne miejsce w każdym narodzie zajmują prawnicy, którzy lepiej umieją wnikać w przeszłe dzieje narodu i wydobywać sens prawa zwyczajowego. Przedstawiciele szkoły historycznej polemizowali z ideami oświecenia w związku z jego krytycznym stosunkiem do instytucji kościelnych. Twierdzili, że Kościół odgrywa istotną rolę w życiu narodu.

Friedrich Karl von Savigny

Myśliciel niemiecki, żył w latach 1779–1861. Jest uznawany za ojca szkoły historycznej. Sformułował swoje poglądy pod wpływem

sporu na temat kodyfikacji prawa niemieckiego. Otóż profesor Thibaut domagał się kodyfikacji prawa niemieckiego, pozostając pod wpływem nowych i żywych tendencji do zjednoczenia Niemiec. Poglądom tym sprzeciwiał się profesor uniwersytetu berlińskiego Savigny. Wyłożył on swoje poglądy w słynnej pracy „O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i rozwoju nauk prawnych”. Zdaniem Savigny’ego prawa się nie tworzy lecz odkrywa, wydobywa się, formułując już istniejące. Jego zdaniem rozwój prawa zachodzi w każdym narodzie żywiołowo i wyraża ducha danego narodu. Prawo pozytywne jest prawem niższego rzędu w porównaniu z prawem zwyczajowym. Prawo zwyczajowe rozwija się w danym narodzie podobnie jak język czy obyczaje. Umacnia się wraz z rozwojem narodu. Jest rezultatem sił działających w narodzie i takiemu prawu naród pragnie być posłuszny. Prawu pozytywnemu, a więc powstałemu jako rezultat woli prawodawcy, jednostki podporządkowują się niechętnie. Ustawodawca powinien odkrywać prawo i ten surowy materiał uzyskuje kształt nadany przez ustawodawstwo. Ma ono być ostatnim – nie zaś pierwszym – stadium tworzenia prawa.

Nie ma praw powszechnie obowiązujących. I podobnie jak nie można narzucić przemocą jakiegoś języka narodowi – tak też narzucone przemocą prawo pozytywne nie będzie przestrzegane. Obywatele są posłuszni prawu zwyczajowemu. Savigny uważa, że należy lepiej zbadać prawo zwyczajowe. Powołuje przykład prawa rzymskiego, które rozwijało się stopniowo i dopiero po długim czasie zostało skodyfikowane.

Związek prawa z życiem narodu nazywa Savigny elementem politycznym. Prawo ustawodawcy to element techniczny, jest czymś sztucznym, bo nie jest wytworem świadomości narodu.

Georg Friedrich Puchta

Myśliciel niemiecki, żył w latach 1798–1846.

Obok narodowych właściwości prawa, Puchta wskazuje na występowanie ogólnych zasad prawnych. Umożliwiają one oddziaływanie jednego narodu na drugi, pozwalając na wpływ instytucji prawnych. W taki sposób objaśnia Puchta recepcję prawa rzymskiego w Europie.

Państwo rozwija się równie żywiołowo, jak prawo zwyczajowe. Wolność jednostek tworzących naród polega na podporządkowaniu się prawu zwyczajowemu. Pewne zasady prawne występują w świadomości jedynie narodu. Świadomość prawna zależy bowiem od rozwoju intelektualnego i zawodu; szczególnie wysoką odznaczają się prawnicy. Prawo jest, jego zdaniem, boskim porządkiem przyjętym przez świadomość człowieka. Wiąże więc ściśle prawo z religią. Odrębność poglądów prawnych charakteryzuje różnice narodowe.

Gustaw von Hugo

Profesor uniwersytetu w Getyndze, żył w latach 1764–1844. Podkreśla, że prawo zwyczajowe rozwija się w danym narodzie w sposób stopniowy. Jego tworzenie można porównać ze stopniowym tworzeniem się języka, jak również zasad rozmaitych gier. Wiedza o prawie zwyczajowym wzmacnia się wraz z rozwojem świadomości jednostek tworzących naród.

Pozytywizm prawny

Szkoła ta odnosi się krytycznie zarówno do teorii prawa natury, jak i do teorii prawa zwyczajowego, głoszonego przez szkołę historyczną. Przedstawiciele tej szkoły uznawali jedynie prawo pozytywne za prawo. Zachodzi związek pomiędzy pozytywizmem prawnym i filozofią pozytywistyczną, za ojca której uznaje się Augusta Comte'a. Filozof ten wyjaśnia, że pozytywny to znaczy realny, w przeciwieństwie do tego, co urojone. Znaczący też pożyteczny oraz pewny i ścisły. To, co pozytywne Comte przeciwstawiał temu, co negatywne. A więc zadaniem filozofii ma być tworzenie a nie niszczenie.

Powiązanie pozytywizmu prawnego i filozoficznego wyraża się w łączącej te kierunki niechęci do metafizyki.

Charakterystyczna dla pozytywizmu prawnego jest metoda formalno-dogmatyczna. Polega ona na swoistym podejściu do prawa, na wzór dogmatów. To znaczy nie wolno oceniać obowiązującego w państwie prawa ani z punktu widzenia politycznego, ani z punktu

widzenia jego sprawiedliwości czy moralności. Filozofia prawa pozytywizmu jest niezmiernie prosta: to, co obowiązuje jest prawem i na wzór dogmatów religijnych nie podlega wartościowaniu. Analizie poddawać można jedynie formalną zależność aktów normatywnych oraz inne zagadnienia nie mające związku z treścią obowiązujących przepisów prawnych.

Jedynym prawem jest, zdaniem przedstawicieli tej szkoły, prawo pozytywne. Obowiązuje obywateli podporządkowanie się temu prawu. Odrzucenie teorii prawa natury sprawia, że obywatele mają być posłuszni prawu stanowionemu w sposób bezkrytyczny. Nie ma zresztą innej sprawiedliwości niż ta, która jest zawarta w przepisach prawa stanowionego. Za prawo uznano normy wydane przez państwo. Prawo pozytywne należy uznać za fakt pozytywny.

Pozytywiści pod wpływem Kanta rozdzielają prawo i moralność. Ale inaczej niż Kant, który głosił niezależność obu sfer – pozytywiści podporządkowują moralność prawu pozytywnemu. To, co zgodne z prawem, zostaje uznane za moralne.

W pozytywizmie prawnym zawarta jest apoteoza państwa. Stanowi ono prawo w sposób niczym nieskrępowany. Ale trzeba zarazem pamiętać, że pozytywiści stworzyli teorię państwa prawnego. Mianowicie aparat państwowy może działać o ile ma ku temu podstawę prawną. Jednostki posiadają prawa podmiotowe, których nikt nie może naruszać. Domagając się respektowania owych praw każdy spełnia doniosłą rolę w społeczeństwie. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy domaganie się respektowania owych praw ma podłoże wyłącznie egoistyczne.

Koncepcja państwa prawnego, a więc związania aparatu państwowego koniecznością przestrzegania ustanowionych praw, doprowadziła do dzisiejszych koncepcji państwa praworządnego. Idea ta dopiero w XX wieku została w pełni zrozumiana.

Pozytywizm na kontynencie Europy zwalczał poglądy szkoły historycznej. Pozytywizm ukształtowany w części wyspowej – tak zwana szkoła analityczna – krytykował przede wszystkim teorię prawa natury.

John Austin

Angielski filozof prawa. Żył w latach 1790–1859. Studiując na kontynencie zetknął się między innymi z Savigny'm. Współcześnie filozofia Austina ma nadal silny oddźwięk, zwłaszcza w Anglii i w Ameryce Północnej.

Austin sformułował zasady pozytywizmu prawnego. Odrzucił teorię prawa natury. Sens prawa pozytywnego sprowadził do rozkazu. Jest to rodzaj życzenia zagrożonego sankcją. Rozkaz różni się od innych rodzajów życzeń tym, że wypowiadający go odznacza się siłą zdolną wprowadzić ten rozkaz w życie. W wypadku nie podporządkowania się temu rodzajowi życzenia, jakim jest rozkaz, spotka człowieka przykrość lub strata.

Prawo – podobnie jak inne rozkazy – pochodzi od kogoś, kto jest zwierzchnikiem i zobowiązuje tego, kto jest podwładny. Zwierzchnik tym różni się od podwładnego, że wyposażony jest w siłę.

Austin określa prawo również jako normę, która została stworzona przez istotę rozsądną dla innych rozsądnych istot, nad którymi ma władzę. Zwyczaje obowiązujące w społeczeństwie różnią się od prawa tym, że są przestrzegane z lęku przed dezaprobatą społeczną.

Państwo może zmieniać treść przepisów prawnych. Z siły państwa czerpie swoją moc prawo. Państwo chociaż jest twórcą prawa i skłania siłą do urzeczywistniania prawa – samo musi działać w granicach prawa obowiązującego. Austin jest teoretykiem państwa prawnego, czyli państwa praworządnego; zgodnie z tą teorią państwu nie wolno wykraczać poza obowiązujące prawo.

Trójelementowa definicja państwa brzmi następująco: państwo jest sumą jednostek, zamieszkujących określone terytorium i jest związkiem politycznym, w którym dochodzi do głosu zasada zwierzchnictwa i podporządkowania. Społeczeństwu potrzebny jest organ państwowy – koordynujący poczynania jednostek w celu osiągnięcia przez nie szczęścia. Ten stosunek zwierzchnictwa rządzących i podległości im rządzonych jest stosunkiem określonym przez prawo. Trzeba też podkreślić, że państwo jest źródłem prawa, a nie tylko służy do wprowadzania go w życie. Terytorium, ludność i władza – o czym była mowa – niezbędne są do tego, by mogło powstać państwo.

Pozostając pod wpływem utilitaryzmu, Austin głosi, że w dobrze rządzonej państwie obywatele odnoszą maksimum przyjemności. Każdy powinien sam być sędzią tego, co sprawia mu przykrość i przyjemność. Wynika stąd konieczność zagwarantowania jednostkom wolności, gdyż inaczej człowiek nie będzie mógł być sędzią tego, co sprawia mu przyjemność i przykrość.

Rudolf Ihering

Myśliciel niemiecki, żył w latach 1818–1882. Jego zdaniem prawo to normy ochraniające interesy jednostek. Interes – czyli to, co zapewnia przyjemność i eliminuje przykrości. Przedmiotem swoich dociekań uczynił cel, który przyświeca prawu pozytywnemu. Otóż celem jest gwarantowanie jednostkom zadowolenia. Człowiek dąży do przyjemności i ten cel jest zarazem celem prawa.

Każdy dąży do własnych celów indywidualnych, egoistycznych. Wiążą one jednostki, bowiem niezbędna staje się współpraca, by osiągnąć własne cele. Tak więc dążąc do tego, co indywidualne, mimo woli urzeczywistnia się cele społeczne. Życie społeczne, państwo, przemysł, handel – to rezultaty współpracy. Dążąc do zysku, jednostki rozwijają przemysł, rolnictwo czy rzemiosło mające znaczenie dla wszystkich.

Potrzeby człowieka, które zaspokaja społeczeństwo, dzieli Ihering na pozaprawne, prawne i mieszane. Zwraca uwagę, że potrzeby prawne jak na przykład oddawanie długów czy płacenie podatków zależne są wyłącznie od przepisów prawnych. Natomiast nie wymaga nakazów prawa zaspokajanie potrzeby jedzenia czy picia.

Treść prawa zmienia się, ale wywieranie przymusu przez prawo dochodzi do głosu. Zmieniająca się treść prawa wynika z różnorodności celów, do których społeczeństwo chce zmierzać. Z tego punktu widzenia Ihering podkreśla absurdalność teorii prawa natury; głoszono wtedy, że prawo natury ma niezmienną treść. Przyjmowanie teorii prawa natury przypomina pogląd, w myśl którego leczenie powinno być identyczne w stosunku do wszystkich pacjentów.

Człowiek jest jednostką i zarazem częścią pewnych społeczności w państwie, jak stowarzyszenia czy kościoły. A więc każdy prowadzi

życie indywidualne oraz społeczne. Dzięki temu bliskie są człowiekowi nie tylko cele indywidualne, ale również ogólne.

Podstawowe dzieło Iheringa nosi tytuł „Cel w prawie”. Podkreśla, że wola jednostek zawsze jest ukierunkowana przez jakiś cel. Formuluje w tym dziele swoją podstawową tezę, która brzmi, że cel jest siłą tworzącą prawo.

W świecie przyrody dochodzi do głosu zasada przyczynowości, natomiast w życiu społecznym zasada celowości. Poznając przyrodę zwracamy się ku przeszłości, ku przyczynie obserwowanych zjawisk. Badając działalność człowieka skierowujemy uwagę ku przyszłości pytając jaki cel przyświeca obserwowanym działaniom.

Celem prawa – poza owym zadowoleniem, czy przyjemnością, o której już była mowa – jest zagwarantowanie pokoju. Środkiem prowadzącym do tego jest walka. Tę walkę uznaje Ihering za wieczną, ponieważ prawo zawsze walczy z bezprawiem. W poszczególnych państwach walczą jednostki i grupy społeczne. Trwa też walka wzajemna poszczególnych państw.

Pogląd Iheringa charakteryzuje przekonanie, że wszelkie prawo jest prawem wywalczonym. Każda zasada prawna napotyka na zasadę przeciwną i musi ją pokonać, by obowiązywać. Prawo w państwie jest więc walczącą siłą. W państwie toczy się wciąż walka z bezprawiem. W związku z tym Ihering krytykuje poglądy szkoły historycznej, która głosiła, że prawo powstaje ewolucyjnie i nie wymaga walki.

Prawników od reszty społeczeństwa różni nie tylko znajomość obowiązującego prawa, ale przede wszystkim metoda interpretowania go. Znajomość metody decyduje o tym, że ktoś jest prawnikiem.

Sposób myślenia prawników jest czymś wspólnym, niezależnym od narodowości. Metoda ta jest uniwersalna i nie wystarcza dla jej użytkowania tzw. zdrowy rozsądek. Prawnik musi się nauczyć nie tylko interpretować prawo, abstrakcyjnie myśleć, rozwijać wyobraźnię oraz intuicję. Powinien też odznaczać się zdolnością wiązania tego, co powszechne z tym co konkretne. Prawnicy różnych państw – mimo zachodzących odrębności w systemach prawnych ich krajów – lepiej się wzajemnie rozumieją niż prawnicy i nie prawnicy określonego państwa.

Georg Jellinek

Mysliciel niemiecki. Zył w latach 1851–1911. Był synem rabina. Jego podstawowe dzieło nosi tytuł „Ogólna nauka o państwie”. Zdaniem Jellinka wszystkie zjawiska społeczne mają charakter psychiczny. To łączy sztukę i naukę z prawem i gospodarką. Wprawdzie państwo musi posiadać obszar, ale skutki prawne wynikające z osiadłości mają wspólne źródło w psychice, a nie w czymś co byłoby zewnętrzne w stosunku do człowieka.

Podstawową zasadą państwa jest obrona obywateli przed zewnętrznym wrogiem. Rozwój doprowadził do tego, że celem państwa stała się również troska o znaczenie międzynarodowe państwa. Potędze państwa służy także popieranie oświaty i życia kulturowego. Jellinek podkreśla, że bardziej rozwinięte narody zwyciężają te państwa, które są mniej rozwinięte. Czyli troska o rozwój kultury w państwie prowadzi do umocnienia znaczenia owego państwa.

Jellinek twierdzi, że siła prawa polega na tym samym, co zniewalająca siła ceremoniału lub mody. Mianowicie to, co stale się powtarza, prowadzi do wytworzenia się w psychice człowieka przekonania, że jest prawnie uzasadnione i że trzeba się temu podporządkować.

Prawo, zdaniem Jellinka, jest czynnikiem o charakterze psychicznym. Głosząc to Jellinek stał się prekursorem szkoły psychologicznej. Dla tego myśliciela pogląd Austina, sprowadzający istotę prawa do rozkazu zwierzchnika wobec podwładnego, był niewystarczający. Jellinek – przedstawiciel kontynentalnego pozytywizmu – poszukuje wyjaśnień głębszych niż Austin.

Darwinizm prawny

Pod wpływem teorii Darwina szkoła ta pojmowała jednostkę na wzór komórki żywego organizmu, zaś społeczeństwo jako ów organizm. Naczelnym pojęciem staje się społeczeństwo, nie zaś naród, jak głosili przedstawiciele szkoły historycznej, czy romantycy. Krytykując poglądy Marksa, szkoła ta uznała ewolucję za jedyny prawidłowy sposób przemian w życiu społecznym. Twórcy tej szkoły głosili determi-

nizm i perfekcjonizm. Byli przekonani, że w społeczeństwie, na wzór życia zwierzęcego, dochodzili do głosu walka o byt. Świat, w tym świat kultury tworzony przez człowieka, podlega prawom rozwoju, zmierzając ku doskonałości. Moralność to rezultat procesu przystosowawczego człowieka. Dobro moralne przedstawiciele tej szkoły utożsamiali z przeżywaniem przyjemności. Wierząc w rozwój ludzkości, byli przekonani, że prowadzi on od egoizmu do altruizmu. Uznawali, że przeszkodą w tym procesie rozwojowym mogą być nagle rewolucyjne wstrząsy. Przebiegającej w całym świecie naturalnej ewolucji podlegają również społeczeństwa.

Herbert Spencer

Filozof angielski. Żył w latach 1820–1903. Wywarł wielki wpływ nie tylko na filozofów, ale również na pisarzy, przyczynił się do utworzenia w literaturze prądu określonego mianem realizmu. W Polsce oddziałął wyraźnie na pisarzy tworzących po powstaniu styczniowym; czyli w okresie pozytywizmu. Jego idee przybliżył w swoich powieściach m.in. London, zwłaszcza w powieściach: „Martin Eden” i „Wilk morski”.

Głosząc teorię determinizmu społecznego, a więc pogląd, w myśl którego społeczeństwo podlega określonym prawidłowościom rozwojowym, Spencer krytykował stanowisko głoszące, że dzieje ludzkości tworzą wybitne jednostki, w tym nieprzeciętni bohaterowie. Jego zdaniem, o geniuszu decyduje rozwój społeczeństwa. Dzieła wybitnych jednostek są uwarunkowane stanem wiedzy i poziomem rozwoju ludzkości. Należy – wobec istnienia praw rozwojowych – nie stwarzać zbędnych instytucji w państwie. One mogłyby potęgować istniejące nieprawidłowości.

Spencer zaleca powolne podejmowanie decyzji politycznych i prawnych. Uważa, że pośpiech to właściwość ludzi niekulturalnych, odznaczających się niskim poziomem wiedzy. Należy przede wszystkim określać czego nie należy czynić zamiast wskazywać co czynić. Widzi sensowność zastosowania w polityce podstawowej maksymy medycznej: przede wszystkim nie szkodzić (*primum non nocere*).

Zdaniem Spencera rozwój społeczeństwa odbywa się pod wpływem dwojakiego rodzaju czynników. Do zewnętrznych zalicza ukształtowanie kraju, klimat, gleby, nawodnienie, faunę, florę, wycinanie lasów przez człowieka itd. Czynniki wewnętrzne, to cechy jednostek tworzących dane społeczeństwo (wytrwałość, inteligencja itd.) oraz poziom rozwoju kultury, sposób zorganizowania życia społecznego, czy liczba ludności.

Filozof ten wyodrębnia dwa typy państwa i zarazem społeczeństwa, a mianowicie wojownicze i przemysłowe. Nie występują one w postaci czystej; zawsze jeden z tych typów przeważa. Aby uzasadnić swój pogląd Spencer odwołuje się do wielu przykładów historycznych.

Wojowniczy typ społeczeństwa i państwa podporządkowuje jednostkę i cały sposób organizacji życia publicznego celom wojennym. Siły jednostek mają być przeznaczone bądź do obrony państwa, bądź do wojen napastniczych.

Taki typ społeczeństwa występował w rozmaitych okresach dziejów: wśród dzikich ludów, w okresie niewolnictwa, feudalizmu, czy w czasach współczesnych Spencerowi. Obywatele dzielą się na dwie kategorie: na tych, którzy biorą bezpośredni udział w działaniach wojennych i na tych, którzy pełnią rolę zaplecza sił zbrojnych. Jednostka w społeczeństwie i państwie wojowniczym jest zniewolona przez rządzących, bowiem musi walczyć na każde wezwanie. Ponadto interes społeczności jest uznawany za wyższy od spraw osobistych obywateli. Dominująca rola sił zbrojnych w państwie wyklucza demokrację. Spencer wykazał, że rządy armii prowadzą do despotyzmu politycznego, a ta forma rządów powoduje następujące przeobrażenia psychiki jednostek: bierność, brak zaufania dla własnej inicjatywy, brak krytycyzmu wobec zwierzchników, przekonanie o konieczności zniewolenia, apatię.

Spółeczeństwo i państwo przemysłowe – co podkreśla Spencer – rozwija się dopiero w czasach mu współczesnych. Wcześniej były zapowiedzi tego typu państwa. Powstanie społeczeństwa przemysłowego wiąże się z powstaniem przemysłu, który wyznacza szczególny rodzaj współdziałania ludzi w trakcie pracy. I właśnie te nowe stosunki między ludźmi prowadzą do innego – niż w państwie wojowniczym – rozwiązania relacji między rządem a społeczeństwem. Przede wszystkim ten typ społeczeństwa i państwa wymaga pokoju. Nastawio-

ny jest na zapewnienie również spokoju wewnątrz państwa i zaspokojenie życiowych oczekiwań jednostek. Większa wolność niż w państwie wojowniczym pozwala na urzeczywistnianie przez jednostki ich rozmaitych indywidualnych celów. Odbywa się to poprzez rozwiniętą współpracę między obywatelami.

Państwo i społeczeństwo przemysłowe Spencer przeciwstawia ideałowi komunizmu sformułowanego przez Marksa. Krytykując przemiany rewolucyjne twierdzi, że rezultatem ewolucyjnego procesu będzie powstanie społeczeństwa przemysłowego. Dążenie do osiągnięcia go w możliwie czystej postaci stanowi cel ludzkości. W państwie i społeczeństwie przemysłowym coraz węższa staje się sfera publiczna; coraz szersza staje się działalność indywidualna jednostek. Ludzie coraz mniej oczekują od państwa i od społeczeństwa, natomiast coraz więcej zależy od nich samych. Zasadniczym obowiązkiem społeczeństwa staje się obrona wolności i własności poszczególnych obywateli. Takie państwo stwarza możliwość dobrobytu. Zanika despotyczna kontrola obywateli przez rząd. Brak nacisków politycznych również przyczynia się do poczucia wolności osobistej. Wytwarza się naturalna karność, a więc dobrowolne przestrzeganie prawa. Zmiana psychiki obywateli wyraża się w rozwoju uczuć braterstwa, bliskości – zanika mściwość i okrucieństwo. Nastąpi równouprawnienie kobiet, które nie może dochodzić do głosu w państwie wojowniczym, bowiem największe znaczenie odgrywa w nim wojownik.

Spencer podkreśla, że nowe cechy charakteru obywateli w społeczeństwie przemysłowym będą się wytwarzać niezależnie od religii. Nie zgadza się z poglądem, w myśl którego religia stanowi gwarancję moralności. Jego zdaniem historia ludzkości dowodzi, że najgorsze zbrodnie i tortury popełniono w związku z wierzeniami religijnymi i one miały przynieść usprawiedliwienie czynów sprzecznych z moralnością.

Prawo obowiązujące w państwie jest zawsze w jakiejś mierze ukształtowane przez poprzednie pokolenia. Prawo to nakaz praojców, czy inaczej rządy zmarłych nad żywymi. Ludzie pierwotni nadawali prawu sankcje nadprzyrodzone. Powoływali się na Boga lub na zmarłego przodka. Takie rozumienie prawa w szczególnie silny sposób wyznaczało postępowanie człowieka. Pierwotni władcy bali się przekroczyć odziedziczone zwyczaje.

Obywatel jest wolny, gdy nie służy w wojsku, ale jednak przez całe życie musi pracować na utrzymanie wojska. Nie może być niestety idealnego rządu, który by rozwiązał wszelkie problemy społeczne i indywidualne. Nawet instytucje demokratyczne mogą stosunkowo łatwo – rozrastając się – przekształcić się w instytucje dławiące wolność.

Ludwik Gumplowicz

Żył w latach 1838–1909. Urodził się w Krakowie i po uzyskaniu doktoratu na Uniwersytecie Jagiellońskim, przeniósł się z konieczności do Grazu w Austrii. Publikował głównie w języku niemieckim. Popenił wraz z żoną samobójstwo będąc nieuleczalnie chory.

Ludzkość, według Gumplowicza, podlega procesowi przemiany. Czynnikiem, który decyduje o przekształcaniu jest walka ras. Jest to walka, która nigdy nie zaniknie, jakkolwiek łagodzenie ostrości tej walki dochodzi wyraźnie do głosu. Zmieniają się formy tej walki, lecz nigdy nie ustanie. Gumplowicz uważa, że nadzieje związane z ustrojem komunistycznym są złudzeniem.

Walka ras prowadzi do kształtowania się ludzkości, kultury i charakterów jednostek. Walka ta powoduje rozwój kultury i zarazem nieuchronny upadek określonego typu kultury. Cykl rozwojowy danej kultury wznosi się, osiąga szczyt swoich możliwości, po czym następuje upadek. I znów na ruinach tej kultury zaczyna się budowanie nowego typu kultury.

Jednostka nie jest samoistna, lecz stanowi część rasy. Jej powiązania z innymi przedstawicielami określonej rasy są na tyle silne, że należy ją pojmować poprzez tę rasę do której należy. Używanie przez Gumplowicza nazwy „rasa” wprowadziło wiele nieporozumień do tego stopnia, że uczyniono go odpowiedzialnym za zbrodnie hitlerowskie. Nie wnikając w sens stwierdzeń Gumplowicza mylnie oceniono po drugiej wojnie światowej jego poglądy. W związku z tym nie przełożono po wojnie żadnej z jego książek. Tymczasem Gumplowicz nie twierdził, że jest jakaś rasa, która z natury swej przeznaczona jest do panowania, a inne do podporządkowania się jej. Jego zdaniem poszczególne rasy, wciąż nowe, w ciągu rozwoju dziejów dochodzą do głosu. O ile między rasami trwa nieustanna wojna, to wewnątrz ras

obowiązuje daleko idąca solidarność. Ideę solidaryzmu rozwiniętą przez kolejnych myślicieli odnajduje się w załączku w dziełach Gumpłowicza.

Według Gumpłowicza walka ras decyduje o rozwoju. Społeczeństwo odznacza się bezruchem, stagnacją. Te społeczeństwa, które nie były zmuszone do prowadzenia walk pozostały – jak wynika to z historii dziejów – na niskim poziomie rozwoju. Tak więc Gumpłowicz, podobnie jak wcześniej Kant, uznawał pozytywny sens agresji.

Czym jest rasa w myśl poglądów Gumpłowicza? Czyste rasy w sensie antropologicznym istniały, jego zdaniem, wyłącznie w prapoczątku istnienia ludzkości. Otóż w znanej powszechnie interpretacji Starego Testamentu zawiera się, według Gumpłowicza, błąd. Wynika on z przekładu. Mianowicie w akcie stworzenia Bóg powołał do istnienia nie jednego Adama, lecz kilku Adamów w rozmaitych punktach globu. Powstało więc jednocześnie kilka par pierwszych prarodzców, złożonych z Adama i Ewy. Potomkowie określonej pary Adama i Ewy tworzyli czyste rasy w sensie antropologicznym. Ale tak pojęte rasy istniały stosunkowo krótko, bowiem wędrówki ludów doprowadziły do pomieszania się przedstawicieli różnych ras.

Ażeby uzasadnić jeszcze mocniej swoje stanowisko, Gumpłowicz przypomina, że człowiek jest częścią świata przyrody i podlega ogólnym jej prawom. A w całej przyrodzie zachodzi zjawisko mnogości zarodków. Byłoby więc nieuzasadnione przyjmować, że przyroda postąpiła inaczej z człowiekiem. Z punktu widzenia powszechnych praw przyrody, nie jest możliwy do utrzymania pogląd, że ludzkości dał początek jeden tylko zarodek, czyli jedna para złożona z Adama i Ewy.

W czasach późniejszych niż prapoczątek tworzenia się ludzkości pojęcie rasy traci swój sens antropologiczny. Nazwą „rasa” określa Gumpłowicz zjawisko z zakresu kulturowego. Mianowicie jest to grupa ludzi, która tworzy jedność społeczno-kulturową. Rasa to wyodrębniona grupa etniczna, narodowa czy religijna. Elementy duchowe decydują o jedności i zarazem o wyodrębnianiu się ras.

Do powstania prawa pozytywnego i państwa również doprowadziła walka ras. Nienasycone dążenie do panowania sprawiło, że w pewnym momencie dziejów jedna z silnych ras podporządkowała sobie

kilka słabszych ras. Chcąc nimi zawładnąć utworzyła państwo, w którym objęła rządy i po to, by stać się rasą prawdziwie panującą wydała w swoim interesie prawa pozytywne. Prawo, według Gumplowicza, zawiera w sobie elementy przemocy rasy rządzącej w państwie. Prawo obowiązuje, ponieważ strzeże jego wykonywania państwo. Gumplowicz odrzuca teorię prawa natury (naturalnego). Jego zdaniem nie było prawa dopóki nie powstało państwo. I właśnie prawo pozytywne doprowadziło do wyobrażeń o prawie natury.

Człowiek zawdzięcza państwu wolność, własność, honor, życie rodzinne, świat kultury. Bowiem gdyby nie istniało państwo trwałaby wyniszczająca walka ras. Walka ta nie pozwoliłaby na tworzenie kultury, bowiem niezbędny jest ku temu stan pokoju. Nie mogłoby się rozwijać życie duchowe, bo wszystko koncentrowałoby się wokół wojny. Jeżeli nawet nie wszyscy znajdują w państwie dobrobyt i zadowolenie, to jednak nie ma lepszego rozwiązania dla ludzkości niż życie w państwie.

Gumplowicz wyodrębnia państwo pierwotne, feudalne oraz nowoczesne państwo kultury, które zaczęło się rozwijać po rewolucji francuskiej 1789 roku. Brutalna walka ras w początkowych stadiach państwa – przybiera w nowoczesnym państwie kultury formę walki o idee. Dochodzi do głosu na płaszczyźnie kulturowej. Nie ma więc nic wspólnego z brutalną przemocą. Nowoczesne państwo kultury zapewniając łagodniejsze przejawy walki ras, przynosi obywatelom większy dobrobyt. W teorii Gumplowicza należy doszukiwać się prapoczątków XX – wiecznej teorii państwa dobrobytu. Jak zwracał uwagę Mieczysław Maneli, Gumplowicz doszedł do teorii państwa dobrobytu nie poprzez ideę solidarności – co charakteryzuje teorie dwudziestego wieku – lecz poprzez teorię walki ras.

Stabilizacja walki ras w nowoczesnym państwie kultury ma psychologiczne uzasadnienie. Otóż według Gumplowicza, rządzeni, czyli rasy podporządkowane, przyzwyczajają się do tego, że podlegają rządzącym (rasie panującej). W ten sposób filozof ten, wyjaśnia fakt panowania od wieków mniejszości w każdym państwie. W nowoczesnym państwie kultury, które jest zarazem państwem przyszłości, przymus jest wykonywany w postaci prawa. W związku z rządami prawa nie zaś jednostek – w nowoczesnym państwie kultury wyodrębnia się

wyraźnie grupa urzędników. Nadzorują oni realizację przepisów prawnych. Gumpłowicz przewiduje, że w nowoczesnym państwie kultury nastąpi duży wzrost grupy urzędników. Przewiduje niebezpieczeństwo biurokracji. Ale zarazem podkreśla sensowność podlegania prawu. Trzeba pamiętać, że w myśl teorii Gumpłowicza, prawo wyraża interesy rasy panującej i nie jest rezultatem zgody narodowej lecz przejawem walki ras.

Neokantyzm

Istotne jest nie tylko to, co człowiek może poznać, ale również to, co powinien czynić i czego wolno mu się spodziewać. Te trzy zasadnicze pytania w sformułowaniu Immanuela Kanta znalazły pełny wyraz myślowy w neokantyzmie. Żaden system filozoficzny – z wyjątkiem marksizmu – nie zapanował nad swoim czasem tak wszechwładnie jak filozofia myśliciela królewieckiego nad myślą końca XIX wieku. Po niemal sześćdziesięciu latach milczącego i samotniczego rozwoju filozof ten poruszył światem filozoficznym wydając w roku 1781 „Krytykę czystego rozumu”. Od tej chwili ten tylko miał prawo nazywać się filozofem, kto przeszedł przez kantyzm.

W literaturze marksistowskiej charakterystyka całego systemu najczęściej zostaje sprowadzona do określenia neokantyzmu jako formy rewizjonizmu w dziedzinie filozofii. Ta klasyfikacja nie wyjaśnia ani konstrukcji tej doktryny, ani powiązań neokantyzmu z najwybitniejszymi współczesnymi systemami filozoficznymi Zachodu. Dzieła Kanta były na indeksie kościelnym, rozumiałe więc, że filozofowie chrześcijańscy w Polsce nie poświęcają neokantyzmowi uwagi proporcjonalnej do jego znaczenia.

Brak opracowań syntetycznych w literaturze światowej, a i zadziwiająco mała ilość opracowań fragmentarycznych filozofii prawa neokantyzmu są czymś nieproporcjonalnym do stopnia, w jakim neokantyzm zaważył na współczesnych teoriach prawa natury; ujmując ten problem szerzej, są czymś nieproporcjonalnym do rozmiarów, w jakich neokantyzm uwarunkował większość współczesnych kierunków filozoficznych.

Powstanie i kształtowanie się neokantyzmu, lata 1860 – czasy najnowsze, jest okresem rozwoju nie jednej filozofii, lecz filozofii neokantowskich; neokantyzm nie stanowi bowiem jednolitej szkoły, a poszczególne jego systemy odbiegają w swych konstrukcjach dość znacznie od siebie.

Czytając autorów omawiających powrót do Kanta, powrót, który miał miejsce w Niemczech w latach 1860–1870, odnosi się wrażenie, że chodzi o nagłe powstanie ideowego prądu, o nagłe ponowne odkrycie Kanta. Nie było nigdy powrotu do Kanta w sensie, jaki się zwykle przyjmuje. Bowiem od chwili, kiedy filozof ten został poznany przez całe Niemcy, posiadał on zawsze zwolenników zajmujących postawę krytyczną i posiada ich w dalszym ciągu.

Prawdą jest, że w latach 1800–1840 roku systemy myśli spekulatywnej przyciągały powszechnie uwagę i tłumili inne prądy. Ale około 1860 roku wszystkie głosy, które nie przestały się nigdy powoływać na Kanta, wychodzące z różnych źródeł i różnie interpretujące go, zlały się w jeden nurt heterogeny, zespolony hasłem „powrotu do Kanta”, a przez innych nazwany „neokantyzmem”, czy „neokrytycyzmem”.

W podręcznikach historii filozofii zwykło się przyjmować lata sześćdziesiąte XIX wieku jako datę powstania neokantyzmu. Na ogół też panuje zgodne uznanie, że decydującym impulsem filozoficznym dla ruchu neokantowskiego stała się praca Liebmann’a „Kant und die Epigonen”.

Jednakże ruch ten (*Kantbewegung*) rozpoczął się znacznie wcześniej. Duże znaczenie miało wystąpienie Helmholtza, który w roku 1855 wyraził część dla Kanta i jego koncepcji poznania opartej na empirii i nie rozszerzonego przez myślenie. Następnie w 1860 roku Fischer wygłosił trzy wykłady w Mannheim o życiu i podstawach nauki Kanta oraz wykład poświęcony filozofii krytycznej wskazujący, iż nie może ona zostać pominięta. Kolejne wydarzenie przynosi wystąpienie w 1862 roku Zeller’a, który w wykładzie inauguracyjnym w Heidelbergu domagał się ponownego podjęcia badań teoretycznopoznawczych, aby uzyskać pewną podstawę dla filozofii. Nawołuje on do powrotu do Kanta, ale stwierdza, że wrócić do Kanta, to znaczy zarazem wzbogacić się o wiedzę naukową stulecia, by nie powtórzyć jego błędów. Niektó-

rzy w tym wykładzie upatrują datę narodzin hasła „z powrotem do Kanta”.

W głosach nawołujących do powrotu do Kanta powtarzało się dążenie powrotu do metody Kanta, a nie do szczegółów jego systemu. To nie ograniczanie się do historycznego Kanta zawierało przy tym tendencję do prześcignięcia go. Generacja lat sześćdziesiątych chciała filozofować w oparciu o Kanta, ale nie implikowało to wiernopoddańczej deklaracji w stosunku do mistrza. Filozofować wychodząc z filozofii Kanta, to nie znaczy być wobec niego ortodoksyjnym; kantyzm oznacza przede wszystkim nie filozofię, ale określony sposób filozofowania i do niego właśnie nawiązują neokantyści. Ten swoisty sposób filozofowania charakteryzuje się – co podkreślał Kant – przez podwójne odrzucenie: odrzucenie pragnienia, aby myśleć samemu od początku, bez wstępnych przygotowań i bez jakiegoś punktu zaczepienia dla myśli, ale również odrzucenie traktowania owego punktu zaczepienia, owego faktu, jako wystarczającego samemu sobie oraz odrzucenie zatrzymania się pod jakimś względem na czymś „danym” traktowanym jako ostateczne i nienaruszalne.

To oparcie się o Kanta jest zrozumiałe i z tego punktu widzenia, że nie wydaje się możliwym wejście w dziedzinę filozofii bez pośredniczenia jakiegoś poprzednika, którego traktuje się jako mistrza i przewodnika. Sam termin „neokantyzm” nic jeszcze zresztą nie mówi. Niepodobna zeń wywnioskować, jak wielkie różnice zachodzą pomiędzy kantyzmem a poglądami oznaczonymi tym samym słowem z przedrostkiem „neo”. Jediną niezaprzeczalną wspólną ich cechą jest powoływanie się na myśl Kanta, którą cytują, nad którą dyskutują czy nawet ją krytykują. Po Kancie różni filozofowie przyjmowali jako punkt wyjścia jakiś aspekt jego wielopłaszczyznowego systemu filozoficznego i rozwijając go jednostronnie, aż do skrajnych konsekwencji, pretendowali do wyjaśnienia za pomocą tego całej rzeczywistości.

Neokantyzm odwoływał się do autorytetu Kanta, ale nie był odrodzeniem filozofii Kanta w jej postaci historycznej.

Źródło powrotu do filozofii Kanta widzi Lange – jeden z najwybitniejszych prekursorów neokantyzmu – w proteście skierowanym zarówno przeciwko metafizyce Hegla, jak i przeciw materializmowi

przyrodników. Noworodzącym się koncepcjom filozofii XIX wieku oparcie dawała „Krytyka czystego rozumu”. Potężne ruchy umysłu ludzkiego przekroczyły ściśle granice jakie Kant nakreślił spekulacji.

Neokantyzmowi zwykło się odmawiać nie tylko aktualnego znaczenia, ale w ogóle znaczenia kiedykolwiek. Zarzuca się neokantystom, że nie rozumieli Kanta, że go zniekształcili, że są epigonami. Te uwagi są w znacznej mierze uwarunkowane niedostateczną znajomością naokantyzmu i jego wpływu również i na popularne współczesne prądy filozoficzne Zachodu.

Trudności związane z wyróżnieniem w obrębie neokantyzmu, który nie stanowi jednolitej szkoły, poszczególnych nurtów i właściwe zakwalifikowanie doń poszczególnych przedstawicieli tej szkoły, ilustruje świetnie T. Kroński; ogrom możliwych nieporozumień ujawnia się, gdy weźmie się pod uwagę, że do neoheglistów zalicza się często znanych neokantystów jak Windelbanda i Rickerta. Wymienia się siedem typów neokantyzmu: fizjologiczny (Helmholtz, Lange), metafizyczny (Liebmann, Volkelt), realistyczny (Riehl), logistyczny (Cohen, Natorp, Cassirer), aksjologiczny (Windelband, Rickert, Münsterberg), relatywistyczny (Simmel), psychologiczny (Nelson).

Niektórzy wyróżniają w neokantyzmie tylko trzy nurty. Nawiązując do „Krytyki czystego rozumu” i „Krytyki praktycznego rozumu” istnieją dwa nurty biorące z tych dzieł odpowiednio początek, tj. neokantyzm logiczny i teoretycznowartościowy. I wreszcie trzeci nurt, metafizyczny, bierze za punkt wyjścia rzecz samą w sobie.

Nieporozumienia na temat neokantyzmu zilustruję jeszcze powołując jako przykład „Zarys historii filozofii” Jana Legowicza. Otóż autor nie przeprowadza wyraźnego rozróżnienia między kantyzmem a neokantyzmem, traktując ten ostatni jako postać kantyzmu zapoczątkowaną w pierwszej połowie XIX wieku. Neokantyzm miał przy tym przetrwać według J. Legowicza tylko do lat trzydziestych XX wieku. Tymczasem Cassirer zmarł w roku 1945, a Radbruch w 1949, by powołać tylko te dwa przykłady.

Władysław Tatarkiewicz przyznaje, że pogląd kantowski w Niemczech w kołach akademickich cieszył się wyjątkowym autorytetem, z Niemiec zaś przechodził do innych krajów. Ale ogranicza trwanie tego

autorytetu do lat 1860–1900, eliminując tym samym z obrębu neokantyzmu wybitne systemy tej myśli sformułowane na początku dwudziestego wieku.

Dzieło Ingardena „Z badań nad filozofią współczesną” nie zawiera najmniejszej wzmianki o neokantyzmie. Ingarden w przedmowie zaznacza, że tom ten nie obejmuje wszystkich, ale wymieniając naczelnne kierunki filozofii, nie objęte swoimi rozważaniami – tworzone w końcu XIX wieku i doniosłe dla filozofii wieku XX – pomija milczeniem neokantyzm.

Wśród neokantystów zaznacza się wielka różnorodność interpretacji filozofii Kanta. Elementem jednoczącym różnorodne szkoły w obrębie tego złożonego ruchu, jest uwypuklenie roli myślenia w poznaniu i przyznanie mu pierwszeństwa w hierarchii źródeł poznania z jednoczesnym zaakcentowaniem przewrotu kopernikańskiego Kanta. Neokantystów łączy też pewność, że kierunek rozwoju poznania jest stały, ustalony raz na zawsze przez Kanta.

Ernst Cassirer, jeden z najwybitniejszych neokantystów, wskazywał po drugiej wojnie światowej, że rozstrzygnięcie problemów społeczno–gospodarczo–politycznych jest trudne ze względu na dominację myślenia mitycznego. Jego zdaniem, w naukach przyrodniczych święci triumf myślenie racjonalne, ale w dziedzinie praktycznej odnosi zwycięstwo myślenie mityczne. Czym ono się charakteryzuje? Antropologowie wiążą mity z pierwotną głupotą, prostactwem i bezmyślnością. Filozofowie interpretują mity jako rodzaj prymitywnej filozofii, zaś psychiatrzy jako zjawisko neurotyczne. W każdym razie zachodzi różnica między myśleniem mitycznym a myśleniem logicznym niezależnie od tego czy uzna się to jako różnicę stopnia, czy też różnicę zasadniczą. Zdaniem Cassirera jest to podstawowa trudność rozstrzygania kwestii ustrojowych. Ciężenie myślenia mitycznego ma źródło w niepoznawalności rzeczy samych w sobie.

W mitach dochodzą do głosu nie tyle procesy intelektualne, co uczucia. Cassirer traktuje mity jako symbole owych uczuć. Wyraża w nich człowiek swoje instynkty, nadzieje i obawy, a przede wszystkim obawę przed śmiercią. Cassirer ubolewa, że w dziedzinie polityczno–społecznej nie było jeszcze Bacona; nikt nie wykreślił wyraźnej granicy między mitem a racjonalną wiedzą. W rezultacie filozofia nie kieruje

myślą polityczną, lecz stara się uzasadniać aktualne poglądy polityczne. Mity współcześnie powstające posługują się osiągnięciami naukowymi, w tym techniką.

Niebezpieczeństwo myślenia mitycznego wyraża się w tym, że wszyscy w społeczeństwie myślą jednakowo, na rozkaz. Nadużywa się wielu pojęć, a zwłaszcza wolności. Myli się stan postulowany, ze stanem faktycznym. W rezultacie oddziaływania mitu, jednostki coraz mniej wierzą we własne siły. Wolność indywidualna i społeczna jest traktowana nie jako przywilej lecz ciężar. Kant już ostrzegał, by nie pojmować wolności jako fakt lecz imperatyw. W rozterki jednostek obarczonych poczuciem wolności wkracza państwo totalitarne i mit polityczny. Partia polityczna uwalnia człowieka od osobistej odpowiedzialności.

Polityk podejmuje funkcje, które w prymitywnych społeczeństwach pełnił mag, wróżbita, łącznie z funkcją prorocstwa i wyroczni. Filozofia jest bezsilna w walce z mitem, bowiem nie skutkują argumenty rozumowe. Cassirer zwraca uwagę na to, że heglizm – nurt racjonalny w filozofii – przysłużył się faszyzmowi i irracjonalizmowi. W państwie widział heglizm boską ideę przejawiającą się na Ziemi. Wobec owych mitów nie są łatwe rozstrzygnięcia o charakterze polityczno-prawnym. Zbyt wiele jednostek nie jest zdolnych do racjonalnego myślenia, a i ono nie zawsze prowadzi we właściwym kierunku. Niemożność dotarcia do prawdy staje się źródłem trudności w życiu polityczno-gospodarczo-prawnym.

A. Sturm, inny niemiecki neokantysta, domagał się, by w życiu społecznym funkcjonował nie tylko ideał prawdy czy piękna, ale również ideał prawa. Prawo pozytywne, obowiązujące w państwie ma za podstawę fakty, które często są odległe od słuszności i przyzwoitości. Toteż odznacza się ono brutalnym przymusem. Prawo faktycznie obowiązujące żyje na nizinach, jak to określa Sturm.

Ideał prawa, to sprawiedliwość. Powinna być ona wyrażana w czynach, a te dotyczą ostatecznie relacji człowiek – człowiek. Obywatele mają do czynienia z tym, co w określonym czasie historycznym jest prawem. Jest to jednak za mało, by wytyczać kierunek rozwoju gospodarczego, politycznego, społecznego. Niezbędny jest ideał prawa, czyli sprawiedliwość. Należy go zaszczipiać i urzeczywistniać.

Sturm ceni rozwój duchowy ludzkości związany ze wzrostem znaczenia idei, w tym idei sprawiedliwości. Niezbędny ku temu jest pokój, który należy zaprowadzić w drodze oddziaływania sztuki i literatury, przez nagradzanie dzieł przepojonych ideą pokoju, jak również przez rozwój sportu, aż do ryzyka śmierci. Za niezbędne też uznaje Sturm powszechne nauczanie wiedzy o pokoju. Ukształtowanie określonego sposobu myślenia doprowadzi w konsekwencji do prawidłowego zbudowania świata rzeczywistego.

Wojny pojmuje Sturm nie jako ścieranie się szczytnych idei patriotycznych, lecz jako walkę podłości i chytrości. Sławi się je często jako odważny, męski czyn, ale ten powinien się wyrażać w pokojowym współzawodnictwie jak również we wspomnianym sporcie, czy wspinaczce wysokogórskiej aż do ryzyka śmierci. Sturm przypomina pojęcie cmentarnego pokoju wprowadzone przez Kanta. Jakkolwiek więc wojna stymuluje rozwój pewnych dziedzin życia, to jednak nie wolno zapominać o tym, że celem jej jest zniszczenie. Sturm nie wierzy w możliwość wprowadzenia pokoju w drodze umowy międzynarodowej. A tylko w stanie pokoju można prawidłowo ustalić relacje polityki, prawa, gospodarki i moralności. Wojna, niezależnie od jej charakteru, jest brutalną reakcją siły, podobnie jak zemsta w okresie zanim ludzkość ustanowiła prawa pozytywne.

Prawo uznaje Sturm za najmocniejszą i podstawową więź spajającą obywateli. Światowy pokój stanowiłby wyraz sprawiedliwości i wymaga on również, podobnie jak sprawy gospodarcze, społeczne i moralne – podstawy prawnej. Odziedziczony egoizm zwierzęcy nie został jeszcze przewyciężony. Niezbędne jest do tego celu prawo. Trzeba przyjąć pogląd jakoby wszyscy ludzie zawarli prauumowę, treścią której było wyrażone życzenie, aby żyć w stanie prawnym, który reguluje pozostałe dziedziny życia.

Wspólne dla neokantystów jest przyznawanie najwyższej rangi prawu jako czynnikowi wyznaczającemu pozostałe sfery życia zbiorowego. Stąd dostrzegając słuszne tendencje w marksizmie – neokantyści nie mogli akceptować tej filozofii bez poprawiania jej. Poprawiali również filozofię Kanta. Na przykład Cassirer wychodzi od faktu istnienia kultury i szuka elementów apriorycznych w całokształcie obiektywizacji ludzkich, a nie w jej szczególnej formie – przyrodznawstwie mate-

matycznym Newtona. W przeciwieństwie do szkoły badeńskiej Cassirer szuka rozwiązania problemów filozofii kultury w dziedzinie kantowskiego rozumu teoretycznego nie zaś praktycznego.

Rudolf Stammler

Filozof niemiecki, żył w latach 1856–1938.

Rudolf Stammler dokonał krytyki rozumu prawnego na wzór „Krytyk” kantowskich. Uznaje prawo za nadrzędny czynnik życia gospodarczego, politycznego, społecznego i jako podstawę sfery moralnej. Poza prawem pozytywnym, związanym ściśle z warunkami bytu określonego państwa, Stammler przyjmuje istnienie prawa natury o zmiennej treści. Stammler pogłębił zapoczątkowany przez Kanta przewrót w sposobie pojmowania prawa natury. Stworzona przez niego nowa teoria prawa natury w istotny sposób różni się od teorii tego prawa formułowanych w starożytności i następnie przez XX wieków. Ten nowy sposób myślenia o prawie natury, wprowadzony przez Stammlera, jest zgodny z ogólnofilozoficznymi poglądami Kanta.

Rudolf Stammler uznał rozum człowieka jako prawodawcę i źródło prawa natury. Stworzył teorię prawa natury wiecznego w swej formie i ulegającego zmianom treściowym. To prawo natury o zmiennej treści uzyskuje się badając, jakie zasady prawne, w danych warunkach empirycznych, odpowiadałyby powszechnie ważnym celom życia społecznego. Jego teoria prawa natury wykazuje niewiele związków z tradycyjną teorią prawa natury. Pozostała właściwie jedynie ta sama nazwa. Stammler używa zresztą zamiennie z terminem „prawo natury” – terminów: „prawo słuszne”, „odpowiednie”. Elementem wiążącym stanowisko Stammlera z koncepcjami dawnymi jest podejście absolutystyczne. Mianowicie prawo natury jest według niego bezwzględnie ważną formą możliwą do zastosowania w każdym społeczeństwie, natomiast treść tego prawa ulega zmianom, ponieważ zadaniem prawa jest uregulowanie zaspokojenia potrzeb, a potrzeby oraz sposób ich zaspokojenia zależą od zmiennych, zewnętrznych warunków.

Punktem wyjścia rozważań Stammlera jest kantowskie przeciwstawienie świata przyczynowości i świata celów. Prawo natury to dziedzina praktycznego rozumu, dziedzina celów realizowanych przez wolę.

Każde prawo pozytywne jest usiłowaniem zbliżenia się ku prawu natury, czyli prawu słusznemu. Prawo natury ma właśnie znaczenie jako idealny pierwowzór i jako wyznacznik kierunku rozwoju prawodawstwa.

Środkiem do wyszukania słusznego prawa czyni Stammler krytykę prawnych urządzeń. Nauka o słusznym prawie jest metodą oceniania prawa w sposób mający ogólne znaczenie. Prawo odpowiednie odnosi się tylko do prawa pozytywnego; zagadnienia natury ekonomicznej nie mogą stanowić przedmiotu krytyki, gdyż jak stwierdza Stammler, są one uwarunkowane przez prawo. Stammler nie zmierza do negowania mocy obowiązującej prawa pozytywnego. Stwierdza jedynie istnienie prawa właściwego, odpowiedniego, słusznego oraz obowiązujące nieodpowiedniego, lecz pozostającego jednak prawem. Prawo pozytywne jest normą, która może być zastąpiona przez inne prawo obowiązujące. Ażeby odpowiedzieć na pytanie, czy dane prawo pozytywne jest odpowiednie, Stammler proponuje oceniać każdy przepis formułą myślową specjalnego związku jednostek. Jest to myślowa forma wspólnoty jednostek, do których ma być zastosowane prawo: idea wspólnoty ludzi wolnej woli. Stąd określenie prawa natury przez Stammlera jako prawa odpowiadającego idci *Gemeinschaft frei wollender Menschen*.

Dzieło Stammlera, głoszące hasło odrodzenia prawa natury, „Wirtschaft and Recht” wyszło o rok później od dzieła Petrażyckiego, który odmawia Stammlerowi nieomal wszystkiego, nawet związków z filozofią Kanta. Na ten konflikt rzuca światło fakt sformułowania przez Stammlera – wprawdzie w załączku – pewnych idei przed 1896 rokiem.

Teoria prawa natury zrodziła się zapewne równolegle u Stammlera i Petrażyckiego. Jest to tym bardziej interesujące, że stworzyli oni całkowicie różne systemy filozoficzne. W dziejach tak już się zdarzyło, by wspomnieć na przykład odkrycie Kanta–Laplace’a. W każdej epoce, w każdym momencie historycznym, w danym środowisku – szczególnie wśród jego wybitnych przedstawicieli – powstają zbiorowo pewne anonimowe idee. Może się więc zdarzyć, że wybitne jednostki – niezależnie od siebie – dadzą im jednocześnie znakomity wyraz.

System Stammlera i system Petrażyckiego, to dwa zasadniczo różniące się systemy, i nawet pewne podobieństwo teorii prawa natury o zmiennej treści u obu filozofów nie może przysłaniać tych odrębności.

Rudolf Stammler określa prawo pozytywne jako reguły przymusu. Jego zdaniem istota prawa pozytywnego zasadza się w porządku życia społecznego, czyli zewnętrznego w stosunku do człowieka. Przymus zespolony ściśle z prawem pozytywnym zmierza, według Stammlera, w ściśle określonym kierunku. Wprawdzie prawo pozytywne zmusza każdego, bez pytania, do określonych zachowań, ale jest ono próbą zmuszenia do tego, co słuszne. To znaczy, że prawo pozytywne ma wciąż w swej perspektywie ideał społeczny – wspólnotę ludzi wolnej woli. Prawo pozytywne utożsamia Stammler z samowładnie wiążącą wolą. Prawo jest nienaruszalną, suwerenną, wiążącą wolą, sposobem porządkowania ludzkich czynów według relacji środków i celów. Wiążącą, ponieważ wiąże wzajemnie w określony sposób liczne cele jako środki wzajemnie dla siebie; suwerenną w odróżnieniu od arbitralnych pragnień jednostki; nienaruszalną, w sensie niezmienności i trwałości. Te trzy elementy mają, jak podkreśla Stammler, znaczenie formalne.

Trzeba zaznaczyć, że przymus w filozofii prawa Stammlera nie ma nic wspólnego z przymusem psychologicznym, należy go pojmować jako czysto prawną kategorię. Zresztą w ogóle prawo pozytywne jest w ujęciu Stammlera kategorią myślową. Tak więc prawo jako takie daje się pojąć bez związku z państwem. Zaznacza się wyraźnie pierwszeństwo myśli prawnej przed państwem.

Stammler dokonał przewrotu w filozofii prawa, analogicznie do kopernikańskiego odkrycia Kanta w teorii poznania. Czyste formy myślenia prawnego pełnią w filozofii prawa funkcję analogiczną do roli pojęć kantowskich w świecie zjawisk przyrodniczych. Ale w przeciwieństwie do kantowskiej teorii poznania, krytyczne poznanie prawa jest według Stammlera analizą celów, którym idea prawa daje jednoczący kierunek. Stammler dokonał korektury filozofii prawa Kanta – w duchu jego własnej metody – która wyraziła się w przeniesieniu rozważań nad prawem do sfery rozumu teoretycznego. Przeniesienie przez neokantystów zasad teorii poznania Kanta do filozofii prawa doprowadziło ich do pojmowania prawa na podobieństwo kategorii czystego teoretycznego rozumu, czyli formy, natomiast życia gospodarczego na podobieństwo materii poznania. Materia jest zawsze materią pewnej formy, a forma jest zawsze formą pewnej materii.

Współdziałanie jednostek skierowane na zaspokojenie potrzeb Stammler nazwał życiem gospodarczym. Tworzy ono materię społeczeństwa; jego formą jest prawo pozytywne. Prawo pozytywne pojmowane jako forma społeczeństwa nabrało uzasadnienia transcendentalnego, które wyjaśniało zarazem jego moc obowiązującą i przymuszającą.

Stammler głosił monizm socjalny. Mianowicie podkreślał ścisły związek polityki oraz sfery gospodarczej. Życia politycznego i życia gospodarczego Stammler nie traktuje jako dwóch odrębnych dziedzin, lecz jako formę i materię tego samego przedmiotu ludzkiego poznania, tzn. społeczeństwa. Stammler wyjaśnia, że regulacja prawna nie jest w stosunku do gospodarki społecznej czasowo wcześniejsza; właściwe jest prawu pierwszeństwo logiczne.

Według Stammlera to zewnętrzne uregulowanie jest teoretyczno-poznawczym warunkiem, który konstytuuje społeczeństwo jako przedmiot poznania naukowego. Jest również źródłem zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między życiem jednostek w stanie natury a życiem jednostek w państwie. Brak zewnętrznej regulacji powodował w stanie natury brak wspólnoty między jednostkami, wyrażający się w braku współdziałania.

Stammler dopatruje się prawidłowości życia społecznego w jego formie, to jest prawie, ponieważ – jak twierdzi – całokształt życia społecznego jest przez nie uwarunkowany. Prawo wyznacza strukturę społeczeństwa i całokształt życia w państwie, gdyż jeszcze przed utworzeniem się grupy powiązanej wspólnotą celów ekonomicznych zachodzi konieczność uregulowania prawnego reguł współdziałania członków grupy. Wszelkie prawidłowości życia społecznego zależą więc od regulującej formy, to jest prawa i przez nie też uwarunkowane jest życie gospodarcze, czyli materia.

Prawo jest, według Stammlera, elementem określającym całokształt życia społeczno-gospodarczego i zarazem jednoczącym to życie. Nawet państwo jest mu podporządkowane. Stammler ujmuje państwo jako szczególny przypadek porządku prawnego. Państwo nie różni się od porządku prawnego, bo w obrębie danej społeczności tylko jeden porządek prawny może mieć wartość w tym samym czasie. Prawo jest najwyższym uniwersalnym punktem w każdym stadium życia społecz-

nego ludzi – stwierdza Stammler. Gdzie nie ma prawa, tam nie ma społeczeństwa.

Prawo jest uniwersalnie ważnym elementem wszystkich zjawisk życia społecznego. A to, co uniwersalne, może być jedynie – zgodnie z kantyzmem – formalne. Jest to zarazem zgodne ze wskazaniem Kanta, że człowiek jest prawodawcą otaczającego go świata. Świat nie może więc stanowić podstawy dla wydobycia z niego norm postępowania.

Nie mniejszego przewrotu – kopernikańskiego – dokonał Stammler w teorii prawa natury. Ma ono w ujęciu tego filozofa treść zmienną, a niezmienną jedynie formę. Ta ostatnia ma odniesienie do prawa pozytywnego jako do materii. Prawo natury należy więc pojmować na wzór kantowskiej formy jako niezmienną myśl słuszności, mającą zastosowanie do zmiennego i określonego treściowo prawa pozytywnego. Czyli słuszne prawo przedmiotem swej krytycznej oceny nie czyni życia gospodarczego, lecz prawo pozytywne w państwie.

Słuszne prawo, na wzór kategorii kantowskich, musi nadawać się do powszechnego zastosowania i to zastosowanie jest warunkiem słusznego prawa. Stammler szuka więc zasady prawidłowego prawa, stanowiącego zarazem kryterium słuszności prawa obowiązującego aktualnie w danym państwie. Stammlera nie zadowala poznanie prawa. Chce poznać to, co prawne w ogóle.

Trudno nie przyznać racji przekonaniu, że zmiana gospodarcza sama przez się nie stwarza jeszcze sprawiedliwego i demokratycznego systemu społecznego. Potrzeba czynienia zadość poczuciu słuszności i potrzeba oddziaływania ideologicznego nie mogą budzić żadnych wątpliwości. Doświadczenia naszych czasów wykazały siłę systemów wartości i stąd z tym większą uwagą należy podejść do przewrotu, jakiego dokonał Stammler. Zwłaszcza, że zmiany w ideologiach i w systemach wartości powodują zmiany w sferze ekonomicznej. Ten fakt oddziaływania czynników ideologicznych oraz psychicznych na siły produkcyjne potwierdza słuszność dokonanego przez Stammlera, pod jednoznacznym wpływem Kanta, przewrotu w filozoficzno-prawnym myśleniu. Prawu została przyznana wysoka ranga jako transcendentalnemu założeniu społeczeństwa. Stammler zradycalizował Kanta. Kantowską etykę indywidualną przekształcił w etykę społeczną. Człowiek jest według Stammlera, zgodnie z Kantem, celem samym w sobie, ale

ten sposób pojmowania człowieka Stammler wyprowadził z idei wspólnoty ludzi wolnej woli, która ujmuje ich jako cele same w sobie.

Stammler, kontynuując myśl Kanta, formułuje ideał wspólnoty, w której każdy człowiek traktowany jest przez wszystkich pozostałych jako cel a nie jako środek. Ideałem jest społeczność ukonstytuowana według zasad prawa słusznego. To znaczy społeczność, w której każdy ma zapewniony równy współudział oparty na zasadzie szacunku. Ta idea *Sondergemeinschaft*, to wyraźny refleks umowy społecznej Kanta (pojętej jako idea filozoficzna a nie fakt historyczny). W tej idealnej społeczności – transpozycji idei państwa celów – spełniony zostaje ideał miłości międzyludzkiej; każdy w sposób nieprzymuszony pragnie celów bliźniego tak samo, jak swoich własnych. W koncepcji Stammlera – mówiąc innymi słowy – stosunki międzyjednostkowe układają się w zgodzie z imperatywem kategorycznym. Tę wspólnotę znamionuje bowiem harmonia celów oraz wyważanie chęci jednostkowej w aspekcie wspólnoty, i nikt z niej nie może być arbitralnie wyłączony. Można ją pojmować jako rezultat tęsknot ludzkich do tego, co słuszne.

W filozofii Stammlera, podobnie jak u Kanta, zaznacza się dwoiste ujęcie człowieka: jako *homo noumenon* i *homo phaenomenon*. W zgodzie z Kantem pozostaje również brak określenia stosunku między tym, co *noumenalne*, a tym, co *fenomenalne*.

Według Stammlera człowiek nie ma żadnych wrodzonych praw, wynikających z jego natury. Jednocześnie Stammler wypowiada ogólny sąd o człowieku, wskazując że wszystkim właściwa jest analogiczna organizacja psychiczna. Z tym, że Stammlera interesuje wyłącznie abstrakcyjno–logiczna świadomość jednostek, którą traktuje jako niezmienną w czasie.

Stammler na wzór Kanta nie uznał istoty człowieka za źródło prawa. Upatrywał to źródło w rozumie, do którego funkcji sprowadzał to, co swoiście człowiecze. Kant, a za nim pokantyści, pozostali o tyle wierni tradycji, że odnajdują oparcie dla prawa w tym, co uznają dla istoty ludzkiej za najbardziej charakterystyczne.

Wprowadzając przewrót kopernikański Kanta do filozofii prawa, Stammler stworzył „krytykę rozumu prawnego”. Czyste formy myślenia prawnego pełnią w filozofii Stammlera funkcję analogiczną do roli

kategorii kantowskich w świecie zjawisk przyrodniczych. Filozof ten dopatruje się prawidłowości życia społecznego w jego formie, to jest w prawie, ponieważ – jak twierdzi – całokształt życia społecznego jest przez nie uwarunkowany. Stammler polemizował z Marksem. Jego stanowisko bywa zasadnie określane w literaturze naukowej mianem idealizmu. Jest to idealizm – co należy podkreślić – możliwy do urzeczywistnienia przez współczesne społeczeństwa. Dzieło Stammlera, mam nadzieję, zostanie docenione w naszym stuleciu.

Neokantyści, zgodnie z duchem kantyzmu, wskazywali na to, że patriotyzm nie powinien przesłaniać celu wyższego, którym jest ludzkość pojęta jako wartość najwyższa i bezwarunkowy wymóg moralności. Oceniając z tego punktu widzenia kapitalizm, jeden z neokantystów, F.A. Lange, stwierdził, że ustrój ten zostanie zastąpiony przez system bardziej przystosowany do oczekiwań całej ludzkości. Przewiduje, że nastąpi to w drodze zmiany ewolucyjnej, która doprowadzi do zachowania dziedzictwa kulturowego przeszłości.

Lange uważa, że powinny powstać fabryki republikańskie, w których zarząd pozostawałby w rękach robotników. Ograniczona powinna być własność ziemska, scentralizowany transport i handel, zaś troska o poprawę warunków ekonomicznych powinna być najściślej sprzęgnięta z podnoszeniem poziomu kulturowego. Tych dziedzin nie należy nigdy rozdzielać, jak wynika z „Historii materializmu”, napisanej przez Langego. Te zmiany społeczne ma regulować polityka uprawiana w ścisłym powiązaniu z należycie określonym treściowo systemem prawnym.

Poglądy Langego są może tym ciekawsze, że Lange jest jednym z pierwszych przedstawicieli teorii socjalizmu, tzw. *Kathedersozialismus*. Uznając twierdzenia o harmonii interesów klasowych za fałszywe, Lange jednocześnie negatywnie ocenia przewroty społeczne; nazywając siebie socjalistą Lange nie uznaje materializmu jako światopoglądu filozoficznego; krytykując materializm Lange powstrzymuje się od krytyki materializmu historycznego. Chociaż prace Marksa znał, a z Engelsem korespondował, w „Historii materializmu”, Lange nie cytuje Marksa, a jedynie wspomina, że jest to „najgłębszy znawca historii ekonomii politycznej, aktualnie żyjący”.

Lange jest zarazem prekursorem w stosunku do sformułowanej przez Cohena i jego uczniów propozycji połączenia kantyizmu z socjalizmem. Ujmowali zagadnienia socjalizmu – inaczej niż Marks – jako problem etyczny, nie zaś ekonomiczny. Twierdzili, że Marks nie docenił wartości etycznych. Celem, który ma wytyczać kierunek przemian społecznych jest stan, w którym każdy człowiek będzie celem, a nie środkiem. Ten cel, aczkolwiek nie może zostać kiedykolwiek osiągnięty, to jednak jest ideą o znaczeniu absolutnie ważnym, która kształtuje życie określonych społeczeństw empirycznych. Ta idea jest powinnością wyznaczającą całokształt spraw społeczeństwa tu i teraz istniejącego. Tak więc idea wyznaczać ma sferę gospodarczą, prawną, polityczną, kulturową.

Petrażycki

Leon Petrażycki był Polakiem. Żył w latach 1867–1931. Podobnie jak Gumplowicz, zakończył życie samobójstwem.

Jego teoria zyskała znaczenie europejskie. Był profesorem uniwersytetu w Petersburgu do rewolucji 1917 roku. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, Petrażycki objął katedrę na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Przekłady dzieł Petrażyckiego na język polski ukazywały się nadal po II wojnie światowej. Wielu teoretyków państwa i prawa uważających się za jego uczniów, łączyło psychologizm filozoficznoprawny Petrażyckiego z marksizmem.

Petrażycki rozpoczyna budowanie filozofii prawa od reformy tradycyjnej psychologii, która wyodrębniała trzy rodzaje zjawisk psychicznych: rozum, uczucia, wola. (Na marginesie wyjaśniam, że dzisiejsza psychologia wyodrębnia zjawiska intelektualne oraz emocjonalno–wolitywne). Petrażycki dodał do wymienionego wyżej podziału czwarty rodzaj zjawisk psychicznych, to znaczy emocje, inaczej impulsje. Emocje są przeżyciami doznawczo–popędowymi o podstawowym znaczeniu w życiu psychicznym człowieka. Wyznaczają postępowanie popychając nas ku czemuś, bądź odpychając od czegoś. Petrażycki uznał, że prawo jest rodzajem emocji. Swoistość norm prawnych polega na przeżyciu, w którym odczuwamy presję psychiczną, skłaniającą nas do określonego zachowania się. A więc jednym z elementów prze-

życia emocjonalnego jest obowiązek. To jest wspólne prawu i moralności. Ale w wypadku prawa nie da się sprowadzić treści przeżycia do samego obowiązku, czy powinności. Charakterystyczne dla prawa jest – poza przeżyciem obowiązku – przeżywanie uprawnień. Petrażycki rozdzielił więc wyraźnie prawo i moralność. Umocnił – wychodząc z odmiennych założeń – rozdzielenie sfery prawnej i sfery moralnej dokonane przez Kanta, a potem głoszone przez pozytywizm prawny. Mimo krytyki przez Petrażyckiego poglądów Kanta zaznaczają się w jego teorii wyraźne ślady kantyzmu.

Uprawnienie jest to przeżycie, że dane zachowanie się jest przez kogoś lub przeze mnie wymagalne. Zważywszy więc przeżycie obowiązku i przeżycie uprawnień – składające się na swoisty charakter prawa – należy określić, że właściwy jest mu roszczeniowy charakter. Moralność pozbawiona jest tej cechy. Przeżycia prawne decydują więc o konieczności dokładnego sprecyzowania uprawnień i obowiązków.

Roszczeniowość prawa powołuje do życia instytucje w państwie, które precyzują system norm prawnych. I właśnie ta pozytywizacja dotyczy zachowania się człowieka. Motywy stają się drugorzędne. Roszczeniowy charakter prawa wymaga sądów, które rozstrzygałyby konflikty i rozporządzałyby siłą przymuszającą. Natomiast normy moralne są ogólne i nie kodyfikowane. Nie jest im właściwy przymus, ponieważ w sferze moralnej istotne znaczenie mają motywy ludzkich działań. Inna też jest w związku z tym struktura normy moralnej i normy prawnej – pierwsza jest imperatywna, jednostronna, zaś norma prawna jest imperatywno-atrybutywna, dwustronna.

Petrażycki należy do grupy tych filozofów, którzy głoszą wyższość prawa nad moralnością. Statystycznie ujmując, przeważa pogląd przeciwny. Otóż wyższość prawa w stosunku do moralności polega na tym, że lepiej przystosowuje ono jednostkę do życia społecznego. Ten przystosowawczy proces ma źródło w dwustronnym charakterze prawa, które nie tylko do czegoś zobowiązuje, ale również pozwala domagać się czegoś od innych, a więc wpływać na ich zachowanie.

Jak zostało powiedziane, Petrażycki ceni wartość przystosowania się jednostek do społeczeństwa. Muszę więc wyjaśnić, że w myśl dzisiejszych poglądów niektórych psychiatrów i psychologów – zwłaszcza

Kazimierza Dąbrowskiego – człowiek może rozwijać twórczo swoją indywidualność jedynie w drodze tzw. pozytywnego nieprzystosowania do społeczeństwa. Wysiłki pedagogów, by ukształtować młodzież przystosowaną do środowiska, związane są z całym systemem nagród w społeczeństwie dla tych, którzy są przystosowani, konformistyczni. Słusznie wskazuje K. Dąbrowski, że wybitne jednostki w dziejach ludzkości, niezależnie od dziedziny, w której dokonywały jakichś zmian, czy wprowadzały nowe wartości – zawsze były nieprzystosowane. Jako negatywne nieprzystosowanie należy uznać jedynie alkoholizm, przestępczość i narkomanię. Natomiast nonkonformistyczne nastawienie do świata, czyli owo pozytywne nieprzystosowanie, jest koniecznym warunkiem rozwoju własnego ja. Tę dygresję rozszerzyłam, ponieważ uważam za niepokojące powszechne przekonanie o rzekomej konieczności przystosowania się jednostki do społeczeństwa. Prawo pozytywne pozostawia dostateczną dozę wolności, by rozwijać własne ja na indywidualny sposób.

Prawo jest według Petrażyckiego istotnym czynnikiem psychicznym życia społecznego. Uważa, że prawo wyznacza całokształt życia w państwie, w tym również sferę gospodarczą. Jest to więc pogląd przeciwny powszechnie znanemu w Polsce stanowisku marksistowskiemu, w myśl którego „byt określa świadomość”. Krytyczny stosunek Petrażyckiego do teorii Marksa doprowadził go do sformułowania wielu własnych tez. Również był Petrażycki nastawiony krytycznie do poglądów pozytywizmu prawnego, który sprowadza sens prawa do norm wydawanych przez władzę państwową.

Petrażyckiemu bliski był liberalizm prawny, który głosił, że władza państwowa może ingerować jedynie w pewne dziedziny. Uważa, że ingerencja prawna w wiele przejawów życia osobistego jest niedopuszczalna. Petrażycki głosił wolność słowa, druku, stowarzyszeń oraz tolerancję religijną.

Przyszłe stadium rozwoju ludzkości określa Petrażycki mianem socjalizmu. Zapanuje wtedy wspólna własność. Socjalizm nastąpi wtedy, gdy jednostki doskonale przystosują się do społeczności. A więc zmiana świadomości doprowadzi do zmian ekonomicznych i społecznych. Jest to pogląd przeciwny poglądom Marksa. W okresie socjalizmu człowiek osiągnie wysoki poziom rozwoju moralnego i

powszechnie zapanuje miłość między jednostkami. Petrażycki doszedł do sformułowania tej wizji przyszłości biorąc pod uwagę działanie prawa. Ma ono charakter wychowawczy w stosunku do jednostek, bowiem wzbudza lub tłumi pobudki do pewnych działań i zaniechań. Działanie wychowawcze prawa polega na utrwalaniu i rozwijaniu pewnych cech charakteru oraz na osłabianiu innych.

Przekonanie o działaniu wychowawczym prawa doprowadziło Petrażyckiego do stworzenia nowej dziedziny, a mianowicie polityki prawa. Polityka prawa miała przede wszystkim doskonalić prawo i w ten sposób udoskonalać psychikę jednostek; udoskonalone prawo – pojmowane jako zjawisko psychiczne – oddziałuje zdaniem Petrażyckiego na całość psychiki człowieka. Filozof ten wierzy w rozwój moralny ludzkości. W początkowym okresie dziejów ludzkości prawo używało brutalnych środków przymusu. Ale psychika człowieka była wtedy bardziej prymitywna i prostacka. Prawo łagodziło metody oddziaływania na człowieka w miarę rozwoju moralnego ludzkości. Petrażycki – nawiązując do Iheringa – ubolewa, że panuje przekonanie, iż prawo chroni interesy. Według Petrażyckiego prawo powinno odnosić się do ideałów i zaszczepiać przekonanie o ich ważności.

Polityka prawa, zdaniem Petrażyckiego, wypełnia lukę, która powstała w wyniku odrzucenia teoryj prawa natury. Zgodny jest Petrażycki z pozytywizmem, odrzucając teorię prawa natury – tę stworzoną w starożytności i obowiązującą nieprzerwanie do końca XIX wieku. Tworząc politykę prawa Petrażycki zarazem formułuje ideę odrodzonego prawa natury, pojętego jako prawo pożądane w danym czasie i danym miejscu. Tak pojęte prawo natury obowiązuje ustawodawcę do wprowadzania zmian w prawie pozytywnym zgodnie z polityką prawa. Polityka prawa, określając jakie prawo być powinno, wskazuje konieczność odwoływania się nie tyle do istoty człowieka, co do jego rozumu. Ta nowa dziedzina nakreśla kierunek przemian wskazując wartość ideałów, które powinny zostać urzeczywistnione.

Dawne szkoły prawa natury Petrażycki uznaje za niedoskonałe poprzedniczki polityki prawa. Znaczenie tych szkół upatruje w przekraczaniu granic prawa obowiązującego. Formułowały one pewne ideały, co stanowi o ich wyższości w porównaniu z pozytywizmem prawnym. Wysuwając hasło odrodzenia prawa natury Petrażycki podkreślił, że nie

pragnie powrotu starych teorii, lecz chce odrodzić szkołę wyobraźni społecznej.

Polityka prawa pojmuje prawo jako środek służący kształtowaniu psychiki człowieka; jest ona nauką nakreślającą cele ustawodawcze. Nakłada zobowiązania do określonego działania nie tyle na ogół społeczeństwu, co na ustawodawców. Polityka prawa ustanawia miarę dla oceny obowiązującego prawa pozytywnego. Dawne teorie prawa natury traktuje Petrażycki jako zapowiedź polityki prawa.

Sprawiedliwość jest, zdaniem Petrażyckiego, niezależna od prawa pozytywnego. Nazywa ją inaczej mianem prawa intuicyjnego. Sprawiedliwość jest prawem indywidualnym, ale zachodzi podobieństwo przeżyć sprawiedliwości w poszczególnych grupach jednostek.

Prawem intuicyjnym są przeżycia prawne, czyli imperatywno-trybutywne, w których nie dochodzi do głosu zewnętrzny autorytet. Są to więc przeżycia autonomiczne. Stanowią kryterium oceny prawa pozytywnego. Petrażycki wyżej ceni prawo intuicyjne – jako prawo autonomiczne – od prawa pozytywnego, heteronomicznego. Ceni szczególnie prawo intuicyjne warstw wyższych pod względem intelektualnym.

Przeżyciom prawa intuicyjnego jednostki są skłonne nadawać charakter bezwzględnie obowiązujący. Natomiast przeżycia prawa pozytywnego wiążą się ze świadomością ich ograniczonego obowiązywania zarówno w czasie, jak i przestrzeni.

Petrażycki sformułował teorię prawa natury o zmiennej treści, w tym samym czasie, co Rudolf Stammler. Petrażycki uważa, że błędnie przypisuje się pierwszeństwo Stammlerowi, a nawet twierdzi, że Stammler zapożyczył swoją ideę z jego dzieła pt. „Die Lehre vom Einkommen”.

Rozwikłanie kwestii, kto pierwszy nie jest możliwe. Poza sporem pozostaje, że książka Stammlera „Wirtschaft und Recht” ukazała się w rok po „Lehre vom Einkommen”. Ale z drugiej strony idee Stammlera jeszcze w postaci załączkowej opublikowane zostały przed książką Petrażyckiego. Moim zdaniem, należałoby uznać, że obydwaj filozofowie niezależnie od siebie dali wyraz tej samej idei.

W Polsce po ostatniej wojnie doszła do głosu tendencja, ażeby przybliżyć poglądy Petrażyckiego do marksizmu. Zapoczątkował tę

tendencję R. Szydłowski, rozwijał ją G.L. Seidler, J. Wróblewski, jak również J. Kowalski. Porównywano Petrażyckiego do Marksa i Lenina.

Duguit

Myśliciel francuski. Żył w latach 1859–1928.

Poglądy filozoficznoprawne stanowią jedynie część rozbudowanego systemu Duguita. Formuluje je jako wyraz protestu wobec poglądów pozytywizmu prawnego. Prawo jest według niego wcześniejsze niż państwo. Występuje w każdym społeczeństwie. Wprowadza ono zorganizowany przymus po to, ażeby normom społecznym zapewnić urzeczywistnienie. Prawo – czyli nakazy lub zakazy jakiegoś zachowania się – wynikają z zasady solidarności.

Solidarność społeczna jest a priori przyjęta przez Duguita, który wiąże ją z każdą grupą społeczną. Traktuje więc prawo jako normę postępowania narzuconą przez solidarność społeczną. Przeciwstawia się radykalnie pozytywizmowi prawnemu, podkreślając, że solidarność jest wyższa od prawa pozytywnego. Zasada solidarności – niezmienny nakaz związany z każdą grupą – brzmi: postępuj solidarnie. Jednostka ma prawo subiektywne do urzeczywistnienia wszystkiego, co stanowi solidarność społeczną.

Niezmienną zasadę solidarności (forma) łączy Duguit ze zmiennością jej treści, związaną z panującymi poglądami w społeczeństwie. Ta zasada stanowi odpowiednik prawa natury o zmiennej treści, gdyż uzasadnienie mocy obowiązującej tej zasady znajduje się już poza zakresem prawa pozytywnego. Leon Duguit krytykuje teorię prawa natury o niezmienniej treści.

Duguit – uznawany błędnie przez wielu za pozytywistę prawnego – nie używa nazwy „prawo natury”. W jego poglądach społeczeństwo jest obdarzone prawem solidarnego współdziałania. Moc prawa pozytywnego nie płynie z woli rządzących, lecz opiera się na solidarności społecznej. Każdy człowiek ma obowiązek chcieć tego, co może przyczynić się do urzeczywistnienia solidarności. Ten obowiązek, to rodzaj kantowskiej powinności. Narzuca się każdej woli jednostkowej i w ten sposób zostaje poznany.

Zasada solidarności, którą głosił Duguit, dotyczy jedynie zewnętrznych przejawów ludzkiej woli. Zadaniem ustawodawców jest wykrywanie norm solidarnych, które powstają żywiołowo w społeczeństwie. Ustalenia prawa pozytywnego, niezgodne z zasadą solidarności, nie są przestrzegane, czyli państwo nie tworzy prawa, lecz formułuje to, co już wytworzyło się w społeczeństwie. Ten pogląd zbliża Duguíta w jakiejś mierze do poglądów szkoły historycznej. Głosząc, że rządy sprawują jednostki silniejsze, Duguit stwierdza, że prawo – jako wcześniejsze od państwa – jest niezależne od władzy państwowej. Zadaniem jednostek jest wypełnianie funkcji społecznych.

Radbruch

Niemiecki filozof prawa, żył w latach 1878–1949. Jego teoria zaważyła na odrodzeniu prawa natury po drugiej wojnie światowej.

Gustaw Radbruch wyodrębnia trzy równoważne elementy idei prawa: sprawiedliwość, celowość i bezpieczeństwo prawne.

Różnym epokom właściwe jest silniejsze akcentowanie jednego z tych elementów. Relacja między trzema komponentami idei prawa wprowadza element względności. Określenie bowiem relacji między tymi elementami, to zadanie do każdorazowego rozstrzygnięcia przez poszczególne systemy polityczne.

Sprawiedliwość wyznacza formę prawa. Ażeby określić treść prawa – trzeba odwołać się do celowości. Bezpieczeństwo prawne wymaga, by prawo było stanowione. Gdy nie można ustalić, co jest sprawiedliwe, to trzeba ustanowić, co powinno być prawem.

Radbruch rozważa możliwą treść zdolną determinować cel prawa. W rzeczywistości doświadczalnej Radbruch wyróżnia trzy rodzaje przedmiotów, które mogą mieć wartość absolutną. Są to osobowości ludzkie indywidualne, osobowości ludzkie zbiorowe i dzieła ludzkie. Nie podobna im służyć w równej mierze. Stosownie do tego w poglądzie na świat zaznaczają się trzy możliwe stanowiska: indywidualistyczne, supraindywidualistyczne oraz transpersonalistyczne, którym odpowiadają następujące ostateczne cele: Wolność, Naród, Kultura. Cele są aksjomatami, które nie mogą być przedmiotem poznania lecz tylko wierzeniowej afirmacji.

Te trzy poglądy, co podkreśla Radbruch, stanowią całość, różne momenty jednej niepodzielnej całości. Indywidualizm i supraindywidualizm znajdują wyraz w poglądach rozmaitych partii politycznych. Natomiast dzieło kultury, jako cel działania, nie stanowiło dotąd programu mimo, że historia ocenia dzieje narodów według ich dzieł, które stanowią tym samym nie tylko cel dążeń człowieczych, ale i miernik wartości.

Transpersonalizm łączyć ma w sobie w szczególny sposób elementy indywidualistyczne i ponadindywidualistyczne, przeto może stać się, jak pisze Radbruch, podłożem uczuciowym wszelkich stanowisk partyjnych.

Dotychczas żadne państwo nie stawiało sobie, jako celu ostatecznego i najwyższego zadania, by służyć wytwarzaniu dzieł kultury, wzbogacaniu sztuki i postępowi nauki. Egoizm żywych narodów chce, aby państwo służyło jednostkom lub społeczności. Ale historia, egoizm późniejszych pokoleń, wartościuje przeciwnie. Państwa przeszłości ocenia głównie według tego, co pozostaje, gdy zejść z widowni świata ludzie i narody. Dlatego też nie możemy poznać tego trzeciego poglądu na państwo na podstawie programów politycznych, lecz tylko na podstawie badania rzeczywistości politycznej, szczególnie twórczych kulturowo społeczności dawnych.

Pierwszym zadaniem prawa jest bezpieczeństwo i na nim zresztą opiera Radbruch obowiązywanie prawa, które kładzie kres walce wszystkich ze wszystkimi. Bezpieczeństwo jakie daje prawo stanowione może usprawiedliwiać nawet obowiązywanie prawa niesprawiedliwego i niecelowego. Temu stwierdzeniu Radbrucha przeczy jednak uznanie przez niego trzech elementów idei prawa, tj. sprawiedliwości, celowości i bezpieczeństwa prawnego jako równoważnych; ewentualny konflikt między nimi Radbruch każe rozstrzygać decyzją indywidualnego sumienia.

Radbruch traktował na podobieństwo prawa natury zespół zasad prawa pozytywnego, mających na celu realizację sprawiedliwości. Nie szukał uzasadnienia prawa natury w naturze człowieka, lecz w zdążaniu do urzeczywistnienia wyższego poziomu rzeczywistości prawnej, to jest idei prawa.

Ignoramus, odnoszące się do możliwości poznania przez człowieka rzeczy samych w sobie, pokantyści – a wśród nich Radbruch – przenieśli do teorii wartości. Innymi słowy rozum, jak wskazywał Kant, jeżeli ma pełnić funkcję poznawczą, musi swe poznanie ograniczyć do tego, co dane zmysłowo. Podobnie pokantowska filozofia prawa, w tym filozofia prawa Radbrucha, uznała, że rozum, jeżeli nie ma przekroczyć właściwych sobie kompetencji, musi wypowiedzieć swoje *ignoramus et ignorabimus* w zakresie sądów ostatecznych. W związku z tym sąd o wartościach uznaje za prawdziwy tylko w ramach określonego, najwyższego sądu na temat wartości (wartościopoglądu). Słusznie jednak wskazuje Radbruch w swym podstawowym dziele pt. „*Rechtsphilosophie*”, że rezygnacja z naukowego uzasadnienia ostatecznych stanowisk nie znaczy rezygnacji z samego zajęcia stanowiska.

Sprzeczne poglądy na hierarchię wartości rodzą sprzeczne światopoglądy, między którymi się wybiera, choć nie podobna dokonać tego z naukową jednoznacznością. Poszczególne światopoglądy opierają się na aksjomatach, w które jedynie można wierzyć bądź nie. Radykalnie jednolity sąd wartościujący o przedmiotach jest niemożliwy, ponieważ różne sposoby myślenia mają źródło w różnorodności natury ludzkiej. I dlatego decyzja dotycząca wyboru światopoglądu musi płynąć z głębi osobowości; Radbruch podkreśla niemożliwość zdjęcia tego ciężaru z człowieka. Podkreśla zarazem konieczność powstrzymania się przed arbitralnymi sądami.

W ten sposób relatywizm Radbrucha prowadzi do swoistej aprobaty rzeczywistości społecznej, do swoistego pozytywizmu, polegającego na powstrzymaniu się przed ustalaniem w sposób bezwzględny słuszności określonej oceny czy określonego światopoglądu.

Relatywizm filozoficzno-prawny Radbrucha nie powątpiewa w uprawnienia wszystkich postaw wartościujących. Głosi wiarę w jedną spośród możliwych postaw wartościujących, ale tę wiarę konsekwentnie udowadnia tylko w niedostateczny sposób, mianowicie w ramach przyjętego systemu wartości.

Radbruch, powołując się na Kanta, stwierdza, że z tego, co jest, nie można wnioskować o tym, co wartościowe, co słuszne o tym, co być powinno. Sądy o wartościach nie mogą wynikać z twierdzeń dotyczących bytu. Oceny są wprawdzie wynikiem i ideologiczną nad-

budową faktów, na przykład środowiska społecznego. Ale oceny nie mogą w tych faktach rzeczywistych znaleźć swego uzasadnienia.

Przyczynowe uwarunkowanie prawa też nie może logicznie uzasadniać jego jakości. Bo cóż wyniknie ze stwierdzenia, że tworzące się w społeczeństwie struktury władztwa są w stanie przyczynowo wytworzyć prawo? Pozostając pod wyraźnym wpływem Kanta, Radbruch wskazuje, że uzasadnienie prawa może być jedynie dedukcyjne, wyprowadzone z idei prawa, która jest przedjurydyczna i aprioryczna. A sam system prawa pozytywnego oparty jest na normie prepozytywnej, założonej. Radbruch i Kelsen zgodni są w tym, że podstawa obowiązywania prawa jest zarazem immanentna i transcendentna, tak jak forma kantowska jest zarazem immanentna i transcendentna wobec tego, co istnieje. Ta norma podstawowa brzmi: twoim obowiązkiem jest zachowywać się zgodnie z prawem.

Radbruch ma rację, gdy wskazuje, że nie można utworzyć poprawnej implikacji, której poprzednikiem byłoby zdanie opisowe, następnikiem zaś jakaś norma. Niezależnie jednak od tych trudności z przejściem do opisu do normy, przejście od bytu do powinności następuje w działaniu praktycznym człowieka.

Wartości nie da się wydedukować z samego poznania o ile będzie się je traktować w izolacji od działania ludzkiego. Nasza emocjonalna postawa wobec świata narzuca wiarę w określone twierdzenia aksjologiczne czasem nawet wbrew racjonalnym przemyśleniom. Warunkują to określone struktury psychiczne ludzi oraz ich sytuacje społeczne. Uzasadnione więc będzie stwierdzenie: oto mój system wartości, który muszę wyznawać ja w wyniku ewolucji biologicznej, historycznej i dziejów mojego życia.

Skoro nie można przeprowadzić dowodu słuszności podstawowych zdań o tym, co być powinno, przeto – stwierdza Radbruch – nie można też ustalać słuszności danej oceny i danego światopoglądu w sposób naukowo dowodliwy. Stąd nie można w życiu społecznym dowieść w naukowy sposób słuszności żadnej koncepcji partyjnej, choć każdą można w sposób uzasadniony z własnego punktu widzenia zwalczać ze stanowiska innej koncepcji. Każda wymaga więc poszanowania ze strony stanowiska przeciwnego.

Relatywizm konsekwentnie prowadzi Radbrucha do respektowania cudzych zapatrywań. Wszak wartości nie można udowodnić i sama analiza treści nie jest zdolna przekonać oponenta, dlatego dana powinnoś ma być uznana za powinność. Powinność można uzasadnić tylko inną powinnością i ostatnia wyjaśniona powinność jest zawsze jeszcze przedostatnią. Powinność staje się więc w systemie Radbrucha kategorią nie mniej pierwotną niż byt. Ważność wypowiedzi wartościujących można wyprowadzić tylko z wypowiedzi wartościujących. Jednakże najwyższa wypowiedź wartościująca musi być przyjęta jako zasadnicza hipoteza poza wszelką możliwością weryfikacyjną.

Pod względem poznawczym nie ma różnicy między sądem o wartościach i sądem o bycie. Sądy o wartościach można jedynie wyznawać, a udowodnić dają się o tyle, o ile da się je sprowadzić do ostatnich twierdzeń powinnościowych, do aksjomatów. Ale w sądach o bycie też odnajdujemy nieudowodnialne przesłanki. Każde bowiem poznanie opiera się na ostatnich nie udowodnialnych przesłankach. Każde przeprowadzenie dowodu zakłada ważność praw logiki, a te zbudowane są na aksjomatach. Wartość poznawcza sądów o rzeczywistości i sądów o wartościach jest więc w jednakowej mierze hipotetyczna. Ograniczenie poznawcze musi być rozciągnięte i na relatywizm filozoficzno-prawny sformułowany przez Radbrucha. Skoro wszystkie twierdzenia poznawcze mają wartość hipotez, to w takim razie relatywizm Radbrucha należy konsekwentnie uznać za relatywny czyli hipotetyczny relatywizm. Uznany przez Radbrucha epistemologiczny charakter przeciwstawności bytu i powinności, płynie z różnego sposobu poznania obu dziedzin; Radbruch daleki jest od uznania ich za dwa odrębne typy rzeczywistości.

Pod wpływem Simmla, Radbruch stwierdza, że w surowym, nieukształtowanym materiale doświadczenia rzeczywistość i wartość są chaotycznie przemieszane. Geneza świata wartości zawiera się według Radbrucha w oceniającej postawie ludzkiego umysłu, w przeciwieństwie do postawy obojętnej na wartości, tworzącej z chaosu tego, co dane, świat natury czyli przyrody. Wartości i dodatnie, i ujemne pochodzą od nas – nie tkwią zaś w samych rzeczach czy w ocenianych przez nas ludziach.

Radbruch opiera swą filozofię prawa na wielopłaszczyznowej koncepcji świata. Tryjalistyczne ujmowanie rzeczy przejawia się w uznaniu istnienia świata natury, świata ideału oraz świata kultury, który usiłuje powiązać ze sobą świat natury i świat ideału. Do świata kultury Radbruch zalicza prawo i stawia przed nim, jako tworem kulturowym, zadanie realizowania idei prawa.

Świat kultury jest zdążaniem do realizacji świata idei, jest rzeczywistością odniesioną do wartości. Jest rezultatem ludzkiej działalności. To, „co ze sfery ideału przyjęliśmy do sfery naszej woli, wiedzy i uczucia – pisał Radbruch – a mianowicie obyczaj, prawo, moralność praktyczną, a dalej naukę, sztukę i religię (w tej dziedzinie nie mieszczącą się całkowicie) – to wszystko tworzy naszą kulturę, tę sferę pośrednią pomiędzy pyłem, a światem podgwiezdnym; tworzy państwo ludzkich dążeń i ludzkiej twórczości pomiędzy państwem natury i rzeczywistego istnienia, a idealnym państwem tęsknoty. Pomiędzy niewinnym spokojem natury, a wzniosłym spokojem ideału jest świat kultury światem pełnym grzechu, niepokoju, a z drugiej strony pełnym nadziei i wiary, światem naszej walki i działania”.

To rozdarcie między naturą a nieosiągalnym ideałem znajduje przezwycięzenie w czwartym świecie, w religii, która według słów Radbrucha jest kaplicą przydrożną, w której zatrzymujemy się na krótką kontemplację w naszym pielgrzymstwie. Świat religii stanowi przezwycięzenie wartości, ostateczne potwierdzenie tego, co istnieje i jego swoistą aprobatę. Ale nie jest rezultatem ani obojętności, ani nie widzenia wartości. Optimizm religii przezwycięża wartości ujemne, a tym samym znika przeciwieństwo czyli wartości dodatnie. Religia jest afirmacją życia, elementem wszelkiego działania i myślenia, ciągłym przezwyciężaniem przepaści między światem natury i światem ideału.

Ideale, które ludzie wciąż usiłują urzeczywistnić, nie stanowią dla indywiduum nadrzędnej, obcej i odległej rzeczywistości, są raczej formą obiektywizacji jego pragnień, dążeń, konstrukcji myślowych. Mają one jedynie formalny charakter. Ich forma jest niezmienna. Konkretna treść ulega natomiast zmianom będąc nadawana każdorazowo zależnie od warunków historycznych, społecznych, ekonomicznych czy narodowościowych. Radbruch wskazuje na więź łączącą wszystkich. Na braterstwo jednostek, które walczą o urealnienie wartości idealnych.

I zaszczenia wierę w wiecznotrwałość ludzkiego bytowania na Ziemi w formie wytworów kulturowych.

Ideę prawa – składnik świata idei – Radbruch ujmuję na sposób kantowski, jako zasadę konstytutywną, a jednocześnie miarę wartości dla rzeczywistości prawnej. W przeciwieństwie do Kanta podkreśla jednak, że ideał prawny jest ideałem różnym, zależnym od epoki, narodu i określonych stosunków społecznych i historycznych. To uwzględnienie pomijanych przez Kanta czynników społeczno–ekonomiczno–historycznych stanowi jedno ze źródeł relatywizmu Radbrucha. Idea prawa pełni funkcję formy powyższych warunków, inaczej nazwanych tworzywem. Kantowski dualizm formy i materii przejawia się w systemie Radbrucha w dualizmie tworzywa oraz idei; idea ma znaczenie dla pewnego tworzywa, ale zarazem jest przez to tworzywo wyznaczana.

Agnostycyzm kantowski przybrał u Radbrucha formę relatywizmu. Relatywizm ten jest zarazem metodą i elementem konstruowania systemu filozoficzno–prawnego Radbrucha. A nawet więcej, bo jak twierdzi Radbruch, podstawą mocy obowiązującej prawa pozytywnego. Moc obowiązująca prawa pozytywnego może być oparta tylko na fakcie, że prawo słuszne, czyli prawo natury, nie jest ani poznawalne, ani udowodnialne.

Niejednolitość obowiązujących systemów prawnych w danym czasie stanowi ilustrację tego, że sąd o prawdziwości albo fałszu przekonań prawnych nie jest możliwy. Miejsce aktu prawdy, który jest niemożliwy, zajmuje akt władzy. Niemożność ustalenia prawa słusznego prowadzi do orzeczenia prawa prawnego. I w ten sposób w systemie Radbrucha relatywizm przechodzi w pozytywizm.

Zgodnie ze swym relatywistycznym stanowiskiem Radbruch przyznaje wszystkim przekonaniom prawnym równość realizacji. Jednakże te przekonania prawne przemawiają do społeczeństwa z różną siłą. W rezultacie tej fikcyjnej równości szans wszystkich przekonań – w rzeczywistości odpowiada nieskończona nierówność. Radbruch zdaje sobie sprawę z tego, że w konkurowaniu idei zwyciężają te, które dysponują siłą społeczną i mocą sugestii. Dlatego postuluje zneutralizowanie tych irracjonalnych, sugestyjnych sił. Rezultat zniweczenia irracjonalnych i nieracjonalnych mocy, uwolnienia wrodzonej siły ideologicz-

nej idei, skok z konieczności do wolności – nazywa Radbruch socjalizmem. W ten sposób relatywizm wiąże Radbruch z socjalizmem.

Ale równocześnie relatywizm dostarcza skali krytycznej dla oceny prawa pozytywnego i wymagań, do których prawo pozytywne obowiązane jest się dostosować. Relatywizm dając państwu prawo wydawania ustaw ogranicza je równocześnie przez zobowiązanie poszanowania określonych wolności człowieka: swobody myślenia, wolności nauki, religii, prasy. Relatywizm w systemie Radbrucha łączy się więc i z liberalizmem.

Relatywizm – wyjaśnia Radbruch – jest myślowym założeniem demokracji, która nie chce utożsamiać się z jakąś określoną koncepcją polityczną, lecz jest raczej gotowa oddać kierownictwo państwa każdej koncepcji politycznej, która zdobyła uznanie większości. Demokracja bowiem nie ma jednoznacznego kryterium słuszności poglądów politycznych, i nie uznaje, by możliwie było stanowisko ponadpartyjne. Uznając, że słuszność żadnej koncepcji nie da się dowieść i że żadnej z nich nie da się rozumowo obalić, relatywizm ma możliwość przeciwdziałać tej zwykłej u nas w walkach politycznych ufności w samego siebie, która u przeciwnika chce tylko widzieć głupotę lub złą wolę. Wszak jeśli nie można dowieść żadnej koncepcji partyjnej, to każdą z nich można zwalczać ze stanowiska innej; jeżeli zaś żadnej z nich nie można obalić, to każda wymaga poszanowania również ze stanowiska przeciwnego. Tak więc relatywizm uczy jednocześnie zdecydowania w swym własnym stanowisku i sprawiedliwości wobec cudzego punktu widzenia.

Jak wynika z przytoczonego rozumowania, Radbruch sam sobie właściwie przeczy; uzasadnia konieczność traktowania wszelkich przekonań społecznych i politycznych równowartościowo, afirmować wszystkie ustroje, a jednocześnie najwyżej ceni demokrację, skoro propagowany przez siebie relatywizm utożsamia właśnie z tą formą ustrojową. Oto dylemat, którego rozwiązanie częściowo zawarte jest w uznaniu przez Radbrucha demokracji nie tylko za jedną z wielu form państwa, ale jednocześnie za wspólną podstawę wszystkich form państwowych. Nawet dyktatura może być utworzona w formach demokratycznych, bo wolność rezygnacji z wolności, pisze Radbruch, jest zawarta w samej idei wolności.

Relatywizm nie unika politycznych decyzji, lecz nie chce im dawać pozoru naukowego wyboru. Ponadto Radbruch dodaje, że relatywizm, który wstrzymuje się od decyzji pomiędzy walczącymi ideami politycznymi, musi przyznać prawo do wzięcia na siebie odpowiedzialności politycznej każdej politycznej opinii, która cieszy się większością w państwie. Innymi słowy: zamienia wiarę w demokrację na tolerancję polityczną.

Relatywizm filozoficzno-prawny Radbrucha należy rozumieć jako powszechną tolerancję z jednym wyjątkiem: tolerancji dla nietolerancji. Tylko i wyłącznie tolerancja dla nietolerancji została oceniona jednoznacznie negatywnie, co jest zresztą sprzeczne z głoszonym relatywizmem. Natomiast w wypadku jakiegokolwiek innej postawy czy wypowiedzi Radbruch rezygnuje z dokonywania oceny, jako że niemożliwe byłoby dlań naukowe uzasadnienie.

Ponieważ jednak liczba systemów wartości jest ograniczona, choć okoliczności społeczne są nieskończenie zmienne, daje się – stwierdza Radbruch – ustalić możliwe w określonym stanie społeczeństwa systemy wartościowań. Ale nie daje się w sposób nieobalalny dokonać między nimi wyboru. Musi on zająć w indywidualnym sumieniu każdego człowieka. Znaczy to, że relatywizm Radbrucha – używając terminologii Kanta – stanowi wprawdzie rezygnację po stronie rozumu teoretycznego, lecz równocześnie tym silniejszy apel do rozumu praktycznego.

Stosunek Radbrucha do teorii prawa natury kształtował się odmiennie przed okresem panowania narodowego socjalizmu i drugą wojną światową oraz po wojnie. Niektórzy nazywają te okresy fazą relatywizmu i fazą prawa natury. Takie określanie faz może błędnie sugerować brak ciągłości w poglądach filozoficzno-prawnych Radbrucha, jego rzekome odejście od relatywizmu po 1945 roku.

Prawdą jest, że pozostając wierny swemu relatywizmowi filozoficznoprawnemu, Radbruch zmienił pod koniec życia pogląd na prawo natury. Ujmując z tego punktu widzenia dociekania filozoficznoprawne Radbrucha można dzielić je na dwie fazy, ale dla obu charakterystyczne jest przyjmowanie istnienia – choć różnie rozumianego – prawa natury, z tym, że w latach 1945–1948 Radbruch zbliżył się do stanowiska tradycyjnego, podczas gdy w latach dwudziestych – trzydziestych teorie prawa natury o nieziennej treści odrzucał jako nieudowodnioną.

Radbruch przyznawał przed II wojną światową powszechny charakter problemowi prawa natury, ale konkretne rozwiązania ważne są według niego tylko dla pewnego określonego ustroju społecznego, dla pewnej określonej epoki i pewnego określonego narodu. Radbruch kontynuował myśl Stammera o prawie natury o zmiennej treści. Teoria prawa natury o nieziennej treści została poddana przez Radbrucha ostrej krytyce ponieważ – jak pisze – usiłowała wydedukować w cudowny sposób ze swej formalnej zasady sprawiedliwości całą treść prawa i zarazem jego moc obowiązującą. Pozytywizm z kolei też okazał się niewystarczający, gdyż położył kres badaniom celowości i sprawiedliwości prawa stanowionego, skierowując uwagę wyłącznie na zagadnienia bezpieczeństwa prawnego.

Filozof ten traktował na podobieństwo prawa natury zespół zasad prawa pozytywnego, mający na celu realizację sprawiedliwości. Nie szukał uzasadnienia prawa natury w naturze człowieka, lecz w zdążaniu do urzeczywistnienia wyższego poziomu rzeczywistości prawnej, to jest idei prawa. Radbruch zawsze podkreślał, że są podstawowe zasady silniejsze od prawa stanowionego, a szczególnie od prawa, które jest zaprzeczeniem zasad sprawiedliwości. Te podstawowe zasady Radbruch nazywa prawem natury. Ale pojmował prawo natury na wzór kantowski jako ideę rozumu, zajmując stanowisko odrębne od tych szkół prawa natury, które dla uzasadnienia tego prawa tworzą pojęcie stałej nieziennej istoty człowieka.

* Gustaw Radbruch wiązał teorię prawa natury z naturą człowieka, ale nie wprost. Traktował prawo natury jako twór kulturowy, jako uprzedmiotowiony stosunek człowieka do wartości idealnych. A w przedmiotach kultury obiektywizuje się istota człowieka i poznać ją można właśnie przez analizę wytworów kulturowych. Dla prawa natury tak sformułowanego należałoby więc może uznać za poprawniejszą nazwę „prawo kultury”.

Jeśli kulturę określimy ogólnie jako ogół przedmiotów, które człowiek wytwarza dążąc do urealnienia pewnych wartości, to za przeciwieństwo kultury uznamy naturę, czyli to, co tworzy się i rozwija niezależnie od człowieka, niezależnie od czynności człowieka normowanych wartościami. Prawo natury pojmowane w sposób klasyczny ma oparcie w naturze człowieka, czyli w jego istocie, to znaczy w czymś

pozakulturowym. Istnieje możliwość oceny wartości kultury jako takiej, a w tym urządzeń społecznych czy prawnych, przez odniesienie jej do czegoś, co pozostaje poza nią i jest od niej niezależne, to znaczy do prawa natury. Natomiast teoria prawa natury Radbrucha ujmuje prawo natury jako pewien wzór idealnego rozwiązania całokształtu problemów społecznego życia człowieka w określonym czasie; jako twór rozumu człowieka żyjącego w określonej epoce. Prawo natury tak pojęte staje się ideałem inspirującym dążenia ludzi określonego czasu. Rozdzielenie przez Radbrucha prawa natury i natury człowieka sprawia, że utracona zostaje możliwość odniesienia kultury do czegoś, co leżałoby poza nią i było od niej niezależne. Można wprowadzić w oparciu o tak rozumiane prawo natury również dokonywać oceny naszej kultury, ale wówczas ten miernik staje się również tworem człowieka. Jest obiektywny, ale obiektywność tak rozumianego prawa natury jest obiektywnością w sensie kantowskim. Prawu natury rozumianemu jako prawo kultury przysługuje więc istnienie nie w sensie ontologicznym lecz gnoseologicznym.

Tak sformułowane prawo natury pełni funkcję miary przedmiotowej dla oceny słusznego prawa, miarę wyższą niż subiektywne zapatrywania i dążności jednostek. Różni się ono od klasycznego rozumienia prawa natury również i tym, że nie dubluje porządku prawnego, stanowiąc propozycję przyszłego, sprawiedliwego prawa. Treść ideału prawa podlega zmianom zależnie od epoki, narodu, stosunków ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Jest więc to ideał prawa tworzony przez człowieka zdeterminowanego określonymi warunkami swego czasu. Prawo natury tak rozumiane nie ma wprowadzić podstawy w naturze jednostek, ale to nie znaczy, by stanowiło twór od człowieka niezależny; jest produktem świadomej działalności człowieka.

Prawo natury w systemie Radbrucha jest ze względu na formę do tego stopnia uniwersalne i ponadczasowe, że nie podobna wysnuć z niego konkretnych wniosków. Zachodzi raczej przeciwna zależność; konkretne warunki życia nadają określoną treść prawu natury, które nie jest raz na zawsze ustalone. O ile więc w teoriach neotomistycznych człowiek żyjący w określonym czasie ma wpływ na sposób – nazwijmy to – interpretowania prawa natury, o tyle w teorii Radbrucha człowiek

jest twórcą tego prawa. Ten subiektywizm nabiera charakteru intersubiektywnego, ponieważ wyrasta ze świadomości ludzi określonej epoki.

Według Radbrucha forma prawa jest ważna powszechnie i konieczna, a jego treść zależy od danych empirycznych i dlatego jest względna. Relatywizm filozoficznoprawny wychodzi z tezy, że każde treściowe ujęcie prawa sprawiedliwego może być ważne tylko przy założeniu określonego społeczeństwa i określonego systemu wartości. Zwrot Radbrucha do ponadustawowego prawa – by użyć jego terminologii – był momentem przełomowym dla odrodzenia prawa natury w Niemczech powojennych. Przeobrażenie poglądów Radbrucha zawarło się przede wszystkim w wyrażonym przez niego przekonaniu, że należy odmówić miana prawa takiemu prawu pozytywnemu, które świadomie narusza sprawiedliwość, czyli prawo natury, inaczej prawo rozumu.

Radbruch odmówił charakteru prawnego ustawom, które traktują człowieka jako podczłowieka i które odmawiają mu praw ludzkich. Wskazuje, że ze sprawiedliwością równocześnie należy przestrzegać bezpieczeństwo prawne, ponieważ jest ono żądaniem sprawiedliwości. Radbruch odszedł więc po wojnie od swego pierwotnego stanowiska: od stwierdzenia, że prawo nawet niesprawiedliwe wypełnia cel przez sam fakt swego istnienia, a celem tym jest bezpieczeństwo prawne.

Bezpieczeństwo prawne nakazuje przestrzegać prawo niesprawiedliwe. Po drugiej wojnie światowej Radbruch szczególnie mocno akcentował, że prawo ma być zgodne ze sprawiedliwością, ale jest to jedynie konsekwencja jego stanowiska sprzed wojny. Wskazywał wówczas na sprawiedliwość jako istotny komponent idei prawa. Z tym, że dopiero po 1945 roku wyraźnie stwierdził, że pozytywistyczny znak równości prawa i ustawy jest fałszywy, że względu na istnienie prawa ponadustawowego, czyli prawa natury.

W artykule opublikowanym po II wojnie „Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht” Radbruch wskazuje na bezmiar zła spowodowany panowaniem nieograniczonej niczym zasady *Gesetz ist Gesetz* oraz *Befehl ist Befehl*. Rozważając okres hitleryzmu stwierdza, że przestrzeganie prawa nie zawsze przynosi korzyści narodowi. Nie znajduje przy tym uzasadnienia dla przestrzegania prawa niesprawiedliwego, ponieważ jego charakter prawny budzi wątpliwości. Celem prawa, poza sprawiedliwością, ma być gwarantowanie poczucia bezpie-

czeństwa, nie zaś zaspokojenie potrzeb rządzących. Samowolnie stanowione ustawy, nie gwarantujące ludziom podstawowych praw, a przeciwnie przeczące im, nie mogą obowiązywać prawników.

Tak więc relatywizm, a zwłaszcza relatywizm płynący z antynomii idei prawa nie tylko nie wykluczył zbudowania przez Radbrucha teorii prawa natury, ale co więcej, doprowadził go, gdy doszły do głosu zewnętrzne okoliczności, do uznania sprawiedliwości jako bezwzględnie obowiązującej. Ta zmiana poglądów stanowi w pewnej mierze rezultat rozwoju jego dawnej filozofii; możliwość różnego ustosunkowania elementów idei prawa – którą zawsze głosił – nie wyklucza uznania pierwszeństwa sprawiedliwości.

Kelsen

Hans Kelsen, żył w latach 1881–1937. Urodził się w Pradze. Jest twórcą słynnej szkoły wiedeńskiej w filozofii prawa, nazywanej inaczej mianem normatywizmu lub czystej teorii prawa. Po aneksji Austrii przez Hitlera – by uniknąć prześladowań rasowych – wyemigrował do Stanów Zjednoczonych.

Nazwa normatywizm płynie stąd, że zdaniem Kelsena przedmiotem nauki prawa mogą być tylko zdania powinnościowe czyli normy.

Według Kelsena nie ma wartości bezwzględnych. Trudno również jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie jaki jest najlepszy ustroj państwowy. Jego zdaniem demokracja ma przewagę nad innymi formami ustrojowymi, ponieważ zbudowana na podstawach relatywizmu może urzeczywistniać rozmaite wartości. Kelsen utożsamia państwo z porządkiem prawnym. Stąd właściwy dla pozytywizmu postulat państwa prawnego staje się pozbawiony sensu, bowiem nie może być innego państwa z samego założenia.

Czysta teoria prawa Kelsena wiąże się z teorią Austina, jak również z kantyzmem. Kelsen, przejął od pozytywizmu metodę formalno-dogmatyczną. O ile pozytywizm badał treść prawa, głosząc na przykład, że jest ono rozkazem, o tyle Kelsen bada formę prawa.

Kelsen krytykował teorie prawa natury o niezmienniej treści, powołując się na obowiązywanie prawa pozytywnego i na zasadę

sprzeczności, która wyklucza istnienie innego prawa. Uznawał przymus za konstytutywną cechę prawa. Przyjął normę podstawową, która pełni w jego systemie rolę odpowiednika prawa natury. Norma ta leży poza prawem pozytywnym i stanowi warunek tego prawa. Nie określa treści norm systemu prawnego, lecz uzasadnia obowiązywanie prawa pozytywnego i jest zarazem warunkiem możliwości poznania prawnego. Kelsen charakteryzuje normę podstawową jako transcendentально–logiczne prawo natury. Norma podstawowa to fundament ważności prawa pozytywnego. Nie określa treści prawa pozytywnego, ale porządek prawny nie może być z nią sprzeczny. Norma podstawowa pozostaje poza prawem pozytywnym, na podobieństwo prawa natury. Kelsen zaleca wybór takiej normy podstawowej – odpowiednika prawa natury – która gwarantuje opartemu na niej prawu pozytywnemu największą skuteczność. Można więc dostrzec pewną analogię ze stanowiskiem sofistów, dla których prawo natury było prawem silniejszego.

Porządek prawny nie może być w żadnym wypadku sprzeczny z normą podstawową. Podobnie prawo pozytywne sprzeczne z prawem natury uznaje się za niesprawiedliwe. Odnajdywaniu odpowiedników prawa natury w systemie Kelsena nie może stanąć na przeszkodzie stwierdzenie tego myśliciela, że istnieje jedno prawo, prawo pozytywne. W wielu opracowaniach i podręcznikach – dodam, by uniknąć nieporozumień – zwykło się zaliczać teorię Kelsena do nurtu pozytywistycznego.

Pozytywizm prawny pojawiał się niemal we wszystkich epokach. Do XIX wieku był kierunkiem drugoplanowym. Główny nurt starożytności i myśl średniowiecza głosiły istnienie prawa natury. Podobnie było w epoce renesansu i w czasach nowożytnych.

Wpływ i znaczenie pozytywizmu prawnego nastąpiło w drugiej połowie XIX wieku. Ale już w 1896 roku zaczyna się okres tworzenia nowych teorii prawa natury. I w rezultacie monopol pozytywizmu prawnego przed II wojną światową zostaje zachwiany. Zaznacza się równowaga sił pozytywistów prawnych i zwolenników prawa natury.

Rozkwit teorii prawa natury po II wojnie światowej, to nie tylko wynik dyskusji naukowych, lecz i czynników faktycznych. Drugie odrodzenie prawa natury rozpoczęło się jeszcze w czasie trwania II wojny światowej. Pierwszym jego ośrodkiem były Stany Zjednoczone

Ameryki Północnej, ale było ono dziełem głównie europejskich filozofów prawa, którzy uciekając przed prześladowaniami rasowymi znaleźli w USA schronienie. Wiążąc doznane cierpienia z pozytywizmem prawnym, zwrócili się ku prawu natury, o czym już była mowa.

Peretiatkowicz

Antoni Peretiatkowicz, Polak, żył w latach 1884–1956. Pod wpływem neokantyzmu odszedł od nastawienia pozytywistycznego, które znamionowało początek jego drogi naukowej i sformułował teorię prawa natury. Wpływ wywarł na niego Petrażycki. Po roku 1950 – tym zajął postawę oportunistyczną i uznał, że poprzednio zajmował błędne stanowisko. Powołując się na marksizm, ocenił teorie prawa natury za nienaukowe.

Zdaniem Peretiatkowicza lepiej określa treści nazywane mianem prawa naturalnego – nazwa prawo intuicyjne lub prawo przyrodzone. Jego zdaniem prawo natury ma zmienną treść, która zależy od warunków, miejsca i czasu, stosunków ekonomicznych, społecznych, politycznych, jak również od kultury moralnej i religijnej. Nie wynika z istoty człowieka. Prawo natury wykazuje pewien związek z moralnością, ponieważ wskazuje prawo, które być powinno. Nie ma mocy obowiązującej, którą charakteryzuje się prawo pozytywne. Związek prawa natury z prawem pozytywnym polega na tym, że prawo natury odgrywa rolę przy tworzeniu prawa pozytywnego i ma wpływ na jego interpretację.

Prawo natury Peretiatkowicz sprowadza do czynników psychicznych. Wykazuje, że nie można udowodnić, by prawo to istniało obiektywnie, chyba że przyjmie się argumenty religijne. Wiara jest jednak czymś odrębnym od nauki. Prawo natury istnieje w świadomości jednostek w postaci poczucia prawnego.

Peretiatkowicz wyróżnia poczucie prawne indywidualne i poczucie prawne społeczne. Człowiek jest istotą społeczną i dlatego w jego psychice dochodzą do głosu poglądy i obyczaje określonego społeczeństwa. Nawet na wybitne indywidualności wpływa społeczeństwo.

Poczucie prawne społeczne jest jednolite w danym społeczeństwie u większości jednostek. Dochodzi więc do głosu jego intersubiektywna

powszechność. Poczucie prawne indywidualne jest zróżnicowane i ma szerszy zakres przedmiotowy, ponieważ obejmuje poczucie prawne społeczne, jak również elementy znamionujące tylko danego człowieka. W poczuciu prawnym dochodzi bowiem do głosu również czynnik uczuciowy.

Sprawiedliwość jest według Peretiatkowicza pojęciem szerszym niż poczucie prawne. Mianowicie obejmuje dziedzinę prawa, religii i innych obiektywnych zjawisk. Mogą być czyny zgodne z poczuciem prawnym, ale niezgodne z poczuciem sprawiedliwości, bowiem poczucie prawne wiąże się ściśle z prawem pozytywnym. Peretiatkowicz podkreśla wielkie znaczenie poczucia prawnego w funkcjonowaniu państwa. Mianowicie, większość społeczeństwa pozostaje w zgodzie z prawem pozytywnym nie z powodu dokładnej znajomości przepisów, lecz dlatego, że kieruje się poczuciem prawnym, które jest zaszczepiane przez określone środowisko.

Poczucie prawne w systemie Peretiatkowicza pełni taką samą rolę jaką przyznają inni myśliciele prawa natury. Peretiatkowicz stwierdza, że prawo natury (naturalne) opiera się na poczuciu prawnym. Pisząc o prawie naturalnym wyodrębnił prawo subiektywne oraz obiektywne czyli ideę prawa.

Peretiatkowicz uznawał Jana Rousseau za filozofa prawa, którego idee powinny być kontynuowane w XX wieku. Twierdził, że znaczenie idei umowy społecznej, rozwiniętej przez Rousseau, wzrasta wraz z rozwojem demokracji. Idea umowy społecznej zawiera w sobie pogląd o jednakowej wartości jednostek tworzących społeczeństwo. Podkreśla, że wola powszechna nie jest wolą członków społeczeństwa w sensie woli większości jednostek. Wola większości ma znaczenie wtedy, gdy wyraża wolę powszechną. A więc nie zawsze wola większości jest władzą legalną. Wola powszechna wiąże się z dobrem całego społeczeństwa powstałego w drodze umowy społecznej. Wola powszechna to uosobienie sprawiedliwości.

Peretiatkowicz rozdziela prawo i moralność. Moralność ma charakter jednostronny, natomiast prawo – dwustronny (zaznacza się tu wpływ poglądów Petrażyckiego). Z każdym prawem wiąże się obowiązek posłuszeństwa. Trzeba podkreślić, że Peretiatkowicz nie przyjął podziału zjawisk psychicznych dokonanego przez Petrażyckiego. A

więc emocje nie stanowią w tych poglądach podstawy do wyodrębnienia prawa i moralności.

Znamierowski

Czesław Znamierowski, Polak, żył w latach 1888–1967. Związany ze środowiskiem naukowym Poznania.

Filozofię ujmował jako dziedzinę sporów nierozstrzygniętych, a nawet nierozstrzygalnych. Dochodzi w niej do głosu, jak twierdził, złudna nadzieja, że nowe kolejne wysiłki zbliżą do odpowiedzi na podstawowe pytania. Otóż taki nierozstrzygnięty spór dotyczy również wartości oraz opartych na nich norm. Czesław Znamierowski uznawał, że jest to zagadnienie szczególnie ważne dla naszych czasów; zależy od niego w dużej mierze wewnętrzny ład życia jednostek i społeczeństwa. A więc wskazywał, że problem wartości jest podstawowy dla ludzkiego istnienia.

Czesław Znamierowski zarysował próbę pogodzenia relatywistycznego i absolutystycznego podejścia do wartości. Uczony ten zgadza się z tezą relatywizmu, która brzmi, że oceny, a z nimi i wartość rzeczy, są zależne od oceniającego człowieka. Ale formułuje zastrzeżenie, że oceny nie są zależne od osobowości oceniającego. Oceny moralne pozostają w związku z życzliwością powszechną, która jest punktem odniesienia relatywizacji. Zbędne jest wskazywanie osoby, której życzliwość tak właśnie orzeka. Czesław Znamierowski przychylił się ku absolutyzmowi etycznemu, gdy wskazuje, że nie ma wprawdzie wartości bezwzględnych, ale są wartości wypływające niezmiennie z uczucia życzliwości powszechnej.

Naczelna norma, która wyraża życzliwość powszechną brzmi: „każdy człowiek powinien być życzliwy powszechnie i życzliwością tą powinien się kierować w każdym swym akcie woli, już to jako pozytywnym impulsem do działania, już to jako impulsem, powściągającym inne działania”. W każdym człowieku są co najmniej załączki tego uczucia. W drodze wysiłku woli można je w sobie rozwinąć. Ludzi pozbawionych uczucia życzliwości powszechnej określa Znamierowski jako nierozwiniętych moralnie. Życzliwość powszechną czyni naczelną normą moralną i źródłem wszelkich ocen moralnych. Życzliwość

powszechna jest taka sama u każdego człowieka. Dyktuje ona, najogólniej biorąc, zawsze i u każdego tę samą ocenę.

Życzliwość powszechna zwraca się nie tylko ku każdemu człowiekowi, ale ku każdej istocie żywej. Opiera się na świadomości, że człowiek jest podobny do człowieka w swoich radościach i cierpieniach. Zrównuje wszystkich ludzi, pragnąc dla nich tego samego. Jest ona powszechna w tym sensie, że zwraca się ku wszelkim ludziom z osobna; nie zaś w tym sensie, że ją faktycznie żywi każdy człowiek. Czesław Znamierowski podkreśla wagę życzliwości powszechnej jako jedynego uczucia, które w swoim polu widzenia ma wszystkich ludzi i pragnie ich szczęścia. Usobieniem życzliwości powszechnej jest Istota Najwyższa.

Uczony ten nie ocenia optymistycznie człowieka w perspektywie historycznej. Na przestrzeni znanych nam dziejów nie udoskonalila się indywidualna natura jednostek. Czesław Znamierowski podkreśla, że w naturze ludzkiej tkwią wciąż te same namiętności, pragnienia, pożądania, nieprzyjemne uczucia. Te cechy negatywne są jedynie coraz doskonalej powściągane w drodze tresury i represji społecznej. Podczas przewrotów słabną powściągające różnorakie naciski i wyraźniej ujawniają się tłumione w normalnych czasach instynkty.

Jak wykazuje Czesław Znamierowski, pod powłoką altruistycznych pozorów kryją się często egoistyczne interesy. Nawet wtedy, gdy – kierując się życzliwością powszechną – człowiek osiąga cel nie egoistyczny, to jednak w ostatecznym rachunku wywołuje to szczęście tego, kto to osiągnął. Zaznacza się tu wyraźnie wpływ poglądów Benthama. Taki stan rzeczy, wynikający z uwarunkowań naszej ludzkiej natury, nazywa Znamierowski prawem refleksu. W odniesieniu do zagadnień państwowych prawidłowość ta wyraża się w tym, że tylko wyjątkowo ten, kto sprawuje rządy w państwie, kieruje się interesem i dobrem powszechnym. Zawsze dochodzą do głosu interesy osobiste, egoistyczne. Ma to miejsce również i w ustroju demokratycznym, idealizowanym powszechnie przez wielu.

W książce „Szkoła prawa. Rozważania o państwie” (opublikowanej z powodu kłopotów z cenzurą dopiero w 1988) Cz. Znamierowski rozważa problem ustroju demokratycznego i wykazuje trudność sprawowania rządów w takiej formie ustrojowej. Zwraca też uwagę na to,

że chociaż idea ustroju demokratycznego wytyczała od wieków kolejnym pokoleniom kierunek działań, to jednak wciąż była i jest inaczej pojmowana.

A więc, jak to określa, idea demokracji „nie jest jeszcze szczegółowym projektem architektonicznym”. Z ideą demokracji, jak twierdzi, wiąże się życzliwość powszechna. Być zwolennikiem ustroju demokratycznego, to znaczy być powodowanym życzliwością powszechną, a więc dążyć do tego, by wszyscy mieli równą moc stanowienia o prawach w państwie i byli równi w swoich uprawnieniach. Inne formy ustrojowe są pozbawione takiego ścisłego związku i oparcia w życzliwości powszechnej.

Analizując rozmaite sposoby sprawowania władzy, Znamierowski uznaje demokrację za ustrój nigdy w pełni nie wykorzystanych możliwości. Píše o „odwiecznym uroku” demokracji. Podkreśla znaczenie praworządności, niezbędność urządzeń liberalnych, ale jednocześnie i opiekuńczych w stosunku do obywateli.

Państwo, prawidłowo urządzone, a więc o charakterze demokratycznym, powinno być, według Znamierowskiego, kierowane przez elitę w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Czesław Znamierowski uważa, że nierówność ludzi jest ich cechą wrodzoną. Jednostki różnią się między sobą siłą, w tym psychiczną, energią życiową, stopniem aktywności i uzdolnień, poziomem intelektualnym. Wynika stąd, że w każdej grupie społecznej istnieje elita. Tragicznym więc nieporozumieniem jest, jego zdaniem, wiara w równość ludzi. Zresztą taka wiara, błędna, sprawia, że wtedy niewiele można uczynić, by ludzie stali się równi.

Cz. Znamierowski godzi harmonijnie ustrój demokratyczny z istnieniem elity. Ustrój demokratyczny przynosi wzajemne „poszanowanie osobowości”, i może zapewnić trwały pokój między narodami. Elitę określa jako zbiór ludzi wyodrębniony z większej grupy na podstawie pewnej określonej cechy, która jest wspólna ludziom tworzącym elitę. Są rozmaite elity, ale cechą charakterystyczną jest szacunek, który wzbudzą one w członkach innych grup. Znamierowski wyróżnia kilka rodzajów elit społecznych. A więc pisze o elicie godności, o elicie kastowej, czy o elicie rycerskiej.

Ten ostatni rodzaj elity rzadziej dochodzi do głosu. Mianowicie poczuwa się ona do obowiązków wobec niższej grupy w społeczeństwie. Jako przykład podaje Znamierowski dzieci warstwy szlacheckiej, które wznecają rewolucję, czy dzieci milionerów organizujące walkę z właścicielami zakładów przemysłowych. Ale jednocześnie zwraca uwagę, że po zwycięskiej rewolucji tworzy się nowa elita, która zmierza ku odejściu od ustroju demokratycznego w kierunku jakiejś formy tyranii. Największe zagrożenie upatruje w tym, że zazwyczaj dopływ do elity jednostek wartościowych nie bywa łatwy. Postuluje odpływ jednostek gorszych spośród tych, które tworzą elitę.

Znamierowski uważa, że prawidłowe kształtowanie świadomości jednostek, wytwarzanie właściwej skali wartości oraz postaw nacechowanych życzliwością powszechną jest w jakimś sensie bardziej istotne niż domaganie się prawidłowo funkcjonującego systemu parlamentarnego. Po to, by funkcjonował ustrój demokratyczny zgodny z oczekiwaniami społeczeństwa, należy przede wszystkim zadbać o procesy wychowawcze oraz oświatę. W tych poglądach Czesława Znamierowskiego brzmią echa poglądów J.S. Milla. Trzeba pamiętać, przestrzega Znamierowski, że każda, najlepsza nawet instytucja demokratyczna, może być wykorzystywana dla dobra własnego sprawujących władzę, zamiast dla dobra ogółu.

Krytykując despotyczne formy ustrojowe, Znamierowski odwołuje się do poczucia sprawiedliwości, niejednokrotnie odległego od przepisów prawnych. A więc przywołuje prawo natury, pojmując je jako zaporę dla despotycznych roszczeń. Czesław Znamierowski określa swoje stanowisko w teorii prawa mianem realizmu. Charakteryzuje go walka z pozornymi zagadnieniami i pustymi nazwami. Z tego punktu widzenia uczony ten krytykuje teorie prawa natury. Ale zarazem krytykuje również tendencje do zamykania się w granicach formalistycznej analizy przepisów prawnych. Odwołuje się do poczucia sprawiedliwości, odległej niejednokrotnie od przepisów prawnych. Przyznaje też, że prawo natury spełnia nieraz pożyteczną rolę jako wzorzec prawa pozytywnego oraz zaporą dla roszczeń despotyzmu. Ten pogląd dochodzi najwyraźniej do głosu w książce wydanej pośmiertnie, a więc we wspomnianej już „Szkole prawa”. Stosunek Cz. Znamierowskiego do prawa natury jest w literaturze niejednoznacznie interpretowany; bywa klasyfikowany też jako pozytywista, a więc przeciwnik teorii prawnonaturalnych.

Stosunek do prawa natury wiąże się w teorii Znamierowskiego ściśle z jego koncepcją życzliwości powszechnej. Właśnie z punktu widzenia życzliwości powszechnej Znamierowski uznaje równość, wolność i braterstwo za naczelne wartości. Każdy człowiek ma przyznane do nich roszczenia, które określa się mianem naturalnych uprawnień. Są one słupami granicznymi, jak to nazywa Znamierowski, poza które nie może sięgać swymi nakazami państwo. Te niepisane normy, mające źródło w życzliwości powszechnej, które dają wyraz tym roszczeniom są nazywane w literaturze prawem natury (naturalnym). A więc zwolennicy prawa natury nieświadomie, jak wynika z wywodów Cz. Znamierowskiego, ujmują sprawy życia zbiorowego „oczami” życzliwości powszechnej. Prawo natury – w ujęciu omawianego uczonego – są to więc pewne dyrektywy oparte o życzliwość powszechną.

Najbardziej skutecznym motorem życia społecznego, prowadzącym – jak stwierdzał – do harmonijnego ustroju społecznego nie jest formalna sprawiedliwość, lecz życzliwość powszechna. Czesław Znamierowski dodaje, że jego pracą naukową kierował nie tylko wzgląd zgłębienia prawdy, ale również życzliwość powszechna. Podejmowane przez niego wysiłki badawcze wynikały z przeświadczenia, że życie społeczne można doskonalić, co ma doprowadzić do osiągnięcia szczęścia jednostkowego i zbiorowego. A więc Czesław Znamierowski – inaczej niż Kant – uznaje za swój obowiązek, jako uczonego, troskę o szczęście jednostki.

Na poglądy Czesława Znamierowskiego wpłynęła szkoła filozoficzna lwowsko-warszawska. Pod jej wpływem powstała w nim niechęć do spekulatywnej filozofii niemieckiej, w tym do filozofii Kanta. Przyznawał, że wpłynął na niego reizm Tadeusza Kotarbińskiego oraz filozofia pragmatyczna i brytyjska filozofia analityczna. Toteż twórczość Znamierowskiego charakteryzuje się ostrożnością w formułowaniu własnych poglądów oraz dążeniem do precyzowania używanych pojęć. Rozbudowując w swoich książkach analizy pojęciowe jednocześnie podkreślał, że jego rozważania nie mają charakteru ograniczonego do analizy terminów, lecz dążą do twierdzeń o faktach.

Był przeciwnikiem obfitego przytaczania w pracach naukowych poglądów innych autorów na temat podjętego zagadnienia. Twierdził, że nie należy powtarzać niepotrzebnie wszystkiego, co już na jakiś

temat napisano. A więc krytykował uznawaną powszechnie do dziś metodę prac naukowych i określał ją mianem ekshibicjonizmu erudycyjnego. W swoich pracach odrzucał także dokumentację bibliograficzną, i nie wskazywał ani dzieł, z którymi polemizował, ani nazwisk filozofów, których myśli kontynuował. Czasem wyjątkowo – jak w przedmowie do książki „Oceny i normy” – wymienia dzieła, a raczej tych autorów, którzy mieli na niego szczególny wpływ. Czesław Znamierowski zastrzega, że poglądy, które wyraża w swoich dziełach są jego poglądami powstałymi samorzutnie. Podkreśla, że prace jego są wynikiem głębokiego skupienia. Starał się wydobywać „ze zgiełku cudzych myśli” i na swój własny sposób przenikać ludzkie sprawy.

W myśl poglądów Znamierowskiego, prawo to reguły techniczne, których treści trzeba szukać w moralności. Badając życie zbiorowe Czesław Znamierowski uważał za konieczne poznanie psychiki jednostek tworzących to życie, ale z Petrażyckim polemizował.

Poglądy Harta na tle odmian pozytywizmu prawnego

Pozytywizm prawny – zaznaczający się dziś wyraźnie – nie jest pojęciem jednoznacznym. F. Wieacker wyróżnia dwa rodzaje pozytywizmu. Pozytywizm naukowy ma być wyrazem jurysprudencji, która stała się autonomiczną, która połączona jest z najwyższą treściowo kulturą prawną, kiedy w ich wyrazicielach żyją tradycyjne podstawy prawa pozytywnego, tj. sprawiedliwość. Pozytywizm ustawowy ma natomiast traktować jako obowiązującą każdą dowolną treść ustawy, nawet jeśli wykracza przeciwko podstawom prawa, przeciwko europejskiej wspólnotie narodów, która stała się faktem. Ten kierunek doszedł do głosu, według Wieackera, w drugim trzydziestoleciu naszego wieku.

Pomiędzy tymi dwiema odmianami pozytywizmu nie ma ostrego przeciwieństwa. Raczej zaznacza się przejście – co podkreśla Weacker – od pozytywizmu naukowego do ustawowego. To przejście nastąpiło, bo elementy prawa natury, które nadal „żyły” w pozytywizmie prawnym, stopniowo zostały „spożyte”. Tak powstaje, jak zauważył L. Nelson, „nauka prawa bez prawa”. Wraz ze zniknięciem idei prawa znika

właściwie również pojęcie prawa, skoro zaczyna być ono identyfikowane z dowolnymi nakazami tego, kto ma władzę.

Pozytywizm prawny głosi uznanie norm stanowionych przez prawodawcę za wyłączne źródło prawa, a zarazem odrzuca odwoływanie się do innych kryteriów, takich jak natura, sprawiedliwość czy na przykład użyteczność. Początków pozytywizmu należy szukać w znacznie bardziej odległych czasach; już w starożytności zaznaczyła się ta tendencja, która znalazła swój pełny wyraz w XIX wieku. Na wzrost tendencji pozytywistycznej wpłynęła filozofia Kanta, mimo że przyjmował on istnienie prawa natury.

Choć trudno jest wyraźnie sprecyzować, co w pozytywizmie jest pochodzenia kantowskiego, to jedno jest niewątpliwe: pozytywizm przedkantowski nie był jeszcze pozytywizmem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jeżeli kodeksy pretendowały do obowiązywania jako wyłączne źródło prawa, to dlatego, że uznawało się je za wyraz rozumu, sprawiedliwości. Niepełność tego przedkantowskiego pozytywizmu polegała też i na tym, że prawo traciło swą moc abowiazywania z chwilą, gdy przestawało spełniać funkcję, dla której istniało.

Dziewiętnastowieczni pozytywiści odrzucali prawo natury i odróżniali prawo od etyki jako zasady usankcjonowane obiektywnie. Natomiast dwudziestowieczni pozytywiści, pod wpływem Kanta, zajęli następujące stanowisko: prawo nie zajmuje się tym, co jest – jak prawa przyrody – lecz tym, co być powinno. Rozumiejąc tę powinność w sensie obiektywnym, a nie subiektywnym, ci rzekomi pozytywiści byli często teoretykami prawa natury o zmiennej treści.

Posytywiscie przyjeli, że porządek prawnopaństwowy jest w całości zbudowany, przez człowieka, mianowicie przez prawodawcę, a wszelkie prawo (*Droit, Recht*) opiera się na ustawie (*Loi, Gesetz*).

W pozytywistycznej szkole prawnej zwykło się wyodrębniać pozytywizm kontynentalny oraz pozytywizm angielski (*analytical jurisprudence*). Jest to słuszne o tyle, że angielski pozytywizm prawny nie głosi ani relatywizmu, ani subiektywizmu etycznego, w przeciwieństwie do wielu kontynentalnych koncepcji filozoficznoprawnych opatrywanych nazwą „pozytywizmu prawnego”. Tę przeciwstawność pozytywizmów prawnych: angielskiego i kontynentalnego najlepiej można zrozumieć,

porównując poglądy Harta i Kelsena, najwybitniejszych przedstawicieli tendencji pozytywistycznej w filozofii prawa wyspy i kontynentu Europy.

W Anglii niemal wszechwładnie panowała teoria Austina. Co więcej, G. Fasso twierdzi, że w krajach anglosaskich, od początku wieku XIX do dziś, niemal nikt nie mówił o prawie natury. Prawdą jest, że wpływ Austina w Anglii jest wciąż żywy i aktualny. Ale przełamało go wystąpienie Harta.

H.L.A. Hart buduje elementy teorii prawa natury w oparciu o doświadczalne poznanie natury ludzkiej. Opisuje fakt, że ludzie uważają długie życie za dobro i w swej znakomitej większości pragną kontynuowania życia. Zakładając cel – przetrwanie, człowiek nie znajduje motywacji dla posłuszeństwa normom nie zawierającym minimum treści prawa natury. Należy wyjaśnić, że Hart ma na myśli przetrwanie fizyczne jednostek w otoczeniu społecznym; nie o przetrwanie kulturowe mu chodzi. Jako wartość absolutną traktuje życie indywidualne. W związku z tą tendencją do trwania, muszą istnieć podstawowe normy postępowania. To, co wspólne normom regulującym postępowanie, tj. prawnym i moralnym, Hart nazywa „treścią minimalną prawa natury”. Hart, świadomy logicznej trudności z przejściem od opisu do normy, pragnie pozostać na gruncie opisowym. I dlatego znajdujemy u niego stwierdzenie nie tyle uznające przetrwanie za dobro, ile wskazujące, że ludzie uważają przetrwanie za dobro.

Po tym skonstatowaniu oczywistych prawd o naturze człowieka Hart dochodzi do wniosku, że chęć zagwarantowania ludziom możliwie najdłuższego istnienia wymaga od prawa określonej treści, czyli że należy tworzyć prawo zgodnie z oczywistą wiedzą o naturze człowieka. Ma ona przesądzać o treści przepisów prawnych koincydujących z nią. Innymi słowy, każdy system prawny powinien zawierać minimum treści prawa natury.

Ta minimalna treść prawa natury nie jest – co wynika z rozważań Harta – z konieczności integralną częścią prawa i moralności. Nie zawsze jest ona obecna *de facto* w prawie aktualnych społeczeństw. Wymóg przetrwania, który Hart podnosi do rangi żądania prawa natury, dotyczy również stosunków w obrębie grupy rządzącej. Chodzi o wzajemne powstrzymywanie się od gwałtu. Zgodnie z teorią minimalnej tre-

ści prawa natury, należy uznać za nieprawny system prawny zarządzający fizyczne zniszczenie (np. ludzi innej rasy). Stwierdzając, że w danym systemie prawnym brak jest minimum treści prawa natury, obywatele – według Harta – nie mieliby wystarczającej racji dla dobrowolnego posłuszeństwa prawu. A przecież system prawny, jak to wykłada Hart w „The Concept of Law”, powinien być systemem wzajemnego powstrzymywania się od przemocy. Dobrowolne uznanie obowiązującego systemu prawnego, stwarza odpowiednie warunki wykonywania przymusu wobec tej grupy, która nie chce być posłuszna. System prawny akceptuje przede wszystkim grupa dominująca w państwie. Więc w tej grupie muszą być zagwarantowane – dowodzi Hart – fundamentalne zasady współżycia, zgodne z minimalną treścią prawa natury. Pośrednio zawarte jest w tym przekonanie Harta, że akceptacja jest koniecznym warunkiem istnienia porządku prawnego. Przynajmniej pewna liczba osób (jaka – tego Hart nie podkreśla) musi go akceptować. Dyktatura oparta jedynie na woli jednej osoby jest nie- możliwa do urzeczywistnienia.

Hart, choć pozostaje konsekwentnie na płaszczyźnie opisowej, daje jednak w gruncie rzeczy teoretyczne uzasadnienie posłuszeństwa wobec tych, którzy sprawują władzę; motywem tego posłuszeństwa ma być właśnie minimalna treść prawa natury, jaką zawiera system prawny. Ta intencja Harta staje się tym wyrazistsza, że ów wymóg prawa natury – jak to wynika z teorii Harta – realizują wszystkie istniejące porządki prawne, skoro porządek prawny sprzeczny z prawem natury nie może według Harta istnieć.

Empiryczne stanowisko prawników angielskich sprawia, że rezerwują oni terminy „philosophy of law” i „legal philosophy” wyłącznie dla kontynentalnej filozofii prawa, uważanej przez nich za zbyt metafizyczną i abstrakcyjną. W dziełach z dziedziny jurisprudence twierdzi się często, że kontynentalne terminy „diritto”, „droit”, „Recht”, „derecho”, „prawo”, etc. mają silne współznaczenie etyczne; że nie odnoszą się do swego tylko kompleksu ustaw pozytywnych, lecz implikują również ideę sprawiedliwości. W języku angielskim „law” odnosi się do praw pozytywnych i dlatego np. tytuł „Filozofia prawa” Hegla oddano w angielskim jako „Philosophy of Right”, a nie „Philosophy of Law”. Natomiast w językach kontynentalnych określenia „diritto”, „Recht” i

inne przytoczone, odnoszą się również do koncepcji tego, co sprawiedliwe. Prawdą jest, że w wielu językach używa się tego samego słowa na oznaczenie zarówno „law”, jak i „justice”.

Jeżeli dla uproszczenia wywodów dokonalibyśmy dychotomicznego podziału nurtów filozoficznoprawnych, to się okaże, że istnieją obrońcy prawa pozytywnego oraz obrońcy prawa niepisanego. Dzieje filozofii prawa są dziejami sporu tych przeciwstawnych tendencji i to niezależnie od odmian pozytywizmu. Przyjmując podstawowe znaczenie prawa pisanego, pozytywizm prawny nie wyklucza uznawania prawa natury o zmiennej treści. Niejednolita jest także tendencja przeciwna pozytywizmowi, gdyż bycie zwolennikiem prawa niepisanego znaczy bądź uznawanie prawa natury z jednoczesnym przyznaniem mu wyższego miejsca w hierarchii, bądź uznawanie prawa zwyczajowego za najważniejszy rodzaj prawa, bądź wreszcie pozostawienie problemu prawa badaniom określającym, jak prawo działa. Wyznawcy tego ostatniego, trzeciego stanowiska, przeciwstawiają prawo w działaniu (law in action) prawu pisanemu (law in books), które traktują jako przepowiednię tego, co sąd uczyni.

CZĘŚĆ TRZECIA

FRAGMENTY DZIEŁ
FILOZOFICZNOPRAWNYCH

W PRZEKŁADZIE
CZESŁAWA TARNOGÓRSKIEGO

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Königsberg 1797, II wyd. 1798), wydane początkowo oddzielnie, tworzą wraz z drugą częścią, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Königsberg 1797, II wyd. 1803), ostatnie z głównych dzieł Kanta: *Metaphysik der Sitten*. Zapowiedział je w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, 1785 (przekł. pol. M. Wartenberga, 1906, II wyd. oprac. przez R. Ingardena, 1953).

Jest coś dramatycznego w realizacji tej zapowiedzi, spełnionej resztkami już sił fizycznych, częściami, jakby w obawie, że sił tych nie starczy na całość *Metafizyki moralności*. I coś bardzo kantowskiego zarazem: obowiązek, imperatyw kategoryczny powinności bezwzględnej – w działaniu tego, który o nim nauczał.

Praca ta dotychczas na polski nie była tłumaczona. Tutaj przedstawiam fragmenty z *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* według wydania krytycznego z r. 1922 (*Immanuel Kants Werke*, pod red. E. Cassirera; t. VII, pod red. B. Kellermanna). Oparcie się bezpośrednio na obu wydaniach oryginalnych nie miałoby sensu wobec bardzo wielu rozbieżności tekstu, głównie, choć nie wyłącznie, wskutek błędów drukarskich. Wątpliwym miejscom tekstu poświęcili dociekania: Mellin, Hartenstein, Schubert, Natorp, Stammler, Görland, Nolte, Vorländer, Kellermann, i in. Ich uwagi zostały uwzględnione w przekładzie.

Każdy wybrany fragment przełożono w całości, bez skrótów. Przy ustalonej z góry objętości nie można było włączyć kilku jeszcze fragmentów, potrzebnych, lecz obszernych; trzeba też było zrezygnować z przypisów tłumacza, które w przypadku tego dzieła musiałyby być wyczerpujące. Uszczupliłoby to poważnie miejsce dla właściwego tekstu.

Słownictwo starałem się maksymalnie zbliżyć do przyjętego w przekładach J. Gałęckiego i R. Ingardena. Było to możliwe w części tekstu, ponieważ rozważana w nim problematyka prawa i filozoficzno-prawna nie występuje w przełożonych przez obu uczonych, odpowiednio *Krytyce praktycznego rozumu* (Warszawa 1972) i *Krytyce czystego*

1 W nawiasach graniastych zawarto interpolacje wprowadzone do niniejszego tekstu przekładu przez tłumacza.

rozumu (Warszawa 1957). Uwagi, zawarte w przedmowach do obu przekładów, charakteryzujące właściwości tekstu i stylu Kanta oraz trudności związane z przekładem, można – jak się zdaje – odnieść również do jego *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, czy szerzej, do *Metaphysik der Sitten* – pamiętając wszakże, iż dzieło to ukazało się w 9 lat po pierwszej z wymienionych tu „Krytyk” i w 16 lat po drugiej. Immanuel Kant, którego podkreślana, postępująca starczość przejawiała się w niedbałym, pospiesznym stylu tych dzieł, był wówczas o tyle jeszcze starszy: miał 73 lata.

I właśnie dlatego zależało mi, by Kanta, piszącego (czy scalającego w krótkich, szybkich, odmiennych w stylu ujęciach wcześniejsze – jak słusznie chyba sądzi Krzymuski – materiały z wykładów), tak czy inaczej: tworzącego ostatnie ze swoich głównych dzieł, nie pozbawić możliwości przemówienia – w tym właśnie momencie – w sposób bardziej osobisty. Spokojna, obrysowana ironią pewność *Przedmowy* wcale nie wydała mi się starcza.

Czesław Tarnogórski

Metafizyczne elementy teorii prawa

Przedmowa

Po Krytyce praktycznego rozumu powinien nastąpić system, metafizyka moralności, dzielący się na metafizyczne elementy teorii prawa i na także właśnie [elementy] **teorii cnoty** (jako odpowiednik wydanych już metafizycznych elementów **przyrodoznawstwa**), gwoli czemu formę systemu w obu [jego częściach] przedstawia i w pewnej mierze unaocznia następujące [po tym, co] tutaj wprowadzenie.

Teoria prawa, jako pierwsza część teorii moralności, jest więc tym, czego wymaga wynikający z rozumu system, który można by nazwać **metafizyką prawa**. Ale skoro pojęcie prawa jest pojęciem czystym, nastawionym jednakże na praktykę (zastosowanie do przypadków występujących w doświadczeniu), przeto **metafizyczny system** tegoż [prawa] w swoim podziale musi również uwzględnić empiryczną różnorodność owych przypadków, [po to], by podział ów uczynić zupełnym (co jest nieodzownym wymaganiem dla wzniesienia systemu [wyływającego z] rozumu); zupełność podziału tego, co **empiryczne**, jest jednak niemożliwa, a tam, gdzie próbuje się ją [uzyskać] (przynajmniej, by przybliżyć się do niej), pojęcia takie nie mogą wejść do systemu jako istotne części, lecz tylko do przypisów jako przykłady: dlatego jedynym zręcznym [określeniem] pierwszej części metafizyki będzie wyrażenie **metafizyczne elementy teorii prawa**, ponieważ ze względu na owe przypadki zastosowania można oczekiwać tylko przybliżenia się do systemu, nie [zbudowania] tegoż. Stąd też również i tu będzie się postępować tak, jak w (wcześniejszych) metafizycznych elementach przyrodoznawstwa: mianowicie prawo, które należy do *a priori* zakreślonego systemu, zostanie umieszczone w tekście, prawa zaś, które będą dotyczyć poszczególnych przypadków [wziętych] z doświadczenia, zostaną przeniesione do przypisów, po części obszernych,

w przeciwnym razie bowiem nie dałoby się dobrze odróżnić tego, co jest tutaj metafizyką, od tego, co jest empiryczną praktyką prawną.

Tak często stawianemu zarzutowi niejasności, ba, nawet zupełnie umyślnej niewyrazistości w wykładzie filozoficznym, udającej wszelako pozór głębokiego rozumienia, nie mogą lepiej zapobiec lub zaradzić, niż przez to, że ochoczo przyjmę to, co Pan GARVE, filozof w nie fałszowanym tego słowa znaczeniu, czyni obowiązkiem każdego, a zwłaszcza filozofującego literata, z mojej strony wymaganie to ograniczając tylko do warunku, że przyjmę je tak dalece jedynie, jak pozwala na to istota nauki, którą trzeba poprawić i rozszerzyć.

Światły ten mąż (w swoim dziele zatytułowanym *Vermischte Aufsätze*, s. 352 i nast.) słusznie stawia wobec każdej nauki filozoficznej wymóg, mówiący, [iż] jeżeli na samego nauczyciela nie ma paść podejrzenie niejasności jego pojęć, musi ona dać się doprowadzić do **popularności** (uzmysłowienia, wystarczającego dla przekazania do powszechnej wiadomości). Przyznaję to chętnie, z wyjątkiem systemu krytyki władzy rozumu (*Vernunftvermögen*) oraz tego wszystkiego, co tylko przez to jej określenie (*Bestimmung*) może być potwierdzone (*beurkundet*): jest to bowiem potrzebne do odróżnienia tego, co zmysłowe w naszym poznaniu, od tego, co nadzmysłowe, mimo to jednak należące do tego, co przysługuje rozumowi. To, jak w ogóle żadna formalna metafizyka, nigdy nie może stać się popularne; jakkolwiek dla zdrowego rozumu (którym włada metafizyk, i to bezwiednie) rezultaty jej można uczynić zupełnie przemawiającymi do przekonania. Tu nie należy myśleć o żadnej popularności (języku potocznym), lecz trzeba kłaść nacisk na scholastyczną **dokładność** choćby nawet na jej przykrą uciążliwość narzekano (jest to bowiem **język nauki**): albowiem tylko tym doprowadzić można zbyt pochopny rozum do tego, by zanim [postawi] swoje dogmatyczne twierdzenia, najpierw zrozumiał sam siebie.

Kiedy jednak **pedanci** osmielają się (na ambonach i w pismach dla ludu) przemawiać do publiczności słowami sztucznymi, całkiem stosowanymi dla nauki, to tyle samo może iść to na karb krytycznego filozofa, ile gramatyk [może ponosić winę za] głupotę takiego, który czepia się każdego słówka (*logodaedalus*). Tutaj drwina może ugodzić jedynie człowieka, lecz nie naukę.

Brzmi to arogancko, egocentrycznie, a dla tych, którzy jeszcze nie wyrzekli się swojego dawnego systemu, uwłaczająco: twierdzić, że przed powstaniem filozofii krytycznej jeszcze nie było żadnej. Możliwość zawyrokowania o tej pozornej uzurpacji zależy od pytania: **czy mogłoby być więcej filozofii niż jedna?** Nie tylko były [dotąd] różne sposoby filozofowania i sięgania do pierwszych pryncypiów rozumu, by z większym lub mniejszym szczęściem oprzeć na tym system, lecz musiało być wiele prób tego rodzaju, z których każda ma swoją zasługę również wobec niniejszej [filozofii]; ponieważ jednak, rozważając obiektywnie, może być tylko jeden ludzki rozum, przeto też nie może być wielu filozofii, tj. możliwy jest jeden prawdziwy jej system [wynikający] z pryncypiów rozumu, choćby nie wiem jak różnorodnie i często przeciwstawienie filozofowano nad jednym i tym samym twierdzeniem. Słusznie powiada tedy **moralista**: jest tylko Jedna Cnota i jej teoria, tj. jeden jedyny system, który przez jedno pryncypium łączy wszystkie obowiązki cnoty; chemik: jest tylko Jedna Chemia (ta podług LAVOISIERA); medyk: jest tylko Jedno Pryncypium prowadzące do systemu klasyfikacji jednostek chorobowych (podług BROWNA), [ale] przecież dlatego, że **nowy system** wyklucza wszystkie inni, nie pomniejszając zasługi dawniejszych (moralistów, chemików medyków); ponieważ bez ich odkryć, czy również [bez ich] nieudanych prób nie doszlibyśmy do owej jedności prawdziwego pryncypium całej filozofii w jednym systemie. Jeżeli zatem ktoś ogłasza system filozofii jako swoją własną budowlę, to jest to tyle właśnie, jak gdyby powiedział: przed tą filozofią nie było jeszcze żadnej innej. Gdyby bowiem chciał przyznać, że była inna (i prawdziwa), to [znaczyłoby], że były dwie różne prawdziwe filozofie o tych samych przedmiotach, co [samo] ze sobą jest sprzeczne. Kiedy zatem filozofia krytyczna ogłasza się taką, przed którą nigdzie jeszcze nie było wcale żadnej innej filozofii, to nie czyni nic innego, niż [to], co czynili, czynić będą, owszem, czynić muszą ci wszyscy, którzy kształtują filozofię według swojego planu.

O mniejszym znaczeniu, jednak niezupełnie pozbawiony ważności, byłby inny zarzut: jakoby pewien człon, istotnie tę filozofię wyróżniający, nie był jednak jej własną latoroślą, lecz miał być pożyczony z jakiejś innej filozofii (lub matematyki): tego rodzaju jest odkrycie, którego dokonał, jak twierdzi, pewien recenzent z Tybingi, odnoszące się do definicji filozofii w ogóle, którą autor *Krytyki czystego rozumu* po-

daje za swój własny poważny rezultat, a która przecież jakoby została podana już przed wielu laty przez kogoś innego, prawie tymi samymi słowami. Osądowni każdego pozostawiam, czy słowa: *intellectualis quaedam constructio* mogły być wydać z siebie myśl o **przedstawieniu** [unaoczniającym] **dane pojęcie w oglądzie a priori**, przez którą natychmiast filozofia zostaje zdecydowanie oddzielona od matematyki. Jestem pewnym: HAUSEN sam wzbraniałby się uznać to objaśnienie swojego wyrażenia: albowiem odstraszyłaby go w sposób zasadniczy możliwość naoczności *a priori* oraz to, że przestrzeń jest taką [właśnie], a nie (jak objaśnia ją WOLFF) danym jedynie empirycznej naoczności (sposprzeżeniu) znajdowaniem się obok siebie tego, co różnorodne wzajemne poza sobą, jako że poczułby się przez to uwikłany w daleko wybiegające badania filozoficzne. Przedstawienie unaoczniające (*Darstellung*), uczynione **niejako przez intelekt**, oznaczało dla przenikliwego matematyka nie więcej, niż odpowiadające jakiemuś pojęciu (empiryczne) **nakreślenie** jakiejś **linii**, w którym przestrzega się jedynie prawidła, ale abstrahuje się od nieuniknionych odchyłeń w wykonaniu; jak to można dostrzec również w geometrii na [przykładzie] konstrukcji równań.

O **najmniejszym** wszakże znaczeniu z uwagi na ducha tej filozofii jest zapewne nadużycie, jakie niektórzy małpujący ją czynią przez to, że słowami, których w samej *Krytyce czystego rozumu* nie da się zastąpić przez inne, ogólnie przyjęte, posługują się dla publicznego przekazywania myśli. Nadużycie to rzeczywiście zasługuje na schłostanie, jak czyni to p. NIĆOLAI, choć on sam zadowala się nieposiadaniem żadnego sądu o zupełnym niedostatku tejże [filozofii] w dziedzinie jej właściwej, jak też o wszędzie jeno ubóstwie myśli. Na razie z **niepopularnego pedanta** można się pośmiać co prawda o wiele ucieszniej niż z **bezkrytycznego ignorant**a (a w istocie bowiem metafizyk skostniałe przywiązany do swojego systemu, nie biorący pod uwagę żadnej krytyki, może być zaliczony do tej ostatniej klasy, aczkolwiek on jedynie arbitralnie **ignoruje** [to], do kwitnienia czego nie chce dopuścić, jako że należy to do jego dawniejszej szkoły). Jeżeli jednak, jak twierdzi SHAFTESBURY, probierzem prawdy jakiejś teorii (zwłaszcza praktycznej) jest to, że wstrzymuje ona **wyśmianie**, to na krytycznego filozofa powinna chyba z czasem przyjść kolej śmiania się

na końcu, a więc i **najlepiej**: gdy widzi, jak upadają, jeden po drugim, papierowe systemy tych, którzy przez długi czas mówili głośno i chętnie, a wszyscy wyznawcy rozbiegają się: los, który czeka ich nieuchronnie.

Pod koniec książki niektóre rozdziały opracowałem z mniejszą szczegółowością, niż można było oczekiwać w zestawieniu z poprzedzającymi: częściowo dlatego, że wydawało mi się, iż te łatwo można wywnioskować z tamtych, częściowo też dlatego, z [myśli zawarte w] ostatnich (dotyczących prawa publicznego) właśnie teraz poddane są licznym dyskusjom, a są tak ważne, że mogą chyba dostatecznie uzasadnić przesunięcie na pewien czas decydującego sądu.

Metafizyczne elementy teorii cnoty spodziewam się móc wydać niebawem.

Wprowadzenie do teorii prawa

§ A

Czym jest teoria prawa?

Ogół praw, które mogą być zawarte w zewnętrznym prawodawstwie, nazywa się **teorią prawa** (*Ius*). Jeżeli takie prawodawstwo rzeczywiście istnieje, jest ona teorią **prawa pozytywnego**, a jej znawca, czyli prawnik (*Iurisconsultus*) zwie się **biegłym w prawie** (*Iurisperitus*), jeżeli zna on zewnętrzne prawa również w ich działaniu zewnętrznym, tj. w ich zastosowaniu do przypadków występujących w doświadczeniu. [Ten ogół teorii] może być równoznaczny **prawoznawstwu** (*Iurisprudentia*), lecz jeżeli oba [jego elementy] nie występują razem, pozostaje tylko **nauką prawa** (*Iurisscientia*). Ta ostatnia nazwa przysługuje **systematycznej** znajomości teorii prawa naturalnego (*Ius naturae*), jakkolwiek znawca [prawa naturalnego] musi dostarczyć niezmiennych pryncypiów, na których [ma się opierać] wszelkie pozytywne prawodawstwo.

Co to jest prawo?

Prawnik, jeżeli nie chce popełnić tautologii lub, zamiast rozwiązania ogólnego, odsyłać do tego, co chcą ustawy w określonym kraju w określonym czasie, pytaniem tym może być wprowadzony w zakłopotanie, jak logik notoryczną indagacją: **co to jest prawda?** Potrafi on jeszcze powiedzieć, co jest prawne (*quid sit iuris*), tj. co mówią lub co mówiły ustawy w danym miejscu i w danym czasie, lecz to, czy ich postanowienia też są prawne i [czy tworzą one] ogólne kryterium, podług którego można by poznawać zarówno prawność, jak i nieprawność (*iustum et iniustum*) w ogóle, pozostaje przed nim ukryte jeżeli na pewien czas nie porzuci owych pryncypiów empirycznych, nie poszuka źródeł owych sądów w samym tylko rozumie (aczkolwiek owe ustawy mogą służyć mu znakomicie jako nici przewodnie), po to, ażeby utworzyć podstawę dla możliwego prawodawstwa pozytywnego. Czyśto empiryczna teoria prawa (jak owa głowa drewniana w bajce FEDRUSA) może być piękna, ale, niestety, mózgu jej brak.

Pojęcie prawa, o ile odnosi się do odpowiadającego mu obowiązku (tj. etyczne pojęcie [prawa], dotyczy po **pierwsze** tylko zewnętrznego, a mianowicie praktycznego stosunku pomiędzy jedną osobą a drugą, o ile ich działania jako fakty mogą powodować (pośrednio lub bezpośrednio) wzajemny wpływ jednej na drugą. Ale po **drugie** nie oznacza ono stosunku pomiędzy wolą (*die Willkür*) jednej osoby i pragnieniem (a więc także samą tylko potrzebą) drugiej, jak na przykład w działaniach miłosiernych lub bezlitosnych, lecz wyłącznie między [wolą jednej] a wolą drugiej. Po trzecie, w tym wzajemnym stosunku **materia woli** tj. cel, który każda strona zamierza osiągnąć przy pomocy przedmiotu swojej woli, jest obojętny, np. nie trzeba pytać, czy ktoś, kto kupuje u mnie towar dla swoich celów handlowych, osiągnie na nim zysk. Jesteśmy bowiem zainteresowani tylko formą obustronnej woli, o ile tylko ją się rozważa jako **wolną**, oraz tym, czy działanie jednej spośród dwu [stron] daje się pogodzić z wolnością drugiej w zgodności z prawem powszechnym.

Prawo jest przeto ogółem warunków, pod którymi wolność jednej osoby może zostać pogodzona z wolnością drugiej, zgodnie z powszechnym prawem wolności.

§ C

Powszechne pryncypium prawa

„Prawne jest każde działanie, które samo przez się lub przez swoją maksymę umożliwia współistnienie wolności woli każdego z wolnością wszystkich pozostałych w zgodności z prawem powszechnym”.

Kiedy przeto moje działanie lub w ogóle moja sytuacja może w zgodności z prawem powszechnym współistnieć wraz z wolnością wszystkich, to czyni wobec mnie nieprawnie ten, kto mi w tym przeszkadza; albowiem ta przeszkoda (ten opór) nie może istnieć wraz z wolnością w zgodności z prawami powszechnymi.

Stąd wynika również, iż nie można wymagać, ażeby to pryncypium wszystkich maksym samo z kolei było moją maksymą, tzn. bym je **uczynił sobie maksymą** mojego działania; albowiem każdy może być wolny, jeśli tylko moim **działaniem zewnętrznym** nie naruszę jego wolności, choćby nawet jego wolność była mi najzupełniej obojętna lub w sercu pragnąłbym go jej pozbawić. Wymogiem, jaki wobec mnie stawia etyka, jest to, iż za maksymę swojego postępowania powinienem przyjąć, że mam działać w zgodności z prawem.

Przeto powszechna zasada prawa brzmi: „działaj zewnętrznie tak, ażeby swobodny użytek twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego w zgodności z prawem powszechnym”. I chociaż prawo to nakłada na mnie zobowiązanie, [nie znaczy to] w żadnym razie, [że] oczekuje się ode mnie, a jeszcze mniej żąda, ażebym **sam** ograniczył swoją wolność do owych warunków tylko gwoli tego zobowiązania. Przeciwnie, rozum mówi tylko, że wolność jest ograniczona do nich mocą tej idei przez innych; a wygłasza to jako postulat nie wymagający dalszego dowodu. Jeżeli zamiarem nie jest nauczanie cnoty, lecz tylko stwierdzenie, co jest **prawne**, wówczas nie wolno i nie powinno się nawet przedstawiać owej zasady prawa jako pobudki działania.

§ D

Prawo jest związane z upoważnieniem do przymuszania

Przeciwstawienie się temu, co przeszkadza działaniu (*Wirkung*) jest poparciem tego działania i jest z nim zgodne. A więc wszystko, co prze-

ciwne prawu, jest przeszkodą dla wolności opartej na prawach powszechnych: przymus jednak jest przeszkodą, czyli przeciwstawieniem się wolności. Zatem, jeśli pewien użytek wolności sam jest przeszkodą wolności podług praw powszechnych (tzn. jest przeciwny prawu), to przeciwstawiony mu przymus, jako **przeszkodzenie przeszkodzie wolności**, jest podług praw powszechnych z wolnością zgodny, tj. słuszny: zatem z prawem jednocześnie związane jest, na zasadzie sprzeczności, upoważnienie do zastosowania przymusu wobec tego, kto [prawo] narusza.

§ E

Prawo w znaczeniu ścisłym można przedstawić też jako możliwość powszechnego wzajemnego przymusu, zgodnego z wolnością wszystkich podług praw powszechnych

Zdanie to mówi tyle, co: prawo nie może być pojmowane jako złożone z dwóch elementów, mianowicie ze zobowiązania nałożonego przez ustawę i z upoważnienia tego, kto swoją wolą zobowiązuje innego, do zmuszania go [do wykonywania tego zobowiązania]. Natomiast można pojęcie prawa umieszczać bezpośrednio w możliwości połączenia powszechnego wzajemnego przymusu z wolnością wszystkich. Jeżeli mianowicie prawo ma za przedmiot w ogóle tylko to, co w działaniach jest zewnętrzne, wówczas jest prawem w rozumieniu ścisłym, takim mianowicie, które nie zawiera w sobie nic, co należy do zakresu etyki, takim które nie wymaga żadnych innych motywów determinujących wolę, niż tylko zewnętrzne; albowiem wtedy jest ono czyste i nie miesza z żadnymi nakazami cnoty. Tak więc tylko prawo całkowicie zewnętrzne można nazwać prawem w znaczeniu **ścisłym** (wąskim). Opiera się ono co prawda na świadomości zobowiązania każdego stosownie do ustawy; ale jeżeli ma ono pozostać czyste, nie wolno mu i nie może odwoływać się do tej świadomości jako motywu determinującego wolę (do działania w zgodności z nim), lecz dlatego opiera się ono na pryncypium możliwości przymusu zewnętrznego, który może współistnieć z wolnością wszystkich w zgodności z prawami powszechnymi. Gdy więc się stwierdzi: wierzyciel ma prawo żądać od dłużnika zapłaty długu, to nie znaczy, że może on przekonywać go, iż jego rozum sam zobowiązuje go do tego świadczenia, [znaczy to]

natomiast, że przymus, zniewalający każdego do czynienia tegoż, może bardzo dobrze współistnieć z wolnością wszystkich, a więc też z jego, w zgodności z zewnętrznym prawem powszechnym: prawo i upoważnienie do przymuszania oznaczają przeto jedno i to samo.

Prawo wzajemnego przymusu, zgodne w sposób konieczny z wolnością wszystkich podług pryncypium powszechnej wolności, jest niejako **konstrukcją** owego pojęcia [prawa], tj. przedstawieniem unaoczniającym w czystym oglądzie *a priori*, w analogii do możliwości swobodnych ruchów ciał podług prawa **równości działania i przeciwdziałania**. Tak więc, jak właściwości przedmiotu czystej matematyki nie możemy wyprowadzić bezpośrednio z pojęcia, lecz możemy je odkryć tylko przez konstrukcję pojęcia, tak nie jest to tyleż **pojęcie** prawa, ile raczej powszechny, wzajemny i jednakowy przymus, poddany powszechnym prawom i zgodny z [samym pojęciem], który umożliwia unaoczniające przedstawienie owego pojęcia. Lecz o ile tamto pojęcie z dziedziny dynamiki jest oparte na czysto formalnym **pojęciu** [należącym do] czystej matematyki (np. geometrii), to w odniesieniu do prawa rozum zadbał, by wyposażać intelekt możliwie najbardziej również w aprioryczne dane naoczne dla konstrukcji pojęcia prawa. Proste (*das Rechte*, *rectum*) jest przeciwstawione jako proste (*das Gerade*) częściowo temu, co **krzywe** (*das Krumme*), częściowo temu, co **ukośne** (*das Schiefe*). Pierwsze jest **wewnętrzną własnością** pewnej linii, polegającą na tym, że pomiędzy dwoma danymi **punktami** może być przeprowadzona tylko jedna **jedyna** linia, drugie natomiast dotyczy **kąta** [utworzonego przez] dwie przecinające się lub zbieżne linie, o takiej właściwości, że wśród wielu linii może istnieć również tylko jedna jedyna prostopadła (tworząca z drugą linią kąt prosty), której nachylenie ku jednej stronie nie jest większe niż ku drugiej i które dzieli przestrzeń (*Raum*) po obu stronach na dwie równe części. Podług tej analogii teoria prawa też chce znać wyznaczone każdemu (z matematyczną dokładnością) to, co jego; czego nie wolno oczekiwać od **teorii cnoty**, skoro nie może ona odmówić pewnego miejsca dla odstępstw od reguły (*latitudo*). Ale nie wkraczając w dziedzinę etyki możemy stwierdzić, że są dwa przypadki, które roszczą sobie pretensję do rozstrzygnięcia prawnego, dla których nie można jednak znaleźć nikogo, kto by je rozstrzygnął, a są one jednocześnie objęte przez intermundia EPIKURA. Te przypadki musimy na samym początku wydzielić z właściwej teorii

prawa, do której zamierzamy wkrótce przejść, ażeby chwiejne ich pryncypia nie miały wpływu na jej niewzruszone zasady.

Dodatek do wprowadzenia do nauki prawa

O prawie w dwóch znaczeniach (*IUS AEQUIVOCUM*)

Z każdym prawem w znaczeniu **ścisłym** (*ius strictum*) wiąże się upoważnienie do przymuszania. Ale bierze się jeszcze pod rozagę prawo w znaczeniu **szerszym** (*ius latum*), gdzie upoważnienia do przymuszania nie można ustalić za pomocą żadnej ustawy. Tych praw rzeczywistych lub pozornych mamy zatem dwa: **słuszość i prawo konieczności**; z którym pierwsze zakłada prawo bez przymusu, drugie przymus bez prawa, a łatwo dostrzec, że ta dwuznaczność polega właściwie na tym, iż są przypadki prawa wątpliwego, do rozstrzygnięcia których żadnego sędziego powołać nie można.

I

SŁUSZNOŚĆ (*AEQUITAS*)

Słuszość (rozważana obiektywnie) nie jest w żadnym razie podstawą dla żądania, które odwołuje się jedynie do etycznego obowiązku innych ([do] ich życzliwości i dobrotliwości), lecz ten, który na tej podstawie coś sobie rości, opiera się na swoim **prawie**, tyle tylko, że brak mu danych, potrzebnych sędziemu do ustalenia, na ile lub w jaki sposób zadośćuczynić żądaniu. Członek maszoperii [spółki rybackiej] opartej na zasadzie równego podziału zysków, który mimo to więcej **zrobił**, lecz wyłącznie wskutek niepomysłnych zdarzeń więcej **stracił** niż pozostali członkowie, może **według słuszości** żądać więcej, aniżeli wypadałoby z podziału na równe części. Atoli podług właściwego prawa (w ścisłym znaczeniu) jego roszczenie zostałoby oddalone, po-

nieważ, jeśli wyobrazić sobie w jego przypadku sędziego, ten nie miałby żadnych pewnych danych (*data*), ażeby zdecydować, ile mu się należy. Służący, któremu należne do końca roku wynagrodzenie wypłacane jest w pieniądzu zdewaluowanym w tym okresie czasu, za co nie może uzyskać tego, co mógłby sobie kupić przy zawieraniu umowy, nie może, wobec zgodnej [z umową] wartości liczbowej choć niezgodnej nabywczej, powoływać się na swoje prawo, co jednak nie jest powodem, by uważać, że nie poniósł straty, lecz tylko może powołać jako podstawę słusność (nieme bóstwo, którego usłyszeć się nie da): albowiem w umowie nic o tym nie postanowiono, zaś sędzia nie może wyrokować w oparciu o nieokreślone warunki.

Stąd wynika również, że trybunał sądowy wyrokujący na zasadach **słusności** (w sporze innych o ich prawa) zawierałby w sobie sprzeczność. Tylko tam, gdzie mieści się to w zakresie uprawnień sędziego, i w tym, czym może dysponować jako osoba, wolno mu i powinien dawać posłuch słusności; np. gdy korona pokrywa stratę poniesioną w jej służbie przez innych na podstawie wniesionej przez nich petycji, jakkolwiek podług ścisłego prawa mogła by równie dobrze ją odrzucić, z uzasadnieniem, że służbę taką podjęli na własne ryzyko.

Słusność zatem wyrażana jest co prawda sentencją (*dictum*): „Bezwzględnie stosowane prawo bywa największym bezprawiem” (*summum ius summa iniuria*); atoli złu temu na drodze prawnej zaradzić się nie da, jakkolwiek dotyka ono roszczenia prawnego. To bowiem roszczenie przynależy tylko do **trybunału sumienia** (*forum poli*), natomiast każda kwestia prawna musi być wniesiona przed **trybunał sądowy** (*forum soli*).

II

PRAWO KONIECZNOŚCI

^c (*IUS NECESSITATIS*)

To rzekome prawo ma upoważnić mnie do tego, bym w przypadku niebezpieczeństwa utraty mojego życia pozbawił życia kogoś innego, kto nie wyrządza mi żadnej szkody. Rzuca się w oczy, że musi w tym zawierać się sprzeczność teorii prawa ze samą sobą – albowiem jest tu mowa nie o kimś, kto **niesprawiedliwie** usiłuje pozbawić mnie życia,

kogo zabijając, ubiegam (*ius inculpatae tutelae*), w sytuacji, w której zalecenie umiarkowania (*moderamen*) nie należy nawet do dziedziny prawa, lecz etyki; przeciwnie, chodzi tutaj o dozwoloną przemoc w stosunku do kogoś, kto względem mnie jej się nie dopuścił.

Jasne jest, że tego twierdzenia nie należy roznieść obiektywnie, według tego co nakazuje prawo, lecz tylko subiektywnie, [odpowiednio] do tego, jak zapadłby wyrok przed sądem. Mianowicie, nie może istnieć takie **prawo karne**, które przewidywałoby karę śmierci dla kogoś, kto w katastrofie morskiej, znajdując się z kimś drugim w identycznym stanie zagrożenia życia, dla ocalenia siebie samego zepchnąłby tamtego z deski, na której ów się ratował. Albowiem kara, którą czyn jest zagrożony przez prawo, nie mogłaby przecież być większa, niż [kara] pozbawienia życia pierwszego [rozbitka]. Zatem taki przepis karny nie mógłby odnieść zamierzonego skutku; ponieważ zagrożenie dolegliwością która jeszcze jest **niepewna**, (śmiercią na skutek wyroku sędziowskiego), nie może przeważać obawy przed dolegliwością, która jest pewna (śmiercią na skutek utonięcia). Przeto **czyn** ocalenia siebie przy użyciu przemocy osądzać należy nie jako **niekarygodny** (*inculpabile*), lecz tylko jako **niekaralny** (*impunibile*), a ta subiektywna niekaralność uważana jest przez nauczycieli prawa, wskutek osobliwego pomieszania pojęć, za **obiektywną** (zgodność z prawem).

Prawo konieczności wyraża sentencja: „Konieczność nie zna prawa” (*necessitas non habet legem*); a przecież nie może być żadnej konieczności, która czyniłaby zgodnym z prawem to, co jest nieprawne.

Widzimy, iż w obu osądach prawnych (podług prawa słuszności i prawa konieczności) **podwójność znaczenia** (*aequivocatio*) wynika z pomieszania obiektywnych podstaw zastosowania prawa z subiektywnymi (wobec rozumu i przed sądem), wówczas bowiem to, co ktoś dla siebie samego słusznie uznaje za zgodne z prawem, przed sądem nie może znaleźć potwierdzenia, zaś to, co on sam musi osądzić jako samo w sobie bezprawne, ze strony tegoż właśnie samego sądu może uzyskać darowanie kary: albowiem pojęcie prawa w tych dwóch przypadkach nie zostało zrozumiane w jednakowym znaczeniu.

A

OGÓLNY PODZIAŁ OBOWIĄZKÓW PRAWNYCH

Podział ten można przeprowadzić bardzo dobrze podług ULPIANA, jeśli pod jego formuły podłoży się to znaczenie, którego wprowadzić nie mógł sobie dokładnie pomyśleć, lecz na którego rozwinięcie lub nadanie one pozwalają. Są one następujące:

1. **Bądź człowiekiem zacnym** (*honeste vive*). **Zacność prawna** (*honestas iuridica*) polega na tym: w stosunku do innych zachowywać swoją wartość jako wartość człowieka, który to obowiązek wyraża zdanie: „Nie czyni z siebie dla innych samego tylko środka, lecz bądź dla nich zarazem celem.” Ten obowiązek zostanie dalej objaśniony jako wynikający z **prawa** człowieczeństwa w naszej własnej osobie (*Lex iusti*).
2. **Nie czyni nikomu krzywdy** (*neminem laede*), a dla dotrzymania tego nawet powinność zlikwidować wszelki związek z innymi i unikać wszelkiej społeczności (*Lex iuridica*).
3. **Wchodzi** (jeśli tego ostatniego nie możesz unikać) w stosunki z innymi, w których każdy może otrzymać to, co jego (*suum cuique tribue*). Ta ostatnia formuła, gdyby ją tak przetłumaczyć: „daj każdemu to, co jego”, wyrażałaby niedorzeczność; nie można bowiem nikomu dawać tego, co już ma. Jeżeli ma ona mieć sens, musiałaby brzmieć: „**Wchodzi** w stosunki, w których każdy może mieć zabezpieczone to, co jego w stosunku do wszystkich pozostałych” (*Lex iustitiae*).

Przeto trzy powyższe klasyczne formuły są zarazem zasadami podziału systemu obowiązków prawnych na **wewnętrzne, zewnętrzne** i na te, które zawierają wniosek wynikający z podporządkowania tych ostatnich zasadzie pierwszych, tj. pojęcia mniej ogólnego pojęciu bardziej ogólnemu.

OGÓLNY PODZIAŁ PRAW

1. Prawa, w znaczeniu systematycznych teorii, [dzielą się] na **prawo natury**, które opiera się na samych tylko pryncypiach a priori, i na **prawo pozytywne** (pisane), które wynika z woli (*der Wille*) ustawodawcy.
2. Prawa jako (moralna) **możliwość** zobowiązywania innych tj. jako podstawa prawna dla tych ostatnich (*titulum*), dzielą się przede wszystkim na prawo **przyrodzone i nabyte**, z których pierwsze jest tym prawem, jakie należy się każdemu z natury niezależnie od wszelkiego aktu; drugie jest tym, dla powstania którego wymagany jest taki akt.

Przyrodzone *moje i twoje* może też być nazwane **wewnętrznym** (*meum vel tuum internum*); albowiem to, co zewnętrzne, zawsze musi być nabyte.

PRAWO PRZYRODZONE JEST TYLKO JEDNO

Wolność (niezależna od przymuszającej woli – *Willkür* – kogoś innego), o ile może ona w zgodności z prawem powszechnym współistnieć z wolnością każdego innego, jest tym jedynym, pierwotnym, każdemu człowiekowi na mocy jego człowieczeństwa przysługującym prawem. W zakres tego pojęcia wchodzi przyrodzona **równość** tj. niepodleganie zobowiązaniu przez innych do [czegoś] więcej, niż to, do czego można zobowiązać ich również nawzajem; a zatem właściwość człowieka polegająca na tym, że jest **panem samego siebie** (*sui iuris*), w równej mierze właściwość człowieka sądownie nie karanego (*iustus*), bo w świetle wszelkich aktów prawnych nikomu nie wyrządził krzywdy; wreszcie takie upoważnienie do czynienia wobec innych tego, co samo w sobie nie czyni uszczerbku w tym, co ich, jeżeli tylko nie przywiązują oni wagi do tego czynu; tego rodzaju jest upoważnienie do przekazywania im jedynie swoich myśli, do opowiadania im czegoś lub do przyrzekania, obojętnie czy prawdziwie i szczerze, czy nieprawdziwie i nieszczerze (*veriloquium aut falsiloquium*); bowiem tylko od

nich zależy, czy chcą mu wierzyć, czy nie²; wszystkie te upoważnienia zawierają się już w pryncypium przyrodzonej wolności i rzeczywiście (jako członki podziału wyższego pojęcia prawa) nie są od niej różne.

Zamysł wprowadzenia takiego podziału do systemu prawa natury (o ile chodzi w nim o prawo przyrodzone) ma na celu gdy powstaje spór o prawo nabyte i wyłania się kwestia, na kim ciąży obowiązek przeprowadzenia dowodu (*onus probandi*) dotyczącego bądź czynu, który nasuwa wątpliwości bądź, jeżeli czyn jest ustalony: dotyczącego prawa które nasuwa wątpliwości – ażeby ten, kto odrzuca od siebie taki obowiązek, miał możliwość metodycznie i jak gdyby według różnych tytułów prawnych powołać się na swoje przyrodzone prawo wolności. Prawo to będzie szczegółowo określone dalej, odpowiednio do swoich różnych odniesień.

Skoro więc nie ma, ze względu na przyrodzone, a więc wewnętrzne *moje* i *twoje*, żadnych **praw**, lecz tylko jedno **prawo**, przeto ten podział będzie mógł zostać podany w prolegomenach jako składający się z dwóch członków skrajnie różniących się co do treści, a podział teorii prawa będzie mógł zostać odniesiony jedynie do zewnętrznego *mojego* i *twojego*.

2 Umyślnie, chociażby tylko lekkomyślnie mówienie nieprawdy, zwykło się mianowicie nazywać **kłamstwem** (*mendacium*), ponieważ może ono szkodzić przynajmniej o tyle, że ten, kto prostodusznie za kimś je powtarza, staje się, jako łatwowierny, pośmiewiskiem dla innych. Atoli w znaczeniu prawnym chodzi o to, ażeby kłamstwem nazywana była tylko ta nieprawda, która komuś innemu czyni bezpośrednio uszczerbek w jego prawie, jak np. fałszywe utrzymywanie, że z kimś zawarto się umowę, by kogoś innego pozbawić jego własności (*falsiloquium dolosum*), a to rozróżnienie bardzo pokrewnych pojęć nie jest nieuzasadnione: albowiem przy samym tylko wypowiedzeniu myśli pozostaje zawsze drugiemu swoboda przyjęcia ich, za co chce, aczkolwiek utrwalona obmowa, że jest on człowiekiem, którego słowom nie można wierzyć, tak blisko ociera się o nazwanie go kłamcą, że tylko tak właśnie należy przeprowadzić linię graniczną, która oddziela tutaj to, co należy do *Ius* od tego co przypada w udziale etyce.

PRAWO PRYWATNE

O ZEWNĘTRZNYM *MOIM* I *TWOIM* W GÓŁE

DZIAŁ PIERWSZY

O RODZAJACH POSIADANIA CZEGOŚ ZEWNĘTRZNEGO
JAKO *SWOJE*

§ 1

To, co **prawnie moje** (*meum iuris*), jest tym, z czym jestem związany tak, iż użytek, który ktoś chciałby uczynić z tego bez mojego pozwolenia, skrzywdziłby mnie. Podmiotowym warunkiem możliwości użytkowania w ogóle jest **posiadanie**.

Coś **zewnątrznego** byłoby jednak tylko wtedy *moim*, jeżeli wolno mi przyjąć, że przez użytek, który ktoś inny czyni z jakiejś rzeczy, w **której posiadaniu jednak nie jestem**, mógłby przecież mnie skrzywdzić. Mieć coś zewnętrznego jako *swoje* jest więc sprzecznością, jeżeli pojęcie posiadania nie mogłoby zawierać różnych znaczeń, mianowicie posiadania **zmysłowego** i **inteligibilnego** i gdyby nie można było pod pierwszym rozumieć **fizycznego**, pod drugim zaś **samego tylko prawnego** posiadania tego samego przedmiotu.

Wyrażenie; jakiś przedmiot jest **poza mną**, może jednak oznaczać bądź tyle, co: jest on ode mnie (podmiotu) tylko **odmienny**, bądź też: jest jakimś przedmiotem znajdującym się w jakimś **innym miejscu** (*positus*) w przestrzeni bądź w czasie. Tylko w pierwszym znaczeniu można pomyśleć posiadanie jako rozumowe; w drugim atoli musiałoby ono nazywać się empirycznym. Posiadanie **inteligibilne** (jeżeli takie jest możliwe) jest posiadaniem z warunków dzierżenia [empirycznego] (*detentio*).

PRAWNY POSTULAT PRAKTYCZNEGO ROZUMU

Jeżeli możliwe, bym każdy zewnętrzny przedmiot mojej woli (*Willkür*) miał jako to, co moje; tj.: gdy jest sprzeczna z prawem maksyma, według której, gdyby była ona ustawą, to przedmiot woli (*Willkür*) musiałby sam w sobie obiektywnie stać się **niczyj** (*res nullius*).

Albowiem przedmiotem mojej własnej woli (*Willkür*) jest coś co mam **fizycznie** w mojej mocy, bym użytkował. Gdyby jednak nie miało to **prawnie** być bezwzględnie w mojej mocy, tj. gdyby czynienie użytku z tego nie mogło współistnieć z wolnością wszystkich w zgodności z prawem powszechnym ([miało] być bezprawne), wówczas wolność pozbawiłaby sama siebie użytkowania swojej własnej woli (*Willkür*) względem jej przedmiotu przez to, że umieściłaby użyteczne przedmioty poza wszelką możliwością użytkowania, tj. unicestwiłaby je pod względem praktycznym i uczyniłaby je *res nullius*, jakkolwiek własna wola (*Willkür*) w użytkowaniu rzeczy byłaby formalnie zgodna z zewnętrzną wolnością wszystkich według praw powszechnych. Skoro więc czysty praktyczny rozum u podstaw woli (*Willkür*) nie kładzie żadnych innych praw użytkowania niż formalne, a zatem abstrahując od materii woli (*Willkür*), tj. od pozostałych właściwości przedmiotu, **jeżeli tylko jest on przedmiotem woli** (*Willkür*), przeto nie może mieścić w sobie względem takiego przedmiotu żadnego absolutnego zakazu użytkowania, gdyż byłoby to sprzecznością, w którą popadłaby wolność zewnętrzna ze sobą samą. Przedmiotem mojej **woli** (*Willkür*) jest przecież to, w odniesieniu do czego mam fizyczną możliwość czynienia z tego dowolnego użytku, użytkowanie czego jest w mojej mocy (*potentia*): trzeba by tu jeszcze odróżnić posiadanie tego samego przedmiotu w mojej władzy (*in potestate meam redactum*), co zakłada nie tylko **możliwość**, lecz także **akt** woli (*Willkür*). Ażeby jednak coś tylko **pomyśleć** jako przedmiot mojej woli (*Willkür*), wystarczy, bym był świadomy, że mam go w swojej mocy. Przeto założeniem *a priori* praktycznego rozumu jest: widzieć i traktować każdy przedmiot mojej woli (*Willkür*) jako obiektywnie możliwe *moje* albo *twoje*.

Postulat ten można nazwać prawem pozwalającym (*lex permissiva*) praktycznego rozumu, dającym nam upoważnienie, którego w ogóle nie

moglibyśmy wprowadzić z samych tylko pojęć o prawie: mianowicie, do nałożenia wszystkim innym zobowiązania, którego w przeciwnym razie by nie mieli, do powstrzymania się od użytkowania pewnych przedmiotów naszej woli (*Willkür*), gdyż my wcześniej wzięliśmy je w nasze posiadanie. Rozum chce, by miało to ważność jako zasada, a mianowicie chce tego jako **praktyczny** rozum, który rozszerza się w wyniku tego swojego postulatu *a priori*.

PRZEJŚCIE OD MOJEGO I TWOJEGO W STANIE NATURY DO TEGOŻ W STANIE PRAWNYM W OGÓLE

§ 41

Stan prawny jest tym stosunkiem wzajemnym ludzi, który obejmuje warunki, pod jakimi wyłącznie każdy może **korzystać** ze swojego prawa. Formalnie pryncypium możliwości tego stanu, rozważnie w zgodności z ideą powszechnej woli (*Wille*) prawodawczej, nazywa się sprawiedliwością publiczną. W odniesieniu bądź do możliwości, bądź do realności, bądź do konieczności posiadania przedmiotów (jako materii woli – *Willkür*) na podstawie ustaw można ją podzielić na **sprawiedliwość chroniącą** (*iustitia tutatrix*), **wymienną** (*iustitia commutativa*) i **rozdzielczą** (*iustitia distributiva*). Ustawa mówi przy tym, **po pierwsze**, jedynie, jakie zachowanie wewnętrznie jest **prawne** podług formy (*lex iusti*); **po drugie** [określa], co również zewnętrznie podług materii może być przedmiotem ustawy, tj. [ustala], czy stan, [w którym coś się] posiada jest **prawny** (*lex iuridica*); **po trzecie**, co jako orzeczone w wyroku przed trybunałem sądowym w szczegółowym przypadku pod [rządem] danego prawa jest z nim zgodne, tj., co jest sprawiedliwe (*lex iustitiae*); albowiem sam ów sąd także jest nazywany **sprawiedliwością** kraju, a o to, czy taka jest, czy jej nie ma, można pytać jako o najważniejszą spośród wszystkich kwestii prawnych.

Stan nie-prawny, tj. ten w którym nie ma sprawiedliwości rozdzielczej, nazywa się stanem naturalnym (*status naturalis*). Przeciwwstawiony mu jest nie stan **społeczny** (jak mniema ACHENWALL), i który mógłby zwać się stanem sztucznym (*status artificialis*), lecz **obywatelski** (*status civilis*) społeczności, objętej sprawiedliwością rozdzielczą;

albowiem również w stanie natury mogą być społeczności zgodne z pojęciem prawa (np. małżeńska, ojcowska, domowa w ogóle i jeszcze inne), których nie dotyczy prawo *a priori*: „Masz obowiązek wejść w ten stan”, co z pewnością można powiedzieć o stanie **prawnym**, że w stan wejść są **obowiązani** wszyscy ludzie, którzy w stan ten (również mimo woli) wejść mogą.

Pierwszy i drugi stan można nazwać stanem **prawa prywatnego**, ostatni i trzeci natomiast stanem **prawa publicznego**. Nie obejmuje on ani więcej, ani innych wzajemnych obowiązków ludzi, niż można sobie wyobrazić w tamtych, tj. w stanie prawa prywatnego; materia prawa prywatnego jest ta sama w obydwóch. Prawa tego ostatniego, tj. stanu prawa publicznego, dotyczą więc tylko formy współżycia ludzi (konstytucja), ze względu na którą prawa te muszą w sposób konieczny być pomyślane jako publiczne.

Nawet **związku obywatelskiego** (*unio civilis*) nie można nazwać społeczeństwem, albowiem między **panującym** (*imperans*) a **poddanym** (*subditus*) nie ma stosunku współuczestnictwa; nie są oni współtowarzyszami, lecz jeden drugiemu jest **podporządkowany**, nie **przyporządkowany**, ci zaś, którzy nawzajem się przyporządkowują, muszą właśnie dlatego uważać się wzajemnie za równych, o ile podlegają wspólnym prawom. Każdy związek zatem nie tyle **jest** [z istoty swojej] społecznością, ile raczej ją **czyni**.

§ 42

Z prawa prywatnego w stanie naturalnym wynika więc postulat prawa publicznego: znajdując się w nieuniknionym stosunku życia obok siebie ze wszystkimi innymi, masz obowiązek wyjść z owego stanu naturalnego i przejść w stan prawny, tj. w stan sprawiedliwości rozdzielczej.

Uzasadnienie tego daje się wywieść analitycznie z pojęcia prawa w stosunku zewnętrznym w przeciwieństwie do **przemocy** (*violentia*).

Nikt nie jest zobowiązany do wstrzymania się od wtargnięcia we własność drugiego, jeżeli ten w równej mierze nie daje mu też pewności, że będzie wobec niego przestrzegał tej samej [zasady] powstrzymywania się. Nie może więc on czekać, aż smutne doświadczenie pouczy

go o przeciwnym nastawieniu drugiego; cóż bowiem miałyby go zobowiązywać, by stał się roztroptym dopiero wskutek szkody, skoro może dostatecznie w sobie samym dostrzec skłonność ludzi w ogóle do wchodzenia w rolę mistrzów, takich, co to są ponad innymi, [skłonność] do nieposzanowania prawa innych, gdy czują że przewyższają ich siłą lub przebiegłością). Czekanie na rzeczywistą wrogość nie jest konieczne; jest on upoważniony do przymusu w stosunku do tego, kto nią zagraża mu z samej już natury. (*Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi*).

Przy zamiarze bycia i pozostawania w tym stanie zewnętrznej pozabawionej ustaw wolności, *jeden* wobec *drugiego* wcale też nie działa nieprawnie, jeżeli wzajemnie ze sobą walczą; albowiem co się jednego tyczy, to się też nawzajem tyczy drugiego, jakby na skutek porozumienia, (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*): ale w ogóle czynią oni nieprawnie przez to, że chcą być i pozostawać w stanie, który nie jest prawny, tj. w którym wobec przemocy nikt nie jest pewny swojego.

PRAWA PUBLICZNEGO

ROZDZIAŁ PIERWSZY

PRAWO PAŃSTWA

§ 43

Ogół praw, które wymagają powszechnego obwieszczenia po to, by wytworzyć stan prawny, nazywa się **prawem publicznym**. Jest ono więc systemem praw dla jakiegoś ludu, tj. pewnej liczby ludzi, albo dla pewnej liczby ludów. Ponieważ ci ludzie lub ludy wzajemnie na siebie wpływają, niezbędne jest im życie w stanie prawnym pod jednoczącą je wolą tj. potrzebują **konstytucji** po to, by korzystać z tego, co jest ich prawem. Stan, w którym poszczególni członkowie ludu znajdują się wobec siebie w [takim] stosunku wzajemnym, nazywa się stanem **obywatelskim** (*status civilis*), a rozważany jako całość w stosunku do jego własnych członków nazywa się **państwem** (*civitas*). Ponieważ państwo przebiera formę związku utworzonego przez interes, wszystkich społeczeństwa, pozostawania w stanie prawnym, jest ono nazywane **pospolitą**

rzeczą (*res publica latius sic dicta*), lecz w stosunku do innych ludów nazywa się zwykle **mocarstwem** (*potentia*, stąd słowo *potentaci*). Ze względu na przypisywane sobie dziedziczne zjednoczenie zwie się ono narodem (*Volk, gens*) i w ten sposób daje powód, by pod ogólnym pojęciem prawa publicznego wyobrazić sobie nie tylko prawo państwa, lecz także **prawo międzynarodowe** (*Völkerrecht, ius gentium*), co z kolei, z tej przyczyny, że powierzchnia Ziemi nie jest nieskończona, lecz jest ograniczona samym swoim kształtem, prowadzi oba prawa w sposób konieczny do idei ponadpaństwowego **prawa międzynarodowego** (*Völkerstaatsrecht, ius gentium*) albo **prawa obywatelskiego światowego** (*Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*): tak, że kiedy choćby jednej tylko wśród tych trzech możliwych form stanu prawnego zabraknie pryncypium ograniczającego przez ustawy wolność zewnętrzną, wówczas w sposób nieunikniony budowla wszystkich pozostałych musi ulec podkopaniu i w końcu runąć.

§ 44

Doświadczenie poucza nas o maksymie gwałtowności i złośliwości ludzi, o tym, że walczą między sobą, zanim nastanie zewnętrzne prawodawstwo, wyposażone w siłę przymuszającą. Nie doświadczenie jednak, a więc nie [wiedza oparta na] faktach [empirycznych] jest tym, co czyni koniecznym publiczny przymus prawny: przeciwnie, nawet gdy wyobrazimy sobie ludzi tak życzliwymi i prawomyślnymi, jak chcielibyśmy tego, to przecież aprioryczna idea rozumowa takiego (nie-prawnego) stanu mówi nam, że przed ustanowieniem publicznego stanu prawnego, poszczególni ludzie, ludy i państwa nigdy nie mogą być zabezpieczone przeciwko wzajemnym aktom gwałtu, każdy bowiem ma prawo czynić to, **co wydaje mu się właściwe i dobre**, i nie być zależnym w tym od mniemania innych. A zatem pierwszą decyzją, którą [człowiek] jest obowiązany podjąć, jeżeli nie chce wyrzec się wszelkich pojęć prawa, jest [przyjęcie] zasady: istnieje konieczność wyjścia ze stanu natury, w którym każdy postępuje na swój własny sposób, i zjednoczenia się ze wszystkimi innymi (obcowania z którymi nie można uniknąć), po to, ażeby poddać się publicznemu, prawnemu, zewnętrznemu przymusowi, czyli wejść w stan, w którym każdemu to, co powinno być uznane jako jego, zostaje określone **prawnie** i przyznane przez odpowiednią **siłę** (która nie jest jego własną, lecz zewnętrzną [w

stosunku do niego]), tj. powinien on za wszelką cenę wejść w stan obywatelski.

Stan natury nie musi w sposób konieczny być stanem **niesprawiedliwości** (*iniustus*), dlatego tylko, że ci którzy w nim żyją odnoszą się do siebie według samej tylko miary swojej siły, lecz jest to stan **braku sprawiedliwości** (*status iustitia vacuus*), w którym, jeżeli uprawnienie jest sporne (*ius controversum*), nie ma kompetentnego sędziego dla wydania prawnie ważnego orzeczenia. Każdy może więc użyć siły dla zmuszenia drugiego do przejścia w stan prawny ; albowiem chociaż według **pojęć prawnych każdego**, jakiś przedmiot zewnętrzny można nabyć przez zawłaszczenie albo umowę, to jednak to nabycie jest tylko **tymczasowe** dotąd, aż nie uzyska ono dla siebie sankcji prawa publicznego, ponieważ nie jest określone przez żadną sprawiedliwość publiczną (rozdzielczą) i nie jest zabezpieczone przez żadną instytucję powołaną do wykonywania tego prawa.

Gdyby przed wejściem w stan obywatelski nie chciało się uznać żadnego nabycia, nawet tymczasowego, za prawne, wówczas sam stan obywatelski byłby niemożliwy. Albowiem prawa dotyczące *mojego i twojego* zawierają co do formy to samo w stanie natury, co w stanie obywatelskim, o ile pojmujemy ten stan w kategoriach czystego rozumu; tyle tylko, że w drugim przypadku podane są warunki, odpowiednio do których stosuje się owe [prawa](w zgodności ze sprawiedliwością rozdzielczą). Gdyby zatem w stanie natury nie było choćby **tymczasowego** systemu zewnętrznej własności, nie byłoby też żadnych prawnych obowiązków w stosunku do niej, przeto też żadnego nakazu wyjścia z tego stanu.

§ 45

Państwo (*civitas*) jest zjednoczeniem pewnej liczby ludzi pod ustawami. O ile są one jako ustawy konieczne a priori, tj. wynikają same z pojęć zewnętrznego prawa w ogóle ([a nie po prostu] pisane), to jego forma jest formą państwa w ogóle, tj. państwa w **idei**, wskazującej, jakim ono powinno być według czystych pryncypiów prawnych, która służy jako wewnętrzna wytyczna (norma) dla wszelkiego rzeczywistego [przypadku] zjednoczenia [ludzi] w pospolitą rzecz.

Każde państwo zawiera w sobie trzy **władze**, tj. zjednoczoną powszechną wolę (*Wille*) skupioną w trzech oddzielnych osobach (*trias politica*). Jest to: **władza suwerena** w osobie ustawodawcy, **władza wykonawcza** w osobie panującego (stosownie do ustawy) i **władza sądowa** (która w osobie sędziego przysądza każdemu to, co mu się należy podług ustawy); [czyli] *potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*, analogicznie do trzech członów sylogizmu [a mianowicie]: przesłanki większej, której rolę pełni **ustawa**, przesłanki mniejszej, której rolę pełni **nakaz** postąpienia zgodnie z ustawą, przez zastosowanie subsumpcji, oraz wniosku zawierającego **orzeczenie sądowe** (wyrok), który rozstrzyga o tym, co jest sprawiedliwe w danym przypadku szczegółowym.

§ 47

Wszystkie te trzy władze w państwie są godnościami, a [ponieważ] wynikają w sposób konieczny z idei państwa w ogóle, jako istotne dla jego utworzenia (konstytucja), są **godnościami państwowymi**. Zawiera się w nich stosunek powszechnego **zwierzchnika** państwa, (którym [to zwierzchnikiem], rozważanym w świetle praw wolności, może być tylko sam zjednoczony lud), do rozdzielonego na jednostki ludu jako poddanego, tj. [stosunek] **rozkazującego** (*imperans*) do **wykonującego rozkazy** (*subditus*). Aktem, którym lud sam konstituuje się w państwo, a ściślej tylko jego ideą, według której wyłącznie może być pomyślana zgodność [tego aktu] z pojęciem prawa, jest **umowa pierwotna**. Na jej podstawie wszyscy (*omnes et singuli*) członkowie ludu zrzekają się swojej wolności zewnętrznej, ażeby natychmiast znów do niej powrócić jako członkowie wspólnej rzeczy, tj. ludu rozpatrywanego jako państwo (*universi*). [Mówiąc]: *państwo*, nie można twierdzić, jakoby człowiek w państwie poświęcił dla jakiegoś celu **część** swojej przyrodzonej zewnętrznej wolności; natomiast porzucił on całkowicie dziką, pozbawioną ustaw wolność po to, by swoją wolność w ogóle, nie pomniejszoną, znaleźć w zależności wyznaczonej ustawami, tj. w stanie prawnym, ponieważ ta zależność wynika z jego własnej prawodawczej woli (*Wille*).

O STOSUNKU PRAWNYM OBYWATELA DO OJCZYZNY I DO OBCYZNY

§ 50

Kraj (*territorium*), którego mieszkańcy już na mocy konstytucji, tj. bez potrzeby dopełnienia specjalnego aktu prawnego (a więc przez urodzenie), są współobywatelami jednej i tej samej pospolitej rzeczy, nazywa się **ojczyzną**; kraje w których beż dopełnienia tego warunku nimi nie są, nazywają się **obczyzną**, a ta, jeśli stanowi część [systemu] panowania jakiegoś kraju, zwie się (w tym znaczeniu, w jakim słowa tego używali Rzymianie) **prowincją**; ponieważ jednak nie jest ona sprzymierzoną częścią imperium (*imperii*), której mieszkańcy byłiby jego współobywatelami, lecz tylko jego **posiadłością** i domeną **zależną**, [przeto] musi uznawać terytorium państwa zwierzchniego jako [swój] **kraj macierzysty** (*regio domina*).

1. **Poddany** (również rozważany jako obywatel) ma prawo wychodźstwa; bowiem państwo nie mogło by zatrzymać go jako swoją własność. Jednakże może on zabrać ze sobą tylko swoje ruchome, nie zaś nieruchome mienie, co wszakże stałoby się, gdyby uprawniony był do sprzedania swojego dotychczas posiadanego gruntu i do wywiezienia uzyskanych stąd pieniędzy.
2. **Władca kraju** ma prawo popierania **imigracji** i osadnictwa cudzoziemców (kolonistów), choćby jego krajowcy przypatrywali się temu niechętnym wzrokiem, jeżeli tylko ich prywatna własność gruntu nie ulega uszczupleniu.
3. Jeżeli poddany popełni przestępstwo, które wszelką styczność współobywateli z nim czyni zgubną dla państwa, władca kraju ma prawo zesłania go do którejs z prowincji na obczyźnie, gdzie **poddany** nie korzysta z żadnych praw obywatela, tj. [władca] ma **prawo deportacji**.
4. Władca ma też prawo **banicji** (*ius exilii*), wygnania [przestępcy] w daleki świat, tj. do obcych krajów w ogóle, (zwane w języku staroniemieckim *Elend* [wygnanie]); ponieważ władca pozbawia go wszelkiej ochrony, oznacza ono tyle, co wyjęcie spod prawa w obrębie granic ojczyzny.

PRAWA PUBLICZNEGO

ROZDZIAŁ DRUGI

PRAWO MIĘDZYNARODOWE

§ 53

Ludzi, którzy tworzą lud, można jako rodowitych mieszkańców kraju przedstawić analogicznie do potomków wspólnego rodu (*congeniti*), jakkolwiek nimi nie są; wszelako w znaczeniu intelektualnym i dla potrzeb prawa można ich sobie wyobrazić jako potomstwo tej samej matki (republiki), stanowiące niejako jedną rodzinę (*gens, natio*), której członkowie (obywatele państwa) są wszyscy równi urodzeniem. Ci obywatele nie mieszają się z ludami sąsiednimi, żyjącymi w stanie natury, jako niecnymi, aczkolwiek tych dzikich z kolei pozbawiona praw wolność, którą wybrali, skłania do mniemania ze swej strony, że są szlachetniejszymi; tworzą oni ludy, ale nie państwa. To, co mamy teraz rozważać pod nazwą prawa międzynarodowego, jest prawem państw w ich wzajemnym stosunku (w niemieckim nazywane jest to niezupełnie poprawnie **prawem narodów** – *Völkerrecht*; powinno ono raczej być nazywane prawem państw – *Staatenrecht, ius publicum civitatum*). [W rozpatrywanej sytuacji] jedno państwo, jako osoba moralna, jest uważane za pozostające, w stosunku do innego [państwa], w stanie naturalnej wolności, stąd więc w stanie stałej wojny. [Prawo międzynarodowe] zajmuje się przeto częściowo prawem do wszczęcia wojny, częściowo prawem czasu wojny, częściowo prawem zakończenia wojny, tj. prawem państw do wzajemnego zmuszenia się do porzucenia swojego stanu wojennego i stworzenia konstytucji, która ustanowi trwały pokój. Stan natury wśród jednostek lub rodzin (w ich wzajemnym stosunku) jest różny od stanu natury wśród całych ludów, ponieważ prawo międzynarodowe zawiera w sobie nie tylko stosunek między jednym państwem a innym państwem, jako całościami, lecz także stosunek między pojedynczymi osobami w jednym państwie a takimiż w innym, lub między pojedynczymi osobami w jednym państwie a innym państwem jako całością. Ale tę różnicę między prawem międzynarodowym a prawem jednostek w samym stanie natury można łatwo wyprowadzić z poprzedniego pojęcia, uzyskując niezbędne definicje.

Elementy prawa międzynarodowego są następujące: 1) w swoich zewnętrznych stosunkach wzajemnych państwa (jak dzicy pozbawieni ustaw) istnieją w stanie pozbawionym praw; 2) stan ten jest **stanem wojny** (prawo silniejszego), choć niekoniecznie jest to rzeczywistą wojną i trwałą czynną walką (działaniami wojennymi), lecz choćby nawet żadnemu państwu ze strony drugiego nie działa się krzywda, stan ten sam w sobie jest w najwyższym stopniu niesprawiedliwy, ponieważ wynika z niego, że żadne z nich nie pragnie niczego lepszego. Państwa sąsiadujące są obowiązane porzucić ten stan; 3) konieczne jest utworzenie federacji narodów, w zgodności z ideą pierwotnej umowy społecznej, nie po to mianowicie, by mieszać się w ich wewnętrzne waśnie, lecz dla wzajemnej ochrony przed atakami zewnętrznych wrogów; 4) stowarzyszenie to nie mogłoby jednak zawierać żadnej władzy suwerennej (jak w konstytucji obywatelskiej), lecz tylko **współuczestnictwo** (sprzymierzenie). Musi to być więc przymierze, które w każdym czasie może zostać wypowiedziane, a zatem powinno od czasu do czasu być odnawiane. To prawo wywodzi się *in subsidium* z innego, pierwotnego prawa, do chronienia członka przymierza przed popadnięciem w stan rzeczywistej wojny z którymś z jego członków (*foedus Amphictyonum*).

§ 56

W naturalnym stanie państw **prawo do wojny** (do działań wojennych) jest dozwolonym sposobem, którym jedno państwo dochodzi swojego prawa przeciw innemu państwu. Kiedy uważa się za skrzywdzone przez inne państwo, może uciec się do własnej **siły**, ponieważ w stanie natury nie może uzyskać zadośćuczynienia w **postępowaniu prawnym** (za pomocą którego rozstrzyga się spory tylko w stanie prawnym). Poza czynnym naruszeniem (pierwszą agresją, którą należy odróżnić od pierwszych kroków wojennych) występuje **zagrożenie**. Może ono powstać bądź wskutek podjętych przez inne państwo **przygotowań** wojskowych, na których opiera się prawo ataku **uprzedzającego** (*ius preventionis*), bądź tylko przez **wywołujący trwogę wzrost potęgi** (*potentia tremenda*) drugiego państwa, które zdobyło nowe terytoria. Jest to naruszeniem państwa mniej potężnego przez sam tylko fakt, że inne państwo, nawet bez jakiegokolwiek czynu nieprzyja-

cielskiego ze swej strony, jest **bardziej silne**, i zaatakowanie go jest w stanie natury sprawiedliwe. Na tym opiera się prawo utrzymania równowagi między wszystkimi państwami znajdującymi się we wzajemnym czynnym kontakcie.

Takim **czynnym naruszeniem**, które rodzi **prawo do wszczęcia wojny**, jest jednostronne usiłowanie uzyskania zadośćuczynienia za znieważenie ludu jednego państwa przez lud innego państwa. Ten akt odwetu (*retorsio*) bez usiłowania uzyskania na drodze pokojowej rekompensaty u drugiego państwa jest podobny, jeśli chodzi o formę, do rozpoczęcia wojny bez uprzedniego wypowiedzenia pokoju (*wypowiedzenia wojny*): albowiem jeżeli już chce się znaleźć prawo w stanie wojny, musi się założyć coś analogicznego do umowy, mianowicie, że druga strona **przyjęła** wypowiedzenie wojny i że obie chcą szukać swojego prawa w ten sposób.

§ 57

Prawo w trakcie wojny jest w prawie międzynarodowym tym właśnie, wokół czego zaznacza się największa trudność, gdy chce się je też określić tylko jednym pojęciem i w tym pozbawionym ustaw stanie (*inter arma silent leges*) wyobrazić sobie ustawę, bez popadania w sprzeczność. Musiałaby ona brzmieć: prowadzić wojnę według takich zasad, przy których wciąż jeszcze pozostaje możliwe wyjście z owego stanu natury państw (w zewnętrznym stosunku wzajemnym) i wejście w stan prawny.

Żadna wojna wzajemna państw niepodległych nie może być **wojną karną** (*bellum punitivum*). Albowiem kary mają miejsce tylko w stosunku panującego (*imperantis*) do poddanego (*subditum*), a takim nie jest wzajemny stosunek państw. Ale też nie może być wojną **eksterminacyjną** (*bellum internecivum*), ani **zaborczą** (*bellum subiugatorium*), która byłaby moralną zagładą państwa (którego lud bądź stapia się w jedną masę z ludem zwycięzcy, bądź popada w niewolę). Nie dlatego, że ten konieczny środek użyty przez państwo dla dojścia do stanu pokoju sam w sobie sprzeciwiałby się prawu jakiegoś państwa, lecz dlatego, że idea prawa międzynarodowego zawiera tylko pojęcie antagonizmu regulowanego pryncypiami zewnętrznej wolności. Wymaga ona, by stosować siłę dla zachowania istniejącej własności, lecz nie jako

sposób dalszego nabycia, ten bowiem, wskutek zwiększenia się potęgi jednego państwa, może wytworzyć zagrożenie dla innych.

Państwu zaatakowanemu dozwolone są wszystkie środki obrony, z wyjątkiem tych, których zastosowanie spowodowałoby, że jego poddani staliby się niezdolni być obywatelami państwa; albowiem gdyby nie dopełniło tego warunku, uczyniłoby ono zarazem samo siebie niezdolnym do tego, by we wzajemnych stosunkach państw w świetle prawa międzynarodowego być uważanym za osobę (która korzystałaby z równych praw z innymi). Do tych niedozwolonych środków obrony należy: używanie swoich własnych poddanych jako szpiegów, posługiwanie się nimi, a także cudzoziemcami, jako skrytobójcami, trucicielami (do tej klasy można równie dobrze zaliczyć tak zwanych strzelców wyborowych, czatujących w zasadzce na pojedynczych ludzi), lub używanie wymienionych jedynie dla rozpowszechniania fałszywych wiadomości; jednym słowem, posługiwanie się takimi podstępными środkami, które zniweczyłyby zaufanie, niezbędne dla przyszłego ustalenia trwałego pokoju.

W wojnie jest dozwolone nakładanie na pokonanego wroga obowiązku dostaw i kontrybucji, ale nie plądrowanie ludu, tj. wymuszanie od pojedynczych osób tego, co należy do nich (gdyż byłoby to rabunkiem: albowiem nie lud pokonany, lecz państwo, pod którego panowaniem on się znajdował, było tym, które prowadziło wojnę). Na pobierane kontrybucje muszą być wystawiane kwity po to, by następnie z chwilą zawarcia pokoju, proporcjonalnie rozdzielić ciężar nałożony na kraj lub prowincję.

§ 59

Prawa pokoju są następujące: 1-) prawo pozostawania w stanie pokoju, gdy w sąsiedztwie toczy się wojna, czyli prawo do **neutralności**; 2) prawo zapewnienia sobie trwałości zawartego pokoju, tj. **prawo do gwarancji**; 3) prawo tworzenia wzajemnych **przymierzy** (stowarzyszenia się) większej liczby państw w celu wspólnej obrony przed wszelkimi ewentualnymi atakami zewnętrznymi lub wewnętrznymi; [lecz] nie [wchodzenie] w związki dla celów napaści i wewnętrznej ekspansji.

Skoro stan natury ludów, tak właśnie, jak pojedynczych ludzi, jest stanem z którego należy wyjść, by wejść w prawny, to przed tym wydarzeniem wszelkie prawo poszczególnych ludów i wszelkie nabywalne lub możliwe do utrzymania w drodze wojny zewnętrzne *moje i twoje* państw jest tylko **prowizoryczne** i tylko w powszechnym **związku państw** (analogicznie do tego związku, przez który lud staje się państwem) może stać się ważne **peremptoryjnie**, a ich stan stać się może prawdziwym **stanem pokoju**. Ponieważ jednak wobec zbyt znacznego rozciągnięcia takiego państwa narodów na wielkich obszarach, rządzenie nim, a więc też chronienie każdego z członków, musi w końcu stać się niemożliwe, zaś większa liczba takich korporacji niesie znowu ze sobą stan wojny, wynika stąd, że **wieczny pokój** (ostateczny cel prawa narodów w ogóle) jest zapewne ideą nie do urzeczywistnienia. Zasady polityczne jednak, które ku temu zmierzają, ażeby mianowicie wchodzić w takie związki, które służą stałemu **zbliżaniu się do wiecznego pokoju**, nie są nie do przeprowadzenia, lecz są w każdym razie wykonalne, jako że to stałe zbliżanie się do wiecznego pokoju jest zadaniem opartym na prawie ludzi i państw.

Taki związek niektórych **państw**, w celu osiągnięcia pokoju, można nazwać **stałym kongresem państw**, do którego każdemu sąsiadnemu państwu wolno się przyłączyć; coś takiego (przynajmniej jeśli chodzi o formalną stronę prawa narodów w zmierzaniu do utrzymania pokoju) miało miejsce jeszcze w I połowie bieżącego XVIII stulecia w zebraniu głównych państw w Hadze; kiedy ministrowie największych dworów europejskich i nawet najmniejszych republik wnieśli swoje skargi na wrogie działania, które spotykały jednych ze strony drugich. Wyobrażali sobie oni całą Europę jako jedno jedyne sfederowane państwo, które zarazem przyjmowali jako rozjemcę w owych publicznych ich sporach. Zamiast tego prawo narodów pozostało później tylko w księgach, znikło zaś z gabinetów lub po już dokonanej akcji przemocy zostało w formie wywodów oddane mrokom archiwów.

Pod pojęciem **kongresu** rozumie się tu jednak tylko swobodne, dające możliwość wystąpienia w każdym czasie, zgromadzenie różnych państw, nie zaś taki związek, który (jak stany amerykańskie) jest oparty na konstytucji państwowej i dlatego nierozdzielny. Jedynie za pośred-

nictwem tegoż może być zrealizowana idea publicznego prawa narodów, które ma zostać ustanowione dla rozstrzygania ich sporów w sposób cywilizowany, a nie w barbarzyński (zwyczajem dzikich), to jest w drodze wojny.

PRAWA PUBLICZNEGO

ROZDZIAŁ TRZECI

PRAWO OBYWATELSKIE ŚWIATOWE

§ 62

Ta rozumowa idea **pokojowej**, choćby nie jeszcze przyjaznej, stałej wspólnoty wszystkich narodów na Ziemi, które mogą wchodzić ze sobą wzajemnie w prawnie ważne stosunki, nie jest bynajmniej pryncypium wypływającym z miłości dla ludzi (etycznym), lecz **prawnym**. Przyroda (wskutek kulistości miejsca ich zamieszkania, ukształtowanego jako *globus terraqueus*) zamknęła narody wszystkie razem w określonych granicach; a skoro posiadanie obszaru, na którym żyć może mieszkaniec Ziemi, zawsze można pomyśleć tylko jako posiadanie części określonej całości, a więc jako takie, do którego każdy z nich ma pierwotne prawo, przeto wszystkie narody pozostają **pierwotnie** we wspólnocie Ziemi, nie jednak w **prawnej** wspólnocie posiadania (*communio*) i tym samym użytkowania bądź własności ziemi, lecz we wspólnocie fizycznego możliwego **wzajemnego oddziaływania** (*commercium*), tj. w stałym stosunku jednego narodu do wszystkich pozostałych, polegającym na możliwości propozycji wzajemnego kontaktowania się, a pozostałe mają prawo uczynić z nim próbę, co nie uprawnia żadnego narodu do traktowania go z tej racji jako wroga. To prawo, o ile dotyczy możliwego zjednoczenia wszystkich narodów z uwagi na pewne ogólne prawa ich możliwego kontaktowania się, może być nazwane prawem obywatelskim światowym (*ius cosmopoliticum*).

Może zdawać się, że morza oddzielają narody od wszelkiego współdziałania w społeczności, a przecież za pośrednictwem żeglugi

najpomyślniej właśnie predysponują do ich komunikacji, która tym bardziej może być ożywiona, im więcej jest nieodległych od siebie (jak śródziemnomorskie) **wybrzeży**, których odwiedzanie, lecz jeszcze bardziej osiedlanie się na nich po to, by przyłączyć je do macierzy, sprawia zarazem, że zło i przemoc, wyrządzone w jednym miejscu naszego globu, są odczuwane we wszystkich. To możliwe nadużycie nie może jednak niweczyć prawa obywatela Ziemi do **próbowania** wspólnoty ze wszystkimi i do **odwiedzania** w tym celu wszystkich stron Ziemi, chociaż nie jest prawem **osiedlenia** się (*Ansiedlung*) na ziemiach innego narodu (*ius incolatus*), ponieważ do tego jest konieczna osobna umowa.

Powstaje jednak pytanie: czy w krajach nowo odkrytych wolno jakiemuś narodowi przedsięwziąć **zamieszkanie** (*accolatus*) i objęcie w posiadanie ziemi w sąsiedztwie jakiegoś narodu, który w tej krainie zajął teren i osiadł, również bez jego zgody?

Jeżeli osiedlenie (*Anbauung*) odbywa się w takiej odległości od siedziby pierwszego narodu, że żaden z nich, użytkując swoją ziemię, nie czyni szkody drugiemu, to prawa do tego osiedlenia i zamieszkania nie należy podawać w wątpliwość; jeżeli jednak są to ludy pasterskie lub myśliwskie (jak Hotentoci, Tunguzi, większość ludów amerykańskich), których utrzymanie się jest zależne od wielkich, pustych połaci ziemi, to mogłoby to nastąpić nie przemocą, lecz tylko w drodze umowy, a sama umowa nie może być zawarta z wykorzystaniem nieświadomości owych mieszkańców co do odstąpienia w niej takich obszarów; jakkolwiek na pozór dostatecznie są usprawiedliwiający taką brutalność argumenty, że daje ona najlepsze w świecie rezultaty, częściowo ze względu na ucywilizowania dzikich ludów (jak pretekst, którym nawet BÜSCHING chce usprawiedliwić krwawe wprowadzenie religii chrześcijańskiej w Niemczech), częściowo dla oczyszczenia własnego kraju z ludzi zdemoralizowanych i spodziewanej poprawy tychże, lub ich potomstwa, w innej części świata (jak w Australii); albowiem te wszystkie rzekome dobre zamiary nie mogą przecież zmyć plamy niesprawiedliwości z użytych środków. Jeżeli przeciwko temu wysunie się zarzut, że przy takich skrupałach w zapoczątkowaniu przemocą stanu prawnego cała Ziemia być może byłaby jeszcze w stanie pozaprawnym, to ów warunek prawności może być przez to zniesiony akurat w tak małym stopniu, jak przez pretekst rewolucjonistów wystę-

pujących przeciw państwu, który mówi, że ludy są uprawnione do reformowania siłą ustrojów, kiedy te stały się skorumpowane, i do działania bezprawnie, po to, by następnie oprzeć sprawiedliwość na bardziej pewnej podstawie i zapewnić jej rozkwit.

ZAKOŃCZENIE

Jeżeli ktoś nie może udowodnić, że coś istnieje, niech spróbuje udowodnić, że coś nie istnieje. Jeżeli nie uda mu się żaden z obu dowodów (przypadek, który często się zdarza), może jeszcze zapytać: czy **interesowałoby go**, ażeby **przyjąć** (w drodze hipotezy) jedno albo drugie, a to mianowicie bądź w aspekcie teoretycznym, bądź praktycznym, tj. albo jedynie dla wytłumaczenia sobie pewnego fenomenu (jak np. recesji i nieruchomości planet przez astronoma), albo po to, by osiągnąć pewien cel, który może być albo **pragmatyczny** (sam tylko cel umiejętności), albo **etyczny**, tj. taki, którego postawienie sobie jest maksymą, nawet obowiązkiem. Rozumie się samo przez się, że nie **założenie** (*suppositio*) możliwości zrealizowania owego celu, które jest sądem czysto teoretycznym i do tego jeszcze problematycznym, czyni się tutaj obowiązkiem, ponieważ nie ma żadnego zobowiązania do tego (by coś mniemać); lecz, tym czego obowiązek na nas ciąży, jest działanie zgodnie z ideą owego celu, choćby nawet brak było najmniejszego teoretycznego prawdopodobieństwa, że mógłby on zostać zrealizowany, wszelako jednak jego niemożliwości też nie da się wykazać tym, czego obowiązek na nas spoczywa.

Teraz więc moralno–praktyczny rozum wypowiada w nas swój zakaz nie do odparcia: **nigdy żadnej wojny**; ani między *mną* a *tobą* w stanie natury, ani między *nami* jako państwami, które wprawdzie wewnętrznie [znajdują się] w stanie prawnym, lecz na zewnątrz (jedno w stosunku do drugiego) pozostają w stanie pozbawionym praw; albowiem to nie jest sposób, którym ktokolwiek powinien dochodzić swego prawa. Nie ma więc już problemu: czy wieczny pokój jest czymś możliwym do urzeczywistnienia, czy nie, i czy nie łudzimy się w naszym sądzie teoretycznym, kiedy przyjmujemy to pierwsze, ale musimy tak postępować, jak gdyby istniało to, co może nie istnieje, [i] dążyć do jego urzeczywistnienia i do [stworzenia] takiej konstytucji, jaka wydaje

nam się najbardziej ku temu przydatna (może do republikanizmu wszystkich państw bez wyjątku), po to, by doprowadzić do wiecznego pokoju i położyć kres nikczemnemu prowadzeniu wojny na którą, jako główny cel, wszystkie bez wyjątku państwa nastawiły dotychczas swoje wewnętrzne instytucje. I choćby nawet spełnienie tych pokojowych intencji pozostawało wciąż pobożnym życzeniem, to przecież z pewnością nie poddajemy się złudzeniu, przyjmując maksymę nieprzerwanego działania w tym kierunku, albowiem jest to obowiązkiem; jednakże uznanie prawa moralnego w nas samych za złudne dałoby w wyniku budzące wstręt pragnienie, by lepiej pozbyć się wszelkiego rozumu i uważać siebie samych według naszych zasad jako rzuconych wraz z pozostałymi rodzajami zwierząt w ten sam mechanizm przyrody.

Można powiedzieć, że to powszechne i trwałe ustanawianie pokoju stanowi nie część tylko, lecz cały ostateczny cel teorii prawa w granicach czystego rozumu; albowiem stanem pokoju jest jedynie zapewniony **ustawami** stan *mojego i twojego* wśród dużej liczby ludzi będących sobie sąsiadami, a więc objętych jedną konstytucją, której prawidło nie może być jednakże wyprowadzone z doświadczenia tych, którzy dotychczas najlepiej przy nim się mieli, [i ustanowione] jako norma dla innych, lecz musi być wyprowadzone *a priori* przez rozum z ideału prawnego stowarzyszenia ludzi pod publicznymi ustawami w ogóle. Albowiem wszystkie przykłady (które mogą tylko objaśnić, ale nie dowieść) są złudne i w sposób oczywisty wymagają metafizyki, której konieczność ci, którzy z niej szyczą, przecież niechcący sami przyznają, kiedy na przykład, jak często się to zdarza: najlepszą konstytucją jest ta, w której władzę mają prawa a nie ludzie. Bo cóż może być wznioślejsze metafizycznie, aniżeli właśnie idea wiecznego pokoju, według własnego swojego twierdzenia posiadająca najbardziej sprawdzalną obiektywną realność, jaka łatwo daje się przedstawić w sposób unoaczniający na konkretnych szczegółowych przypadkach. Próbowana i przeprowadzana nie na sposób rewolucyjny, nie jednym rzutem przez gwałtowne obalenie dotychczas istniejącej wadliwej konstytucji (co przyniosłoby zniszczenie wszelkiego stanu prawnego), ale w drodze stopniowej reformy podług stałych zasad, ta jedynie idea w ciągłym zbliżaniu się do najwyższego politycznego dobra może doprowadzić do osiągnięcia wiecznego pokoju.

Nauka o słusznym prawie*

II

Rozum jako źródło prawa natury

Są dwie możliwości przeciwstawienia prawa **naturalnego**¹ **prawu pozytywnemu**; **każda rozgałęzia się symetrycznie w dwóch kierunkach**.

1. Według powstania. Mianowicie:

a) Według powstania **treści** prawnej. – Mniemano niejednokrotnie, że prawo pozytywne czerpie swoją treść z **historii**, podczas gdy prawo natury w swoich konkretnych nakazach zostało stworzone przez rozum **niezależnie od doświadczenia**.

b) Według **podstaw obowiązywania** obu praw: Prawo pozytywne obowiązuje na **mocy określonego czynu prawodawczego**, — to jest aktu ustawodawstwa państwowego albo zwyczaju; prawo naturalne natomiast obowiązuje, jak twierdzono, w **niezależności od rozporządzenia** organów powołanych do nadawania mocy obowiązującej.

2. Według treści. Mianowicie:

a) Według ogólnych właściwości **treści** woli prawnej; zależnie od tego, czy znamionuje ją, czy nie znamionuje właściwość naturalnej słuszności (zgodność z naturą prawa).

b) Według **sensu obowiązywania** zawartego w każdym z obu rodzajów prawa. Prawo stanowione pretenduje do **samowładnego** panowania nad każdym kogo samo poddaje pod swoją władzę; prawo naturalne obowiązuje w **inny sposób**. Obowiązuje **jako nauka**, a nie w

* Rudolf Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Halle (Saale) 1926, księga I, rozdział III, punkt II pt. Die Vernunft als Quelle des Naturrechts, ss. 85–87.

1 Autor używa równolegle nazw „das Naturrecht” i „das natürliche Recht”, stąd w polskim przekładzie odpowiednio „prawo natury” i „prawo naturalne”, niezależnie od dyskusji terminologicznej w Polsce.

sposób bezpośredni jako porządek przymusowy. Chce ono podać wytyczne, przy których spełnieniu prawo stanowione może odpowiadać naturze; nie posiada ono żadnej innej autorytatywności poza przekonaniem o tym, że owe wskazania okazały się słuszne.

Można to przedstawić poglądowo w następujący sposób:

	Pojmowanie prawa natury	
	genetyczne	systematyczne
ze względu na jego treść	[jako] stworzone przez rozum poza wszelkim doświadczeniem	jako przedmiotowo uzasadnione prawo
ze względu na jego obowiązywanie	jako prawo ustanowione niezależnie od ludzkiego ustawodawstwa	jako wzór idealny

Ujęcie pierwsze jest całkowicie wypaczone i to w obu jego odgałęzieniach. Wyrządza ono niesprawiedliwość prawa natury i przypisuje mu zamiar, który w żadnym razie nie jest zawarty w jego sensie i znaczeniu.

Niesłuszne uroszczenie tego ujęcia występuje w rozważaniu czysto **genetycznym** w obu jego podporządkowanych kierunkach. Popada ono wszędzie w decydujący błąd, który polega na przyjmowaniu **rodzaju treści** oraz **sensu obowiązywania** prawa naturalnego i stanowionego za **równoważne**; po to, ażeby następnie dokonać rozróżnienia ze względu na powstanie obu, według systematycznego rozróżnienia rzekomo jednakowych treści prawnych. W tym nie dowiedzionym założeniu systematycznym ukryty jest błąd metodyczny, zawiniony przez niektórych przeciwników prawa natury. Wspomniane założenie jest nie tylko nie dowiedzione, ale i nieudowodnialne. Nie wolno pojmować prawa natury genetycznie, lecz należy je rozumieć w jego odrębności **systematycznej**, jeżeli chce się uzyskać przedmiotowo trafny stosunek tego prawa do prawa pozytywnego.

Zostanie to wkrótce wykazane, gdy prześledzimy oddzielnie oba kierunki wywodów **genetycznych** i skierujemy badanie najpierw na rzekome wytworzenie prawa natury poza naszym doświadczeniem.

Tu jednak trzeba powiedzieć, że treść prawa pozytywnego i prawa naturalnego nie dochodzi do nas z dwojakiej, różnej sfery, lecz treść obu ma tę samą materię, te same są warunki powstania tej treści i jeden, ten sam jest świat, w którym się zrodziła. Odrębna jest jednak **wartość formalna**, która według rozważania **systematycznego** właściwa jest treści jednego i drugiego prawa.

Jest samo przez się zrozumiałe, że każde twierdzenie sformułowane jako zasada prawa natury pretenduje do urzeczywistnienia się jako prawo stanowione. Obojętnie, czy pomyślimy o deklaracji praw człowieka, czy o żądaniu uchwalenia konstytucji prawnonaturalnej albo o uzasadnieniu prawa własności prywatnej, wolności umów, prawa dziedziczenia, dedukowanego przez filozofów prawa natury, albo o walce o zniesienie kary śmierci itp., we wszystkich wypadkach chodzi o zasady, które mają działać w **obřębie doświadczenia prawnego**. Nie ma innej możliwości niż ta, że nauki prawa natury są naukami, które tworzą przedmiot **możliwego** doświadczenia społecznego.

Jeżeli przeto nauki te miałyby zostać zdyskredytowane dlatego, że opierają się na **rozumie**, ten ostatni musiałby działać jako siła sprowadzająca spoza rzeczywistości przedmioty doświadczenia – tutaj zasady prawne o ograniczonej treści. Pozostaje całkowicie niejasne, w jaki sposób miały to czynić i jakież to właściwie jest ten nieznany kraj, skąd rozum sprowadzałby ustalenia pojmowalne *niezależnie od doświadczenia*. Kto ze słowem **rozum** wiąże myśl o jakiejś magicznej sile, wyczerpującej cokolwiek z jakiejś dziedziny x w dziedzinę świata doświadczenia, ten pod względem naukowym stanął na martwym punkcie.

Jeśli bowiem pomyśli się rozum wyzwolony od wszelkiego doświadczenia, to takiej zagadkowej mocy czarodziejskiej nie posiada żaden człowiek; ani też (choć tak to wyobrażenie zostało objaśnione) nie powstaje ona w każdej jednostce od nowa. Wyobrażenie więc o jakiejś tak wytworzonej jakości psychicznej poszczególnego człowieka jest marzycielskim urojeniem, zawoalowującym słowem, które nie pozwala na utworzenie żadnego wyraźnego pojęcia. Rozum, który jednym swoim krańcem sięgałby poza świat doświadczenia, a drugim tkwił w tym świecie po to, ażeby stamtąd proponować ustalenia prawne ważne tutaj – zaprawdę myśl taka nie jest jasna, nawet gdyby urojenie to wyobrażać sobie jeszcze bardziej rozwlekłe i jeszcze bardziej wodniście.

Jest również niemożliwe, by nie mógłby on [rozum] również, jak twierdzą przeciwnicy prawa natury, *dostarczać tylko subiektywnie słuszne poznanie a nie prawdę obiektywną*; jest on raczej zgola dziwołagiem i określa ani obiektywnie, ani subiektywnie rzeczywistość.

Zupełnie inaczej, gdy przyjąć rozum jako zdolność przetwarzania i porządkowania danej zmysłowo materii w znaczeniu nie uwarunkowanej harmonii wszelkich kiedykolwiek dających się pomyśleć szczególności. W tym kierunku własny czynny udział pojęć rozumu, roszczących sobie pretensję do obiektywnej prawidłowości wyników, stwarza niemalą trudność.

Następnie, nie chodzi o to, ażeby różnicę między prawem pozytywnym a prawem naturalnym formułować w taki sposób, że treść przepisów prawnych powinna pochodzić albo z doświadczenia, albo powinna być przenoszona przez rozum z jakiegoś innego bytu, który byłby niezależny od wszelkiego doświadczenia. Słuszne jest raczej, że materia woli prawnej pochodzi bez wyjątku z doświadczenia, a różnica zawiera się w tym, czy przyjmuje się ją tylko jako daną, bez dalszego rozważania i sklasyfikowania, czy też ma zostać ona ukierunkowana i włączona w całość królestwa celów.

Materię dostarcza doświadczenie historyczne i nie ma jej w niezależności od niego. Ale jej przetworzenie w **prawidłowe poznanie** nie zaprzecza jej pochodzeniu, lecz nadaje jej doskonałość, przez dążenie do której wyłania się dla prawa problem przedmiotowej słuszności jego treści.

Twierdzenie to upoważnia nas do pozostania przy zdaniu, które wypowiedział nasz LUTER: *Dlatego prawa pisane należy poddawać rozumowi, z którego przecież wytrysnęły jako ze źródła prawa, a nie kłaść cembrowinę na źródło i niewolić rozum literą.*

Gospodarka i prawo*

Nie ma żadnej możliwości podania **uwarunkowanej treści** jakiegokolwiek szczegółowej zasady prawnej jako **nieuwarunkowanego ideału** dla wszystkich czasów i wszystkich narodów. Powołanie się na naturę ludzką również tego nie dopuszcza. Ma ona bowiem w tym związku oznaczać określoną jakość ukształtowanego człowieka oraz pewne pobudki jego postępowania w stosunku do innych jemu równych. [Powołanie się na naturę człowieka] bądź sprowadza się do zupełnie niepewnych i – dla uzasadnienia szczegółowej treści twierdzeń prawnych - nieistotnych frazesów, płynących z samolubstwa lub z ducha obywatelskiego, lub nawet z poczucia prawnego – bądź są to chwiejne i zmieniające się w historii właściwości, podatne na wpływy i będące właśnie pod wpływem szczegółowej treści historycznych przepisów prawnych i kształtowanego nimi życia społecznego.

Nie ma ani jednej zasady prawnej, która według swojej treści pozytywnej byłaby oczywista *a priori*.

33

W uzyskanym wyniku zgadzamy się z pryncypialnymi przeciwnikami prawa natury, w żadnym razie jednak nie jesteśmy zgodni w sposobie przeprowadzenia dowodu. Opieramy się na monistycznym pojmowaniu życia społecznego. Określona treść porządku prawnego, którego sens wyraża się w spełnianiu formalnego warunku współdziałania, nie może w swoim własnym istnieniu wyzwolić się całkowicie z uwarunkowanych możliwości współdziałania i nie potrafi ostać się w niezależności od wciąż zmieniającej się materii życia społecznego. Zasady prawne o **określonej treści**, które chciałyby się równocześnie odzna-

* Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1906, księga III, koniec punktu 32 pt. *Unmöglichkeit eines absolut gültigen Rechtsinhaltes* oraz punkt 33 pt. *Möglichkeit eines objektiv richtigen Rechtsinhaltes*, ss. 180–183. W przekładzie pominięto przypisy.

czać **nieuwarunkowaną ważnością**, są z tej racji sprzeczne i nie dające się utrzymać.

Ale jednak to wyłączające rozgraniczenie nie prowadzi jeszcze do wygaśnięcia problemu **wewnątrz** szczegółowej, uwarunkowanej historycznie treści prawnej. Nie wystarczy zaakcentować jedynie konieczności zmian w szczegółach postanowień prawnych lub zadowolić się stwierdzeniem, iż tak po prostu jest, że muszą być „niedoskonałe”, trzeba natomiast w sposób zasadniczy wydzielić w **obrębie zmiennej i niedoskonałej treści prawnej** dwie klasy: twierdzenia **obiektywnie słuszne** i twierdzenia **przedmiotowo nieuprawnione**.

Również przyrodoznawstwo nie zna żadnych **materialnie uwarunkowanych** twierdzeń o **absolutnej** ważności, niezmiennej dla wszystkich narodów i czasów – przeciwnie, chlubi się tym, że istnieje **postęp** nauki, **zatem** każda nauka szczegółowa bez wyjątku podlega możliwej zmianie i nie jest doskonała w swej treści. Ale doprawdy z tego powodu nie odrzuca ono przecież dla treści swej nauki pryncypialnego rozgraniczenia **obiektywnie słusznego** poznania i **przedmiotowo nieuzasadnionego** mniemania.

Dawni filozofowie prawa czynili zatem niesłusznie poszukując **określonego** prawa o **absolutnej** ważności; postępowaliby jednak w sposób uzasadniony, gdyby dążyli do **prawa natury o zmiennej treści**: są nim takie zasady prawne, które w uwarunkowanych **empirycznie stosunkach** zawierają prawo **teoretycznie słuszne**.

Dowodu teoretycznej słuszności zasady prawnej należy dostarczyć w drodze krytycznego, zbadania i rozstrzygnięcia, jakie zasady prawne w danych warunkach empirycznych odpowiadałyby powszechnie ważnemu ostatecznemu celowi życia społecznego; z czego wyniknie następnie, czy przekazane historycznie prawo w danej konkretnej sytuacji będzie słuszne i odpowiednie dla spełnienia **ogólnego prawidłowego** porządku prawnego, czy też powstanie rozdzźwięk między tym, co jest przekazanym, obowiązującym prawem pozytywnym, a tym co powinno być słuszne zgodnie z nakreślonym kierunkiem.

Zapewne, może powstać różnica **treści** między tym, co jest teoretycznie słuszne dla regulacji prawnej w sytuacji specjalnej w szczególnych okolicznościach, których należy spodziewać się z zewnątrz i które

muszą być dane, a twierdzeniami, które trzeba sformułować w innych warunkach historycznych z takim samym wymogiem formalnym. I w ten sposób można mówić o **historycznym uprawnieniu** jakiejś instytucji prawnej. Ale tylko dlatego, ponieważ historycznie uwarunkowaną i zmienną materię jakiegoś możliwego w swojej różnorodności współdziałania należy regulować według ogólnej słuszności i z tego powodu może zdarzyć się, że przy jednakowym przestrzeganiu formalnej podstawowej zasady społecznej, jako najwyższego jednolitego kryterium dla wszelkiego życia społecznego, materialnie odmienna sytuacja da w wyniku, w danym wypadku, jako **słuszną** odmienną regulację (...)

Następnie niezbędne jest krytyczne zbadanie i rozważenie, pod jakimi powszechnie ważnymi warunkami jakaś regulacja społeczna, uwarunkowana historycznie w szczegółach, może uzyskać właściwość **obiektywnej słuszności**. Kiedy określamy **jedność tych warunków** utartym wyrażeniem „prawidłowość”, to musimy ją ustalić w odniesieniu do życia społecznego: badamy **pojęcie prawidłowości społecznej**.

Ten podstawowy jednolity wgląd we **wszelką** społeczną egzystencję człowieka może, według tego, co powiedziano, być **tylko formalny** i musi pozostawać z daleka od jakiegokolwiek **szczególowej** treści możliwej regulacji życia społecznego. W żadnym razie nie chodzi tutaj o zadanie opracowania w szczegółowych paragrafach kodeksu o „wiecznej” trwałości. To, co stoi **ponad** szczegółowym prawem, nie jest idealnym systemem prawnym o konkretnej, lecz nieziennej treści; jest to raczej jednolite kryterium rozważania i oceny, wiążące to prawo szczególne z wszelkimi innymi jedynie możliwymi do pomyślenia prawami. Ale kiedy świadomie poznaje się powszechnie ważną prawidłowość życia społecznego, wówczas w każdym przypadku szczegółowym – ponieważ teraz mogą powstać wątpliwości - można w metodycznie pewnym toku dowodzenia badać, co w tej **sytuacji szczególnej** jest **obiektywne słuszne** według fundamentalnej, podstawowej zasady życia społecznego. Dlatego każdy, kto w problemach tych w ogóle chce dojść do pewności, powinien najpierw całkowicie skoncentrować swoją uwagę na problemie prawidłowości życia społecznego. I w związku z tym należy podnieść, że pytanie o podstawową prawidłowość jest w odniesieniu do **formy** życia społecznego całkowicie uprawnione. Formą życia społecznego jest jego regulacja zewnętrzna, dokonana w sposób

prawny lub w sposób zwyczajowy. Forma ta jest momentem warunkującym, pod którym możliwe jest w ogóle szczegółowe pojęcie **społecznej** egzystencji człowieka oraz rozważania w **naukach społecznych**. O ile zatem ma istnieć jednolite i powszechnie ważne kryterium dla wszelkiego życia społecznego, to musi ono w sposób konieczny odnosić się do jego **formy**, to jest do warunku jego poznania jako właściwego przedmiotu.

Możliwe jest jednak, by tego rodzaju powszechnie ważne rozważanie **formy** życia społecznego postawić jako zadanie odrębne, ponieważ, podług naszych powyższych wywodów, forma ta może być badana w ogólności ze względu na nią samą i rozpatrywana w jej znaczeniu formalnym bez wchodzenia w konkretne szczegóły należące do aktualnej rzeczywistości gospodarki społecznej, realizującej się pod rządami tej formy. A tak jak treściowo określone zasady jakiegoś porządku prawnego wyrażają formalne warunki współdziałania, tak z kolei dają się one pojąć w formalnie jednolitej myśli **prawidłowego sposobu** postawienia ich celu, wobec której to jednolitej myśli różnorodne rozporządzenia tworzą w swojej szczególności materię uwarunkowaną. Teraz chodzi decydująco o tę **czystą formę** regulacji zewnętrznej.

Stwierdzając zatem, że pytanie o podstawową prawidłowość życia społecznego nie może przejść mimo problemu jednolitego kryterium dla regulacji społecznej i że w każdym razie możliwe jest – jak już działa się to również *implicite* w każdej godnej tego miana filozofii prawa – oddzielne badanie powszechnie ważnej zasady regulacji społecznej, zastrzegam sobie dostarczenie teraz dowodu, że pierwsze i drugie w rzeczywistości zbiega się w jedno, a ponadto trzeba zaprzeczyć możliwości takiego poznania w **naukach społecznych**, które pretendowałyby do **powszechnej ważności** i mogło abstrahować od szczegółowej treści jakiegokolwiek życia społecznego; innymi słowy, że prawidłowość życia społecznego ludzi jest prawidłowością jego formy prawnej.

Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*

1

Były dwie zasady, którymi narodowy socjalizm przykuł do siebie swoich popleczników, a wśród nich prawników i żołnierzy. Brzmiały one: „Rozkaz jest rozkazem” i „Ustawa jest ustawą”. Zasada „rozkaz jest rozkazem” nigdy nie obowiązywała w sposób nieograniczony. Obowiązek posłuszeństwa ustawał przy rozkazach wydawanych dla celów przestępczych rozkazującego (kodeks karny § 47). Natomiast zasada „ustawa jest ustawą” nie miała żadnego ograniczenia. Była ona wyrazem pozytywistycznego myślenia prawnego, które dominowało wśród prawników niemieckich przez wiele dziesięcioleci, niemal nie znajdując opozycji. Dlatego ustawowe bezprawie, tak samo jak ponadustawowe prawo, było samo w sobie sprzecznością. Obecnie wciąż na nowo praktyka staje wobec obu tych problemów. Tak więc opublikowano w SJZ (s. 36) wyrok sądu w Wiesbaden z komentarzem, według którego „ustawy orzekające przepadek mienia Żydów na rzecz państwa stoją w sprzeczności z prawem natury i są nieważne już w momencie swojego wydania”.

2

W dziedzinie prawa karnego powstał ten sam problem, a mianowicie wywołały go dyskusje i wyroki w rosyjskiej strefie okupacyjnej.

1. W rozprawie głównej przed sądem przysięgłych w Nordhausen (Turyngia) skazano na dożywotnie ciężkie więzienie funkcjonariusza sądowego, nazwiskiem Puttfarken, który w drodze denuncjacji spowodował skazanie na karę śmierci i stracenie kupca Gottiga. Puttfarken doniósł, że Gottig napisał w ustępie:

* Gustav Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, w: Gustav Radbruch, *Der Mensch im Recht*, Göttingen 1961, ss. 111–124. W przekładzie pominięto przypisy. Rozprawa ta została po raz pierwszy opublikowana w roku 1946 w „Süddeutsche Juristenzeitung”.

„Hitler jest ludobójcą i ponosi winę za wojnę”. Podstawą wyroku nie był wyłącznie ten napis, lecz również słuchanie zagranicznych radiostacji. Przemówienie końcowe, które wygłosił prokurator generalny Turynгии, dr Kuschnitzki, zamieściła w całości prasa („Thüringer Volk”, Sonneberg, 10.5.1946). Prokurator generalny rozważa najpierw pytanie: czy czyn był sprzeczny z prawem? „Kiedy oskarżony wyjaśnia, że sporządził donos z przekonania narodowosocjalistycznego, to nie ma to żadnego znaczenia dla prawa. Nie ma żadnego prawnego obowiązku denuncjacji, również z przekonań politycznych. Taki obowiązek prawny nie istniał także w czasach hitlerowskich. Decydujące jest, że oskarżony pracował w służbie wymiaru sprawiedliwości. To zakłada, że sądownictwo jest w stanie wymierzać sprawiedliwość. **Wymogami sądownictwa są zgodność z prawem, dążenie do sprawiedliwości i bezpieczeństwo prawne.** Wszystkich tych trzech warunków brak w politycznym sądownictwie karnym czasów hitlerowskich”.

„Kto w owych latach denuncjował drugiego, musiał liczyć się z tym – i tak również czynił – że nie poddaje oskarżonego prawidłowemu postępowaniu sądowemu z prawnymi gwarancjami ustalenia prawdy i wydania sprawiedliwego wyroku – lecz że poddaje go samowoli”.

„Pod tym względem przyłączam się w pełni do opinii prawnej, którą wydał dziekan wydziału prawa uniwersytetu w Jenie, pan profesor dr Lange. Stosunki w Trzeciej Rzeszy były tak znane, iż wiedziało się dokładnie, że jeśli ktoś w trzecim roku wojny pociągnął kogoś do odpowiedzialności z powodu napisu „Hitler jest ludobójcą i ponosi winę za wojnę”, to oskarżony nie będzie mógł ująć z życiem. Człowiek taki jak Puttfarken nie mógł przewidzieć, jak sądownictwo będzie nagiąć prawo, mógł jednak liczyć, że sądownictwo to uczyni”.

„Nie istniał również obowiązek prawny doniesienia z § 139 kodeksu karnego. W dyspozycji tego przepisu zagrożony karą jest ten, kto uzyskawszy wiarygodną wiadomość o zamiarze zdrady stanu, zaniecha natychmiastowego zawiadomienia o tym władz. Ustalono jednak, że Gottig skazany został na śmierć przez sąd w Kassel z powodu **przygotowywania zdrady stanu**, chociaż w sensie prawnym żadnego przygotowania do zdrady stanu nie popełnił. Zdanie, które odważnie wyraził Gottig: „Hitler jest ludobójcą i ponosi winę za wojnę” było zawsze tylko nagą prawdą. Kto ją rozpowszechniał i wyrażał, nie zagrażał ani

Rzeszy, ani jej bezpieczeństwu. Czynił on tylko próbę przyczynienia się do usunięcia tego, który prowadził Rzeszę do zagłady. W próbie tej przejawiał wolę ratowania Rzeszy, a zatem antytezę zdrady stanu. Należy odrzucić wszelkie zaciemnianie tego jasnego stanu faktycznego przez formalistyczne rozważania prawnicze. Ponadto jest wątpliwe, czy tak zwany Führer i kanclerz Rzeszy mógł być kiedykolwiek uważany za legalnego szefa państwa i czy z tego tytułu był chroniony przez przepisy o zdradzie stanu. W żadnym razie zatem oskarżony pisząc donos nie zastanawiał się nad subsumpcją prawną swojego czynu, a podług stopnia swojego rozumienia powinien był się zastanowić. Nie oświadczył on również nigdy, że zadenuncjował Gottiga dlatego, że w jego czynie widział zamiar zbrodni stanu i dlatego że uważał się za zobowiązanego do złożenia donosu”.

Prokurator generalny przechodzi następnie do kwestii: czy czyn jest karalny?

„Puttfarken istotnie dodaje, że chciał zaprowadzić Gottiga na szafot. Potwierdziło to wielu świadków. **Jest to zamiar zbrodni w rozumieniu § 211 kodeksu karnego.** To, że Gottiga skazał na karę śmierci sąd w Trzeciej Rzeszy, nie znosi sprawstwa Puttfarkena. **Jest on sprawcą pośrednim.** Trzeba dodać mianowicie, że pojęcie sprawstwa pośredniego, rozwinięte w orzecznictwie sądu Rzeszy, odnosi się z reguły do innych stanów faktycznych, do takich przeważnie, w których sprawca pośredni posługuje się bezwolnymi lub niepoczytalnymi narzędziami. O takim przypadku, w którym niemiecki sąd mógłby być narzędziem przestępcy, nikt dawniej nie myślał. Dzisiaj stajemy jednak przed takimi stanami faktycznymi. A przypadek Puttfarkena **nie będzie jedyny.** To, że sąd z punktu widzenia **formalnego** działał prawnie, kiedy obwieszczał bezprawny wyrok, nie może spowodować zniesienia sprawstwa pośredniego. Ewentualne wątpliwości usunęła ustawa nowelizująca Kraju Turyngii z 8.2.1946 r., która w artykule II nadaje przepisowi § 47 ust. 1 kodeksu karnego następującą redakcję:

„Podlega karze jako sprawca ten, kto w sposób zawiniony popełnia czyn karalny sam lub za pośrednictwem innego, również wtedy, gdy inny działa prawnie”. Nie ustanowiono przez to nowego prawa materialnego o mocy wstecznej; chodzi tu jedynie o wykładnię autentyczną prawa karnego obowiązującego od roku 1871”.

„Sam jestem zdania, że po starannym rozważeniu argumentów za i przeciw należy przyjąć morderstwo w drodze sprawstwa pośredniego i że nie można poddać tego w wątpliwość. Założmy jednak – a musimy z tym się liczyć – że sąd być może dojdzie do innego wniosku. Co wtedy? Odrzuciwszy konstrukcję sprawstwa pośredniego **trzeba będzie uznać za morderców sędziów, którzy wbrew prawu i ustawie skazali Gottiga na śmierć.** Wówczas oskarżonego trzeba by uznać za pomocnika i skazać go z tytułu pomocnictwa w morderstwie. Gdyby i to ujęcie poddać wątpliwościom – nie jestem skłonny ich nie doceniać – wówczas pozostaje ustawa nr 10 Sojuszniczej Rady Kontroli Niemiec z 30 stycznia 1946, która w artykule 2c czyni oskarżonego winnym przestępstwa przeciwko ludzkości. Ustawa ta nie wnika, czy zostało naruszone prawo krajowe. Uznaje za karalne nieludzkie działanie i prześladowania dokonywane z przyczyn politycznych, rasowych lub religijnych. Według art. 2, 3 należy na przestępcę nałożyć karę, jaką sąd uzna za sprawiedliwą. Również karę śmierci”.

„Jako prawnik jestem ponadto przyzwyczajony ograniczać się do oceny czysto prawniczej. Zawsze dobrze się czyni, gdy rozważa się sprawę z dystansem oraz przy pomocy zdrowego rozsądku. Pozostawianie na gruncie prawnym jest zawsze i jedynie sposobem, którym posługuje się świadomy odpowiedzialności prawnik, by dojść do niepodważalnego prawnie wyroku”.

Sąd przysięgłych wydał wyrok skazujący nie z tytułu sprawstwa pośredniego, lecz z tytułu pomocnictwa w morderstwie. Odpowiednio do tego sędziowie, którzy wbrew prawu i ustawie skazali Gottiga na śmierć, powinni być winni morderstwa.

2. Istotnie, prokurator generalny Kraju Związkowego Saksonii, dr J.U. Schröder, oznajmił w prasie („Tägliche Rundschau”, 14.3.1946) zamiar nadania ważności prawnej przepisom karnym z zakresu „odpowiedzialności za nieludzkie orzeczenia sędziowskie”, nawet wówczas, gdyby takie orzeczenia sędziowskie wydane zostały na podstawie ustaw narodowosocjalistycznych.

„Ustawodawstwo państwa partii narodowosocjalistycznej w oparciu o które wydano wyroki takie jak wspomniano, **pozbawione jest wszelkiej ważności prawnej**”.

„Ustawodawstwo to opiera się na tak zwanym **pełnomocnictwie dla rządu do wydawania dekretów z mocą ustawy**, które nie zostało udzielone z udziałem wymaganej konstytucją kwalifikowanej większości dwóch trzecich. Hitler przeszkodził przemocą w udziale komunistycznych posłów do Reichstagu w posiedzeniach, nakazał ich uwięzić, gwałcąc ich nietykalność. Pozostali posłowie z centrum zostali zmuszeni groźbą przez SA do oddania swoich głosów za pełnomocnictwem dla rządu”.

„Żaden sędzia nie może powoływać się i orzekać według ustawy, która nie tylko jest niesprawiedliwa, lecz jest **zbrodnicza**. Powołujemy się na **prawa człowieka** stojące ponad wszystkimi pisanymi ustawami i zbiorami praw, na prawo niezbywalne i odwieczne, które odmawia przestępczym rozkazom tyranów mocy obowiązującej”.

„Wychodząc z tych rozważań uważam, że należy postawić w stan oskarżenia sędziów, którzy wydawali wyroki nie dające się pogodzić z człowieczeństwem i z nic nie znaczących powodów skazywali na karę śmierci”.

3. Według doniesienia z Halle skazano na karę śmierci pomocników kata, o nazwiskach Kleine i Rose, za aktywne uczestniczenie w licznych niezgodnych z prawem egzekucjach. Kleine od kwietnia 1944 do marca 1945 był współwykonawcą 931 wyroków, za co otrzymał 26 433 RM tytułem gratyfikacji. Wyrok, jak się wydaje, jest oparty na ustawie nr 10 Sojuszniczej Rady Kontroli Niemiec (zbrodnie przeciw ludzkości). Czytamy bowiem:

„Obaj oskarżeni wykonywali swój ponury zawód dobrowolnie, ponieważ każdy kat ma zagwarantowaną możliwość odstąpienia zawsze od swojej czynności ze względów zdrowotnych lub innych” („Liberal-demokratische Zeitung”, Halle, 12.6.1946).

4. Z Kraju Związkowego Saksonii znany jest następujący przypadek (artykuł prokuratora generalnego, dr J. U. Schrödera, z 9.5.1946): w roku 1943 na froncie wschodnim zdezerterował żołnierz saksoński odkomenderowany do nadzoru nad jeńcami, „pod wpływem odrazy, którą budziło w nim nieludzkie traktowanie jeńców, być może również i pod wpływem znużenia służbą w formacjach hitlerowskich”. W czasie ucieczki wstąpił do swej żony, tam też został schwytany i miał być od-

prorowadzony przez żandarma. Udało mu się niepostrzeżenie zabrać swój naładowany pistolet służbowy i znienacka zastrzelić żandarma. W roku 1945 powrócił ze Szwajcarii do Saksonii. Został aresztowany, a prokuratura przygotowała przeciwko niemu oskarżenie o podstępne zabicie urzędnika. Prokurator generalny zarządził uwolnienie i umorzenie postępowania na podstawie § 54. Brak winy ze względu na stan osobistego zagrożenia uzasadnia prokurator następująco: „To, co wówczas wydawał ustawodawca jako prawo, dziś już nie obowiązuje. Dezercja z armii Hitlera i Keitla w naszym pojmowaniu prawa nie jest uchybieniem, które hańbiłoby deztertera i uzasadniało ukaranie go; jest niewystarczająca, ażeby uznać go winnym”.

Ze wszystkich stron zatem podjęto walkę przeciw pozytywizmowi prawnemu z punktu widzenia ustawowego bezprawia i ponad ustawowego prawa.

3

Pozytywizm swoim przekonaniem „ustawa jest ustawą” obezwładnił niemieckich prawników i uczynił ich bezbronnymi wobec ustaw o treści samowolnej i zbrodniczej. Pozytywizm nie potrafi przy tym uzasadnić obowiązywania ustaw ich własną siłą. Pozytywizm wierzy, że ważność ustaw jest dowiedziona już tym, że posiadają one moc obowiązującą. Jednakże siłą uzasadnić można, być może, przymus, nigdy jednak powinność i obowiązywanie. Te ostatnie można opierać tylko na jakiejś wartości znamionującej ustawę. Oczywiście: **jakaś** wartość niesie ze sobą każda ustawa pozytywna bez względu na swoją treść, ponieważ zawsze jeszcze jest ona lepsza niż brak jakiejkolwiek ustawy, gwarantuje bowiem przynajmniej bezpieczeństwo prawne. Bezpieczeństwo prawne nie jest jednak wartością jedyną i decydującą, jaką ma urzeczywistniać prawo. Oprócz bezpieczeństwa prawnego występują dwie inne wartości: celowość i sprawiedliwość. W hierarchii tych wartości powinniśmy postawić na ostatnim miejscu celowość prawa mierzoną dobrem ogółu. W żadnym razie nie jest prawem to wszystko, „co jest pożyteczne dla narodu”, natomiast dla narodu ostatecznie jest pożyteczne to tylko, co jest prawem, co stwarza bezpieczeństwo prawne i zmierza do sprawiedliwości. Bezpieczeństwo prawne, właściwe każdej ustawie pozytywnej, już ze względu na jej pozytyw-

ność przyjmuje godne uwagi miejsce pośrednie między celowością i sprawiedliwością: domaga się go z jednej strony dobro ogółu, a z drugiej strony także sprawiedliwość. Równocześnie sprawiedliwość wymaga, ażeby prawo miało gwarancję, że jego wykładnia i stosowanie nie będzie się zmieniać od przypadku do przypadku. Tam, gdzie istnieje konflikt pomiędzy bezpieczeństwem prawnym a sprawiedliwością, pomiędzy wątpliwą co do treści, lecz pozytywną ustawą, a sprawiedliwym, lecz nie wyrażonym w formie ustawy prawem, tam w istocie występuje konflikt sprawiedliwości ze sobą samą, konflikt pomiędzy sprawiedliwością pozorną a rzeczywistą. Konflikt ten wyraża wspaniałe Ewangelia, gdy jednej strony nakazuje: „Bądźcie posłuszni zwierzchności, która sprawuje władzę nad wami”, lecz z drugiej strony nakazuje „być bardziej posłusznym Bogu niż ludziom”. Konflikt między sprawiedliwością i bezpieczeństwem prawnym należałoby rozwiązać w ten sposób, ażeby prawo pozytywne zagwarantowane przez ustawodawstwo i władzę państwową miało pierwszeństwo również i wtedy, gdy treściowo jest niesprawiedliwe i niecelowe, chyba że sprzeczność ustawy pozytywnej ze sprawiedliwością osiąga taki stopień, że ustawa jako „prawo niesprawiedliwe” powinna ustąpić sprawiedliwości. Przeprowadzenie ostrzejszej linii między przypadkami bezprawia ustawowego a ustawami obowiązującymi pomimo swej niesprawiedliwej treści jest niemożliwe. Można jednak z całą ostrością wytyczyć inną linię graniczną: tam, gdzie nigdy nie dąży się do sprawiedliwości, gdzie równość będąca rdzeniem sprawiedliwości, odrzucana jest świadomie przy stanowieniu prawa pozytywnego, tam trudno mówić, że ustawa jest jedynie „prawem niesprawiedliwym”, gdyż traci ona w ogóle naturę prawa. Nie można bowiem prawa w ogóle, a w tym prawa pozytywnego, określić inaczej jako porządek i stanowienie, które zgodnie ze swą istotą są przeznaczone służyć sprawiedliwości. Zgodnie z tym kryterium wiele ustaw narodowosocjalistycznych nigdy nie osiągnęło godności prawa obowiązującego. Najbardziej rzucającą się w oczy cechą osobowości Hitlera, która – biorąc z niego początek – stała się istotnym rysem charakterystycznym całego „prawa” narodowosocjalistycznego, był całkowity brak poczucia prawdy i poczucia prawa; ponieważ Hitler pozbawiony był poczucia prawdy, potrafił bez wstydu i skrupułów nadać akcent prawdy każdemu efektowi oratorskiemu; ponieważ pozbawiony był poczucia prawa, potrafił bez wahania podnieść do rangi

ustawy najskrajniejszy despotyzm. Początek jego panowania datuje znamieny telegram z wyrazami sympatii dla morderców Potempy, koniec – budzące grozę zbzczenie uczestników zamachu 20 lipca 1944. Już w związku z wyrokiem na Potempę Alfred Rosenberg sformułował odpowiednią teorię w „Völkischer Beobachter”:

„Niech nie będzie człowiek równy człowiekowi, a morderstwo niech nie będzie równe morderstwu; zamordowanie pacyfisty Jauresa niech będzie we Francji oceniane przez prawa inaczej niż usiłowanie dokonanie morderstwa na nacjonaliście Clemenceau; sprawca, który uchybił prawu z motywów patriotycznych, nie może podlegać tej samej karze, co ten, którego motyw czynu skierowane są (według pojmowania narodowosocjalistycznego) przeciwko narodowi”.

Tym samym od początku było oczywiste, że narodowosocjalistyczne prawo skłaniało się do uchylenia przed wymaganiem sprawiedliwości, określającym však istotę prawa, i przed równym traktowaniem równych. Wskutek tego traci ono w ogóle naturę prawa; nie jest prawem niesprawiedliwym, bo nie jest wcale prawem. Zarysowało się to zwłaszcza od momentu wydania postanowień, przez które partia narodowosocjalistyczna zawładnęła całokształtem państwa, co pozostaje w sprzeczności z cząstkowym charakterem każdej partii. Dalej, charakteru prawnego pozbawione są te ustawy, które traktowały pewne grupy ludzi jako podludzi i odmawiały im praw człowieka. Nie mają charakteru prawnego również te wszystkie sankcje karne, które bez względu na niejednakowy ciężar przestępstwa, kierując się jedynie chwilowymi potrzebami zastraszenia, przewidywały dla różnych przekroczeń niezależnie od ich rozmiaru taką samą karę, w tym często karę śmierci. Są to jedynie przykłady ustawowego bezprawia.

Właśnie po doświadczeniach i przeżyciach tamtych dwunastu lat nie wolno nie pamiętać, jak wielkie zagrożenie bezpieczeństwa prawnego zawiera w sobie pojęcie „ustawowego bezprawia”, pozbawienie ustaw pozytywnych ich natury prawnej. Powinniśmy mieć nadzieję, że takie bezprawie pozostanie jednorazowym zejściem z drogi i szaleństwem narodu niemieckiego, musimy jednak uzbroić się na wszelkie ewentualności powrotu tego rodzaju państwa bezprawia. Można to uczynić przez zasadnicze pokonanie pozytywizmu, który osłabił wszelkie zdolności odporu przeciw nadużyciom popełnianym przez narodowy socjalizm.

To dotyczy przyszłości. W stosunku do ustawowego bezprawia ubiegłych dwunastu lat musimy próbować urzeczywistniania sprawiedliwości przy możliwie małych stratach bezpieczeństwa prawnego, nie każdy sędzia powinien być uprawniony do decydowania na własną rękę, czy ustawa jest sprawiedliwa; zadanie to raczej powinno być zastrzeżone dla sądu wyższej instancji, albo ustawodawcy. Ustalenia takie w postaci ustawy zostały wydane w amerykańskiej strefie okupacyjnej pod nazwą „Ustawa o usunięciu skutków bezprawia narodowosocjalistycznego w dziedzinie karnego wymiaru sprawiedliwości”. Sformułowanie „czyny polityczne będące przejawem oporu wobec narodowego socjalizmu lub militarystyki nie są karalne” rozwiązało np. trudności jakich przysparzał przypadek dezertera (por. wyżej). Natomiast równoległa „Ustawa o karaniu narodowosocjalistycznych czynów karalnych” do pozostałych omówionych tu przypadków stosuje się tylko wtedy, gdy karalność takich czynów istniała już podług prawa obowiązującego w momencie popełnienia czynu. Musimy zatem niezależnie od tej ustawy zbadać karalność pozostałych trzech przypadków podług kodeksu karnego Rzeszy.

W omówionym tutaj przypadku denuncjanta nie można zakwestionować przyjęcia pośredniego sprawstwa zbrodni zabójstwa w osobie denuncjanta, ponieważ zamiar przestępczy zadziałał u niego w kierunku posłużenia się sądem karnym jako narzędziem oraz automatyzmem prawnym procesu karnego – jako środkiem. Tego rodzaju zamiar występuje zwłaszcza w takich przypadkach, kiedy sprawca ma interes w usunięciu podejrzanego, bądź to, by np. poślubić jego żonę, wejść w posiadanie jego mieszkania czy zająć jego stanowisko, bądź z zemsty itp. Tak jak sprawcą pośrednim jest ten, kto do celów przestępczych nadużywa swego prawa rozkazywania podwładnym, tak również sprawcą pośrednim jest ten, kto dla celów przestępczych w drodze denuncjacji uruchomił aparat wymiaru sprawiedliwości. Wykorzystanie sądu jako narzędzia jest szczególnie wyraźne w tych przypadkach, w których sprawca pośredni mógł liczyć się, i liczył się z politycznie tendencyjnym – czy to z fanatyzmu politycznego, czy w wyniku nacisku ówczesnych władców – sprawowaniem urzędu sędziego sądu karnego. Jeżeli denuncjator nie miał tego zamiaru przestępczego, lecz chciał do-

starczyć tylko sądowi materiał, a resztę zamierzał pozostawić jego decyzji, wówczas jako ten, który doprowadził do skazania, a pośrednio do wykonania kary śmierci, może być ukarany za pomocnictwo tylko wtedy, gdy sąd ze swojej strony przez wydanie i wykonanie wyroku stał się winny zbrodni zabójstwa. Tą drogą poszedł sąd w Nordhausen.

Karalność sędziego za zabójstwo zakłada równoczesne ustalenie naruszenia przez niego prawa (§§ 336, 344 kodeksu karnego). Wyrok wydany przez niezawisłego sędziego może bowiem być powodem ukarania go tylko wtedy, gdy wprost obraził on zasadę podlegania ustawie tj. prawu, której to zasadzie ma służyć niezawisłość sędziowska. Jeżeli na podstawie rozwiniętych przez nas zasad można ustalić, że zastosowana ustawa nie była prawem, że zastosowany wymiar kary czy wymierzona według swobodnego uznania kara śmierci urągała wszelkiemu dążeniu do sprawiedliwości, wówczas mamy obiektywne naruszenie prawa. Czy jednak sędziowie zdeformowani przez panujący pozytywizm tak dalece, że nie znali innego prawa niż stanowione, mogli przy stosowaniu ustaw pozytywnych działać z zamiarem naruszenia prawa? Nawet gdy zamiar ten mieli, pozostaje im ostatni, oczywiście naganny wykręt prawny: powołanie się na niebezpieczeństwo dla życia, które ściągnęliby na siebie przez pojmowanie narodowosocjalistycznego prawa jako ustawowego bezprawia, powołanie się na stan zagrożenia z § 54 kodeksu karnego – naganne, ponieważ etos sędziego powinien być skierowany na sprawiedliwość za wszelką cenę, również za cenę własnego życia.

Najprościej przedstawia się kwestia karalności dwóch pomocników kata za wykonywanie wyroków śmierci w przypadku omówionym wyżej. Nie wolno pozwalać tutaj na kierowanie się ani wrażeniem, że są to ludzie, którzy z zabijania innych ludzi czynią rzemiosło, ani wrażeniem, wywołanym przez ówczesną koniunkturę i dochodowość tego rzemiosła. Już w czasach kiedy zawód kata był jeszcze rodzajem dziedzicznej funkcji rękodzielniczej, wykonawcy tego zawodu mieli zwyczaj wyrażać swoje usprawiedliwienie tym, iż tylko egzekwują, natomiast osądzanie jest zadaniem sędziego. „Panowie kładą kres nieporządkom, ja wykonuję ich wyrok końcowy” – to powiedzenie z roku 1698 wciąż pojawia się w tym lub podobnym brzmieniu na mieczach katowskich. Tak jak wyrok śmierci wydany przez sędziego może stano-

wieć karalne zabójstwo tylko wtedy, gdy narusza prawo – tak ukaranie kata za wykonanie wyroku dopuszczalne jest tylko wtedy, gdy istnieje stan faktyczny z § 345: zamierzone wykonanie kary, która nie podlega wykonaniu. Karl Binding mówi o tym stanie faktycznym: stosunek egzekutora do wyroku zaopatrzonego w nakaz egzekucji jest analogiczny jak w stosunku sędziego do ustawy; wyłączny obowiązek egzekutora polega tylko na ścisłym wykonaniu. Wyrok wyznacza całą jego czynność: „Pozostaje ona prawna, o ile stosuje się do wyroku; staje się bezprawna, o ile od niego odbiega. Ponieważ istota winy polega na odrzuceniu jedynej władzy miarodajnej dla egzekucji wyroku, przeto przestępstwo z § 345 można określić jako naruszenie wyroku”. Obowiązkiem kata nie jest badanie, czy wyrok jest zgodny z prawem. Przyjęcie niezgodności wyroku z prawem nie może być interpretowane na niekorzyść kata, podobnie jak niezaprzeszanie wykonywania zawodu nie może być mu przypisane jako zaniedbanie przeciwne prawu.

5

Nie reprezentujemy uwydatniającego się w Nordhausen poglądu, że „wątpliwości formalnoprawne” są zdolne „zamącić jasny stan faktyczny”. Jesteśmy raczej zdania, że po dwunastu latach zaprzeczania bezpieczeństwu prawnemu bardziej niż kiedykolwiek potrzebne jest uzbrojenie się na drodze rozważań „formalnoprawnych” przeciwko pokusom, którym w sposób zrozumiały łatwo może poddać się każdy, kto przeżył dwanaście lat w zagrożeniu i ucisku. Musimy szukać sprawiedliwości, przestrzegając zarazem bezpieczeństwa prawnego, które przecież samo jest częścią sprawiedliwości; musimy znów zbudować państwo prawne, które wedle możliwości uczyni zadość obu wymienionym wymogom. Demokracja jest na pewno dobrem najcenniejszym, ale państwo prawne jest jak chleb codzienny, jak woda do picia i jak powietrze, którym się oddycha, i najcenniejsze w demokracji jest to właśnie, że tylko ona potrafi zapewnić istnienie państwu prawnemu (Rechtsstaat).

Osobowość i prawa człowieka w świetle nauki prawa*

Trzeba koniecznie mieć na uwadze to, że jednostce samej w sobie właściwe jest życie, które można by określić jako pozostające poza rzeczywistością regulowaną przez prawo, to znaczy życie czysto wewnętrzne. Najwyższe funkcje ducha mają właśnie ten charakter. I to właśnie rodzi problem, jakim jest dostosowanie się życia indywidualnej osoby do wymagań społecznych i prawnych.

Przyjmujemy za rzecz oczywistą, że problem ten może i musi być rozwiązany przez ewentualne pogodzenie tych dwóch różnych wymagań. Kiedy jednak rzucimy okiem na kolejne etapy dziejów człowieka, dostrzeżemy natychmiast, że jednostka często i w długich okresach bywała poświęcona fałszywej koncepcji społeczeństwa i państwa, i jej rzeczywistej dominacji.

Każdy wie, jak powoli, opornie, i w jakich zmaganiach ustanawiane były prawa człowieka tam, gdzie uprzednio były one ledwo uznawane, lub nawet wprost odrzucane, by na przykład wymienić niewolnictwo. W relacji jednostka – państwo, dominujący w starożytności i utrzymujący się jeszcze długo w czasach późniejszych absolutyzm, sprawił to zwłaszcza, że uzyskanie przez jednostkę pewnego zakresu autonomii było możliwe tylko przy wielkim wysiłku i w bardzo wąskich granicach.

Zespolone działanie różnych czynników doprowadziło do wyzwolenia indywiduum i nałożyło ograniczenie na autorytatywną władzę państwa. Przede wszystkim szczególnie doniosły był tutaj wpływ chrześcijaństwa. Wprowadziło ono ostre rozróżnienie między wspól-

* Giorgio del Vecchio, *Man's Personality and Rights in the Light of Jurisprudence*, „Universitas”, 2, 1965, ss. 169 – 179. W przekładzie pominięto przypisy.

notą religijną, a wspólną społeczną. W obliczu tego co boskie dusza ukazuje się w swej wzniosłej czystości, nie podlegając już mocom ziemskim.

Medytacja nad sobą, by odkryć w swym najgłębszym bycie swój związek z tym co absolutne, jest podstawową zasadą religii i filozofii. Najważniejszymi, istotnymi i wiecznymi prawami są właśnie te, które odkrywa się jako tkwiące w samym duchu ludzkim i jego przejawach, a nie te, które postrzegane są przez wszystkie nader często zwodnicze zmysły.

Dlatego słusznie uważa się samotność za konieczny warunek aktywności duchowej w jej najwznioślejszych uzewnętrznieniach. Czy człowiek potrafi jednak całkowicie oddzielić się i odgrodzić od innych ludzi? W świetle niniejszych rozważań nietrudno jest dostrzec, że samotność jako stała postać życia, może mieć miejsce tylko w rzadkich przypadkach, które wyznaczają szczególne skłonności duchowe bądź inne, zupełnie wyjątkowe okoliczności. Nie było nigdy jeszcze narodu eremitów i nigdy nie będzie on istnieć.

Jak dobrze wiadomo, działalność filozoficzna i naukowa, ażeby być prawdziwie twórczą, wymaga również długiej i uporczywej koncentracji intelektualnej. Nie znaczy to, że dane odnoszące się do świata zewnętrznego nie mogą dostarczyć motywu i tematu dla pracy naukowej; pozostaje jednak faktem, że akt prawdziwie twórczy może wyjść tylko z najgłębszych pokładów osoby ludzkiej.

To również tłumaczy fakt, że mówiąc ogólnie, największych myślicieli pociągało zazwyczaj życie w samotności, a w każdym razie pragnęli jej mocno w okresach swoich największych i najbardziej znaczących dokonań. Cytowanie przykładów byłoby zbędne. Zarysowana wyżej zasada znajduje całkowite i specjalne zastosowanie w dziedzinie etyki. Kiedy etyka wzywa nas do przewyciężenia naszego niskiego egoizmu i opanowania naszych namiętności, w jakiz inny sposób możemy to uczynić, jeśli nie przez akt wewnętrznego oczyszczenia, czyli katharsis? Aby realizować miłość bliźniego i doświadczyć odczucia braterstwa wiążącego nas z całym rodzajem ludzkim, musimy stać się świadomi tej części naszej istoty, która ma ważność powszechną, tego światła wieczności, które płonie w naszej duszy.

Jeszcze więcej samotności niż to jest potrzebne dla przemysłów teoretycznopoiznawczych, wymaga ta aktywność człowieka, która dąży do ustalenia najwyższych zasad postępowania: samotności, która, jak wspomniano, nie żąda już w sposób konieczny fizycznego odwrócenia się od świata; oczywiście, można ją osiągnąć, z większą trudnością, pozostając w kontaktach z innymi, pod warunkiem, że dusza potrafi uwolnić się od świata, by spoglądać na prawdy porządku metafizycznego.

W traktacie *De vita solitaria* Petrarka wyjaśnił szczegółowo, że umiłowanie samotności nie jest nienawiścią do rodzaju ludzkiego; zgodnie z przykazaniem boskim mamy więcej miłować innych ludzi niż samych siebie; samotność jednakże jest walką z zepsuciem i nikczemnością świata, z błędami własnymi i cudzymi. Musimy wiedzieć również, jak odnaleźć ten lek w zgiełku miast, poświęcając nasze myśli sztucznemu wytworzeniu jakiejś wyobrażonej niejako samotności, podczas gdy prawdziwa i rzeczywista samotność jest niemożliwa do osiągnięcia. Samotność jest świętym i najczystszyim elementem w człowieku, ponieważ zabezpiecza nas przed tym wszystkim, co jest truziczną dla życia duchowego. W samotności mamy za świadka tylko Boga i powierzamy siebie nie ślepemu i zwodniczemu tłumowi, lecz naszemu własnemu sumieniu. Jest ona jak gdyby mocną twierdzą i zarazem portem chroniącym przed wszystkimi sztormami. Jednak Petrarka podkreśla również, że samotność nie wyklucza kultywowania przyjaźni i że – daleka od bycia bierną – powinna być raczej czynną, aby mogła być z korzyścią dla innych.

Możemy stwierdzić, że podobne poglądy formułowało wielu pisarzy dawnych i nowszych, spośród których możemy dla przykładu wymienić Szwajcara J.G. Zimmermanna, współczesnego Rousseau, który w dziele o samotności zajmował się zwłaszcza jej moralnym działaniem na umysł i duszę człowieka.

Zamiast zatrzymywać się na szczegółach, skoncentrujmy się na tezie zasadniczej: samotność jako wglębianie się w swą własną duszę jest koniecznym czynnikiem życia wewnętrznego. Dlatego samotność nie oznacza egoizmu czy wrogości wobec rodzaju ludzkiego, lecz jest integralną częścią prawa, które prowadzi człowieka: jest to prawo miłości. Nie tylko modlitwa, lecz również medytacja i ogólna aktywność duchowa, pełnione w pogodzie samotności, z reguły skierowane są ku

wysokim wartościom moralnym. Samotność ta nie musi być ani całkowita czy długotrwała, ani nie musi powodować zrywania naszych, wynikających z obowiązków więzi z innymi. Jeżeli jest właściwie pojęta i wykorzystana, może pozwolić nam na osiągnięcie najdoskonalszych owoców umysłu i ducha. Można by powiedzieć, że nie ma na świecie niczego wielkiego i pięknego, co nie byłoby plonem samotności.

Ten, kto nie jest przygotowany do wnikania w samego siebie w drodze wytrwałej i gruntownej dyscypliny duchowej, kto nie mając żadnego poważnego celu pozwala wciąż, by przyciągały go okoliczności i zdarzenia zewnętrzne, i kto w ten sposób rozprasza swoje życie duchowe na błahe i powierzchowne działania — skazuje sam siebie na życie jałowe i niegodne, gdyż odrzuca to właśnie prawo, które jedynie nadaje istnieniu wartość.

Rozpatrywane z prawnego punktu widzenia, tj. jako norma dla stosunków między podmiotami, prawo to przybiera konkretną formę przez swoje bezwarunkowe żądanie poszanowania osoby ludzkiej. Zasada tego prawa wyrażona w swojej elementarnej i fundamentalnej formie polega właśnie na afirmacji osoby we właściwej dla niej możliwości samookreślenia się, dzięki której wznosi się ona ponad porządek zjawisk, uzyskując w ten sposób wartość nieskończoną. Wzajemne uznanie podmiotu przez podmiot w ich właściwości osób jest oczywistym warunkiem wszelkiego stosowania prawa, warunkiem, który nie zależy od żadnego aktu woli, lecz jest oparty bezpośrednio na samej naturze.

Kiedy próbujemy sklasyfikować „uprawnienia naturalne” człowieka w porządku ich ważności (prób tych uczyniono wiele, przy czym niektóre z nich znalazły się w znanych dokumentach), jesteśmy wówczas zmuszeni – przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia – dać bezwarunkowe pierwszeństwo żądaniu, które zwykle jest milcząco zakładane i które możemy nazwać „prawem do samotności”. Pojęcie to może być niejasne, lecz, jak się wydaje, powyższe rozważania nieco je rozjaśniają.

Wiemy i stwierdziliśmy już, że prawo to jest w swojej istocie społeczne, ponieważ porządkuje ono relacje między człowiekiem, a człowiekiem (*hominis ad hominem proportio*, według klasycznych słów Dantego). Z tej samej racji mówi się o sprawiedliwości, że we wszystkich swoich formach urzeczywistniania się jest zawsze i w sposób ko-

nieczny społeczna, „dokładnie tak, jak każde koło jest okrągłe”. W tym przypadku, jak i w wielu innych, ubóstwo języka zmusiło nas do użycia tego samego terminu dla wyrażenia nie tylko pojęcia ogólnego, lecz również bardziej szczegółowego. W ten sposób przez sprawiedliwość społeczną rozumie się taką sprawiedliwość, która jako cel zakłada najlepszy podział dóbr materialnych, przede wszystkim na korzyść klas najliczniejszych i najbardziej potrzebujących.

Nie ma jednak wątpliwości, że powinniśmy odrzucić te doktryny, które uciskają i ograniczają indywidualność, traktując jednostkę tylko jako środek w stosunku do społeczeństwa. Słusznie powiedział Rosmini, że kiedy w określonym społeczeństwie człowiek jest pozbawiony wolności, która jest źródłem wszelkich praw i która jest korzeniem i matką wszystkiego, co ma wartość, wówczas „społeczeństwo to jest więzieniem i przestaje być społeczeństwem; każde społeczeństwo bowiem jest utworzone ze względu na jedyny cel, jakim jest rozszerzanie wolności jego członków, których zdolności zyskują szersze pole działania dzięki temu, że mogą być realizowane swobodnie i pożytecznie”.

Dlatego w złożonej strukturze stosunków ludzkich nie wolno traktować indywiduum jak czyste narzędzie, „tak jak martwe drewno lub pozbawione odczuć żelazo” (by powtórzyć słowa Rosminiego). Należy uznawać indywiduum za istotę ludzką, której cel tkwi w niej samej. Zasadniczo wszystkie stosunki społeczne muszą być oparte na wspólnym przyzwoleniu uczestniczących w tych stosunkach. Ta podstawowa zasada również wymaga objaśnienia, by uniknąć nieporozumienia, które mogłoby prowadzić do fałszywego indywidualizmu, podobnego do anarchii.

Tym, co osobie ludzkiej nadaje nieskończoną wartość, nie jest istnienie fizyczne z jego przypadkowymi właściwościami i z jego skłonnościami sensualnymi, lecz zamię duchowe, które jest wyróżnikiem wspólnej natury jednostek. Wyjaśnia się to faktem, że niezależnie od indywidualnych doświadczeń, rozum ludzki rozporządza właściwymi mu prawami o powszechnej ważności. Prawdy te nie wymagają wyrażenia zgody, gdyż są w sposób konieczny akceptowane w momencie, kiedy się ich doświadcza lub kiedy objawiają się w sumieniu.

Zasady arytmetyki, geometrii i logiki zachowują ważność mimo tego, że nie były nigdy uchwalone przez ciało ustawodawcze. Podobnie

podstawowe zasady etyczne, które znalazły swój najpełniejszy wyraz w Ewangelii i najwszechstronniejsze wyjaśnienie w filozofii wieczystej (*perennis*), są również objawione człowiekowi w nim samym przez jego naturę. Nawet gdy normy etyczne człowiek uświadamia sobie jako imperatywy, nie znaczy to, że jego wolność doznaje uszczerbku, przeciwnie, zwiększają jego wolność, gdyż wyzwalają go one spod panowania zmysłów i namiętności. Absolutna ważność pewnych zasad – takich jak braterstwo wszystkich ludzi oparte o wspólne źródło ich ducha, obowiązek miłości bliźniego i wzajemnej pomocy oraz zobowiązanie do uznania i szanowania prawa innych do korzystania z tej godności osoby ludzkiej, którą przyznano nam wszystkim jednym jedynym prawem – nie może zostać pozbawiona mocy ani przez indywidualny akt woli, ani przez akty parlamentów czy decyzje rządów, nawet gdyby miały one postać aktów prawnych. Postanowienia sprzeczne z wolnością stanowią *contradictio in adiecto* i są całkowicie nieważne w świetle prawa naturalnego i boskiego.

Aczkolwiek zasady te, jasne i nieodparte, skierowane są również do władzy ustawodawczej, wiemy niestety, że były one szeroko naruszane i są naruszane wciąż nadal. Jednakże te naruszenia pozostają w sferze empirycznej i pozostawiają niewzruszoną transcendentálną prawdę tych praw, które dają wyraz zasadzie etycznej, a nie rzeczywistości zewnętrznej. Ważny i niezaprzeczalny jest fakt, że żaden człowiek, który wnika w siebie i zadaje sobie pytanie odwołując się do sumienia, nie może odmówić zgody na te prawa.

Pomimo różnorodności swoich założeń większość doktryn panujących w różnych krajach wykazuje obecnie tendencję do przyznawania nadrzędności społeczeństwu, a stąd i państwu, przeciwstawianemu jednostce. Niektóre z tych doktryn wynikają ze zdeklarowanego materializmu, który sprawia, że życie moralne i społeczne jest w nich traktowane jako zdeterminowane warunkami ekonomicznymi, te zaś – jako zdeterminowane fizycznymi warunkami środowiska. Inne nauki głoszą wieloznaczny historycyzm, który aczkolwiek upiękuszony nieraz frazeologią idealistyczną, niemniej w istocie staje się służą władzy nadzrędną, przyznając organizacjom zbiorowym, stawiającym zadania wobec jednostek, wartość absolutną, i w ten sposób przydziela jednostce miejsce drugorzędne. Charakterystycznym znamieniem tego rodzaju

doktryny jest oddzielenie polityki od moralności, co w praktyce oznacza przewagę władzy i odrzucenie prawa sumienia na korzyść nieograniczonej władzy państwa.

Nie tracąc czasu na obalanie też tego rodzaju, których fałszywość wielokrotnie już wykazano, podkreślamy, że błędem byłoby przypuszczać, iż decydujący argument na poparcie takiego punktu widzenia można znaleźć w słynnej arystotelesowskiej definicji człowieka jako istoty społecznej. Jest całkowitą prawdą, że Arystoteles uważał państwo (*polis*) w pewnym sensie za nadrzędne w stosunku do jednostki; z drugiej strony jest również faktem, że wyraził przekonanie, iż państwo (*polis*) wynika ze związku rodzin i że dlatego przesłanek państwa należy szukać w indywiduum. Nie miejsce tu na rozważania, w jaki sposób można uzgodnić ze sobą te dwa ujęcia. Znacznie ważniejsze jest podkreślenie, że Arystoteles pomimo swego wielkiego umysłu był niezdolny do uzyskania pełnego wglądu w ten problem, brakowało mu bowiem pojęcia absolutnej wartości ludzkiej jako takiej, które przyniosło ze sobą chrześcijaństwo i które dotąd było zawsze na nowo potwierdzane w badaniach filozoficznych.

Z pewnością całkowicie prawdziwe jest twierdzenie, że człowiek jest z natury społeczny. Z tego nie wynika jednak w żaden sposób, że jedyną czy nawet najważniejszą właściwością ducha ludzkiego jest skłonność społeczna i że istota ludzka w niej niejako się wyczerpuje. Dokładniejsze rozważenie tej tezy wykaże raczej coś przeciwnego, a mianowicie, że skłonność społeczna, że to, co w człowieku społeczne, pochodzi i ma swe korzenie w tym, co w nim indywidualne. Nie ma wątpliwości, że Hobbes mylił się twierdząc, że tylko egoizm jest wrodzony człowiekowi. Podobnie i w równym stopniu, byłoby błędne uważać, że skłonności społeczne człowieka pojawiają się w nim jak *deus ex machina*, zapominając, między innymi, że afirmacja siebie samego jest czymś istotnie konstytuującym ludzkie istnienie.

Niezależnie od tego, jak różne i liczne byłyby formy stosunków społecznych, muszą one zawsze dawać wyraz szczególnym postawom umysłu, którego są refleksem, tak że możemy powiedzieć, zgodnie z Vico, że jest to pewne, iż „społeczność państwowa została stworzona przez ludzi. I dlatego jej zasad należy poszukiwać we właściwościach naszego własnego ludzkiego rozumu”.

Ekspansja aktywności ludzkiej wzмага się równolegle z rozwojem stosunków społecznych. Z uwagi na to, że system regulujący te stosunki ma swój punkt ciężkości w państwie, jest zrozumiałe, że państwo dąży do pomnożenia swoich funkcji, wciąż głębiej wnikając w dziedziny życia ludzkiego w drodze regulacji prawnej. Ingerencje ze strony państwa niezmiennie dają w wyniku ograniczenie możliwości samookreślenia się indywiduum. Dlatego niektórzy autorzy uznali, że muszą reprezentować pogląd o konieczności stopniowego poświęcania jednostki na ołtarzu wspólnoty, traktując tę konieczność jako prawo historyczne.

Tezę tę należy stanowczo odrzucić niezależnie od tego, czy ma ona wyrażać nieuniknione przeznaczenie, czy zasadę i obowiązującą normę określającą działania ludzkie, zwłaszcza w dziedzinie politycznej. Przede wszystkim trzeba pamiętać o jednym: jeżeli państwo jest oparte na podstawach racjonalnych i prawnych – toleruje ono prawa wolności i równości wszystkich jednostek, z których jest złożone, zaś te ostatnie, przez wyrażoną zgodnie z ustawami swoją wolę, określają i ukierunkowują działalność państwa. Dalej, jest słuszne, że państwo jako filar prawa powinno regulować wszystkie sprawy życia codziennego i że w rezultacie zakres rozszerzania się i wzrostu tych spraw będzie z konieczności znaczyć odpowiednią ekspansję działalności państwa. Jednakże państwo operując we własnej (prawnie ustalonej) sferze działania nie może nie wykazywać należnego szacunku dla osobowości, ponieważ osobowość sama w sobie jest nienaruszalna i – nie wahajmy się powiedzieć – jest ona święta. Gdy państwo nie przekracza swoich granic, wówczas indywiduum rozwija się i wzmacnia równocześnie z rozwojem państwa, które je chroni.

Tylko w jednym aspekcie odrzuconej tezie odpowiada w pewien nieznaczący sposób rzeczywistość; mianowicie wtedy, kiedy weźmiemy pod uwagę mimowolne bądź świadome takie przejawy działalności państwa jak znaczny spadek jego funkcji, jego degeneracja lub przekraczanie przez nie granic własnej kompetencji. Wiemy niestety, że zjawiska takie występowały w przeszłości, i że wciąż zdarzają się w krajach, w których u władzy znajdują się rządy despotyczne i wszechwładne. Ale nie możemy przemilczeć, że nawet w pewnych państwach, których konstytucje zawierają zasady szacunku dla naturalnych praw osoby ludzkiej, często występują tendencje przeciwstawne i że wolności indywidualnej i indywidualnej inicjatywie nakładane są wciąż większe

ograniczenia pod pretekstem względów społecznych. Być może jesteśmy świadkami zjawiska reakcji lub regresji, co nie powinno dziwić nikogo, kto rozważa filozoficznie dzieje ludzkości, w których jak dobrze wiadomo, okresy upadku występują na przemian z okresami postępu moralnego i obywatelskiego. Niemniej jednak byłoby niewybaczalną ślepotą nie ostrzec przed niebezpieczeństwami mogącymi wyniknąć z nadmiernego „dyrekcjonizmu” społecznego.

Nie ma żadnej wątpliwości, że społeczeństwo posiada swoją wartość; nie jest to jednak wartość najwyższa. Jak zauważył kiedyś wybitny prawnik, „przekształcenie społeczeństwa w nowy zbiorowy i światowy idol jest równoznaczne z ustanowieniem tyranii i zabobonu”.

Nadmiar „dyrekcjonizmu”, który przejawia się między innymi w obfitości ustaw wydawanych wciąż ze szkodą dla pewności i stabilności porządku prawnego, oparty jest również na błędnym założeniu, podług którego prawo samo przez się może i powinno regulować wszelkie działania ludzkie. W rzeczywistości jednak (jak już wykazaliśmy) prawo naprawdę jest konieczne, ale z pewnością nie jest dostosowane samo w sobie do kierowania działaniami ludzkimi, ponieważ określa tylko granice tego, co jest dozwolone w stosunkach między pewną ilością osób, pozostawiając bez określenia to, co jest powinnością dla każdego w sferze tego, co dozwolone. Określenie tego właśnie jest zadaniem etyki i oczywiście jest, że etyka ma podstawowe znaczenie zarówno sama w sobie, jak i jako niezbędne uzupełnienie prawa. Innymi słowy, można by powiedzieć, że prawo przedstawia tylko minimum etyczne, a definicja ta zawdzięcza swoje powstanie inicjatywie podjętej przez niektórych autorów niemieckich.

Moralność ma swoją stałą podstawę w sumieniu; żąda ona nade wszystko, ażeby jednostka medytowała nad sobą samą w mistycznej samotności, niejako po to, by usłyszeć ów żywy i nieodparty „Głos Nieba” wewnątrz nas, który potwierdza nam nasz udział w rzeczywistości przekraczającej przemijalne zjawiska fizycznej egzystencji. Zgodnie z powyższym prawo, które reguluje stosunki społeczne musi zagwarantować absolutne pierwszeństwo stworzeniu wzajemnego szacunku dla owego czystego aktu, umożliwiającego podmiotowi wzniesienie się ponad *mundus sensibilis* po to, by odkryć w sobie znamię tego, co wieczne i absolutne, i wyrazić odpowiadające temu samo potwierdzenie w swej duchowej autonomii.

Prawo naturalne: wiedza naukowa czy myślenie magiczne?*

(...) Ustalmy tymczasem jasno, co powinniśmy określić, kiedy mówimy o prawie naturalnym. Moim zdaniem należy postawić następujące pytania: a) Jakimi danymi dysponujemy mówiąc o prawie naturalnym jako przedmiocie określonej dziedziny wiedzy? b) Czy prawo naturalne daje się zweryfikować empirycznie? c) Czy prawo naturalne jest prawem, którym może posługiwać się prawnik pozytywista? d) Czy prawo naturalne jest jakąś postacią wiedzy naukowej, czy należy do czystej postaci filozofii, czy – ściślej – jest metafizyką prawa, mianowicie pewną postacią myślenia magicznego? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania.

a) Mówi się tradycyjnie, że prawo naturalne jest prawem opartym na naturze ludzkiej. Taką jest idea, która kształtuje myśl prawnonaturalną od arystotelesowskiej *physis dikaion* aż do współczesnych teorii natury rzeczy, przechodząc przez scholastyczną doktrynę prawa naturalnego i racjonalistyczną wizję stanu natury. Wszystkie te stanowiska operują na podstawie jednej danej, że natura istnieje, a nade wszystko – natura ludzka. Problem opiera się na fakcie, że natura nie jest ściśle „tym, co jest” ale stanowi interpretację rzeczywistości. Dlatego jej koncepcja nie jest jednoznaczna, lecz istnieją różne natury jako dane, tzn. odmienne pojęcia natury, i stąd doktrynalne konsekwencje w znacznym stopniu różnią się od siebie. W każdym razie można powiedzieć, że w sposobie pojmowania natury istnieją dwie zasadnicze tendencje: pierwsza pragnie wyrazić naturę w terminach czystej realności empirycznej, czystej faktyczności, i druga, która tworzy koncepcję z wieloma aspek-

* Luis Legaz Lacambra (z Uniwersytetu w Madrycie), *Il diritto naturale: sapere scientifico o pensiero magico?*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, 2, 1966, ss. 381–408. Na język włoski przełożył R. Orecchia. W przekładzie pominięto przypisy.

tami interpretacyjnymi i konstrukcyjnymi powinności, to jest zawiera elementy deontologiczne. Tendencja pierwsza implikowałaby co najmniej postawę „scjentyistyczną”, od momentu, w którym natura ukazuje się w swojej czystej empiryczności, poddając się rozważaniom naukowym. Przypomnijmy, że pierwotnie idea natury była nasycona elementami normatywnymi pochodzącymi z myśli społecznej, skoro formowanie wiedzy o naturze oznaczało już u Greków rosnącą autonomię motywów bardziej rozumowych i intelektualnych w badaniu rzeczywistości i skoro myśl Arystotelesa, w wyniku wyraźnie zaznaczającej się postawy teleologicznej, kładła akcent na to, co naturalne w entelechii, w której natura ulega udoskonaleniu, podczas gdy idea stoików – przeciwnie – pozwala określać prawo naturalne jako prawo *quod natura animalia docuit*, albowiem cały wszechświat wraz z człowiekiem jest poddany prawu kosmicznemu, stanowiącemu wyraz majestatycznej faktyczności, która może być poznana naukowo. Istotnie, idea stoików jest wyrazem wiedzy przyrodniczej swojego czasu, a stanowisko to znajduje pełną analogię na poziomie wiedzy nam współczesnej(...). Jeżeli prawdziwą przesłanką jest natura jako interpretacja rzeczywistości na poziomie nowoczesnej wiedzy, jako to, co chce poznać człowiek, i to, co nowoczesna wiedza może powiedzieć o nim na poziomie jego pełnej naturalizacji, to w takim razie jest jasne, że wszystko, co nauka z całkowitą pewnością potrafi powiedzieć o człowieku, może mieć reperkusję prawniczą i przekształcić się w „prawo naturalne”, niezależnie od tego, czy nada mu się tę nazwę, czy nie. Jest oczywiste, że może to być nauka albo pseudonauka. Rozróżnienie to z konieczności musi być płynne, bowiem ewolucja naukowa z łatwością odsuwa na bok poznania uważane za niezbite. Trzeba zatem zrelatywizować je i w tym znaczeniu relatywności możemy powiedzieć, że w każdym momencie pseudonauką jest ta, którą uważa się za taką z bardziej ogólnego stanowiska nauki w danym momencie, bez przesądzania, że tę ostatnią późniejszy rozwój może pozbawić cech naukowości. Tak więc możemy powiedzieć, że rasizm był zawsze pseudonauką, ponieważ nigdy nie odpowiadał ogólniejszym wymaganiom wiedzy naukowej czasu, w którym powstał (i tym bardziej nie został potwierdzony w dalszych kolejach jej rozwoju). Może się także zdarzyć, że pseudonauka jest rodzajem retoryki zakamuflowanej w języku naukowym, który nie może jej potwierdzić, lub że z punktu widzenia scjentyzmu owa pseudonauka ma

dokładnie pozór nauki prawdziwej. Konsekwencją w odniesieniu do człowieka jest przekształcenie go w obiekt doświadczenia i proklamowanie jako prawa naturalnego czegoś, co wygląda jak postulat pseudonauki lub jako wynik nauki. Powtarzam: czyni to prawo naturalne, nawet gdy nie przybiera wyrażnie tej nazwy. Na przykład pseudonauka proklamowała konieczność sterylizowania ludzi szkodliwych dla społeczeństwa i segregację rasową; nauka zademonstrowała możliwość sztucznego zapłodnienia i racjonalno-utilitytarne korzyści płynące z kontroli narodzin. Znajdujemy się więc w obliczu faktów naukowych lub takich roszczeń, które mogą znaleźć odbicie w prawie, lub zostać potwierdzone jako prawa.

W każdym razie prawo naturalne było opierane chętniej na normatywnym lub deontologicznym rozważaniu natury, to znaczy na rozważaniu, które widzi naturę nie w tym, czym jest, lecz w tym, czym być powinna. I tak na przykład, w odniesieniu do człowieka, mówi się o naturze racjonalnej. Tutaj natura już nie jest dana, lecz jest interpretacją. Umożliwia to zajmowanie stanowisk stwarzających wrażenie czegoś paradoksalnego, ponieważ powinność w jednym wypadku polega na przystosowaniu się do czystej natury, a kiedy indziej na przewyżczeniu jej przy pomocy kryteriów racjonalności, a w każdym razie w pewnych kategoriach odrzuca się konsekwencje racjonalności, to znaczy racjonalizacji, po to, by proklamować wartość czysto naturalną. Oczywiście wartość ta nie jest naturą, ponieważ jest przedmiotem rozważania naukowego i daje się w pełni zrationalizować, czego się nie pomija, lecz jest pewną „idea” natury, i dlatego jej funkcja polega na nadawaniu charakteru „normatywnego”, przy czym możliwe jest obalenie znanego zarzutu, według którego z faktu - natury nie można wyprowadzać formy – prawa naturalnego.

Powiedziałbym jednak, że prawdziwą podstawą prawa naturalnego nie jest natura, lecz osoba. Osoba, nie sprawiajmy sobie iluzji, jest także interpretacją, konstrukcją. Rzeczywistością namacalną i dotykaldną jest *człowiek*, a osoba jest interpretacją człowieka, konstrukcją świata kultury, której przedmiotem jest człowiek. Dlatego interpretacja i konstrukcja jest *nieodłączna od filozofii człowieka* i dlatego tworzy część rzeczywistości człowieka.

Stąd jasne jest, że nie można odnosić się do człowieka z jednej strony jako do „człowieka czystego” a z drugiej strony jako do osoby.

Dlatego „człowiek czysty” nie jest człowiekiem, lecz bytem biologicznym, a człowiek jako taki już jest traktowany jak osoba. Nie można wyobrazić go sobie jako osoby bez co najmniej takich atrybutów jak wolność i pozostawanie w relacji współżycia z innymi osobami. Wolność jest wolnością polityczną jako uczestnictwo w państwie według koncepcji greckiej lub współczesnej, albo wolnością woli, swobodnym osądem albo wolnością od przymusu ustawowego (jak w liberalizmie), jednak zawsze jest wolnością. Osobą jest człowiek wolny, niezależnie od tego, na czym ta wolność polega i niezależnie od tego, kim jest ten, kto się nią cieszy. Tak więc wolność jest fundamentem i pierwotną własnością każdej osoby, tym czego nie można pozbawić bez zanegowania prawa naturalnego. Już prawnicy rzymscy odczuwali, że wpadli w sprzeczność uznając, że dla prawa naturalnego wszyscy byli wolni – to znaczy byli osobami – podczas gdy dla prawa pozytywnego – *ius gentium* i *ius civile* – pewne liczebne kategorie ludzi były niewolnikami, to znaczy były pozbawione wolności, nie były osobami.

Drugim atrybutem osoby jest współżycie z innymi. Człowiek jest zwierzęciem politycznym, zwierzęciem społecznym. Nie może rezygnować ze współżycia z innymi i z tego, by podlegać wpływom innym w wyniku współżycia społecznego. Współżycie ma swoje wymagania. Na przykład: musi w nim być zachowana wolność, a równocześnie wolność nie może czynić niemożliwym samego współżycia; wreszcie wśród innych rzeczy forma współżycia powinna zapewniać nie tylko wolność, lecz także godny sposób życia. Dlatego współżycie powinno przede wszystkim być rządzone prawem miłości i miłości bliźniego. (...)

c) Tak więc wynika, że prawo naturalne wydaje się być daną, którą może posługiwać się również dogmatyk prawa. To stwierdzenie nie jest aż tak niezwykle, jak mogłoby się to zdawać umysłowości prawnej wykształconej na pozytywizmie. Oczywiście sens tego stwierdzenia nie jest jednoznaczny, ponieważ wyrażenie „prawo naturalne” jest używane w wielu znaczeniach.

Mówiono dość często, że prawo naturalne zostało wyeliminowane przez nowoczesną naukę prawa jako nienaukowe. Twierdzenie to wiąże się z krytyką prawa naturalnego, jakiej dokonała szkoła historyczna. Należy powiedzieć, że nowoczesna nauka prawa zrodziła się wraz ze

szkołą historyczną, która przedsięwzięciu określoneemu przez Carlosa Cassio jako „ontologizacja” prawa pozytywnego nadała pełny wyraz. Jest jednak rzeczą znaną, że po pierwsze „prawo naturalne”, przeciw któremu walczyła szkoła historyczna, nie jest wszelkim możliwym prawem naturalnym, a po wtóre, że jest ono imponującym wysiłkiem naukowej budowy systemu prawa, ogromną metodologią dedukcyjną, opartą na pewnym wzorcu interpretacyjnym natury ludzkiej. Podobnie, dość powszechne jest dzisiaj twierdzenie, że dogmatyka pozytywistyczna kontynuowała na swój sposób tradycję prawnonaturalną, czyniąc własnymi wiele spośród jej wartości, dzięki którym właśnie mogła ukonstytuować się jako nauka.

Jednak wiadomo również, że nauka prawnonaturalna jest krytykowana jako pseudonauka i że powstają przeciw niej nowe prądy, które pragną przeistoczyć prawo w autentyczną naukę. Przesadny realizm tych prądów wyraźnie nie sprzyja temu, by w ich obrębie mówić o prawie naturalnym. Jednakże bez przesądzania możliwych ustępstw, jak powiedzieliśmy przedtem o Feliksie Kaufmannie, jest jasne, że pomiędzy dawną dogmatyką konceptualistyczną a realizmem szkół północnych lub jurysprudencji północnoamerykańskiej możliwe są stanowiska i nowe podstawy we współczesnej nauce prawa, które otwierają drogę do scalenia problematyki prawnonaturalnej.

Odbywa się to na różne sposoby. Sygnalizujemy dla przykładu, jako typowe i reprezentatywne stanowisko pragmatyczne Morrisa R. Cohena, który uważa, iż w dzisiejszej Ameryce dążność do obrony doktryny praw naturalnych jest traktowana identycznie jak dążność do obrony wiary w gusła. Podkreśla jednak, że w Europie prawo naturalne odrodziło się u postępowych prawników z różnych szkół. W końcowej części książki *Reason and Nature* autor aprobuje to odrodzenie i podaje krytyce cztery argumenty apriorystyczne podnoszone przeciwko prawu naturalnemu, mianowicie argument historyczny, psychologiczny, prawny i metafizyczny. Uważa za możliwą naukę prawną, której celem byłoby postulowanie ideałów (albo hipotez) i poddawanie ich krytyce lub sprawdzeniu w świetle zweryfikowanych faktów społecznych. Takie zasady jak „wszyscy ludzie są równi wobec prawa” czy „wszyscy ludzie mają prawo do życia i do efektów swojej pracy” itp. nie mają innej możliwości obrony wobec tych, którzy je negują, niż wykazanie, że

na równi z innymi zasadami naukowymi, jak dla przykładu hipoteza kopernikańska w astronomii, są zdolne do stworzenia zespołu lub systemu twierdzeń zasługującego na przyjęcie bardziej niż ten, który wynikałby z zaprzeczenia tych zasad. „Na równi zatem z innymi hipotezami naukowymi zasady te należy poddać weryfikacji, której celem byłoby sprawdzenie ich pewności, precyzji, powszechności i spójności. Nie można zbudować żadnej nauki o sprawiedliwości przy pomocy jednego błysku intelektu, brak w tym bowiem cierpliwej analizy, wielości faktów, jak również właściwego posługiwania się zasadami. Koniecznego postępu nie może sprawić ani czyste postulowanie zasad, ani mało odkrywcze zagubienie się w nieskończoności szczegółów. Powinniśmy sprawdzać dzieło filozofii bogactwem faktów ujawnionych przez naukę prawną i analizować te fakty w świetle lepszego z danych nam do dyspozycji systemów filozoficznych”. Ideałów nie można wywnioskować z faktów, jeżeli ich zadaniem jest urzeczywistnianie przewodnictwa i orientacji dla postępowania, dlatego należy uznać, że żaden ideał nie jest formalnie konieczny ani materialnie adekwatny dla określania w formie ostatecznej, który z naszych interesów w praktyce sprzecznych ze sobą, powinien mieć przewagę według sprawiedliwości. Stąd znaczenie ustawy wraz z bezpieczeństwem, które niesie. Wreszcie, „realizowanie własnego życia w wytrwałym dążeniu do wysokich ideałów, nawet jeżeli ich urzeczywistnianie jest niedoskonałe, stanowi istotę godności ludzkiej”.

Innym sposobem podejścia do problematyki prawnonaturalnej, odmiennym od sposobu właściwego dla nauki prawa, jest teoria „natury rzeczy” (...).

Jest jasne, że prawo naturalne, po to, ażeby mogło znaleźć się w sferze nauki prawnej, powinno przejść na płaszczyznę „rzeczywistości prawnej”. A pierwotną rzeczywistością prawną, o czym już mówiliśmy, jest osoba ludzka, o ile jest wolna i żyje razem z innymi; to jest pierwotną daną prawa, i to jest konieczną płaszczyzną weryfikacji. Mówienie o tym, co odpowiada wolności i godności osoby w każdej sytuacji współżycia z innymi, wypowiedzi o tym, co w takiej sytuacji można czynić, ponieważ dozwala tego norma pozytywna, lecz także na marginesie normy, jeżeli norma pozytywna tego nie przewiduje – oto jest normatywność historyczna i konkretna, na której opiera się, widziane w

aspekcie normatywnym, prawo naturalne. Potwierdzenie bezwzględ- nego wymogu, do którego w pewnych sytuacjach odwołuje się byt – osoba ludzka w swoich aspektach wolności, godności i współżycia z innymi – oto niezmienna i absolutna treść prawa naturalnego, która wy- raża związek człowieka z Bogiem, jego esencjalną więź i rdzenne bra- terstwo z innymi ludźmi. (...)

d) To prowadzi już do punktu ostatniego, w którym koniecznie trzeba określić typ wiedzy, na której opiera się prawo naturalne. Odpo- wiedź wynika jasno jako wniosek z tego, co powiedzieliśmy poprzed- nio. Nie ma podstaw, by odmawiać prawu naturalnemu charakteru na- ukowego. I tutaj napotykamy na stary spór wokół charakteru nauki prawnej. Z naszej strony sądzimy, że istnieją dostateczne racje, by twierdzić, że jest ona nauką. Jednakże należy uznać pewne jej cechy znamienne. Problem polega na tym, czy z tymi cechami znamiennymi może ona zostać uznana za autentyczną wiedzę w dziedzinie myśli na- ukowej i w płaszczyźnie, na której w myśleniu tym nabrała ważności pewnej określonej idei naukowej. To czy nauka prawa jako nauka społeczna może przystosować się w pełni bez wynaturzenia się do wy- magań tejże myśli naukowej, jest kwestią, której nie chcemy rozstrzy- gać na tym miejscu. Wydaje się, że prawo naturalne nie może zmieścić się w tym modelu. Stąd też jako dyscyplina prawo naturalne nie jest już nauką prawną, choć widzieliśmy, że nauka prawa styka się z nim i posługuje się nim; są to wszelako rzeczy odmienne. (...)

Bez wątpienia prawo naturalne nie powinno odwracać się od nauk szczegółowych. Nie powinno być mu obojętne to, co mówi nauka w ka- żdym momencie i sytuacji kulturowej o człowieku i jego naturze jako przedmiocie rozważania naukowego oraz o społeczeństwie, w którym żyje człowiek. Nie może być mu obojętne w żaden sposób, i powinno zdawać sobie z tego sprawę; i oczywiście powinno ono szukać najściś- lejszego kontaktu z nauką prawną w ścisłym znaczeniu, niezależnie od kierunku w którym ona podąża. Jednakże nie wyczerpuje go żadna z tych form wiedzy. Prawo naturalne jest i nie może przestać być filo- zofią, filozofią prawa i nie powinno wstydzić się wyznania swoich uwarunkowań metafizycznych i swojego operowania czynnikami meta- racjonalnymi, które z punktu widzenia radykalnego racjonalizmu scjen- tystycznego są odrzucane jako myślenie magiczne. (...)

Etyka Kanta i etyka socjalizmu*

CZĘŚĆ PIERWSZA

Rozdział pierwszy

Podstawy etyki kantowskiej w oświeceniu szkoły marburskiej

a. Przyczynowość a wolność

Kant tak formułuje prawo przyczynowości: „Wszystko, co się dzieje (zaczyna istnieć), zakłada coś, po czym następuje wedle pewnego prawa”¹, czy jeszcze inaczej: „Wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”².

Jak Kant, tak i marburchyzyści opierają swoje wyjaśnienie prawa przyczynowości na dwóch pojęciach, mianowicie na pojęciu „zjawiska”³ i na pojęciu „doświadczenia” lub „przyrodoznawstwa”⁴. Przyczynowość nie dotyczy tu jakiegoś stosunku czasowego między rzeczami rozważanymi jako same w sobie, istniejącymi absolutnie, lecz dotyczy stosunku czasowego między zjawiskami, między przedstawieniami. Prawo przyczynowości, jak każde inne prawo, ma wytworzyć porządek w strumieniu zjawisk, które występują po sobie i które spostrzega nasza świadomość, ma wprowadzić zjawisko w określony stosunek względem innych zjawisk. Kategoria przyczynowości należy do praw

* Fragmenty rozprawy *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule*, Freiburg (Schweiz) – Paderborn – Paris 1924.

1 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 351, (nota 3).

2 Tamże, s. 351.

3 H. Cohen, *Kommentar zu Imm. Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1920, s. 91; *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1921, s. 27, 29.

4 H. Cohen, *Kommentar*, s. 104; *Kants Begründung der Ethik*, s. 35–37, 39.

czystego myślenia, dzięki którym zjawiska jako „przedmioty surowe” „uzyskują byt” i „w których strumień zjawisk osiąga ciągłość”⁵.

Nasza subiektywna świadomość spostrzega zjawiska w kolejności; układa swoje spostrzeżenia w szereg, w stosunek pomiędzy „wcześniej” a „później”. Dzięki temu jednak uzyskujemy tylko subiektywne następstwo czasowe zjawisk, tzn. następstwo to ma miejsce tylko w podmiocie i wśród jego spostrzeżeń. W tym przypadku można powiedzieć co najwyżej: Ja spostrzegam tamto jako „wcześniejsze”, a to jako „późniejsze”. Nie wolno tego czysto subiektywnego następstwa uważać za obiektywne. To, że jakieś następstwo ma miejsce we mnie, wcale nie znaczy, że musi ono być konieczne i powszechnie ważne. Następstwo w podmiocie nie jest jednoznaczne z następstwem w samym przedmiocie.

Obiektywne następstwo czasowe zjawisk jest założone przez prawo przyczynowości. W przyczynowości chodzi o stosunek obiektywny, o obiektywne uporządkowanie zjawisk w czasie. By określić subiektywne następstwo spostrzeżeń jako obiektywny stosunek, „trzeba stosunek między obu stanami tak pomyśleć, iżby przez to pomyślenie zostało określone jako konieczne, który z nich musi być przyjęty za istniejący wcześniej, a który później, a nie odwrotnie”⁶. Ponieważ to następstwo najpierw jest tylko w spostrzeganiu, a więc tylko subiektywne, przeto musi dojść coś, dzięki czemu te spostrzeżenia zostaną jednolicie ujęte i określone jako konieczne⁷.

To zadanie spełnia czyste pojęcie intelektu. Za jego pośrednictwem oznaczamy jedno spostrzeżenie jako poprzedzające a drugie jako następujące po nim i myślimy o obu jako przyczynie i skutku. Tym czystym pojęciem intelektu, czyli kategorią, jest prawo przyczynowości⁸.

Ma ono określać „tylko następstwo jako następstwo konieczne”⁹. Prawo przyczynowości jest więc czystym pojęciem intelektu, co jednak

5 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 27, 29; *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885, s. 109 i n.

6 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 353.

7 R. Stammier, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig 1914, s. 343–344; H. Cohen, *Kommentar*, s. 75, 92, 94; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 357.

8 R. Stammier, *Wirtschaft und Recht*, s. 344; *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 353.

9 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 261.

bynajmniej nie znaczy, że to ostatnie „kryje się jako siła magiczna na dnie naszej psychiki, skąd się je wydostaje dla psychologicznego wyjaśnienia pewnych przedstawień oraz procesu ich powstawania”, lecz znaczy jedynie tyle, że to czyste pojęcie „jest tylko ogólnym jednolitym sposobem, by różnorodne zjawiska w przestrzeni i w czasie łączyć w obiektywnie uzasadnione poznanie”¹⁰. Kto widzi w prawie przyczynowości coś innego niż konieczny „aparat myślowy”, niż „narzędzie” nauki przyrodniczej, ten popada w „naiwny realizm”¹¹. Prawo przyczynowości nie jest żadną „wszechmocną rzeczą czy nie-rzeczą, istniejącą w jakiś sposób samo dla siebie”¹², „której absolutna moc nie tolerowałaby nic obok siebie”, lecz jest tylko „warunkiem możliwej nauki empirycznej”¹³ czy, mówiąc jeszcze dokładniej, metodą „wiązania różnorodnych zjawisk w jedność”, „syntetyczną metodą” „wszystkich nazywanych tak nauk empirycznych”¹⁴. Transcendentalny sens przyczynowości tkwi w tym, że oznacza ona pewną metodę konstrukcyjną przyrodoznawstwa¹⁵. „Poza tą funkcją, że są podstawowym warunkiem możliwej nauki empirycznej, pojęcia sprawczości i zależności oraz prawa przyczynowości nie oznaczają nic”¹⁶. Prawo przyczynowości tyczy się zatem zjawisk, które mają istnienie w świadomości podmiotu; nie oznacza ono żadnej siły działającej, ale metodę, zgodnie z którą w sposób jednolity ujmuje się te zjawiska łącznie w określonym koniecznym porządku, czyniąc je przedmiotem poznania naukowego. Przyczynowość jest formą, duszą jak gdyby, konstytuującą przyrodoznawstwo, jego materią zaś są zjawiska. Kategoria przyczynowości, by użyć obrazowych słów Kanta, służy do „sylabizowania zjawisk w tym celu, by je móc odczytywać jako doświadczenie”¹⁷.

10 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 344; H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 312–313; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, Marburg 1909, s. 310.

11 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 342–343; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 89.

12 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 342; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Berlin 1902, s. 183; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 310.

13 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 343, 353; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, Stuttgart 1920, s. 11, 13, 17, 37.

14 P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 305, 307.

15 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 217, 252; *Kants Begründung der Ethik*, s. 58–59, 114.

16 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 344.

17 I. Kant *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1960, s. 69.

Obok doświadczenia jako nauki przyrodniczej należy w duchu metody transcendentalnej utworzyć etykę. Warunkiem możliwości etyki jest wolność, podobnie jak warunkiem nauki przyrodniczej jest przyczynowość. Powstaje teraz pytanie, w którym zawiera się wiele; czy czyny ludzkie, działania człowieka, są w całości i zupełnie poddane prawu przyczynowości, czy nie? Jeżeli uwarunkowane są „bez reszty” przyczynowo, jeżeli człowiek jest tylko „homo phaenomenon”, jeżeli „znaczy tyle, co zjawisko”, jeśli nie pozostaje miejsce dla „homo noumenon”, „to etyki nie ma, jest raz na zawsze przekreślona i obrócona wniwecz”¹⁸.

Prawa przyczynowości nie można zawiesić ani dopuszczać wyjątku dla czynów ludzkich. Prawo przyczynowości obowiązuje w sposób konieczny i powszechny, inaczej nie byłoby prawem. Czyny ludzkie, jako zdarzenia i fakty zewnętrzne, podpadają pod prawo przyczynowości tak, jak wszystkie zjawiska i zdarzenia. Stanowią pewien element w spójności doświadczenia¹⁹. Czyny ludzkie są uwarunkowane przyczynowo, ale ich uwarunkowanie przyczynowe nie może iść w nieskończoność. Przebiegając warunki przyczynowe czynów ludzkich, intelekt nasz w pewnym momencie „dostrzega, że staje przed otchłanią przypadkowości intelligibilnej”²⁰. Kategoria przyczynowości nie jest władna wymiarkować, porozdzielać nie kończącego się uwarunkowania czynów ludzkich. Na najdalszym krańcu uwarunkowania przyczynowego staje niechybnie przypadkowość intelligibilna²¹. Tutaj daje o sobie znać „reszta transcendentalna” i dochodzi do głosu transcendentalna potrzeba znalezienia ostatniego warunku ograniczającego²². Tę transcendentalną resztę, która już nie roztopia się w warunkach przyczynowych, usiłuje rozwiązać ludzki intelekt; szuka on „ograniczającego nieuwarunkowania”²³, „nieuwarunkowanego warunku”²⁴. Ujawnia się w tym transcendentalna potrzeba intelektu. Tej potrzebie zatrzymania się na ograniczającym nieuwarunkowaniu odpowiada idea wolności. Na skrajnej granicy stosowalności kategorii przyczynowości wolność staje

18 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 128–129.

19 Tamże, s. 127–128, 266; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 361–362; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 47, 50.

20 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 124, 229.

21 Tamże, s. 359.

22 Tamże, s. 125.

23 Tamże, s. 128.

24 Tamże, s. 128.

się noumenem, pojęciem granicznym²⁵.” Ten noumen jest poszukiwaną ideą wolności. Zadaniem wolności jako noumenu jest ograniczenie przyczynowości. Według Hermanna Cohena „zostaje ocalona nie wolność noumenu (...), ale noumen wolności”.²⁶ Wolność nie uwierzytelnia się już jako właściwość noumenu, ale tego, „by istniała wolność, to znaczy, by istniał noumen wolności, domaga się kosmologiczna całość”.²⁷

Dzięki przyjęciu idei wolności jako noumenu wymaga się etyki zgodnie z metodą transcendentalną od nauki empirycznej i na jej granicach stawia się etykę.²⁸ Ponieważ wartość poznawcza idei w sensie transcendentalnym opiera się na prawidłach czy też maksymach regulatywnych, regulujących myślenie o doświadczeniu, które dąży do „nieuniknionego poszerzenia”,²⁹ przeto idea wolności oznacza prawidło „doprowadzenia przyczynowości czynów ludzkich przynajmniej w szeregu zdarzeń kosmologicznych aż do granicy tego szeregu”.³⁰ Wolność jest zatem maksymą regulatywną, natomiast przyczynowość jest prawem konstytutywnym. Idea wolności, daleka od zawężania i naruszania kategorii przyczynowości, stanowi jej poszerzenie noumenalne. Nie wolno jednak tracić z oczu różnicy, jaka zachodzi między kategorią a ideą, między konstytutywnym prawem przyczynowości a regulatywną maksymą wolności. Nie tylko trzeba podtrzymać, ale również należy konsekwentnie przeprowadzić to prawdziwie krytyczne rozróżnienie między konstytutywną kategorią, a regulatywną maksymą, czyli ideą, którego nośność przeoczył, jak się zdaje, sam Kant, a jego prawidłowości jak gdyby mu się zawieruszyły.³¹ Rozróżnienie to musi być zastosowane konsekwentnie do „jedynie możliwego znaczenia charakteru intelligibilnego”.³²

Pojęcie graniczne czy też noumen wolności wskazuje na nowy rodzaj prawidłowości.³³ Wolność noumenalna stanowi bowiem owo prawo intelligibilne, mające sprowadzić pod jedno prawidło przypadko-

25 Tamże, s. 229.

26 Tamże, s. 125, 127.

27 Tamże, s. 126, 229.

28 Tamże, s. 131, 257.

29 Tamże, s. 228.

30 Tamże, s. 229, por. s. 48.

31 Tamże, s. 245–246.

32 Tamże, s. 245.

33 Tamże, s. 225.

wość, która powstaje na skrajnej granicy zastosowania przyczynowości.³⁴ To prawo intelligibilne, jako prawo wolności, określa się jako mające charakter intelligibilny i stawia się w wyrazistym przeciwieństwie względem charakteru empirycznego. Charakter empiryczny, przyczynowość, znaczy tyle, co „konieczne następstwo” zdarzeń empirycznych, zjawisk.

Gdy chce się zatem transcendentalnie uzasadnić charakter intelligibilny, wolność, to nie może przy tym ucierzeć przyczynowość; nie jest dopuszczalne jej naruszenie ani zawężenie.³⁵

Dlatego nie należy pojmować wolności jako jakiegoś innego rodzaju przyczynowości. A więc wolności „nie należy określać przez analogię do przyczynowości”³⁶, „nie należy o niej myśleć jako o przyczynowości ani tak opisywać”.³⁷

b. Wolność i cel

Powstaje zatem pytanie: „Jakiego rodzaju stosunek może określać prawo – maksuma wolności?”³⁸ Nie może to być teoretyczny stosunek przyczyny i skutku, bowiem kontekst doświadczenia musi pozostać nienaruszony, nieprzerwany. Ażeby znaleźć ten właściwy dla wolności stosunek, trzeba powrócić do rozróżnienia między rozumem teoretycznym a praktycznym.³⁹ Rozum teoretyczny, za pośrednictwem kategorii przyczynowości określa następstwo zdarzeń jako konieczne. Stosunku właściwego dla wolności trzeba więc szukać w polu widzenia rozumu praktycznego. Oprócz rozumu teoretycznego, a mówiąc dokładniej, obok teoretycznego użytku rozumu, trzeba przyjąć jeszcze użytek praktyczny, oprócz poznania – wolę.⁴⁰ Przyjęcie to jest uzasadnione przez sam fakt posiadania przez nas dwojakiemu rodzaju przedstawień.

34 Tamże, s. 125, 228–229.

35 Tamże, s. 240, 252, 245; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 47.

36 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 254, 261–262.

37 Tamże, s. 262.

38 Tamże, s. 262.

39 Tamże, s. 261, 263, 265, 266.

40 Tamże, s. 139–140; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 334, 338 i w całości § 63–64; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 177–187; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 25, 35 i w całości § 5–6; F. Staudinger, *Ethik und Politik*, Berlin 1899, Wprowadzenie, s. IV.

Mamy, mianowicie, przedstawienia, które odnoszą się do przedmiotów nam danych oraz przedstawienia kierujące się na przedmioty do wytworzenia⁴¹ i do urzeczywistnienia.⁴² Rozum praktyczny jest zatem „przedstawieniem wytwarzającym”.⁴³ Przedmiot, który rozum praktyczny przedstawia sobie jako przedmiot do wytworzenia, nazywa się celem.⁴⁴ Rozum teoretyczny jest takim użytkiem rozumu, który prawidłowo ujmuje przedstawienia wedle stosunku przyczyny do skutku; rozum praktyczny jest takim użytkiem rozumu, który prawidłowo porządkuje przedstawienia wedle stosunku środka do celu. W pierwszym przypadku, chodzi o grupę przedstawień, które odnosimy do tego, co się stało, do tego, co zostało sprawione, i co rozważamy z punktu widzenia przyczynowego; w drugim przypadku mamy do czynienia z grupą przedstawień, które odnosimy do tego, co jest do sprawienia, do osiągnięcia, i co rozważamy zatem ze stanowiska finalnego czy teleologicznego. Nie oddzielać rozważania przyczynowego od teleologicznego, to tyle, co zacierać rozróżnienie krytyczne między rozumem teoretycznym a praktycznym. „Intelekt” i „wola” nie są bowiem niczym innym jak nazwami na oznaczenie grupy określonych przedstawień⁴⁵; nie są to żadne władze psychiczne, ale „krótkie wyrażenia psychologiczne”,⁴⁶ którymi oznaczają się kierunek świadomości.⁴⁷ Sens rozróżnienia krytycznego wyraża się w tym, że wzajemny stosunek teoretycznego i praktycznego użytku rozumu, intelektu i woli, nie zawiera antynomii. To zaś osiąga się wtedy, gdy uprawia się przyczynowy sposób rozważania obok finalnego czy teleologicznego, tak że każdy z nich podąża własnym torem, bez mieszania ich, brania jedno

41 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 139, 174, 262.

42 Tamże, s. 196; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 332, 334, 339; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 181; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 56, 58, 60.

43 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 186, 190, 234; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 335; „Przedstawienie o przedmiocie jako przedmiocie do urzeczywistnienia nazywa się wolą”; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 5, 69–70.

44 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 186, 190, 234; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 335; „Przedstawienie o przedmiocie jako przedmiocie do urzeczywistnienia nazywa się wolą”; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 5, 69–70; *Philosophie und Pädagogik*, s. 259.

45 Rozum teoretyczny nosi nazwę intelektu, natomiast rozum praktyczny nazywany jest wolą. Kant nader często identyfikuje rozum praktyczny i wolę; podaje też jednak dość często różnicę między rozumem praktycznym a wolą.

46 H. Cohen, *Begründung der Ethik*, s. 234.

47 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 25, 229; por. s. 5, 57, 63, R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 350.

za drugie. Antynomia ustaje, gdy rozważanie przyczynowe i rozważanie teleologiczne pozostają utrzymane każde w obrębie swoich granic⁴⁸.

Do rozważania przyczynowego można włączyć przedmiot woli, cel, ale wtedy „przekształca się on w sposób nieunikniony w odrębność skutku”, a jako skutek należy go „ujmować tylko w jednej i tej samej metodzie”⁴⁹ wraz z innymi skutkami. Do rozważania teleologicznego równie dobrze daje się włączyć przyczyna, wtedy jednak zmienia się pojęcie przyczyny. Jeżeli bowiem rozważa się środek jako jakąś przyczynę służącą do urzeczywistnienia celu, to trzeba przy tym wziąć pod uwagę, że w tym przypadku środek oznacza swoistą przyczynę; „jego istotna właściwość leży bowiem w tym, że należy go wybrać”⁵⁰. Środek oznacza przyczynę do wybrania, tj. przyczynę, która w swojej właściwości jako środek określona jest nie przez fakt z przeszłości, ale przez przedmiot należący do przyszłości, tj. przez cel, do którego się zdąża. Tym samym jednak pojęcie przyczyny, takie, jak je przyjmuje przyczynowy sposób rozważania, zostaje porzucone i wprowadza się nowe [pojęcie przyczyny].⁵¹ Rozważanie przyczynowe usiłuje dla danego skutku określić poprzedzającą go przyczynę. Rozważanie teleologiczne przyjmuje kierunek dokładnie odwrotny; dla skutku pomyślanego z góry, który nazywa się celem, usiłuje ono znaleźć przyczynę, ta zaś – mająca być wybraną – przyczyna nazywa się środkiem.⁵² Przedstawianie przyczynowe samo w sobie nie zawiera żadnego chcenia⁵³, żadnego wyznaczania celu, natomiast „w chceniu, czyli w przedstawia-

48 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 338; więcej na ten temat tamże: § 63 – Erkenntnis und Wille, § 64 – Berechtigung des Zweckgedankens; ponadto u Natorpa *Sozialpädagogik*, § 5 – Das Gebiet des Intellectes: Theoretische Erkenntnis oder Erfahrung, § 6 – Das Gebiet des Willens; praktische Erkenntnis oder Idee. F. Staudinger, *Ethik und Politik*, s. 15, również uważa za niezbędne rozróżnienie między dwoma odmiennymi sposobami rozpatrywania. Zaznacza wyraźnie, że jego sposób rozpatrywania – przyczynowy i funkcjonalny – zbiega się ze Stämmlera” rozpatrywaniem przyczynowym i teleologicznym – tamże, s. 65 (tamże).

49 R. Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 181; *Wirtschaft und Recht*, s. 338.

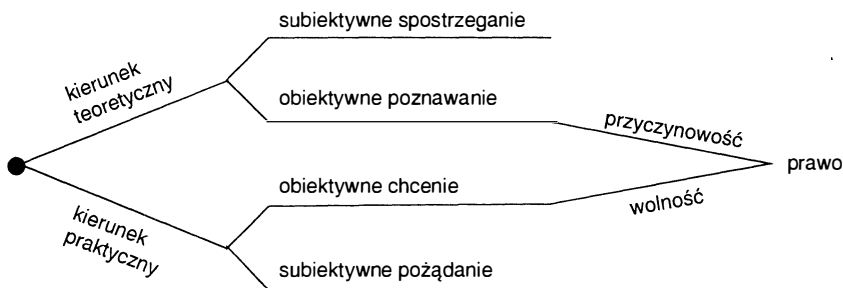
50 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 662 (nota); ponadto s. 336, 338; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 259; *Sozialpädagogik*, s. 7: „Pomyślenie skutków wyprzedzające ich powstanie nie zmienia niczego w przyczynowym charakterze stosunku”, por. tamże, s. 39.

51 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 336, 338, 662; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 25; F. Staudinger, *Ethik und Politik*, s. 25: „Cel jako taki, choć powstaje i przebiega przyczynowo, co do swej istoty nie jest jednością przyczynową, lecz funkcjonalną”.

52 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 334, 662 (nota); P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 39, por. Max v. Zynda (przyjmujący ujęcie Cohena), *Kant–Reinhold–Fichte, Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffes*, „Kant–Studien”, Berlin 1910, *Ergänzungsheft* nr 20, s. 87–88.

53 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 140.

niu celu, znajduje się relacja inna co do istoty niż przyczynowa”.⁵⁴ W tym znaczeniu pisze Cohen: „Rzecz, stan albo działanie, chciane, przedstawiające przedmiot jako ten, który ma być wytworzony, nie zostają wcale tym samym pomyślane jako skutek owego działania przyczynowego, który dokonany zostaje dla wytworzenia tychże, bowiem stosunek przyczynowy należy do teoretycznego, a nie do praktycznego użytku rozumu”. Zatem „zamiast przyczyny i skutku praktycznemu użytkowi rozumu służy para pojęć: środek i cel”.⁵⁵ Gdy więc wolności poszukuje się w dziedzinie praktycznego użytku rozumu, tj. w dziedzinie rozważania teleologicznego, to należy zdanie Kanta, mówiące, że wolność jest prawem „przyczynowości szczególnego rodzaju”, interpretować w ten sposób, że takie prawo, które oznacza wolność, „nie powinno być pomyślane wcale jako przyczyna”.⁵⁶ Jeżeli chciałoby się wolność woli sprowadzić do związku przyczynowego, to wtedy wola, rozum praktyczny, roztopiłaby się w rozumie teoretycznym.⁵⁷ Wolność nie może zatem oznaczać przyczynowego działania woli jako władzy psychicznej, która ingerowałaby w bieg przyczynowości przyrodniczej, jak jakaś „moc czarodziejska” tak w przybliżeniu jak nieuwarunkowana, absolutna, swobodna przyczyna.⁵⁸



54 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 338. I dalej: „Gdy przedmiot jest przedstawiony jako przedmiot do stworzenia, to w treści tego przedstawienia abstrahuje się od samej przyczynowości, jeśli zaś przedmiot określa się jako powstający z koniecznością, to przecież nie można zarazem myśleć o nim jako o przedmiocie do stworzenia”.

55 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 263.

56 Tamże, s. 261–262.

57 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1921, s. 356.

58 Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 342, 350; H. Cohen, *Begründung der Ethik*, s. 127, 132; *Ethik des reinen Willens*, s. 323 i n.

Wola nie jest władzą psychiczną, lecz jedynie „grupą przedstawień”,⁵⁹ „szczególnym kierunkiem naszego wyobrażenia przyszłych przedmiotów do urzeczywistnienia”.⁶⁰

c. Cel i prawo

Wolność należy zatem ujmować jako pewien sposób porządkowania przedstawień szczególnego rodzaju, to znaczy przedstawień celu. Przyczynowość odnosi się do spostrzeżeń, sprowadza je pod jedno prawo. Prawo przyczynowości podnosi subiektywne do obiektywności, wnosząc w subiektywne spostrzeżenia prawidłowość. Ponieważ wolność należy odnieść do przedstawień celu, przeto oznacza ona prawidłowość czy też obiektywność w przedstawieniach celu, tj. oznacza obiektywne, prawidłowe chcenie.

W praktycznym kierunku świadomości odpowiada równolegle spostrzeżeniu⁶¹ subiektywne wyznaczenie celu, pożądanie, dążenie subiektywne, znajdujące upust „w tylko subiektywnych celach” czy „maksymach”.⁶² Te subiektywne cele czy maksymy muszą być podporządkowane prawu praktycznego rozumu po to, by mogła być wniesiona w nie obiektywność.⁶³ Subsumpcja subiektywnych maksym czy też celów pod prawo nadaje im zatem powszechną ważność, czyli obiektywność. Wynika stąd, że swobodnie chcieć to tyle, co wyznaczać takie cele, wybierać takie maksymy, które dają się subsumować pod prawo praktycznego rozumu. Wolność według tego już nie będzie znaczyć: „niezależność od praw przyczynowych przy empirycznie danych zdarzeniach; taka bowiem pozornie niezależna przyczyna byłaby zupełnie niepojmowalna w granicach naukowego poznania zjawisk; raczej będzie znaczyć: niezależność od subiektywności wyznaczania celu”,⁶⁴ a zatem „to samo, co obiektywność wyznaczania celu, powszechna ważność w

59 H. Cohen, *Begründung der Ethik*, s. 234.

60 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 350; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 5, 57, 59, 69–70; F. Staudinger, *Das Sittengesetz*, Berlin 1897, I. Abteilung, 3/ Das Zweckbewusstsein; 8/ Sollen und Wollen im Zwecke.

61 W sposób poglądowy można to przedstawić jak na rysunku 1.

62 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 354; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 58, 81.

63 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 353, 355, 364, 446; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 55, 81.

64 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 350.

dążeniu do swoich celów”.⁶⁵ Wolność polega na tym właśnie, że w chceniu zostaje wytworzona obiektywność, mianowicie według „swojej własnej zasady”.⁶⁶ Swobodne chcenie można więc zdefiniować jako „obiektywnie ważne wyznaczanie celu”.⁶⁷ Wolność znajduje się tam, gdzie wyznacza się cele ważne jako cele powszechne, które dlatego nie są używane jako środki.

Jeśli mimo to określili się wolność jako zdolność „zapoczątkowania z siebie jakiegoś działania”, to trzeba to odnieść, mówi Hermann Cohen, „do powiązania finalnego, do przyporządkowania według środka i celu”⁶⁸, i w tym znaczeniu interpretować, a mianowicie: „wola, która zapoczątkowuje działanie sama z siebie w sensie etycznym, jest zawsze zarazem celem, nigdy zaś tylko środkiem tego działania”.⁶⁹ Cel czystej woli nie może leżeć w przedmiocie zewnętrznym, „na który by się kierowała, któremu służyłaby za środek”.⁷⁰ Czysta, wolna wola, która jest autonomiczna, tzn. postępuje w swojej własnej formie prawa, wchodzi w relację tylko do siebie samej i znajduje cel w sobie samej.⁷¹ Jest to istotną treścią idei wolności, „jasno wypowiedaną we wszystkich wyłuszczeniach Kanta”. „Brak tylko jednego zdania, że przez wolność nie należy rozumieć niezależności od praw przyczynowych, lecz niezależność od mechanizmu środków, od przyporządkowania celowi”.⁷² Wolność oznacza niezależność od mechanizmu środków, tj. wskazuje na cel samoistny i końcowy.⁷³ Wolność jako początek spontaniczny oznacza przyczynowość praktyczną, tj. początek niezależny od przyporządkowania celowi, początek z siebie jako z celu nieuwarunkowanego.⁷⁴ W tym sensie należy rozumieć Kantowską *causa noumenon*: pojmować wolną przyczynę noumenalną jako cel końcowy.

„Cel – mówi Immanuel Kant – jest przecież co najmniej jednym jeszcze pryncypium sprowadzania zjawisk pod prawidła, tam, gdzie

65 Tamże, s. 554.

66 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 47, 70.

67 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 350.

68 H. Cohen, *Beründung der Etik*, s. 265.

69 Tamże, s. 265.

70 Tamże, s. 265.

71 Tamże, s. 222, 265.

72 Tamże, s. 265, 287.

73 Tamże, s. 265.

74 Tamże, s. 265.

prawa przyczynowości wedle samego ich mechanizmu nie wystarczają”.⁷⁵ Gdzie nie można więc stosować już praw przyczynowych, jak w domenie rozumu praktycznego, tam powstaje transcendentálna potrzeba pomyślenia celu. „Cel staje się w ten sposób namiastką przyczyny”,⁷⁶ okazuje się *noumenem*, ideą przyczynowości⁷⁷. Cel należy odróżniać od przyczynowości, ale jako pojęcie graniczne musi być traktowany w powiązaniu z nią. Ponieważ wolność znaczy tyle co cel samoistny, przeto na równi z nim jest ona pojęciem granicznym, tj. pojęciem regulatywnym doświadczenia. Wolność nie leży w sferze doświadczenia, lecz powstaje na jego granicy jako prawidło, według którego można rozwijać dalej w przyszłość związek przyczynowy doświadczenia. Transcendentálny grunt wolności rozszerza się tam, gdzie wysuwa się cel przed doświadczenie, tj. tam, gdzie z góry zostaje pomyślany skutek, a następnie szuka się przyczyn powodujących ten skutek. Wolna *causa noumenon* równa się według tego wolnemu celowi: oznacza ona cel już nie podporządkowany innemu celowi, zatem wolny od wszelkiego uwarunkowania, zatem wolny od wszelkiej względności. Wolność odnosi się do celu nieuwarunkowanego. Do *homo noumenon* musi więc być przypisana nie jak do przyczyny, ale jako do celu końcowego⁷⁸. Człowiek jest wolny nie w taki sposób, jak gdyby był przyczyną nieuwarunkowaną, ale jest wolny jeżeli jest uważany za cel nieuwarunkowany, tj. samoistny, tj. końcowy.

Problem wolności w dziedzinie etycznej sprowadził na te tory sam Kant. Uwolnił on tu wolność od zainteresowania w przyczynowości i skierował na cel.⁷⁹ To, jak „wolność otrzymuje inne znaczenie“ i zostaje przeobrażona, dostrzec można w sformułowaniu imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.⁸⁰

75 Tamże, s. 264; por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Galecki, przejrzał A. Landmann, PWN, Warszawa 1964.

76 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 105, 263.

77 Tamże, s. 105, 263 n.

78 Tamże, s. 273.

79 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 323–324.

80 Tamże, s. 324.

Wolność nie interesuje się już tym, czy „w działającym ma sprawcę, który zaczyna działania w sposób nieuwarunkowany”, lecz tym, „czy cel działania jest nieuwarunkowany, taki, dla którego człowiek nie tylko wyniszcza się jako środek i narzędzie, ale taki, w którym jako człowiek pozostaje celem samoistnym człowieczeństwa”.⁸¹

Prawo wolności nazywa się prawem moralnym. W sformułowaniu Kanta brzmi ono: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”.⁸² Tzn. wybieraj takie maksymy, wyznaczaj takie cele, które mają ważność dla każdej istoty rozumnej.

Subiektywne chcenie, subiektywne maksymy czy cele są tworzywem, materią, wymagającą przekształcenia podług pewnego prawa. Prawo jest metodą lub formą tego przekształcenia.

Każde prawo jest wyrazem powszechnie ważnej i koniecznej jedności; jest ono warunkiem obiektywności. Jedność jest podstawową formą tego prawa. Jedność jest „prawem wszystkich praw”,⁸³ czy – jak mówi Natorp – „pierwotnym prawem prawidłowości”.⁸⁴ Idea wolności jest punktem kierunkowym rozumu zarówno teoretycznego, jak i praktycznego, poznawania jak i chcenia. O tym czy maksyma lub subiektywne wyznaczenie celu zgadzają się z prawem, tj. czy mogą domagać się koniecznej i powszechnej ważności, rozstrzyga się według tego, czy włączają się w jedność⁸⁵ [o której wyżej], czy dają się włączyć do „powszechnej syntezy”, w której „zanikają, jako odosobnione, wszystkie maksymy subiektywne; w której odpadają wszystkie motywy determinujące chcenie jednostkowe i unicestwiają się nie stawiając oporu; w której wszystkie wole jednostkowe schodzą się we wszechobejmującą powszechność jednego serca i jednego ducha”.⁸⁶

Tak jak wola nie oznacza żadnej „siły”, żadnej działającej przyczyny, lecz jedynie szczególny, odrębny kierunek naszych przedsta-

81 Tamże, s. 324.

82 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971, s. 50.

83 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 458–459.

84 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 37, 45.

85 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 352, 359, 365, 370, 429; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 44–45, 49–50, 76, 79; F. Staudinger, *Ethik und Politik*, s. 17, 26–27, 35, 39.

86 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 21.

wień, tak i prawo moralne również nie oznacza żadnej siły, lecz jedynie wytyczną, metodę jednolitego porządkowania odnośnych przedstawień a więc celów lub maksym. „W prawie moralnym nie tkwi samo przez się nic z siły empirycznej”⁸⁷; nie może ono „oznaczać nic innego jak jedność wyznaczenia celu”⁸⁸, która ma regulować ludzkie chcenie. Idea jedności celów jest czystym prawem formalnym chcenia.⁸⁹ „Pytanie dalej o to, dlaczego prawo to obowiązuje, ma równie mało sensu, co pytanie, dlaczego obowiązuje zasada sprzeczności”.⁹⁰ Równie jak to „co [samo] sobie przeczy, może zwyczajnie nie istnieć, tak samo to, co nie włącza się pod zgodne prawo chcenia, może nie mieć powinności istnienia”.⁹¹ Jak zasada sprzeczności nie nakazuje żadnej określonej konkretnej myśli, lecz wyraża jedynie pojęcie prawidłowości myślenia, tak i prawo moralne nie zawiera żadnych konkretnych przepisów, nakazujących, by chcieć to lub tamto, lecz wyraża ideę dobrego, prawidłowego, wolnego chcenia.⁹²

87 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*. s. 356–357.

88 Tamże, s. 350, 362: „Powinność oznacza tylko wgląd naukowy w możliwość jedności wyznaczenia celu” – tamże, s. 356.

89 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 75–76.

90 Tamże, s. 75–76.

91 Tamże, s. 44, 49, 75–76, 131. „Formalne prawo chcenia jest zasadą wewnętrznej zgodności woli z sobą samą” – tamże, s. 48; por. s. 76.

92 Tamże, s. 44, 49.

Etyka kantowska a wymogi etyczne socjalizmu

a. Imperatyw kategoryczny a socjalistyczna etyka wspólnoty

Prawo moralne jest metodą formalną¹ jednolitego, tj. w sposób powszechnie ważny, określania konkretnych treści celowych, ażeby były ważne obiektywnie i prawidłowo.

Wola jest dobra, wyznaczenie przez nią celu prawidłowe, jeżeli jest określona przez formalne prawo moralne, tzn. jeżeli za miernik jej maksymom nie służy nic innego aniżeli formalne prawo chcenia.² Tym, co wolę pobudza do chcenia, jest cel.³ Formalne prawo moralne żąda więc przyjęcia takiego celu, który miałby równie absolutną, nie uwarunkowaną, nie względną, nie hipotetyczną ważność, jak imperatyw kategoryczny.⁴ Pobudką woli, kategorycznie określonej przez formalne prawo moralne, może być tylko cel absolutny. Istnieje jednak „rozumna natura (...) jako cel sam w sobie”⁵ i ona konstytuuje w człowieku jego człowieczeństwo, w odróżnieniu od jego natury zwierzęcej.⁶ A więc „podstawą określającą prawo formalne jest idea człowieczeństwa jako celu samego w sobie”.⁷ Stąd formuła imperatywu kategorycznego w brzmieniu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.⁸ W idei człowieczeństwa „formalne” prawo moralne uzyskuje bogatą treść.⁹ Idea ta niejako wypełnia pustkę formalnego prawa moralnego. Człowiek jako istota rozumna, jako cel końcowy, „należy jeszcze do treści tego formalizmu”.¹⁰ Ale to człowiecze-

1 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, Stuttgart 1920, s. 37, 45; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig 1914, s. 348-349, 372, 376, 378.

2 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 70, 76.

3 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 59-60; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 222.

4 I. Kant, tamże; H. Cohen, tamże.

5 I. Kant, tamże; H. Cohen, tamże.

6 H. Cohen, tamże, s. 223.

7 Tamże.

8 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62.

9 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 223, 272.

10 Tamże, s. 272, 277.

ństwo, uznane za cel sam w sobie, za jedyną podstawę określającą prawo moralne, „nie oznacza nominalistycznego tylko uogólnienia indywiduów ludzkich”.¹¹ „Człowieczeństwa jako celu samego w sobie nie określa się w takim kolektywnym czy addytywnym pojęciu ludzi i ich celów”.¹² Człowieczeństwo jako cel sam w sobie, będący jedyną podstawą określenia prawa moralnego, raczej oznacza rozsądną naturę w człowieku o tyle, o ile jest ona ważna jako „najwyższy ograniczający warunek wszystkich celów subiektywnych”,¹³ i o tyle, o ile jest ona źródłem prawa.¹⁴ Wola tak pomyślanego człowieczeństwa pozostaje w stosunku do samej siebie. „Mówiąc teoretycznie, ma ona swoją pobudkę w samej sobie, w formie prawa, w której się realizuje”,¹⁵ i w samej sobie znajduje zarówno pobudkę determinującą, jak jedynie możliwy cel końcowy.¹⁶

Stąd, że wola jest określana przez czystą formę prawa, leżącą w niej samej i nie pochodzącą z zewnątrz, wynika pojęcie autonomii, mianowicie „idea woli każdej istoty rozumnej, jako woli powszechnie prawodawczej”.¹⁷

Człowieczeństwo jest autonomiczne, poddaje się tylko swemu własnemu prawodawstwu. Pierwszeństwo celu człowieczeństwa ujawnia się właśnie w autonomii. W ten sposób autonomia okazuje się równoznaczna z autotelią.¹⁸ Pojęcie autonomii, wedle której każdy człowiek jako istota rozumna uważa swoje maksymy za powszechnie prawodawcze i swoje cele za powszechnie ważne, naprowadza, mówi Kant, „na związane z tym bardzo płodne pojęcie, mianowicie pojęcie państwa celów”.¹⁹ W idei człowieczeństwa nie wyczerpuje się zatem całe treściowe bogactwo formalnego prawa moralnego. Na gruncie autonomii czy też autotelii czysta forma prawodawstwa powszechnego otrzymuje znacznie bogatszą treść. Forma prawa „nabiera dalszego

11 Tamże, s. 223–224.

12 Tamże, s. 224.

13 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 65.

14 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 224.

15 Tamże, s. 265.

16 Tamże, s. 222, 224.

17 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 65; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 224.

18 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 269–270.

19 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 68.

realnego znaczenia” w państwie celów, w pomyślanych – przez analogię do doświadczenia – systematycznym związku wszystkich istot rozumnych pod wspólnymi prawami,²⁰ „Zniknie wówczas ostatni pozór czystego formalizmu prawa moralnego”²¹, jak twierdzi przywódca szkoły marburskiej, „ponieważ państwo celów, tj. wspólnota celów autonomicznych” stanowi treść formalnego prawa moralnego.”²²

Nie wolno treści tej traktować jako „uzupełnienia” czy „zabezpieczenia”, które dołączałoby się do formalnego prawa moralnego obok jego mocy obowiązywania, lecz inaczej, właśnie na tej wspólnotcie [celów] polega treść tego, co [dane] *a priori*, treść etycznej realności.²³ Główną treścią formalnego prawa moralnego „nie jest przecież nakaz obowiązku, lecz raczej myśl o pewnej swoistej realności wspólnoty celów autonomicznych”.²⁴ Stawiany etyczności kantowskiej zarzut pustki upada, gdy zamiast przeciwstawiać sobie treść i formę prawa moralnego wyprowadzi się z jego formy „szczerze i płodnie” prawdziwą jego treść.²⁵

Prawo moralne, ponieważ nie opiera się ani na psychologicznej, ani na społecznej jakości człowieka i ponieważ nie zakłada żadnego przedmiotu, żadnej materii jako motywu determinującego wolę, lecz oznacza tylko czystą formę, tylko metodę rozumu praktycznego, dlatego właśnie prowadzi „do tak samorodnie szerokiej realności, że natura moralna indywiduum, sama przez się wynika ze wspólnoty istot moralnych; na pojęciu takiej wspólnoty polega bowiem w ostatniej instancji prawo moralne.”²⁶

Innymi słowy, o ile etyka oparta na pryncypiach materialnych prowadzi do eudajmonizmu, którego kwintesencją jest indywidualizm i egoizm, o tyle etyka krytyczna wyraża w treści formalnego prawa moralnego – wspólnotcie autonomicznych celów samoistnych – socja-

20 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 226.

21 Tamże, s. 226.

22 Tamże, s. 227.

23 Tamże, s. 226–227.

24 Tamże, s. 273; por. s. 226–227, 275.

25 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 271.

26 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 227; por. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 633.

lizm etyczny.²⁷ Formalne prawo moralne, którego formalizm i pustkę tak okrzyczano, kryje w sobie niezwykajnie bogatą treść, którą socjalizm powinien wziąć za podstawę programu, jak próbuje wykazać to Hermann Cohen.

Trzecie sformułowanie imperatywu kategorycznego;²⁸ „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” jasno i stanowczo proklamuje człowieczeństwo jako cel samoistny; podnosi zdecydowany protest przeciw poniżaniu człowieka do roli wyłącznie środka, jakiejś *rzeczy*, którą zwykło się w obrocie gospodarczym uważać za towar. Najpodrzedniejszy robotnik dniówkowy żąda kategorycznie prawo moralne – nigdy nie powinien być traktowany tylko jako środek, jako towar, lecz „zawsze zarazem jako cel”. Tutaj Kant „dotknął wielkiego problemu nowoczesnej polityki i zarazem etyki”²⁹, który wyraża się w pytaniu: „Czy z godnością osoby daje się pogodzić cena rynkowa robotnika?”³⁰ Dzięki temu, że „każdy człowiek jest określony jako cel końcowy, cel samoistny”, „idea człowieczeństwa jako celu uprzywilejowanego (...) staje się ideą socjalizmu”.³¹

W trzeciej formule imperatywu kategorycznego jest zatem wyrażona i sprowadzona do spójnego związku „idea człowieczeństwa i polityczna idea socjalizmu”.³² Dla tych dwóch idei miał jeszcze „Fichte zrozumienie i serce”³³, inni przeoczyli w tym założenie socjalizmu”.³⁴

27 Dla odczytania tej myśli u Cohena trzeba zestawić jego prace: *Kants Begründung der Ethik*, s. 196, 200, 227; *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, Leipzig 1914, s. 113; *Ethik des reinen Willens*, s. 321–325.

28 Sformułowanie to raz Kant umieszcza na trzecim miejscu, tj. po sformułowaniu pierwszym: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50) i po sformułowaniu drugim: „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 51); innym razem Kant umieszcza to sformułowanie na drugim miejscu (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62).

29 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 324.

30 H. Cohen, tamże, s. 324; *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, Leipzig 1914, s. 113; por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 70; *Metaphysik der Sitten*, wydanie Vorländera, s. 485, 321. Tylko osoba jest celem samoistnym i jedynie ona ma godność, rzecz natomiast jest środkiem i ma tylko cenę.

31 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 323.

32 Tamże, s. 322.

33 Tamże.

34 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, Leipzig 1914, s. 113.

Kiedy Fryderyk Engels powiedział: „My, socjaliści niemieccy, dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegla”,³⁵ to przecież w tym zdaniu Kant jest czymś więcej niż elementem „filozoficznej gali”.³⁶ O ile Engels powołał się na Kanta raczej w zapale retorycznym, a właściwych dowodów dla obwołania Kanta twórcą socjalizmu zabrakło, o tyle twórca szkoły marburskiej najpierw odkrył założenie socjalizmu w „brzemiennej treści” formule imperatywu, a następnie, opierając się na tym, twierdzi o filozofie krytycznym: „On jest prawdziwym i rzeczywistym twórcą socjalizmu niemieckiego”.³⁷ Do twierdzenia tego Cohen czuje się uprawniony przez kantowską etykę, przez jej formalne prawo moralne, które jako prawo wspólnoty i człowieczeństwa „występuje przeciwko wszelkiej izolacji indywiduum”.³⁸ W swojej szacie zewnętrznej etyka kantowska może stwarzać pozór indywidualistyczny³⁹, ale ponieważ indywiduum jest pojmowane jako istota społeczna, jako członek w państwie celów, więc pozostali marburczycy twierdzą jednogłośnie wraz z Cohenem, że etyka kantowska jest przede wszystkim etyką wspólnoty, tak jak jest nią etycznie rozumiany socjalizm.⁴⁰

Już w imperatywie kategorycznym: „Postępuj według tej maksymy, która samą siebie może zrobić prawem ogólnym” pokrywają się, twierdzi Paul Natorp, punkty widzenia indywiduum i wspólnoty.⁴¹ Myśl o wspólnocie zawarta jest w pozornie indywidualistycznie brzmiącym imperatywie kategorycznym, a uwydatnia się, jest bardziej wyrazista i jasna, w jego trzecim sformułowaniu. Społeczeństwo jest wspólnotą indywiduów, „w której każde poszczególne [indywiduum] jest z jednej strony środkiem dla celów innych, lecz właśnie przez to, że współpojęte w celu wspólnoty, jednocześnie samo jest celem”.⁴²

35 F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1949, t. III, s. 83.

36 L. Woltman, *Der historische Materialismus*, Düsseldorf 1899, s. 24.

37 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus* von A. F. Lange, Leipzig 1914, s. 112.

38 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 223–224 n.

39 F. Staudinger, oprócz uznania podstawowej myśli socjalizmu w etyce kantowskiej, wskazał zarazem bardzo ostro na niewystarczające sformułowanie imperatywu kategorycznego – *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, Darmstadt 1907, s. 88–89; *Das Sittengesetz*, s. 140, 143; A. Ouken, A. Smith, *Immanuel Kant*, Leipzig 1877.

40 K. Vorländer, *Kant und Sozialismus*; F. Staudinger, *Ethik und Politik*, s. 35–37.

41 P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 177.

42 Tamże, s. 177.

Prawo moralne, powinność, jest czystą formą praktycznego rozumu. Ale czysta forma według Stammlera, tak samo jak według Cohena i Vorländera, nie jest całkiem „treściowo pusta”, jak się zwykle przyjmować.⁴³

Czysta forma nie zawiera żadnego materiału uwarunkowanego empirycznie; zostaje od niego uwolniona poprzez krytycznopoświadczącą abstrakcję po to, by mogła służyć jako powszechnie ważna metoda podporządkowania tego, co dane.⁴⁴ Właśnie z tej czystej formy powinności Stammler wyprowadza „wspólnotę ludzi wolnej woli”⁴⁵ „w ich właściwości jako celu samoistnego”⁴⁶, czyniąc to bardziej czy mniej niezależnie od Kantowskiego „państwa celów”.

W imperatywie kategorycznym, zwłaszcza w trzecim sformułowaniu i w państwie celów, etyka kaniowska okazuje się zatem etyką wspólnoty. Dlatego w etyce Kanta znajduje socjalizm „najbardziej bezpośrednio” punkty nawiązania.⁴⁷

„Prawdziwego i rzeczywistego związku socjalizmu z filozofią krytyczną” należy szukać w tym, co „czysto moralne”; „w nie zawsze przez samego Kanta praktycznie wyciągniętych konsekwencjach owej prostej a wielkiej formuły imperatywu kategorycznego, która uczy nas, by zważać na „człowieczeństwo w osobie każdego człowieka zawsze zarazem jako na cel samoistny, nigdy tylko jako na środek”⁴⁸, i szukać należy w kantowskim państwie celów.

Z tych dwóch punktów etyki kantowskiej wyszli wszyscy „socjalizujący” neokantyści⁴⁹.

43 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 680, 682 (noty); K. Vorländer: *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*, Marburg 1893, rozwinął szerzej myśl Cohena. Por. Ponadto A. Buchenau, *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ*, Leipzig 1913, s. 79–80.

44 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 680–681 (noty).

45 Tamże, s. 554.

46 Tamże, s. 555, 572.

47 K. Vorländer, *Kant und Sozialismus*, s. 5–6.

48 Tamże, s. 13.

49 F. Staudinger w związku z tym zauważa: „Nie jest rzeczą przypadku, że właśnie kantyści wychowani w tym właśnie kierunku myśli kantowskiej zwykli stawiać się socjalistami” – *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, s. 86–87.

Krytyka próby marburskiej

Rozdział pierwszy

Sprowadzenie etyki Kanta do konceptualizmu

Filozofię Kanta określa się różnymi nazwami, jak krytycyzm, idealizm, transcendentalizm¹ itd. Tutaj pragniemy tylko zauważyć, że żadna z tych nazwa nie jest jednoznaczna, żadna nie charakteryzuje w sposób dostateczny filozofii kantowskiej.

Sam Immanuel Kant określa swoją filozofię jako idealizm transcendentalny, a także jako idealizm formalny.² Przez słowo „idealizm” wskazuje, że przeciwstawia się tym, którzy sądzą, że poznają właściwości rzeczy samych w sobie, a przymiotnikiem „transcendentalny” czy „formalny” odróżnia swój idealizm od empirycznego idealizmu Berkeley’a i od materialnego idealizmu Kartezjusza.³ Nie wprowadzimy, jak można sądzić, nowej terminologii, gdy Kanta teorię poznania, na której opiera się cała jego filozofia, określimy jako konceptualizm. Termin „konceptualizm” jest mniej używany niż „idealizm”, ale dlatego właśnie jest dogodniejszy. Fakt znany: terminologia filozoficzna, gdy staje się dobrem szerszego, popularnego użytku, traci swoje pierwotne znaczenia i nie można się nią posługiwać, nie określwszy wprzód bardzo dokładnie tego, co oznacza.⁴ Znaczenie słowa idealizm może naj-

1 O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig 1919, s. 149, 155 n.

2 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. II, s. 77–83, 234–235; *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1918, s. 45–46, 146.

3 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 80, 234 (i nota), 235.

4 Kant sam tego doświadczył, gdy zaraz po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* pomyłono jego idealizm z idealizmem Berkeley’a, co zmusiło go w drugim wydaniu do bliższego określenia swojego idealizmu; por. *Odparcie idealizmu*, w: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 398 n.

bardziej ulegało tym niepożądanym przemianom i one właśnie dały Schopenhauerowi powód do skarg na jego nadużywanie.⁵ Nazwą konceptualizm posługujemy się w węższym znaczeniu. Oznacza ona kierunek teoretycznopoiznawczy, który w sporze o powszechniki zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy nominalizmem a realizmem. Gdy nominaliści sprowadzili pojęcia ogóle i konieczne do samej nazwy *nomen*, stąd nominalizm, do samego znaku na całość pomyślanych przezeń rzeczy, to przedstawiciele skrajnego realizmu nauczali, że treść pojęć ogólnych i koniecznych jest w różnych rzeczach (Dinge) jedna i ta sama, i jako taka istnieje. Oba skrajne kierunki prowadziły do zgubnych konsekwencji. Konceptualizm zajmuje stanowisko pośrednie między obu tymi skrajnościami i wobec obu czyni pewne ustępstwa. Dozwala, by pojęcia ogólne i konieczne odpowiadały ogólnym terminom, ale zaprzecza by pojęciom tym odpowiadała realna treść w przedmiotach jednostkowych. Inaczej mówiąc – konceptualizm naucza, że powszechniki istnieją tylko w naszym umyśle, nie mając podstawy w przedmiotach jednostkowych, czy – jak zwykli mawiać dawni scholastycy – „*conceptus universales dicuntur existere in mente absque fundamento in rebus*”. Zgodnie z tym pojęcia ogólne mają istnienie tylko w naszym umyśle bez odpowiadającej im realności pozaumysłowej. Konceptualizm nie jest nowy, początki jego tkwią jeszcze w kolebce stoicyzmu.⁶ Kanta można uważać za odnowiciela konceptualizmu;⁷ nadał mu kształt nowoczesny i dostosował do nowszych problemów. Nie można filozofowi krytycznemu odmówić zasługi ścisłego, konsekwentnego zrealizowania konceptualizmu.⁸ Kanta „idealizm transcendentálny” można

5 O. Külpe, dz. cyt., s. 200.

6 C. Willems, *Institutiones philosophicae*. Freiburg i. Br. 1918, t. I *Grundfragen der Philosophie und Pädagogik*, s. 335, 337; Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1917, t. I, s. 246, 247.

7 T. M. Ziglira, *S. Thomae Aquinatis Summa philosophica*; Paris 1919, s. 329; Ch. Sentroul, *Kant et Aristote*, Paris 1913, s. 24, 87.

8 Odważamy się twierdzić, że Kanta transcendentálny idealizm przedstawia typową formę konceptualizmu. Jako konceptualistów zwykło się określać stoika Zenona z Kitionu (C. Willems, dz. cyt., t. I, s. 335, 337; Lehmen, dz. cyt. s. 246–247) oraz Abelarda (W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1919, s. 226), a nawet Occama (R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, t. I, s. 658). Konceptualizm stoika Zenona jest niejasny; co do Abelarda wykazano, że jest raczej bliski umiarkowanemu realizmowi (B. Geyer, *Die Stellung Abelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten*, 1913). Occam reprezentuje tzw. nominalizm terministyczny (G.M. Manser, *Vorlesungen über die Geschichte der Scholastik im XI und XII. Jahrhundert*, Freiburg 1919). Historia filozofii nie potrafi więc poza konceptualizmem Kanta pokazać żadnego klasycznego typu konceptualizmu.

całkiem dobrze oddać innymi słowami jako „czysty konceptualizm”. Określenie to dobrze przylega do krytycznopozytywnej filozofii Kanta.

By uzasadnić to twierdzenie, trzeba prześledzić myśli i wypowiedzi Kanta, po to mianowicie, ażeby odczytać, co rozumie on przez pojęcia „idealizm” i „transcendentalny”. Idealizm Kanta odnosi się nie do istnienia rzeczy samych w sobie, ale do naszego sposobu poznawania.⁹ Kant nazwał go „transcendentalnym”, by zapobiec mylnemu rozumieniu jego idealizmu. W filozofii kantowskiej słowo transcendentalny „nigdy nie oznacza stosunku naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej”.¹⁰ Transcendentalnym nazywa Kant „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów”.¹¹ Ma to nas objaśnić, że idealizm Kanta jest rodzaju teoretyczno-poznawczego. Kant nie chce twierdzić, że to, co istnieje samo w sobie, jest wytworem naszego poznania, naszych przedstawień, a jedynie – że tego, co istnieje samo w sobie, nie mogą ująć nasze pojęcia.¹² „Pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami (od których wszak otrzymujemy cały materiał do poznania, i to nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego),¹³ powiada Kant jasno, a ponadto z niechęcią wobec idealizmu psychologicznego. Chcąc prawidłowo uchwycić sens idealizmu transcendentalnego, trzeba jeszcze rozważyć okoliczności, jakie skłoniły Kanta do stworzenia jego idealizmu.

W historii filozofii Kant występuje jako sędzia w sporze między dwoma kierunkami, a mianowicie między empiryzmem a racjonalizmem. Problem powszechników wypłynął w nowszej filozofii ponownie. Skrajności poglądów ultrarealizmu i nominalizmu uwydatniły się w innej postaci, stały się znane jako przeciwieństwa pomiędzy racjonalizmem a empiryzmem¹⁴ – „*Mutato nomine de te fabula narratur*”. [Choć inne imię masz – o tobie jest ta baśń!].

9 I. Kant, *Prolegomena*, s. 40, 45–46.

10 Tamże, s. 46.

11 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 86; por. *Prolegomena*, s. 43 (nota), gdzie Kant skarży się na błędne zrozumienie słowa transcendentalny; por. ponadto tamże, s. 46, 144–146.

12 I. Kant, *Prolegomena*, s. 45–46.

13 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Przedmowa do drugiego wydania, t. I, s. 50 (nota). Kant zatem nie podawał w wątpliwość istnienia rzeczy.

14 W. Windelband, dz. cyt., s. 250; por. O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1911, 478 n.; *Gedanken und Tatsachen*, t. I, Strassburg 1882, s. 89 n. „*Mutato nomine de te fabula narratur*”: Choć inne imię twe, o tobie ta opowieść.

Kant postawił przed sobą zadanie przezwyciężenia tych przeciwności i doprowadzenia do ich syntezy. Wychowany w atmosferze filozofii Leibniza i Wolffa, tkwił pogrążony, jak sam powiada, w „dogmatycznej drzemce”. Przebudził się, gdy Dawid Hume pokazał, dokąd musi prowadzić sensualistyczna teoria poznania: w prostej linii do sceptycyzmu. Wnikliwy Szkot wyciągnął bowiem wnioski z nominalistycznych dogmatów empirysty Locke’a. Jeżeli nasze poznanie opiera się tylko na ideach dających się w zupełności sprowadzić do wrażeń zmysłowych [impression], jak naucza Locke, to słusznie wnioskuje Hume, że pojęcia nasze (np. substancji czy przyczynowości) są pozbawione przedmiotowej ważności. Skoro nasze sądy zawierają powiązanie tych subiektywnych wrażeń czy postrzeżeń to konieczność tych sądów nie może być inna, jak jedynie podmiotowa. To znaczy: konieczność, z jaką orzecznik przysługuje podmiotowi, pochodzi nie od przedmiotu, ale od podmiotu; jest to konieczność psychologiczna, arbitralna, oparta na nawyknieniu. Podmiot, który tworzy sąd, nie może przeto wyjść poza siebie, poza swoje nawyki – do przedmiotu; jego poznanie mają ważność jedynie subiektywną.¹⁵ I tak David Hume doszedł do wniosku, że nauka jako poznanie obiektywne jest niemożliwa. Popadł w sceptycyzm, ale postępował z większą konsekwencją niż Locke. Hume dostrzegł, że jeśli jedynym źródłem naszego poznania są spostrzeżenia, to podmiot pozostaje zamknięty w swoim świecie spostrzeżeń bez żadnego prawa do wyjścia zeń, każda bowiem taka próba byłaby nieuprawnionym uroszczeniem ze strony rozumu. „Dlatego też podmiot musi [w tej sytuacji] się ograniczyć i wolno mu powiedzieć jedynie: Ja spostrzegam zazwyczaj, że kiedy słońce oświeca kamień, wtedy ten się nagrzewa”,¹⁶ czy: „jeżeli dźwigam jakieś ciało, to czuję ucisk ciężkości”.¹⁷ Po to, by podmiot mógł wyjść poza siebie i tworzyć sądy obiektywne, takie jak: słońce ogrzewa kamień, ciało jest ciężkie, trzeba odnieść się do pomocy pojęć *a priori*. I to było nauką racjonalizmu, której David Hume oddał może sprawiedliwość, zapytując, jak jest możliwe powiązanie apriorycznych pojęć z doświadczeniem. Ponieważ jednak nie potrafił na to pytanie odpowiedzieć, przeto wnioskował, „że rozum przez to pojęcie [*a priori*] oszukuje siebie całkowi-

15 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 249–250.

16 I. Kant, *Prolegomena*, s. 55 (nota), 60 (nota), 68.

17 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 249–250.

cie, że błędnie uważa je za własne dziecię, gdy tymczasem jest ono tylko bękartem wyobraźni, która, zapłodniona przez doświadczenie, doprowadziła pewne przedstawienia pod prawo asocjacji i pochodzącą stąd podmiotową konieczność, tj. nawyknienie, podaje jako przedmiotową, pochodzącą ze zrozumienia”¹⁸. Przed sceptycyzmem drzwi stały otwarte na oścież.

W przeciwieństwie do Hume’a, Kant nie chciał ulegać sceptycyzmowi. Nie byłby on do utrzymania, bo stanowczy protest przeciw niemu podnoszą matematyka i przyrodoznawstwo. Pokazują, że są możliwe obiektywne poznania, tzn. powszechnie ważne, wychodzące poza podmiot. Immanuel Kant podejmuje zadanie wykazania, jak stają się możliwe poznania obiektywne.¹⁹ Ufny w swoją lepszą pomyślność czyni próbę, „czy nie uda się przeprowadzić rozumu szczęśliwie między tymi dwiema rafami”,²⁰ tj. między empiryzmem, który nie umie wznieść się do poznań ogólnych i koniecznych, a racjonalizmem, który swoich apriorycznych poznań ogólnych i koniecznych nie potrafi powiązać z doświadczeniem. Kant wchodzi na drogę Hume’a, ale idzie dalej niż on, kontynuując ją od miejsca, w którym Hume uznał ją za ukończoną. Kant powtarza – i uzupełnia – krytykę Hume’a.²¹ Twierdzi wraz z Hume’em, że jako całość spostrzeżeń podmiotowych doświadczenie nie może występować ani z koniecznością, ani ze ścisłą ogólnością. Doświadczenie poucza nas o tym, „co tu istnieje i jak istnieje, nigdy jednak, że to musi istnieć koniecznie tak, a nie inaczej”.²² Doświadczenie nie dostarcza też nigdy swoim sądom „prawdziwej i ścisłej ogólności”, bo przez indukcję można osiągnąć tylko ogólność porównawczą, tak że nasze sądy mówią jedynie „o tyle, o ile to dotychczas spostrzegaliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego lub tamtego pravidła”²³. W przeciwieństwie do Hume’a Kant uznaje obiektywną wa-

18 I. Kant, *Prolegomena*, s. 4; por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* t. I, s. 195–196.

19 Kant zatem nie wątpi o tym, że e możliwe są poznania obiektywne, „albowiem dość ich jest danych rzeczywiście, przy tym z pewnością niezaprzeczone” – *Prolegomena*, s. 24, 28.

20 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 196.

21 I. Kant mówi to sam wyraźnie – por. *Prolegomena*, s. 7, 9; *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 79–80, 111–120.

22 I. Kant, *Prolegomena*, s. 48; *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 59: „Doświadczenie powiada nam wprowadzić o tym, co istnieje, lecz nie mówi, że to, co jest, musi być koniecznie takie, a nie inne”.

23 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 63.

żność nauki. *Contra facta nulla argumenta*; matematyka i przyrodoznawstwo pokazują, że pewne sądy mają ścisłą konieczność i powszechność,²⁴ że są ważne nie tylko „dla naszego podmiotu”, lecz „dla każdego” i „zawsze”.²⁵ Te sądy o ważności obiektywnej stwierdzają zawsze „więcej”,²⁶ niż uprawnia je do tego doświadczenie. Mają one „prawdziwą ogólność i ścisłą konieczność”, podczas gdy doświadczenie dostarcza jedynie ogólność przyjętą umownie i porównawczą oraz konieczność względną. Zachodzi pytanie, na jakiej podstawie intelekt, z ogólnością i koniecznością, wiąże z pochodzącym z doświadczenia podmiotem – określenie wzięte również z doświadczenia. „Kryje się tu pewna tajemnica”,²⁷ powiada Kant. Krytyk królewiecki czuje się powołany do jej odkrycia.²⁸

Nie wolno, jak usiłowali czynić to empiryści, z doświadczenia wyprowadzać ścisłej ogólności i konieczności, z jaką w pewnych sądach orzecznik przysługuje podmiotowi, ponieważ byłaby to pewnego rodzaju *generatio aequivoca*.²⁹ Nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć „epigenezę czystego rozumu”,³⁰ tzn. założyć, że z czystego rozumu wraz z pojęciami a priori wypływa ogólność i konieczność. W naszym poznaniu doświadczalnym tkwią konieczność i ogólność, jeżeli wytwarza je czysty rozum. Nasze doświadczenie staje się doświadczeniem naukowym pod tym warunkiem, że czysty rozum dołącza pojęcia *a priori*,³¹ tzn. o powszechnym i koniecznym znaczeniu. Dzięki temu, że czyste pojęcia aprioryczne intelektu zostają „dodane”, „dołączone myślowo”, „włożone” do podmiotowego doświadczenia, do spostrze-

24 Tamże, t. I, s. 64–65, 80, 81, 194–195; *Prolegomena*, s. 23, 28.

25 I. Kant, *Prolegomena*, s. 52.

26 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 60.

27 Tamże, t. I, s. 63, 74.

28 W nocie pisze Kant: „Gdyby komu ze starożytnych przyszło na myśl choćby za dać to pytanie, to ono samo oparłoby się potężnie wszelkim systemom czystego rozumu, aż do naszych czasów i oszczędziłoby tak wielu daremnych prób, które podejmowano na ślepo, nie wiedząc, z czym właściwie ma się do czynienia” (*Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 74, nota). Ślusznie powiada O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig 1907, t. III, s. 421, że w tych słowach Kant skrytykował sam siebie. Wydał o sobie świadectwo, że bardzo słabo lub niedokładnie znał historię filozofii greckiej i średnio-wiecznej. Por. N. Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1894, s. 1; ponadto A. Lange, *Das Kausalproblem*, Köln 1904, t. I, s. 466.

29 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 277.

30 Tamże, t. I, s. 277.

31 I. Kant, *Prolegomena*, s. 51–52.

żeń,³² staje się ono doświadczeniem przedmiotowym, naukowym.³³ Bez pojęć *a priori*, które wytwarza czysty intelekt, mielibyśmy jedynie natłok spostrzeżeń bez związku i ładu. Dopiero dzięki „dodatкови”³⁴ tych pojęć poznanie doświadczone staje się możliwe jako przedmiotowe, naukowe.

Widzimy więc Kanta w dialogu, co zawsze musimy mieć na uwadze. Dzięki bowiem temu dialogowi filozof krytyczny dochodzi do sformułowania swego pytania. Jeśli nie chce się błędnie zrozumieć odpowiedzi Kanta, trzeba najpierw dobrze rozumieć jego pytanie. Kant prowadził swój dialog z Hume’em, rozważał jego wywody i w końcu, ze wskazaniem na Locke’a, pokazał, dokąd w konsekwencjach prowadzi empiryzm. W dialogu z racjonalistami (Kartezjusz, Leibniz, Wolff) wykazał, że ich pojęciom *a priori* brak odniesienia do świata empirycznego. Wynikało z tego dialogu, że racjonalizm nie jest na zupełnie złym tropie. Nie myli się racjonalizm w tym, że uważa poznania obiektywne za możliwe tylko dzięki pojęciom *a priori*. Ta możliwość nie uszła też krytycznemu umysłowi Hume’a. Odrzucił ją jednak, ponieważ racjonalizm nie daje zadowalającej odpowiedzi na pytanie: jak odnoszą się te aprioryczne pojęcia do przedmiotów doświadczenia; sam Hume nie potrafił rozwiązać tej zagadki. Zadanie krytycznopośnawcze, które Kant postawił sobie do rozwiązania, a mianowicie, wyjaśnienie możliwości poznać o powszechnej ważności i konieczności, tzn. naukowych, koncentruje się na dwóch myślach:

1. Należy założyć pojęcia *a priori*, kategorie.

2. Trzeba wyjaśnić i uzasadnić ich odniesienie do doświadczenia, do przedmiotów doświadczenia. Drugi punkt zawiera istotę pytania kantowskiego: jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, tzn. jak przez pojęcia *a priori* jest możliwa synteza dwóch spostrzeżeń – w spostrzeżeniach bowiem są nam dane przedmioty doświadczenia. Tej kwestii racjonałści i Hume nie potrafili sobie objaśnić. Kant nie uchylił się od mozolności tych badań. Stara się wyjaśnić i uzasadnić czyste pojęcia

32 Tamże, s. 55–57, 59–60, 69, 88–89 (wraz z notami). Warto zadać sobie trud uważnego przeczytania tych miejsc, aby zrozumieć kantowski konceptualizm; por. *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 25, 28, 32, 77, 171–173, 231, 308–309, 362.

33 I. Kant, *Prolegomena*, s. 52–53; *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 215–217, 307–312.

34 Tamże, *Prolegomena*, s. 60 (nota).

a priori w stosunku do doświadczenia. Uzasadnienie stosowalności czystych pojęć *a priori* do doświadczenia stanowi poważniejszy i najbardziej oryginalny człon kantowskiej krytyki poznania; Kant sam nazywa go „transcendentalną dedukcją czystych pojęć intelektu”, czyli kategorii.³⁵ Twierdzenie nasze potwierdza się w wyznaniu Kanta o tym, że właśnie transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu „kosztowała go najwięcej trudu”, lecz „nie daremnego”, jak się spodziewa; ona też „należy w sposób istotny do jego celów”.³⁶ By móc objaśnić to powiązanie czystych pojęć intelektu z doświadczeniem, Kant uważa za konieczne dokonanie „rewolucji sposobu myślenia”.³⁷ Stawia w filozofii „kopernikańską hipotezę”,³⁸ która stanowi o treści jego metody transcendentalnej; mianowicie przyjmuje, że nie pojęcia *a priori* dostosowują się do przedmiotów doświadczenia, ale na odwrót przedmioty doświadczenia dostosowują się do naszych pojęć,³⁹ że czyste pojęcia intelektu, kategorie, „przepisują prawa (...) przyrodzie jako ogółowi wszystkich zjawisk”,⁴⁰ krótko, że przez te pojęcia „intelekt sam jest źródłem praw przyrody”.⁴¹ Hipoteza ta ma zostać zweryfikowana w transcendentalnej dedukcji.

Tok myślowy transcendentalnej dedukcji jest następujący. Czyste pojęcia *a priori* odnoszą się do doświadczenia, zgadzają się z [jego] przedmiotami, tzn. mają „przedmiotową realność”, o ile „w ogóle tylko za ich pośrednictwem da się pomyśleć jakiegokolwiek przedmiot doświadczenia”,⁴² o ile są „warunkami możliwości doświadczenia w ogóle” i „zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”.⁴³ To jednak, co poznajemy bezpośrednio, mianowicie podnieta zmysłowa⁴⁴,

35 Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 183–187. Transcendentalna dedukcja jest bezspornie oryginalnym dziełem sztuki Kanta, ale wielkość jego traci w porównaniu z intelektualną abstrakcją Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Wraz bowiem z intelektualną abstrakcją pojęć z przedmiotów, a więc wraz z pochodzeniem pojęć, dedukowana jest ich przedmiotowa ważność, gdy natomiast Kant zadał sobie tyle „trudu”, by wydedukować czyste pojęcia. Problem ważności jest u Kanta sztuczny, ponieważ nie jest naturalny problem pochodzenia.

36 Tamże, t. I, s. 15, 202

37 Tamże, t. I, s. 26; por. *Prolegomena*, s. 3–4.

38 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 31, 35 (nota).

39 Tamże, t. I, s. 31–32, 192–193.

40 Tamże, t. I, s. 231–233, 274–275; *Prolegomena*, s. 78, 80.

41 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 231–233, 274, 275; *Prolegomena*, s. 78, 80.

42 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 194, 198.

43 Tamże, t. I, s. 312.

44 Tamże, t. I, s. 245.

może stać się przedmiotem tylko przez poznanie intelektualne,⁴⁵ tylko w drodze poznania przez intelekt. Myślenie to tyle, co samorzutność intelektu, która „wprowadza powiązanie w to, co różnorodne w naoczności”.⁴⁶ Czynności myślenia, formy myślowe, dzięki którym, to co różnorodne w spostrzeżeniu, zostaje w sposób powszechnie ważny i konieczny powiązane w przedmiot [poznania], nazywają się pojęciami.⁴⁷ Pojęcia są zatem koniecznym warunkiem wszelkiego poznania, „nie tym, którego **tylko sam** potrzebuję, ażeby poznać pewien przedmiot, lecz tym, który musi spełniać **każda dana naoczna**, ażeby stać się dla mnie przedmiotem”.⁴⁸ „Nie możemy sobie pomyśleć żadnego przedmiotu inaczej, jak tylko przez kategorie”.⁴⁹ Pojęcia *a priori* odnoszą się przeto z koniecznością do przedmiotów i do doświadczenia, ponieważ są ich warunkami konstytutywnymi, metodami ich konstruowania, „ponieważ stanowią intelektualną formę wszelkiego doświadczenia”.⁵⁰

Czyste pojęcia *a priori* są zatem owym „nieznanym X”, które było do znalezienia. Odślania to „tajemnicę”, jak spostrzeżenia przekształcają się w poznanie naukowe, czyli przedmiotowe. Dwa odległe od siebie spostrzeżenia dają się powiązać jedno z drugim jak podmiot z orzecznikiem, tak mianowicie, że to powiązanie, ten sąd, ma ważność nie tylko dla mnie i dla tego jedynie przypadku, ale dla każdego i zawsze, to znaczy ma powszechną i konieczną ważność, o ile powiązanie to jest dokonane przez czyste pojęcia intelektu. Czyste pojęcia *a priori*, *conceptus puri*, jak przetłumaczył Kant, są podstawą, która uprawnia podmiot poznający do tego, by wyjść poza siebie i wiązać dwa spostrzeżenia w sposób powszechnie ważny i konieczny, tzn. tworzyć sądy

45 I. Kant, *Prolegomena*, s. 59; *Krytyka czystego rozumu*: „Intelekt jest (...) zdolnością wiązania *a priori*”, „tworzenia sądów”, „wydawania sądów” – t. I, s. 242, 231, 254.

46 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 273 (nota); „Nie możemy sobie niczego wyobrazić jako powiązanego w przedmiocie, nie powiązawszy go uprzednio samemu i (...) spośród wszystkich przedstawień powiązanie jest jedynym takim przedstawieniem, które nie jest dane przez przedmioty, lecz może być dokonane tylko przez sam podmiot, ponieważ jest ono aktem jego samodzielnej czynności” – tamże, t. I, s. 168, 237.

47 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 157: „Wszystkie dane naoczne, jako dane zmysłowe, opierają się na pobudzeniach (*Affektionen*), pojęcia zaś na funkcjach (*Funktionen*)”; tamże, t. I, s. 158: „Pojęcia więc opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podmiot (*Eindrücke*)”.

48 Tamże, t. I, s. 245–246.

49 Tamże, t. I, s. 276.

50 Tamże, t. II, s. 20.

syntetyczne o powszechnej i koniecznej ważności. Czyste pojęcia *a priori* umożliwiają więc poznanie naukowe; są one niezbędnymi środkami poznania, formami poznania, metodami poznania.

Powstaje jednak inne pytanie, nie mniej istotne: czy dzięki tym czystym pojęciom *a priori*, dzięki *conceptus puri*, podmiot poznający ujmuje realność, byt?

Powiada wprawdzie Kant, że czyste pojęcia *a priori* mają realność przedmiotową i próbuje, poprzez transcendentalną dedukcję, ich „realność przedmiotową” uzasadnić. Ale nie słowa powinny rozstrzygać w naszej kwestii, lecz ich sens.

Komuś nie wtajemniczonemu w kantowski sposób myślenia mogłoby się wydawać, że przez „realność przedmiotową” Kant rozumie to samo, co rozumiała przez to terminologia tradycyjna. Ale ostrzega nas przed tym „rewolucja sposobu myślenia” dokonana przez Kanta. Rozważmy kantowską alternatywę: albo pojęcia dostosowują się do przedmiotów, a wtedy są pojęciami empirycznymi, albo przedmioty dostosowują się do pojęć, a wtedy są pojęciami *a priori*, a zatem poznanie *a priori* są możliwe, bo są niezależne od przedmiotów, od doświadczenia, w którym są nam dane przedmioty.⁵¹ Ponieważ poznanie *a priori* są możliwe, czego przykład daje nam matematyka i przyrodoznawstwo, przeto Kant wybiera drugi człon alternatywy. Należy więc przyjąć, że przedmioty dostosowują się do naszych pojęć. Brzmi to, wyznaje sam Kant, „bardzo niedorzecznie i dziwnie”,⁵² ale trzeba wziąć pod uwagę, że mowa jest tutaj nie o przedmiotach takich, jakimi są same w sobie, lecz o przedmiotach, jakimi ukazują się naszemu zmysłowi.⁵³ Stosownie do powyższego, nasze pojęcia *a priori* nie odnoszą się do rzeczy istniejących samych w sobie, lecz do spostrzeżeń, do tego, co nam się pojawia. „To założenie jest konieczne” – mówi Kant – jeżeli możliwość syntetycznych poznań *a priori* „ma być rozumiana i z góry określona”.⁵⁴ Bez tego założenia chybiona jest wszelka próba wyjaśnienia syntetycznych poznań *a priori*. Kantowskie „założenie” przemawia wyraźnie za tym, że realność, jaką mają posiadać poję-

51 Tamże, t. I, s. 31–32; *Prolegomena*, s. 32, 47.

52 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 219.

53 Tamże, t. I, s. 214, 219; *Prolegomena*, s. 33.

54 I. Kant, *Prolegomena*, s. 33.

cia *a priori*, nie oznacza tego samego, co realność według terminologii tradycyjnej, a mianowicie nie oznacza tego, co istnieje samo w sobie. Realność, którą według Kanta ma się poznawać i określać przez czyste pojęcia aprioryczne intelektu, nie znajduje się poza podmiotem poznającym, lecz w nim; są to spostrzeżenia, wrażenia zmysłowe.⁵⁵ Ta realność jest podmiotową czy, jak mówi Kant, „empiryczną realnością”. Na czym więc polega przedmiotowość, której domaga się Kant dla swoich pojęć *a priori*? Pojęcia *a priori* są same w sobie i dla siebie podmiotowe; są one „podmiotowymi warunkami myślenia”,⁵⁶ ale mają ważność przedmiotową, bo czynią możliwym przedmiot naszego poznania. Pojęcia *a priori* wiążą ze sobą spostrzeżenia i ujmują je w syntetyczną jedność, tzn. w przedmiot poznania; są one syntetycznymi funkcjami intelektu,⁵⁷ które wytwarzają przedmiot. Poznawać przez czyste pojęcia, *a priori*, to według Kanta tyle, co wytwarzać, tworzyć przedmiot z materii spostrzeżeń dzięki syntetyzującej funkcji myślenia. „Mówimy wówczas: poznajemy przedmiot, jeżeli wytworzyliśmy syntetyczną jedność w różnorodności danych naocznych.”⁵⁸ „Przedmiotem zaś jest to w czego pojęciu zjednoczone jest to, co różnorodne w pewnej danej nam naoczności.”⁵⁹ Nie ma zatem żadnego przedmiotu poza pojęciem i bez niego. Czyste pojęcia, *conceptus puri*, posiadają przedmiotowość, tzn. obiektywizują różnorodność spostrzeżeń, konstytuują, tworzą z nich przedmioty naszego poznania; inaczej mówiąc, są źródłem samego poznania.⁶⁰ Zamiast mówić, że czyste pojęcia mają przedmiotowość, dokładniej byłoby powiedzieć, że nadają, dostarczają one przedmiotowość naszym poznaniom⁶¹, ponieważ stwarzają ich przedmioty. Według transcendentального sposobu myślenia Kanta, czyste pojęcia intelektu **nie opierają się ani na rzeczach samych w sobie, ani na spostrzeżeniach**, bo straciłyby wtedy swoją aprioryczność.

55 To założenie przejmuję Kant bezkrytycznie od Hume'a; por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa 1977, s. 17–23.

56 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 190, 479.

57 Tamże, t. I, s. 168 n.

58 Tamże, t. I, s. 210.

59 Tamże, t. I, s. 245; *Loose Blätter* (wyd. Reicke), 1.1, s. 162: „Nie jest to żaden realny przedmiot lub rzecz dana, ale pewne pojęcie w odniesieniu do którego rzeczy mają jedność”.

60 Br. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin 1921, s. 224.

61 Tamże, t. I, s. 223: Pojęcie jest nadawaniem jedności, zaś przedmiot jest posiadaniem jedności.

Ażeby ocalić aprioryczność czystych pojęć intelektu, Kant zmienił sens tego, co przedmiotowe⁶² i zachował tylko nazwę.

Przedmiotowość w tym sensie, że pojęciom odpowiada jakaś realność pozaumysłowa, tak że pojęcia są odbiciem, skopiowaniem tej realności pozaumysłowej, nie przysługuje czystym pojęciom Kanta. Nie mają one żadnej realnej przedmiotowości, ponieważ nie mają żadnego realnego przedmiotu. Ich przedmiotowość leży w sferze tego, co tylko myślowe, bo przedmiot znaczy tu tylko tyle, co jedność intelektualna.⁶³ Te czyste pojęcia nie mają żadnej podstawy w rzeczach samych w sobie, z tymi bowiem nasze poznanie nie ma do czynienia, ale z podmiotowymi wrażeniami; rzeczy same w sobie pozostają „całkowicie poza dziedziną naszego poznania.”⁶⁴

W podmiotowych wrażeniach również nie znajdujemy nic, co miałyby odpowiadać czystym pojęciom. Krótko mówiąc, czyste pojęcia są to „conceptus puri absque ullo fundamento in rebus”. Idealizm Kanta jest przeto pewnego rodzaju konceptualizmem. Dlatego też transcendentalnemu idealizmowi Kanta przydaliśmy nazwę „czysty konceptualizm”. Idealizm Kanta jest konceptualizmem „czystym” dlatego, że aprioryczne pojęcia intelektu nie mają żadnej treści empirycznej; od tej treści abstrahują, tak że przez te pojęcia intelekt „sam przez się niczego nie poznaje, lecz tylko wiąże i porządkuje materiał na poznanie.”⁶⁵ Pojęcia *a priori* nie mają więc żadnego przedmiotu właściwego (obiectum proprium), nie przedstawiają żadnego specjalnego przedmiotu, danego wyłącznie intelektowi.”⁶⁶ Jeżeli konceptualizm określi się jako naukę o poznaniu, która przyjmuje pojęcia powszechnie ważne i konieczne, ale nie dozwala, by odpowiadała im jakakolwiek treść pozaumysłowa, jakakolwiek pozaumysłowa realność, to wolno Kanta naukę o pojęciach *a priori* określić jako **konsekwentny, czysty konceptualizm**, ponieważ czyste pojęcia intelektu nie mają żadnej treści, ani pozaintelektualnej, ani intelektualnej. Są one, jak mówi Kant, „puste”⁶⁷

62 Fr. Kuntze, *Das Problem der Objektivität bei Kant, These*, Freiburg i. Br. 1905, s. 1–3; por. S. Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, 6. Ergänzendes Heft zu „Kant-Studien”, 1906, s. 119–125.

63 Br. Bauch, dz. cyt, s. 179–183, 204; S. Aicher, dz. cyt, s. 28–29, 42, 108.

64 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 354.

65 Tamże, t. I, s. 143.

66 Tamże, t. I, s. 253–254.

67 Tamże, t. I, s. 437; por. s. 299, 478–479.

są tylko „formami myślowymi”⁶⁸ które bez zastosowania do empirycznych danych naocznych „nie mają sensu”.⁶⁹ Poza naocznością odpada więc wszelkie zastosowanie poznawcze kategorii, bo wtedy „nie ma wcale przedmiotu określonego ani nawet dającego się co do [swej] formy określić”⁷⁰. Używać tych pojęć bez [odniesienia do] naoczności to tyle, co chcieć latać w przestrzeni pozbawionej powietrza⁷¹, przelatywać, transcendować granice ich zastosowania; to tyle, co kwestia „transcendentalnego używania lub nadużywania” kategorii⁷². „Kategoria jest bowiem przecież samą tylko funkcją myślenia, przez którą nie jest mi dany żaden przedmiot, ale przez którą jest jedynie pomyślane to, co może być dane w naoczności.”⁷³

Kant sam dopomaga nam w określeniu swojej filozofii mianem konceptualizmu. Powiada mianowicie, że Krytyka czystego rozumu jest „zupełną ideą filozofii transcendentalnej”⁷⁴, a filozofia transcendentalna oznacza według niego system czystych pojęć *a priori*,⁷⁵ *conceptus puri*⁷⁶, nie posiadających wcale *obiectum proprium*. System takich pustych pojęć pozbawionych przedmiotu właściwego, niechby i nazywał się filozofią transcendentalną czy idealizmem transcendentalnym – to przecież nic innego jak konceptualizm.

Byłoby możliwe przedstawić sobie pewien rodzaj konceptualizmu, według którego pojęcia ogólne i konieczne miałyby swoją własną treść, ta jednak nie przedstawiałaby nic realnego, czerpanego z rzeczywistości, ale coś fikcyjnego. Byłoby się jednak niesprawiedliwym wobec kantowskiego konceptualizmu, gdyby od jego czystych pojęć chciało się domagać jakiegokolwiek treści.

Natura abhorret a vacuo (natura nie znosi próżni), a rozum ludzki nie tak łatwo przedstawia sobie w myśli pojęcie bez treści, pojęcia puste, myśl pozbawioną tego, co pomyślane. Stąd bierze się skłonność, by czystemu pojęciu Kanta podsunąć pewną – bardzo może subtelną

68 Tamże, t. I, s. 256, 424, 480.

69 Tamże, t. I, s. 256.

70 Tamże, t. I, s. 424.

71 Tamże, t. I, s. 433.

72 Tamże, t. I, s. 68.

73 Tamże, t. II, s. 6; t. I, s. 432–434.

74 Tamże, t. I, s. 439.

75 Tamże, t. I, s. 89.

76 Tamże, t. I, s. 86.

– zawartość myślową, jakąś treść wytworzoną przez intelekt niezależnie od doświadczenia, tzn. a priori. Otóż trzeba się wystrzegać mącenia czystego konceptualizmu Kanta jakąkolwiek treścią. Kant nie uznaje żadnych treści powszechnie ważnych i koniecznych – ani myślowych, ani realnych. Nie ma żadnych realnych treści ogólnych i koniecznych – takie jest podstawowe założenie Kanta,⁷⁷ ukryte w jego często i wyraźnie wypowiedzanym założeniu, że nie potrafimy poznać nic innego, jak wrażenia zmysłowe, jak nasze stany spostrzeżeń. To, że nie przyjmuje on żadnych treści myślowych o powszechnej i koniecznej ważności, wynika z jego ujmowania pojęć jako czystych funkcji myślenia, których zadaniem jest przetwarzanie treści odbieranej przez zmysłowość. Pojęcia nie poznają nic w sobie i dla siebie, służą tylko do myślenia, a przez to do poznawania, „do rozumienia spostrzeżeń”⁷⁸ Pojęcia są spontanicznymi czynnościami, funkcjami myślenia, za pośrednictwem których poznajemy.⁷⁹ Mówiąc krótko, pojęcia to nie *intelligibile necessarium et universale, ale actus intelligendi*. Pojęcia są aktami myślenia, a jeżeli myślenie odnosi się do naoczności – aktami poznania.

Skąd zatem czyste pojęcia mają ogólność i konieczność, skoro są tylko funkcjami myślenia czy aktami poznania, te zaś są podmiotowe? Wątpliwość ta nie jest pozbawiona ważkości. Opierając się na tym, że czyste pojęcia są funkcjami naszego myślenia, czy – jak jeszcze powiada Kant – „subiektywnymi formami”⁸⁰ myślenia, powierzchowni recenzenci pomawiali go o płaski, pospolity subiektywizm. Powód tego leży w pominięciu kantowskiej nauki o dwóch podmiotach: empirycznym i transcendentalnologicznym. Podmiot empiryczny jest czymś psychologicznym, czymś podległym arbitralnej własnej woli, natomiast podmiot transcendentalnologiczny jest „świadomością transcendentalną”⁸¹, transcendentalną apercpcją⁸², „myślę”⁸³, czymś prawidłowym, nie podległym zmianom. Ten podmiot transcendentalnologiczny jest subiek-

77 H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1920, t. I, s. 425; J. Volkelt, *Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihrer Grundprinzipien analysiert*, Leipzig 1879; Ch. Sentroul, dz. cyt., s. 15–16; O. Külpe, *Immanuel Kant*. 3. Aufl., s. 39.

78 Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 21.

79 Tamże, t. I, s. 145, 168, 432.

80 Tamże, t. I, s. 479.

81 Tamże, t. I, s. 222 (nota).

82 Tamże, t. I, s. 211, 239–240.

83 Tamże, t. II, s. 53, 57.

tywny w porównaniu z tym, co istnieje samo w sobie, ale jest obiektywny w porównaniu z podmiotem empirycznym. Podmiot transcendentalnologiczny ma się tak do przedmiotu, jak określające do określanego⁸⁴. Podmiot empiryczny jest jednostkowy i podległy zmianom: podmiot transcendentalnologiczny jest natomiast ogólny i konieczny, „ponadindywidualny”⁸⁵, jest nim bowiem czysto logiczne prawo, któremu podlegają wszystkie poznania naukowe. Dlatego czyste pojęcia są ogólne i konieczne jako *modi*⁸⁶ transcendentalnologicznej samoświadomości. Mają one ważność nie tylko dla mnie, ale dla każdego, kto chce poznać podmiot, albowiem u wszystkich podmiotów empirycznych zachodzi zgodność tych funkcji myślenia.⁸⁷ Zgodność ta nie jest jedynie zgodnością faktyczną, ale jest zgodnością według prawidła.

Wchodzące w grę funkcje myślenia należy bowiem brać nie psychologicznie, ale w sensie praw logicznych rządzących naukowymi poznaniem. Transcendentalnologiczną świadomość i jej wyrazy, jej sposoby czy *modi*, tj. pojęcia *a priori*, nazywa Kant – w przeciwieństwie do świadomości empirycznej – „czystymi”, właśnie dlatego, że nie oznaczają innej treści, jak tylko czystą prawidłowość syntez myślowych⁸⁸. Stosownie do tego czyste pojęcia są uniwersalnymi sposobami tych prawidłowych syntez myślowych; a więc nie uniwersalnymi przedmiotami myślowymi, lecz tylko uniwersalnymi formami myśle-

84 Dla przekonania się o logicznym znaczeniu tego transcendentalnego podmiotu por. *Paralogizmy czystego rozumu*, w: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 51–90. Stosownie do tego możemy za Br. Baucha powiedzieć, że podmiotu tego nie należy „rozumieć w znaczeniu jakiegś empirycznej duszy jednostkowej [Einzelseele] ani w znaczeniu jakiegś metafizycznej duszy świata [Weltseele], ani też w znaczeniu jakiegś empirycznej lub metafizycznej funkcji duchowej [seelische Funktion]” (Br. Bauch, dz. cyt., s. 138). Ten transcendentalny podmiot jest przedmiotowy, ponieważ jest skierowany na przedmiot jako swój korelat (*Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 213–214, 436–437). Na ten podmiot z koniecznością zdany jest przedmiot. Podmiot transcendentalny jest logicznym warunkiem nie dla podmiotu empirycznego, lecz dla przedmiotu. Jest to „przedmiotowy warunek wszelkiego poznania, nie ten, którego tylko sam potrzebuje, ażeby poznać pewien przedmiot, lecz ten, który musi spełniać każda dana naoczna, ażeby stać się dla mnie przedmiotem” (*Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 245–246). Podmiot transcendentalnologiczny ma się tak do przedmiotu, jak określające do określanego.

85 W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., s. 76; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, s. 457.

86 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 118.

87 I. Kant, *Prolegomena*, s. 52, 55.

88 I. Kant w dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [rozprawa inauguracyjna w związku z objęciem profesury zwyczajnej w Królewcu 1770], sect. II, § 8, nazywa „czystymi pojęciami”, „ideae purae”, takie, które są wzięte nie drogą abstrakcji z tego, co dane zmysłowo, ale drogą refleksji nad prawidłowością wszczepioną w ducha i nad jej działaniami, por. *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 231–234. „Czysty intelekt jest więc w kategoriach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk” – tamże, t.I, s. 234; por. Br. Bauch, dz. cyt., s. 134–139, 142–152.

nia, sposobami myślenia; nie pojęciami intelektu, lecz raczej sposobami intelektu lub jak określa szkoła marburska – powszechnie ważnymi i koniecznymi metodami.

Scholastycy zwalczają nominalizm przez przyjęcie *universale in re*, tzn. pewnej potencjalnie danej treści istotowej, która jako *obiectum proprium* jest przez intelekt czynny wydobywana, aktualizowana z rzeczy, lub dokładniej, z obrazów zmysłowych, w których rzeczy są nam dane⁸⁹. To, co ogólne i konieczne, znajduje się w rzeczach zindywidualizowane, skonkretyzowane przez materię; jest to *universale* w możliwości; tak bowiem, jak tkwi ukryte w rzeczach, wymaga naszego intelektu czynnego po to, by zostało uwolnione od tego co ujednostkowane i by stało się ogólne w pełnym znaczeniu tego słowa. Owo *universale in re* jest właściwie *actualiter* czymś *singulare* – a tylko *potentialiter* jest *universale*⁹⁰. Temu, co *universale potentiale in re* brakuje formy powszechności. Tę formę otrzymuje *universale potentiale* od intelektu, który zgodnie ze swoją naturą jest nastawiony na poznanie tego, co powszechne i konieczne⁹¹. Dlatego to wszystko, co poznaje, poznaje on stosownie do swojej natury; ujmuje w pojęcia ogólne. Temu, co *universale in re*, nasz intelekt nadaje formę powszechności przez to, że je ujmuje bez cech indywidualnych, tzn. wydobywając z cech indywidualnych przez abstrakcję, potencjalnie ogólną istotę *rzeczy*⁹². Ten wydoby-

89 M. de Wulf, *Le problème des universaux dans son évolution historique*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1896; J.H. Lowe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*. Abhandlung der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaft, Prag 1876; J. Reinners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907.

90 Thomas Aquinas, *Quodlibet*, VII, I: „Triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratio secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta prout abstrahit ab utroque esse”; por. Thomas Aquinas. *De ente et essentia*, op. III, IV [przekład polski: *De ente et essentia*. O bycie i istocie, przekład – komentarz, studia: M.A. Krapiec, Lublin, 1981].

91 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. 2, c. 48: „Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus”.

92 Thomas Aquinas, *S. th.* I, q. 85, a. 2, ad 2: „...cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel intentio universalitatis est in intellectu; (...) humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas, apprehendatur sine individualibus condicionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu”; ponadto I, q. 85, a. 3, ad I; Quaestio 85 (całość) poucza nas wiele o pojęciach I o tworzeniu pojęć; por. E. Domet De Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*, Paris 1892; E. Rolfes, *Die Abstraction bei Aristoteles*, „Philosophisches Jahrbuch”, XVII, XVIII; De Craene, *L'abstraction intellectuelle*, „Revue néoscholastique”, VIII.

wający, abstrahujący intelekt nazywa się intelektem czynnym⁹³. Sam jest jednostkowy, a jego samorzutność nie jest samowolna, kieruje się bowiem i orientuje według potencjalnej ogólnej istoty ukrytej w rzeczach jednostkowych. Intelekt czynny dochodzi do pojęć ogólnych, ujmując to, co znajduje się w przedmiotach niezmiennie i konieczne, czyli ich istotę. Między formami poznania a formami bytu panuje tak zwany paralelizm logiczny, bo intelekt wytwarza *universale post rem*, *universale logicum* odpowiednio do *universale in re*, *universale metaphysicum*⁹⁴.

Scholastycy odpierali nominalizm wykazując, że opiera się na fałszywym założeniu. To, co powszechne, tkwi bowiem w rzeczach, nie w ich czystej formie.

Kant odpiera nominalizm, nie odpierając jego podstawowego założenia. Wraz z nominalistami twierdzi, że w poznaniu zmysłowym, w przedstawieniach zmysłowych nie należy się doszukiwać niczego, bo nic w nich się nie kryje; nie przedstawiają nam nic innego niż subiektywne stany, które w sposób przypadkowy występują razem. By móc jednak wyjaśnić, jak są możliwe poznania naukowe, tzn. sądy syntetyczne o powszechnej i koniecznej ważności, stawia drugą hipotezę. Mówi ona o czystym, uniwersalnym, ustalającym prawa intelekcie, który – jako że ten sam we wszystkich podmiotach empirycznych – wiąże, w sposób ważny i konieczny dla wszystkich podmiotów, spostrzeżenia subiektywne, tzn. wkłada brakujące im, powszechnie ważne i konieczne sposoby powiązania. Widzimy więc, że to, co pierwsze założenie usunęło, zostaje przywrócone przez drugie. To, co powszechne, ko-

93 Thomas Aquinas, Sum. c. Gent., II, c. 77: „Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilibus praesentat nobis phantasmata, quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilibus etiam secundum condiciones quae sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu (...) Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens”; por. S. th. I. q. 79, 3; 84, 6; Aristotelis opera omnia illustrata a Silvestro Mauro, vol. IV; De Anima III c. 4, 6, 7, vol. I, Analyticorum posteriorum, II c. XI; por. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 1910, t. II, s. 426–428; J. Geyser, Die Erkenntnislehre des Aristoteles, Münster 1917, s. 231–232, 254–277; C. Piat, *L'intellect actif*, Paris 1890. W pracy tej zasługuje na uwagę wiele miejsc, a zwłaszcza rozdział: *L'activité de l'intellect explique l'abstrait; L'activité de l'intellect explique l'universel; L'activité de l'intellect explique le nécessaire*.

94 Według szkoły arystotelesowsko–tomistycznej moment logiczny i moment ontologiczny są oddzielone od siebie, wobec czego intelekt, myślenie jest rzeczywiście produktywne, twórcze logicznie, ale nie ontologicznie. U Kanta to, co ontologiczne, i to, co logiczne, to co realne, i to, co formalne, jest przy myśleniu pomieszane – T. A. Rohner, *Vorlesungen über Kant*, Freiburg i. Br., semestr zimowy 1920.

nieczne, prawidłowe, „czyste”, przekłada Kant z przedmiotów do podmiotu. Nie w przedmiotach, a w podmiocie znajduje się to, co ogólne i konieczne, a mianowicie czyste pojęcia lub syntetyczne funkcje myślenia ponadindywidualistycznego – uniwersalnego intelektu. Ponieważ intelekt jest ogólny, przeto ogólne być muszą również jego funkcje lub pojęcia. Intelekt przez swoją aktywność nie tylko wytwarza formę *powszechności*, ale w gruncie rzeczy jest podstawą wszelkiej powszechności w ogóle. Według Kanta intelekt wytwarza powszechność nie tylko co do formy, tak że pewna treść uzyskuje tę formę, ale jako czysty intelekt wytwarza sam z siebie tę powszechność treściowo. Powszechność tę Kant usamodzielnia w swoich czystych pojęciach: powszechność i konieczność czyni treścią pojęć⁹⁵. Czyste pojęcia Kanta są nie tylko formami, przez które *id quod*, pewna treść zostaje poznana jako powszechnie ważna i konieczna, ale są czymś, co zostaje „dodane”, „dołączone”; [czyste pojęcia] stanowią nie tylko *id quo*, ale są zarazem *id quod*, albo jak mówi sam Kant, są „pewną treścią transcendentálną”⁹⁶ którą czysty intelekt, „wnosi”, „dołącza myślowo” do tego, co różnorodne w naoczności”⁹⁷. Kant każe powszechności i konieczności, stanowiącym formę pojęć, istnieć samodzielnie, bez odniesienia do odpowiadającej im treści. Powszechność pojęć wraz z ich koniecznością nie zasadza się na jakiejś treści, zawierają bowiem w sobie rację dostateczną jako funkcje myślowe intelektu powszechnego, tzn. identycznego u wszystkich, i koniecznego, tzn. niezmiennego. Powszechnie ważne i konieczne pojęcia Kanta są na wskroś *conceptus mentis*, bowiem formę pojęcia, będącą istotnie *conceptus mentis*, Kant identyfikuje z samym pojęciem; identyfikuje *conceptus subiectivus* scholastyków z *conceptus obiectivus* tychże⁹⁸. Kant każe pojęciu roztopić się

95 Gdy chodzi o porównanie intelektu czynnego w ujęciu Kanta i w ujęciu szkoły arystotelesowsko-tomistycznej, to moglibyśmy powiedzieć, że czynność intelektu podług Kanta jest o wiele intensywniejsza, ale nie produktywna dla poznania, bowiem nie poznajemy nic więcej ponad to, co ów czynny intelekt umieścił, myślowo włożył, gdy natomiast czynny intelekt podług szkoły arystotelesowsko-tomistycznej jest aktywny i produktywny, ponieważ przenosi w byt aktualny w porządku poznania to, co miało dotąd tylko byt potencjalny.

96 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 171.

97 Pojęcie jako forma traci u Kanta ten charakter, stanowi bowiem składnik przedmiotu poznania; por. H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme Thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille 1907, s. 160.

98 Kanta idealizm transcendentálny jest subiektywnym konceptualizmem w przeciwieństwie do realistycznego konceptualizmu szkoły arystotelesowsko-tomistycznej; por. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1920, s. 114, także nota.

całkiem w jego formie. Krótko: „konceptualizuje” pojęcie, chcąc w nim widzieć tylko formę, bez proporcjonalnej do niej treści.

Konceptualizm Kanta najlepiej ilustruje kategoria przyczynowości. Przyczynowość – można tak powiedzieć – wiąże uwagę Kanta od początku do końca jego krytyki poznania. Hume’a krytyka przyczynowości przerwała „drzemkę dogmatyczną” Kanta i nadała „całkowicie inny kierunek jego badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej”.⁹⁹ Hume powiada, że to, co nie jest kopią wrażeń zmysłowych, nie może być odniesione do doświadczenia. Ale idea *of necessary connexion*, tzn. przyczynowość, wcale nie jest kopią odpowiadających jej wrażeń. Nie może przeto być odniesiona do doświadczenia.¹⁰⁰ Kant kontynuuje ten wywód i wyciąga inny wniosek: jest zatem założeniem, transcendentalnym warunkiem doświadczenia, jest czystym pojęciem, którego funkcja wytwarza *necessary connexion*.

Według Hume’a to, co się nazywa przyczynowością, nie jest niczym innym, jak asocjacją następujących kolejno po sobie przedstawień, której dokonuje nasza wyobraźnia, a w końcu siłą nawyku ujmuje jako przyczyny i skutki.¹⁰¹ Ta asocjacja, dokonująca się tylko w naszej wyobraźni, jest przenoszona na przedmioty,¹⁰² i mniema się, że te znajdują się w wyobraźni”.¹⁰³ Skojarzenie przedstawień wedle stosunku przyczyny i skutku jest więc czysto subiektywne, dlatego nie uprawnia,

99 I. Kant, Prolegomena, s. 6; Krytyka czystego rozumu, t. I, s. 80; por. s. Aicher, dz. cyt., s. 39: „Przesłankę Hume’a mówiącą, że pojęcie przyczynowości nie jest pojęciem uzyskanym z doświadczenia, przyjmuje Kant, aby pominąć wysnute stąd przez Hume’a wnioskowanie – w tym ma swój cel i sens krytycyzm kantowski, przede wszystkim jednak zawiera swoją naukę o kategoriach”.

100 D. Hume, dz. cyt., s. 89: „Daremnie szukaliśmy idei siły czy też koniecznego związku tam, gdzie można by się dopatrywać jej źródeł”; tamże, s. 90: „Wszystkie zjawiska ukazują się nam jako całkowicie niezależne i odrębne. Jedno następuje po drugim, ale jakiegoś węzła między nimi nie udaje się zaobserwować. Wydają się połączone, lecz nigdy związane. A ponieważ nie możemy mieć idei tego, co nigdy nie było nam dane w postrzeganiu zewnętrznym, ani w wewnętrznym odczuciu – to wydaje się wynikać stąd konieczna konkluzja, że idei związku czy też siły nie mamy w ogóle i że wyrazy te są pozbawione sensu, czy to gdy posługujemy się nimi w rozumieniu filozoficznym, czy w życiu powszednim”.

101 Tamże, s. 92: „Ten więc związek, który umysł nasz czuje, to nawykowe przenoszenie się wyobraźni z jednego przedmiotu na drugi, który tamtemu stale towarzyszy – oto owo odczucie, oto impresja, na podstawie której tworzymy ideę siły czy koniecznego związku (...) Gdy więc powiadamy, że jeden przedmiot jest związany z innym, mamy na myśli tylko tyle, że przedmioty te były powiązane w naszej myśli”.

102 Tamże, s. 95 (nota): „A odczuwając nawykowe związanie idei, przenosimy to odczucie na przedmioty”.

103 Występują tu dwa aspekty psychologiczne: 1) nawykowe połączenie i 2) przeświadczenie – tamże, s. 59.

by [na jego podstawie] formować powszechną zasadę przyczynowości.¹⁰⁴ Kant mówi: tak, wprowadzie na podstawie empirycznej asocjacji nie jest się uprawnionym do tego, by powiązanie dwóch następujących w kolejności przedstawień uważać za powszechnie ważne i konieczne; jest jednak jeszcze inny rodzaj asocjacji, nazwijmy ją transcendentną¹⁰⁵ która wywodzi się z powszechnego i koniecznego, uniwersalnego i prawodawczego myślenia. Empiryczny podmiot jest świadom tylko tego, że jego „wyobrażenia umieszcza jedno przedtem, drugie potem, nie zaś, że w przedmiocie jeden stan wyprzedza drugi”, tak, że „samo tylko spostrzeżenie nie określa obiektywnego stosunku następujących po sobie zjawisk”.¹⁰⁶ Podmiotowego następstwa zjawisk nie wolno mylić z przedmiotowym.¹⁰⁷ Jeżeli mamy podmiotowe następstwo określić jako przedmiotowe i uznać za takie, musi dojść myślenie; wówczas „trzeba stosunek między obu stanami **tak pomyśleć, iżby przez to pomyślenie zostało określone jako konieczne**, który z nich musi być przyjęty za istniejący wcześniej, a który później, a nie odwrotnie”.¹⁰⁸ Czysty intelekt nie ma jakiegokolwiek koniecznemu powiązaniu nadawać formy powszechności, która w jakikolwiek sposób tkwi ukryta w zjawiskach, lecz przez czysty intelekt zostaje pomyślane coś, co w zjawiskach nie tkwi.¹⁰⁹ To czyste myślenie bowiem w żaden sposób nie jest pasywne; jako czysta aktywność niczego nie zakłada, ale sama jest założona. Stosownie do tego związek przyczynowy jest możliwy tylko przez ten intelekt. Funkcja tego czystego intelektu wprowadza dwa zjawiska w ściśle określony stosunek czasowy, w którym jedno zjawisko jest uważane za wcześniejsze, za poprzedzające inne zjawisko¹¹⁰ nie tylko „w mojej wyobraźni”, ale „w czasie”.¹¹¹ Dlatego stosunek zjawisk poprzedzających i następujących uchyla się naszemu arbitralnemu wyborowi (Willkür); szereg ten nie daje się odwrócić. Ta czynność myślenia podporządkowuje przedmiotowe następstwo zjawisk pewnemu

104 Tamże, s. 91: „Nie wolno nam na tej podstawie formułować ogólnego prawa ani przepowiadać, co stanie się w podobnych razach”.

105 T. A. Rohner, *Vorlesungen über Kant*.

106 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 352–353.

107 Tamże, t. I, s. 357.

108 Tamże, t. I, s. 353.

109 Tamże, t. I, s. 360: „Nie ma przeto niczego w zjawisku, co by ją [kolejność zjawisk] określało, tak iżby przez to określenie pewne następstwo stało się konieczne”.

110 Tamże, t. I, s. 352, 363, 365–368.

111 Tamże, t. I, s. 352–353.

„prawdłu”, które „czyni koniecznym porządek następujących po sobie zjawisk”,¹¹² które „moją podmiotową syntezę (ujmowania) robi przedmiotową”¹¹³. Ta prawidłodawcza [*regelgebende*] funkcja myślenia nazywa się czystym pojęciem intelektu „nie występującym w spostrzeżeniu”¹¹⁴, pojęciem przyczyny i skutku. Pojęcie przyczynowości jest przeto syntetyczne, co określa jego funkcję w odniesieniu do spostrzeżeń; jest *a priori*, co wskazuje na jego źródło. Te dwie właściwości czystego pojęcia przyczynowości, a mianowicie jego syntetyzująca funkcja i jego aprioryczność, nadają się do objaśnienia swoistości konceptualizmu Kanta. Prawo przyczynowości nazywa Kant syntetycznym pojęciem *a priori*. Wyraża to przede wszystkim, czym pojęcie przyczynowości nie jest. Nie jest analityczne, tzn. nie zostaje wydobyte, wyprowadzone myślowo przez analizę stawania się, dziania się. Inaczej mówiąc, w stawaniu się, w dzianiu się nie kryje się prawodawczy, tzn. powszechnie ważny i konieczny związek przyczynowy. Nasze myślenie nie znajduje przeto żadnego punktu wyjściowego, żadnego fundamentu. Pojęcie przyczynowości nie jest analityczne, ale syntetyczne, a mianowicie syntetyczne *a priori*. O ile przez zaprzeczenie analitycznemu charakterowi¹¹⁵ prawa przyczynowości Kant uzasadnia swój konceptualizm negatywnie, o tyle w twierdzeniu, że pojęcie przyczynowości jest syntetyczne *a priori*, dostarcza pozytywnego dowodu na swoje konceptualistyczne ujęcie przyczynowości. Związek przyczynowy nie występuje w tym, co się dzieje, lecz zostaje włożony przez myślenie. Myślenie ponadempiryczne syntetyzuje *a priori* zdarzenia, całkiem niezależnie od doświadczenia, autonomicznie. Synteza ta jest powszechna i konieczna, ponieważ z naturą tego myślenia związane jest to, że ma ono konieczną ważność dla wszystkich. Pojęcie przyczynowości ma odpowiednio do tego źródło nie w bycie, ale w myśleniu; jest jak gdyby wysnute z myślenia.¹¹⁶ Pojęcie przyczynowości nie ma żadnego fundamentu w przedmiotach; jego fundamentem, jego podstawą jest myśle-

112 Tamże, t. I, s. 357.

113 Tamże, t. I, s. 361–362; por. Br. Bauch, dz. cyt., s. 251–252.

114 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 353.

115 Prof. M. P. de Munynck gruntownie i wnikliwie przedstawia analityczny charakter prawa przyczynowości w pracy pt. *La racine du principe de causalité*, „Revue néoscholastique”, 1914.

116 Eisler, pozostający pod wpływem Kanta, pisze: „Pojęcie jako takie jest produktem myślenia, logicznie wyrazem sądzenia, ale ma tworzywo, „fundament” w konkretnym przeżyciu, czy to w doświadczeniu, czy postulatcie jakiejś funkcji myślenia lub woli” – dz. cyt., s. 658.

nie.¹¹⁷ Dlatego mówi się: „Myślę o substancji, myślę o przyczynie” itd.¹¹⁸ Myślę o przyczynie nie dlatego, że ona jest, ale ona dlatego jest, że o niej myślę. Prawo przyczynowości Kanta jest zatem „*conceptus mentis absque ullo fundamento in rebus*”; bez podstawy w rzeczach jest pojęcie przyczynowości dlatego, że dopiero przez to pojęcie przedmioty doświadczenia są możliwe. Pojęcie przyczynowości nie opiera się na przedmiotach doświadczenia, ale na odwrót, bowiem według Kanta czyste pojęcie jest formą myślenia, stanowiącą formę poznania i zarazem element konstytutywny przedmiotu poznania. Przyczynowość i wszystkie *conceptus puri* nie mogą wcale mieć swej podstawy w przedmiotach, ponieważ są założeniami stanowiącymi konstytutywne warunki przedmiotów. Czyste pojęcie przyczynowości nie ma żadnej podstawy w przedmiotach lecz ono samo jest transcendentalnologiczną podstawą przedmiotów.

Szkoła marburska interpretuje czyste pojęcia jako metody. Ta interpretacja jest trafna, ponieważ stosownie do swojej formy, tzn. jako *conceptus subiectivus*, pojęcie ogólne jest sposobem, metodą poznania intelektualnego. Popadłoby się wszakże w jednostronność, gdyby w ogólnych pojęciach Kanta chciało się widzieć metody poznania naukowego. Jak już zaznaczyliśmy uprzednio, czyste pojęcia Kanta oznaczają nie tylko *id quo*, nie tylko metodę, podług której dokonuje się poznanie intelektualne, ale zarazem oznaczają element, który zostaje przez samo to poznanie – jako jego *objectum proprium* – wniesione do przedmiotu poznania.¹¹⁹

Jeśli nasze wywody teoretycznopoiznawcze, mające przedstawić kantowski konceptualizm, były nieco obszerne, to jedynie po to, by ułatwić zrozumienie konceptualizmu etycznego. Jak *Krytyka czystego rozumu* jest przygotowaniem i wprowadzeniem do *Krytyki praktycznego rozumu*¹²⁰ tak zrozumienie spekulatywnego konceptualizmu Kanta

117 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 212: „Numeryczna jedność tej apercepcji („myślę”) znajduje się więc a priori w równej mierze u podstaw wszystkich pojęć, jak mnogość przestrzeni i czasu tkwi u podstaw naocznych danych zmysłowości”; tamże, t. II, s. 113: „Apercepcja jest sama podstawą możliwości kategorii, które ze swej strony przedstawiają jedynie syntezę różnorodności danych naocznych, o ile ta [różnorodność] posiada w apercepcji jedność”.

118 Tamże, t. II, s. 53.

119 H. Dehove, dz. cyt., s. 160.

120 Na to, że jest to myśl Kanta, wskazuje jego *Przedmowa do Krytyki czystego rozumu*, I, zwłaszcza s. 40–44.

jest niezbędne, jeżeli chce się właściwie ująć jego konceptualizm praktyczny czy etyczny.

Kant kontynuuje w dziedzinie etycznej to, co zaczął w teoretycznej. Przejście od konceptualizmu teoretycznego do etycznego stanowi transcendentalna idea wolności. Transcendentalną ideą wolności kończy Kant swoją naukę o doświadczeniu i zarazem zaczyna swoją etykę. Naukowa ważność doświadczenia bierze się stąd, że nasz czysty intelekt wprowadza zjawiska w określony porządek lub syntezę, myśląc o nich jako o przyczynach i skutkach.¹²¹ W taki sposób w doświadczeniu jedno zjawisko zostaje z koniecznością określone przez inne. Nie wolno tutaj mówić o obowiązku, o powinności, wszędzie bowiem panuje przymus. Ale rozum ludzki dąży do ujęcia zjawisk w ich całości. Waha się więc między dwiema tezami. Z jednej strony myśli, że po to, by ująć całość zjawisk w ich pełnym szeregu, musiałoby się założyć przyczynowość samorzutną, przyczynę, której nie warunkuje już żadna inna przyczyna, taką, która bezwarunkowo rozpoczyna szereg przyczyn – i rozum tworzy sobie transcendentalną ideę wolności. Z drugiej strony rozum myśli, że wolność transcendentalna jest nie do przyjęcia, bo przeczy przyczynowości.¹²² Rozum usuwa ten konflikt przez rozróżnienie między poznawaniem a myśleniem.¹²³ Okazuje się wtedy, że uprawnione są obie tezy, zarówno za wolnością, jak przeciw wolności. Nasze czyste pojęcia są w poznawaniu ograniczone, muszą więc odnosić się do danych naocznych, w myśleniu jednak „mają nieograniczone pole”.¹²⁴ Kiedy zatem poznajemy przez czyste pojęcie przyczynowości, to zawsze odnosimy przyczynowość do zjawisk; wtedy każde zjawisko jako na swoją przyczynę wskazuje na jakieś inne zjawisko, które je poprzedza. Sama ta przyczynowość wywiera nacisk na nasz rozum, by ujmował zjawiska w ich szeregu. Na „skrajnej granicy” według określenia marburczyków, na granicy ostatniego zjawiska, zostaje zastosowane czyste pojęcie intelektu, przyczynowość – ale już nie w odniesieniu do zjawiska. Tu zostaje to pojęcie „uwolnione” od ograniczenia do tego, co empiryczne, a zastosowanie pojęcia — „rozszerzone”.¹²⁵

121 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 185–189, 275–280, 285–287.

122 Tamże, t. II, s. 185–189.

123 Tamże, t. I, s. 32 (nota), 39 (nota), 38–44.

124 Tamże, t. I, s. 443–444, 276 (nota).

125 Tamże, t. II, s. 146–147.

Tak uwolnione i rozszerzone – bo bez odniesienia do naocznosci – pojęcie przyczynowości nie może niczego poznawać, a jedynie myśleć. Myśli o przyczynie, która sama nie byłaby już zjawiskiem i jako taka – nie byłaby już warunkowana innym zjawiskiem. Ta funkcja myślowa jest transcendentalną ideą wolności. Wolność jest swego rodzaju przyczynowością, co przeciwko szkole marburskiej musimy tu podnieść, ale jest przyczynowością w sensie heterogenicznym, w całkiem innym znaczeniu.¹²⁶ Poznawanie ma się tak do myślenia, jak pojęcie intelektu – przyczynowość do idei rozumu – wolności. Gdy przyczynowość przyrody jest poznawalna, to wolność jedynie daje się pomyśleć teoretycznie. Daje się pomyśleć dlatego, że podstawę do tego daje nam nie realność, ale samorzutność rozumu¹²⁷ oraz dlatego, że idea wolności jest wolna od sprzeczności. Dla rozumu teoretycznego idea wolności jest zwykłym założeniem, „transcendentalną hipotezą”,¹²⁸ która jako taka jest niezbędna. Ta konieczność, z jaką czysty rozum myśli o wolności, nie jest osadzona w realności,¹²⁹ lecz jest podmiotowa. Rozum mianowicie ma „pewne spekulatywne zainteresowanie” w tym, ażeby przez ideę wolności zamknąć łańcuch warunków w myśleniu i w taki sposób regulować, ale przede wszystkim ma „pewnego rodzaju zainteresowanie praktyczne”,¹³⁰ ponieważ bez idei wolności „także idee moralne i zasady tracą wszelką ważność”.¹³¹ W naszym myśleniu trzeba obok przyczynowości przyrody uczynić miejsce dla wolności transcendentalnej, bo „usunięcie wolności transcendentalnej zabiłoby zarazem wszelką wolność praktyczną”.¹³² „Jest nadzwyczaj godne uwagi – mówi Kant – że na tej transcendentalnej idei wolności opiera się prak-

126 T. A. Rohner, *Vorlesungen über Kant*, Br. Bauch, dz. cyt., s. 292, 325–326, 329; A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken*, Uppsala 1902, s. 274, 371–372; A. Messer, *Kants Ethik*, Leipzig 1904, s. 343–352; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1905.

127 Można by powiedzieć, że transcendentalną potrzebą było pomyślenie wolności po to, „by ratować się przed antynomią” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł., przedmowa i przypisami opatrzył J. Gałeccki, PWN, Warszawa 1972, 1984, s. 4.

128 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 515–516; *Krytyka praktycznego rozumu*, Przedmowa, s. 9 (nota); *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971, s. 88 (nota).

129 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 276: „Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentalną, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia, a której przedmiot, po wtóre, nie może być dany w sposób określony w żadnym doświadczeniu”.

130 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 209, 518–520.

131 Tamże, t. II, s. 210; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Przedmowa, s. 3–4.

132 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 278.

tyczne pojęcie wolności i że ta idea stanowi w nim właściwy moment trudności”.¹³³ Tę trudność sformułowano w jednym zdaniu rozłącznym: albo przyczynowość, albo wolność. Kant powątpiewa, „czy jest to prawdziwe rozłączne zdanie, że każdy skutek musi w świecie wypływać albo z przyrody, albo z wolności”, zapytując, „czy też raczej, że nie może jedno i drugie zachodzić zarazem w jednym i tym samym zdarzeniu.”¹³⁴ Według Kanta wolność i przyczynowość przyrody będą mogły być ze sobą zgodne, gdy tylko porzuci się „zwodnicze założenie **absolutnej realności zjawisk**” i dozwoli się, aby zjawiska nie ucho- dziły „za nic innego niż to, czym są w rzeczywistości, mianowicie... tylko za same przedstawienia”.¹³⁵ W taki sposób fenomenalizm Kanta okazuje się warunkiem koniecznym, wraz z którym rodzi się i ginie wolność, „jeżeli bowiem zjawiska są rzeczami samymi w sobie, to wol- ności nie da się uratować”.¹³⁶ Jeżeli natomiast zjawiska nie uchodzą za nic innego niż są, to można przyjąć, że „muszą same mieć jeszcze pod- stawy (Gründe), które nie są zjawiskami”,¹³⁷ które nie mają charakteru zmysłowego, fenomenalnego, lecz charakter intelligibilny, noume- nalny. „Tego rodzaju przyczyna dająca się jedynie pojąć nie jest co do swej przyczynowości określona przez zjawiska, jakkolwiek jej skutki występują jako zjawiska i w ten sposób mogą być określone przez inne zjawiska. Leży więc ona wraz ze swą przyczynowością poza szeregiem; natomiast jej skutki znajdują się w szeregu warunków empirycznych. Skutek może być przeto uważany za wolny ze względu na przyczynę dającą się jedynie pojąć, a przecież w stosunku do zjawisk zarazem za wynik wypływający zgodnie z koniecznością przyrody”.¹³⁸ Ta dająca się jedynie pomyśleć przyczyna, *causa noumenon*, którą można przyjąć bez najmniejszego uszczerbku dla przyczynowości przyrody, dotyczy – powiada Kant – „jedynie myślenia w obrębie czystego intelektu”¹³⁹ albo dotyczy rozumu, o ile ten na podstawie „samych tylko pojęć *a priori*”¹⁴⁰

133 Tamże, t. II, s. 277.

134 Tamże, t. II, s. 280; *Prolegomena*, s. 106–107.

135 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 280; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 165; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 93.

136 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 280.

137 Tamże, t. II, s. 280–281.

138 Tamże, t. II, s. 281, 287.

139 Tamże, t. II, s. 289.

140 Tamże, t. II, s. 290, 301; I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, przejrzał A. Landman, PWN, Warszawa 1964, Przedmowa, s. 6.

tn. świetle idei¹⁴¹ określa zjawiska – w tym przypadku ludzi działania jako zjawiska – przyczynowo przez inne zjawiska; można jednak, nie sprzeciwiając się przyczynowości przyrody, **myśleć** jeszcze, że te same ludzkie działania są określone przez czyste pojęcia *a priori*, czyli idee. Różnica między przyczynowością przyrody a przyczynowością przez wolność jest dostrzegalna. Kant sam pozwala to wyczuć, kiedy przyczynę empiryczną, *causa phaenomenon*, określa jako przyczynę [*Ursache*], natomiast dająca się jedynie pomyśleć *causa noumenon* nosi u niego nazwę motywu rozumowego [*Vernunftgrund*].¹⁴² *Causa phaenomenon* i *causa noumenon* oznaczają przyczynowość, ale w różnych znaczeniach, pierwsza bowiem oznacza przyczynowość w czasie, a druga – przyczynowość rozumu.¹⁴³ Dlatego pierwsza z nich to *causa empirica*, *causa causans*, druga zaś znaczy tyle, co motyw rozumowy, *ratio*.¹⁴⁴

Wraz z Kantem nie mówiliśmy dotychczas ani o rzeczywistej, ani o realnie możliwej wolności. Wolność została **pomyślana** jedynie jako pewna transcendentalna hipoteza czy idea.¹⁴⁵ Ta hipoteza rozumu teoretycznego zostaje dzięki rozumowi praktycznemu uwierzytelniona i przekształcona w tezę.¹⁴⁶ Transcendentalną hipotezę wolności uwierzytelnia „prawo moralne”, które objawia się ludziom jako imperatyw kategoryczny (*sic volo, sic iubeo*). Ze świadomości tego, że powinien coś uczynić, człowiek wnioskuje, że może to uczynić.¹⁴⁷ W ten sposób wolność staje się poznawalna **praktycznie**, podczas gdy **teoretycznie** daje

141 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 290–291; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 100; A. Hägerström, dz. cyt., s. 270, 274–275, 300–301.

142 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 288 n., 293; *Prolegomena*, s. 107–108; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 26, 28, 81–83, 93; *Krytyka władzy sądzenia*, s. 29 (nota).

143 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 299–300.

144 W tym znaczeniu mówi Kant, że „wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności” – *Krytyka praktycznego rozumu*, Przedmowa, s. 5 (nota); por. Br. Bauch, dz. cyt., s. 326–329; A. Hägerström, dz. cyt., s. 371–372, 609–611.

145 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 301 (miejsce zasługujące na uwagę); t. I, s. 429, 430 (nota), t. I, s. 438, 477 n; A. Messer, *Kants Ethik*, s. 59, 338.

146 Hipoteza wolności staje się tezą nie tylko dla rozumu praktycznego, bo przez prawo moralne „rozum spekulatywny wprawdzie nic nie zyskuje, o ile idzie o wgląd [poznawczy], ale przecież zyskuje pod względem zabezpieczenia swego problematycznego pojęcia wolności, któremu nadaje się tu obiektywną i, chociaż tylko praktyczną, to przecież niewątpliwą wartość” – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 83. Por. też listy Kanta do J. G. C. Ch. Kiesewettera, list nr 396 z 20.4.1790. *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 2. Abteilung: Briefwechsel, Berlin, 1910, t. 11, s. 152.

147 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 52–53.

się jedynie pomyśleć. Prawo moralne, powinność, jest „jedynym faktem czystego rozumu”, w którym rozum oznajmia swoje prawodawstwo, swoją przyczynowość.¹⁴⁸

Imperatyw kategoryczny czyni „jasnym”, że „rozum ten ma przyczynowość”¹⁴⁹, ponieważ „to, że coś być powinno, wyraża możliwe działanie, którego racją nie jest nic innego, jak **samo pojęcie**, gdy natomiast powodem działania, które jest jedynie czymś występującym w przyrodzie, musi zawsze być pewne zjawisko.”¹⁵⁰ Ta przyczynowość rozumu nosi nazwę przyczynowości [połączonej] z wolnością, tj. takiej, która nie daje się określić przez prawa przyrody¹⁵¹, ponieważ ma swój motyw determinujący **jedynie** w czystej władzy rozumowej, która dlatego też może nazywać się czystym rozumem praktycznym.¹⁵² Wolność jest zatem konstytuowana przez przyczynowość rozumu. Wola jest wolna, o ile jest określona przez czyste pojęcie *a priori* rozumu praktycznego tj. przez prawo moralne jako przyczynę, czy dokładniej, wolność ta jako motyw nie ma realności ani metafizycznej, ani fizycznej, empirycznej; dlatego nie może naruszać przyczynowości przyrody. Według Kanta idea wolności jest *conceptus ratiocinatus*¹⁵³ „którego obiektywną, aczkolwiek tylko praktyczną realność” potwierdza prawo moralne.¹⁵⁴

Byłoby znacznym niezrozumieniem idealizmu transcendentального, gdyby ową praktyczną realność, którą Kant przypisuje idei wolności, chciało się pojmować w znaczeniu realności pozaumysłowej. Jak w dziedzinie teoretycznej obiektywna realność czystych pojęć polega na tym, że stanowią one ogólne i konieczne założenia czy warunki poznania naukowego i [zarazem] jego przedmioty, tak analogicznie idea wolności ma obiektywnie praktyczną realność, jest bowiem „koniecznym założeniem”¹⁵⁵ prawa moralnego, tj. poznania praktycznego, przez

148 Tamże, s. 55, 80–81.

149 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 290; Prolegomena, s. 106–108.

150 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 291; *Krytyka władzy sądenia*, s. 52 (przypis).

151 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 92.

152 Tamże, s. 76, 83, 108; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 88–89; *Krytyka władzy sądenia*, s. 371–372.

153 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 21, 411–412; *Krytyka władzy sądenia*, s. 368. Bez potwierdzenia przez rozum praktyczny (imperatyw kategoryczny) wolność byłaby tylko *conceptus ratiocinans*.

154 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 81–83, 94–95; *Metaphysik der Sitten*, 23–24.

155 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 105.

które przedstawiamy sobie *a priori* co być powinno.¹⁵⁶ Kantowski *conceptus ratiocinatus* wolności nie opiera się na żadnej realności pozaumysłowej, ale na czystym praktycznym pojęciu, na prawie moralnym jako fakcie praktycznego rozumu. Prawo moralne jest poznawczą podstawą w o l n o ś c i.¹⁵⁷ „Obiektywną praktyczną realność wolności wykazuje się w ten sposób, że się ją wnioskuje”¹⁵⁸, a mówiąc dokładniej, „postuluje” na podstawie czystego pojęcia rozumu praktycznego, tzn. prawa moralnego; wolność bowiem – mówi Kant w innym miejscu – nie może być udowodniona.¹⁵⁹ Wolność nie ma więc żadnego fundamentu w rzeczywistej realności; jest praktycznym, etycznym postulatem, jest *conceptus postulatus*. Stosownie do tego idea wolności jest bardzo ważnym składnikiem praktycznego konceptualizmu Kanta.

Przeciwko szkole marburskiej podnieśliśmy, że wolność jest konstituowana przez przyczynowość rozumu. Według metody transcendentalnej Kanta wolność nie daje się poznać i wyjaśnić bez przyczynowości rozumu. Wola jest wolna, jeżeli w sposób niezależny od praw przyrody jest określona przez pojęcie czystego rozumu. Dlatego rozum określający wolę nazywa się praktycznym rozumem, a wytworzone przezeń i określające pojęcie nazywa się praktycznym pojęciem, praktycznym prawem, prawem moralnym. To praktyczne pojęcie rozumu czy prawo moralne, jest tym, co Kant uważa za przyczynę intelligibilną, za *causa noumenon*, za motyw [Grund] mający określić wolę. A ponad wszelką wątpliwość przyczyna intelligibilna, tj. prawo moralne, nie jest w ujęciu Kanta „czynnikiem czasowo przyczynowym”.¹⁶⁰ Filozofowie marburscy nie określają wolności jako szczególnej przyczynowości, lecz jako teleologię. Według szkoły marburskiej wolność znaczy tyle, co obiektywność wyznaczania celów. Definicja ta jest poprawna, bo wola podług Kanta znaczy tyle, co „przyczynowość określona ce-

156 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 373.

157 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Przedmowa, s. 5 (nota).

158 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. 4; wyd. I oprac. K. Vorländer, Leipzig 1922.

159 T. A. Rohner, *Vorlesungen über Kant*; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 105, 108–109; Zadanie wyjaśnienia „jak wolność jest możliwa” równałoby się zupełnie z próbą wyjaśnienia „jak czysty rozum może być praktyczny”, „ale wszelki rozum ludzki jest zupełnie niezdolny wytłumaczyć, i daremny jest wszelki trud i praca podjęta w celu szukania [tego] wytłumaczenia”, por. *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 315 n., ponadto: *Reflexionen Kants zu kritischer Philosophie*, t. II, s. 1540 (Benno–Erdmann–Ausg.).

160 Br. Bauch, dz. cyt., s. 291.

lami”¹⁶¹, a wolna wola nie jest arbitralna, subiektywna, lecz jest prawodawcza, obiektywna, a więc jest obiektywnym wyznaczaniem celu. Ale wola czy wyznaczanie celu – to również twierdzą marburczycy – są obiektywne wtedy, gdy są określone przez ideę bezwzględnej jedności, tzn. przez prawo moralne. Praktyczny rozum konstytuuje wolną wolę determinując ją przez prawo i czyniąc ją obiektywną. Przyczynowość rozumu jest w takim stosunku do obiektywności woli, wyznaczania celu, w jakim jest konstytuujące do konstytuowanego, określające do określanego.

Szkoła marburska chce znaczenie wolności przekształcić całkowicie w obiektywną teleologię, tę zaś chce uwolnić od przyczynowości, ponieważ uważa za niedopuszczalną przyczynowość podwójnego rodzaju. Ale po to, by uzyskać jednolite ujęcie przyczynowości, należałoby jednak poddać krytyce kantowskie ujęcie przyczynowości w ogóle. Ujęcie przyczynowości przez Kanta jest fenomenalistyczne i dlatego za wąskie. Nie wyraża ono zależności bytowej, *dependentia entitativa*, lecz jedynie prawidłowe, **konieczne** następstwo zjawisk; tak więc dla **wolności** woli musiałby Kant przyjąć jeszcze inną przyczynowość w sensie heterogenicznym. Przyczynowość metafizyczna jako zależność bytowa ma znacznie większy zasięg; daleko odległa od tego, by wykluczać wolność, zawiera ją w sobie. Przyczynowość metafizyczna wyjaśnia i nawet uzasadnia wolność¹⁶². Wola jest bowiem określana w sposób dostateczny, determinowana, tylko przez proporcjonalną przyczynę, przez jej proporcjonalny przedmiot, przez absolutne nieskończone dobro. Nie mogą więc woli określać w sposób dostateczny dobra częściowe, tzn. w odniesieniu do nich wola może określać się sama. Metafizyczne ujęcie przyczynowości ocala jej jedność i zarazem objaśnia wolność; pokonuje antynomię między przyczynowością a wolnością.

Innym powodem, dla którego szkoła marburska nie chce ujmować wolności jako przyczynowości rozumu, jest ten, że Kant rozpatruje rozum jako inteligencję samą w sobie. Ale przez to wolność jako czysta

161 I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 89–90; *Metaphysik der Sitten*, s. 219–220; *Uzasadnienie meta metafizyki moralności*, s. 65.

162 M. P. de Munynck, *La démonstration métaphysique du libre arbitre*, „Revue néo-scolastique”, 1913.

idea utraciłaby swój konceptualistyczny charakter, przekształcając się w realność metafizyczną, w ontologiczną właściwość woli istniejącej sama w sobie. W ten sposób idealizm transcendentalnologiczny zagubiłby się w metafizyce. Tutaj więc szkoła marburska występuje za czystością idealizmu transcendentalnego, za czystością kantowskiego konceptualizmu. Jest niezaprzeczone, że Kant w dziedzinie etyki nie zatrzymał się na granicy doświadczenia, inaczej, niż by to miało wynikać z jego nauki o noumenach. Granicę tę przekroczył, „transcendował”, ale mimo wszystko jego zasadnicza tendencja konceptualistyczna wciąż jest wyraźnie dostrzegalna. Dowodu na to dostarcza jego nauka o prawie moralnym, o imperatywie kategorycznym w różnych sformułowaniach.

Prawo moralne nie jest niczym innym jak całkiem samorzutnie, tzn. niezależnie od doświadczenia, przez czysty rozum wytworzonym pojęciem (pojęcie rozumu = idea), które określa *a priori* wolę¹⁶³. **Praktyczna** funkcja czystego rozumu zawiera się w tym właśnie, że wytwarza on ideę, która określa *a priori* subiektywną, arbitralną wolę własną, czy też subiektywne, arbitralne wyznaczanie celu, ażeby przez to zrodzić wolę obiektywną, tzn. „bezwzględnie i bez ograniczenia dobrą”¹⁶⁴. Prawo moralne jest praktyczną formą myślenia, konstytuującą wolę, która „rozpatrywana sama dla siebie”, tzn. w sobie, jest dobra – niezależnie od tego, „co skutkuje lub osiąga”¹⁶⁵. Jak w filozofii teoretycznej czyste pojęcie intelektu, kategoria, prawo przyrody znaczą pewną formę prawidłowego, prawdziwego poznania, tak w filozofii praktycznej czyste pojęcie rozumu, idea, prawo moralne znaczą formę prawidłowej, dobrej woli. Kategoria jest pojęciem tego, co prawdziwe, bez zakładania tego, co prawdziwe w przedmiotach. Prawo moralne jest pojęciem tego, co dobre, bez zakładania tego, co dobre w rzeczach. Nie poznanie (pojęcie tego, co prawdziwe) dostosowuje się do przedmiotów, ale na odwrót. Nie wola dostosowuje się do tego, co dobre w przedmiotach, ale to, co dobre dostosowuje się do woli, zgodnie z prak-

163 W tym stosunku rozumu do woli schodzą się i splatają najcieńsze wątki etyki kantowskiej. Rozum bowiem okazuje się tutaj praktyczny i w tym praktycznym odniesieniu czystego rozumu do woli leży imperatyw kategoryczny, ponieważ arbitralna subiektywna wola „sama z siebie odpowiednio do swej subiektywnej natury”, nie jest zgodna z prawem praktycznym i dzięki zdeterminowaniu woli przez rozum praktyczny jest konstytuowna wolność.

164 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 23; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 104.

165 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 20.

tycznym rozumem.¹⁶⁶ Jak w *Krytyce czystego rozumu*, tak również w swojej etyce Kant kieruje naszą uwagę na „paradoks” idealizmu transcendentального, mianowicie, że „pojęcie dobra i zła musi być określone nie przed prawem moralnym (którego nawet podstawę musiałoby ono, jak na pozór się zdaje, stanowić), lecz tylko (jak też tutaj się czyni) po nim i przez nie”¹⁶⁷, że „nie pojęcie dobra jako przedmiotu określa i umożliwia prawo moralne, lecz na odwrót, dopiero prawo moralne określa i umożliwia pojęcia dobra, o ile ono na tę nazwę bezwzględnie zasługuje”.¹⁶⁸ Stąd więc widzimy jasno, że prawo moralne, jako praktyczne pojęcie rozumu, i wola, którą ono konstytuuje, nie opierają się na żadnym przedmiocie proporcjonalnym, na żadnym *bonum intelligibile*. Prawo moralne jest, odpowiednio, *conceptus rationis absque fundamento in re*. Praktyczny rozum określa wolę nie przez to, że przedstawia jej za cel¹⁶⁹ *bonum intelligibile*, universale, a więc nie przez *conceptus obiectivus*, ale przez wypływającą z tegoż rozumu praktyczną formę tego, co dobre, co prawidłowe, zatem przez *conceptus subiectivus*. Nie można przyjmować, że rozum praktyczny determinuje wolę przez przedstawiony przedmiot, przez materię, przez cel,¹⁷⁰ bo przedmiot nigdy nie może być dany „inaczej niż empirycznie”¹⁷¹ tzn. w doświadczeniu. Wówczas etyczna zasada byłaby zdaniem empirycznym. Ale: „Chcieć wycisnąć ze zdania empirycznego konieczność (*ex pumice aquam*), a wraz z nią chcieć nadać owemu sądowi także prawdziwą ogólność (...) jest to wręcz sprzeczność”¹⁷². Jeżeli wola byłaby określana przedstawieniem jakiegoś przedmiotu, jakiegoś celu, to wolność byłaby niemożliwa, bowiem przedmiot, jako że dany w doświadczeniu, podlega przyczynowości przyrody; wola wraz z determinującym ją motywem byłaby przeto zależna od prawa przyczynowości przyrody¹⁷³. Faktem narzucającym się naszej świadomości jest jednak to, że praktyczne, podstawowe prawo etyczne, tzn. sąd moralny, żąda dla siebie

166 A. Messer, *Kants Ethik*, s. 196–197.

167 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 105; por. A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris 1905, s. 33, 191.

168 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 106.

169 Thomas Aquinas, *S. th. I, q. 82, a. 4*.

170 I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 455–487.

171 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 49.

172 Tamże, s. 20.

173 Tamże, s. 49.

powszechnej i koniecznej ważności. Chcąc wyjaśnić i uzasadnić ten fakt naukowo, trzeba przyjąć, że wolę określa pojęcie rozumu praktycznego, czysta forma *a priori*, która jako forma prawodawcza jest powszechnie ważna i konieczna, bowiem „czysty” rozum znaczy tyle, co rozum powszechny, prawodawczy.

Do tego konceptualizmu etycznego doszedł Kant poprzez konceptualizm teoretyczny, a ostatecznie – przez zapożyczenie założeń nominalistycznych od Locke’a i Hume’a.

Gdyby Kant był dopuścił byt intelligibilny jako proporcjonalny realny przedmiot naszego intelektu, to byłby też przyjął w konsekwencji bonum intelligibile jako bonum universale, które określa wolę treściowo i strzeże jej wolności, rozum bowiem przedstawia woli bonum intelligibile w formie ogólnej, *in conceptione universali*,¹⁷⁴ tak że wola nie jest determinowana przez żadne bona particularia, zawarte stosownie do możliwości w bonum universale. Wola rozumna może stosować conceptionem universale boni do nieskończenie wielu dóbr częściowych, a zatem może wprawić się w działanie w sposób wolny.¹⁷⁵

Bonum intelligibile jest przedmiotem właściwym woli, jej celem. Ostatecznym celem woli jest jednak dobro najwyższe, summum bonum. Do tego ostatecznego celu musi kierować wolę, regulować ją, rozum. To prawo rozumu nazywa się prawem moralnym. Prawo moralne ma zatem powszechnie ważną i konieczną treść, a mianowicie kierunek ku celowi ostatecznemu, do uniwersalnego i nieskończonego dobra. W taki sposób wola jest określona **treściowo**, a mimo to pozostaje wolna. Ostateczny uniwersalny cel określa wolę *in abstracto*; jednostkowy akt woli dotyczy natomiast dobra szczegółowego, *bonum*

174 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. II, c. 48; S. th. I, q. 83, 1. *Quaestiones Disputatae; De Veritate*, q. 48, a. 1, 2, *De Malo*, 2, 6; Aristoteles, *Opera omnia*, vol. II; *Ethicorum ad Nicomachum* I, III, c. 5 (ilustrat. Ł. Maurus) [przekład-polski: *Etyka Nikomachejska*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził D. Gromska, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1956, 1982 – przyp. red.]; E. Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, Prag 1903.

175 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. II, c. 48: „A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter universalium est apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecunque actio oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium”; por. też M. P. de Munnynck, *La démonstration métaphysique...*, s. 185–192, 198.

particulare, które tylko więcej czy mniej przedstawia *bonum universale* i dlatego nie jest wcale adekwatnym, określającym wolę przedmiotem. Wola może znajdować swój przedmiot właściwy w nieoznaczeniu wielu dóbrach częściowych, nie będąc przez któreś z nich determinowana; jest ona określana z koniecznością tylko przez nadrzędne, najwyższe dobro. Mocą tego określenia wola może określać się sama względem wszystkich podporządkowanych dóbr częściowych.

Według Kanta prawo moralne jest *conceptus rationis subiectivus*, ponieważ jest wytwarzane przez czysty rozum praktyczny niezależnie od przedmiotu woli, od celu; dlatego według Kanta jest wolna również wola. Według realizmu umiarkowanego prawo moralne jest *conceptus rationis obiectivus*, tzn. *cum fundamento in re*, ponieważ rozum tworzy normę moralną na podstawie ustanowionego przez stwórczy boski rozum porządku, zgodnie z którym wszystko dąży do nadrzędnego, najwyższego dobra jako swego celu ostatecznego; człowiek zaś, jako istota rozumna, dąży do celu ostatecznego ujmując dobro w formie uniwersalnej. Jego wola jest wolna, ponieważ dobro w swej formie uniwersalnej, które samo tylko determinuje wolę, nie znajduje się w dóbrach konkretnych, dóbrach częściowych,¹⁷⁶ dlatego wola determinowana przez rozum panuje nad działaniami człowieka.¹⁷⁷

Konceptualizm etyczny Kanta występuje jeszcze wyraziściej tam, gdzie mowa o stosunku prawa moralnego, tzn. pojęcia czystego rozumu praktycznego, do woli. Odniesienie prawa moralnego, wytworzonego przez czysty rozum praktyczny, do woli subiektywnej, którą Kant nazywa samowolą [Willkür]¹⁷⁸ wyraża się w imperatywie kategorycznym. Zdeterminowanie woli [Wille] prawem praktycznego rozumu jest „nakazem”, „imperatywem”, „powinnością”, „skłanianiem”¹⁷⁹ przez prawo moralne, któremu „jednakże wola ta z natury swej”, „z subiektywnej

176 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. II, c. 47: „Forma autem intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu utpote per ipsum concepta et quammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur”.

177 Tamże: „Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur, quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem, cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo, qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit...”

178 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 55–56; *Metaphysik der Sitten*, s. 13–14, 24, 29, 219.

179 Wszystkie te wyrażenia są synonimiczne; por. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 24–26, 28; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 38–39, 44; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 32.

własności”, „niekoniecznie jest posłuszna”¹⁸⁰. Imperatyw ten jest kategoryczny, bo praktyczny rozum determinuje wolę „jako samą w sobie”, „bez względu na inny cel”,¹⁸¹ a więc bezwzględnie. Natura imperatywu kategorycznego zostaje określona jeszcze bliżej, gdy Kant powiada, że jest on „syntetycznie praktycznym sądem *a priori*”,¹⁸² ponieważ czyn z wolą łączy się *a priori*, czyli koniecznie,¹⁸³ niezależnie od doświadczenia, za pośrednictwem pojęcia czystego rozumu praktycznego. „Kategoryczna powinność przedstawia dlatego syntetyczny sąd *a priori*, że do mej woli, pozostającej pod wpływem żądź zmysłowych, przyłącza się jeszcze idea tej samej woli, ale należącej do świata intelektu, woli czystej i samej przez się praktycznej, która zgodnie z rozumem, zawiera w sobie najwyższy warunek tamtej woli, w przybliżeniu tak, jak do wyobrażeń świata zmysłowego przyłączają się pojęcia intelektu, które oznaczają same w sobie tylko prawodawczą formę w ogóle i dzięki temu umożliwiają syntetyczne sądy *a priori*”.¹⁸⁴

To, że prawo moralne określa wolę „kategorycznie”, tzn. „bez względu na jakikolwiek cel”, i że to określenie dochodzi do skutku *a priori*, tzn. niezależnie od przedmiotów woli, jest potwierdzeniem naszego stanowiska, że prawo moralne nie opiera się na żadnej realności pozaumysłowej, krótko, że jest ono *conceptus rationis practicae sine fundamento in re*.

„Otóż jeśli odłączy się od prawa wszelką materię, tj. każdy przedmiot woli (jako motyw determinujący), to z prawa nie pozostanie nic oprócz samej jedynie formy powszechnego prawodawstwa”¹⁸⁵ tzn. powszechności i konieczności prawa mającego określać wolę własną, z której wypływają subiektywne maksymy.¹⁸⁶ Dlatego imperatyw kategoryczny brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.”¹⁸⁷ Z

180 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 38–40.

181 Tamże, s. 40; *Metaphysik der Sitten*, s. 25; *Krytyka władzy sądzenia*, s. 487 – tam: „[bez względu] na jakikolwiek cel”.

182 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 49.

183 Tamże, s. 49 (nota).

184 Tamże, s. 98.

185 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 46; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50; *Metaphysik der Sitten*, s. 29.

186 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 57; *Metaphysik der Sitten*, s. 29; *Krytyka praktycznego rozumu*, księga pierwsza, § 5, s. 49; § 6, s. 49–53; § 7, s. 53–57.

187 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50; *Metaphysik der Sitten*, s. 29.

miejsca widać, że prawo moralne nie zawiera nic innego, niż wyraża imperatyw kategoryczny, mianowicie formę, pojęcie powszechności i konieczności, czemu powinno się poddawać subiektywne chcenie czy samowolne wyznaczanie celu. Kant pozostawia „nierozstrzygnięte, czy to, co nazywamy obowiązkiem, nie jest w ogóle **pustym** pojęciem”; chciał jedynie zaznaczyć, co przez to myślimy.”¹⁸⁸

Pustka praktycznej zasady etycznej Kanta nie uszła uwagi już jemu współczesnych; spostrzeżono, że prawo moralne jest pojęciem czystego rozumu, ideą, która nie odnosi się do żadnej treści, która jest przeto czymś pustym i beztreściowym.¹⁸⁹ Zarzut ten, jako sprawiedliwa ocena kantowskiego konceptualizmu, jest zasadny.

Nie wolno zapominać o podstawowej myśli Kanta, że teoretyczne i praktyczne poznanie jest obiektywne wtedy właśnie, gdy jest określone nie przez przedmiot, ale przez czyste pojęcia, od przedmiotu niezależne, tzn. przez pojęcia *a priori*. Gdzie przedmiot poznania określa poznanie, tak teoretyczne jak praktyczne, tam nigdy poznanie nie może być powszechnie ważne ani konieczne, czyli być obiektywne, lecz jest poznaniem *a posteriori*, zawsze subiektywnym. Gdyby prawo moralne za treść miało przedmiot, cel, to subiektywne musiałoby być określenie woli. Dlatego Kant wyeliminował z prawa moralnego wszelką treść i pozostawił tylko formę. Innej więc treści, niż ta pozbawiona wszelkiej treści forma, prawo moralne nie ma. Prawo moralne za treść ma formę prawa, tj. powszechność i konieczność prawidła, tj. samą prawidłowość. Tylko w tym znaczeniu wolno mówić o treści prawa moralnego, jeżeli mianowicie przez treść rozumie się nie treść realną, lecz tylko logiczną, konstytuującą pojęcia prawa.¹⁹⁰

188 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 51.

189 Hegel wyraża się o tym jak następuje: „Co jednak jest treścią tego prawa? Tu znów powracamy do beztreściowości. Prawem ma być bowiem identyczność, zgodność ze sobą, ogólność... Niesprzeczna z sobą ogólność jest czymś pustym, co równie mało dochodzi do realności w dziedzinie praktycznej jak teoretycznej” – G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, w: *Werke*, Berlin 1836, t. XV, s. 591. Herbart powiada: „Formuła imperatywu kategorycznego jest pustą powłoką logiczną samej tylko prawidłowości, linia prosta, długością jedynie matematyczną bez krzywej barwy i kształtu, bez szerokości i grubości, abstrakcyjną w najgorszym znaczeniu scholastycznym” – J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. H. Hartenstein, IX.

190 A. Messer, *Kants Ethik*, s. 155, pisze: „Jeżeli chce się zachować wyrażenie „treść” to należałoby powiedzieć: formalny imperatyw kategoryczny ma treść, tylko nie konkretną, ale abstrakcyjną”; por. Br. Bauch, dz. cyt., s. 315–316.

Ale o tej treści logicznej, wypowiadającej w gruncie rzeczy tylko sens i znaczenie formy jako formy, szkoła marburska nie mówi, lecz mówi o treści wynikającej z czystej formy; wzbogaca niejako [tę formę] o pewien dodatek, tak że „znika ostatni pozór pustego formalizmu”.¹⁹¹

Ma się to stać w innych sformułowaniach imperatywu kategorycznego, w których człowiek jest celem samym w sobie, a państwo czy wspólnota celów samych w sobie – ideałem dobrej woli.¹⁹² Jeśli jednak chce się pozostać wiernym metodzie idealizmu transcendentального czy, jak mówimy, konceptualistycznego, to nie wolno od czystego pojęcia rozumu praktycznego, a jako takie ukazuje się prawo moralne, spodziewać się czy wymagać jakiegokolwiek pozakonceptualnej **realnej** treści. Skoro jednak mówi się o jakiejś treści, to musi ona albo roztopić się zupełnie w pojęciu rozumu, w praktycznej formie, w *conceptus rationis*, albo pozostawać z nim jednorodna.

Kant wyczuwał pustkę prawa moralnego i próbował [jej zaradzić], „dopomóc nauce o swoim prawie moralnym”¹⁹³. Czuł, że sama tylko forma prawa nie może być motywem określającym rzeczywiście wolną wolę. Dlatego próbuje wolnej woli nadać odpowiednią treść, proporcjonalny cel. Kant nie chce więc wprowadzać treści do samego prawa moralnego jako do podstawy wolnej woli, lecz jedynie do wolnej woli konstytuowanej przez to prawo.

Nie da się zaprzeczyć, że „wszelkie chcenie musi mieć też swój przedmiot, a tym samym materię”¹⁹⁴, a zatem wolna, określana przez prawo moralne wola musi kierować się na proporcjonalny do niej przedmiot; musi mieć za treść odpowiedni do niej cel; mianowicie cel nie subiektywny i względny, ale obiektywny i absolutny, mający, jak prawo moralne, bezwzględną ważność. Takim absolutnym celem może być tylko człowieczeństwo jako „podmiot prawa moralnego”¹⁹⁵. Celem

191 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 226–227; K. Vorländer, *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*, Marburg 1893; por. też A. Buchenau, *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ*, Leipzig 1913, s. 68 n., 79 n.; autor należy do szkoły marburskiej i popularyzuje jej myśl.

192 W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, t. II, s. 124 stwierdza, że imperatyw kategoryczny w trzecim sformułowaniu „przechodzi z określenia czysto formalnego w określenie treściowe”. Podobnie F. Paulsen, *Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1899, s. 317.

193 O. Willmann, dz. cyt., t. III, s. 486.

194 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 59.

195 Tamże, s. 144, 211; *Krytyka władzy sądownia*, s. 313–314, 429–430.

samym w sobie nie jest ludzkość w znaczeniu empirycznym, kolektywistycznym, ale człowieczeństwo jako idea. To człowieczeństwo – cel samoistny – nie oznacza jednak żadnej realności pozapojęciowej, jest tylko ideą, pojęciem rozumu (*conceptus rationis*),¹⁹⁶ które „nie pochodzi z doświadczenia”.¹⁹⁷ A więc nie można powiedzieć, że otrzymuje realną treść ta formuła imperatywu, która stawia człowieczeństwo jako cel samoistny. Ta formuła imperatywu ma, być może, jakąś treść, ale nie zaradza to pustce prawa moralnego, cel jest bowiem przydany nie prawu moralnemu, lecz jedynie woli; cel ten zaś jest czysto myślowy, konceptualny, wynika bowiem z czystego rozumu praktycznego, niezależnie od doświadczenia. Drugie sformułowanie imperatywu nie usuwa konceptualistycznej natury prawa moralnego, bo oba wypowiadają to samo formalne prawo moralne – z tą różnicą, że pierwsze sformułowanie przedstawia prawo moralne w sobie i dla siebie, tzn. obiektywnie, podług jego formy ogólności, drugie zaś wyraża, jak to prawo formalne może nakłaniać i determinować w człowieku rzeczywistą wolę, mianowicie przez nakierowanie jej na cel obiektywny. Dlatego powiada Kant: „Podstawa wszelkiego praktycznego prawodawstwa leży bowiem obiektywnie w prawie i formie powszechności, która robi je (podług pierwszej zasady) zdatnym do bycia prawem (...), a subiektywnie [leży] w celu (...) podług drugiej zasady”¹⁹⁸, i dalej wyjaśnia: „Zasada: postępuj względem każdej istoty rozumnej (względem siebie samego i drugich) tak, żeby ona była uznana w tej maksymie zarazem za cel sam w sobie, posiada zatem w gruncie rzeczy to samo znaczenie, co zasada: postępuj według maksymy, która zawiera w sobie zarazem swą własną powszechną ważność dla każdej istoty rozumnej”¹⁹⁹. Drugie sformułowanie wypowiada to samo co pierwsze, tyle tylko, że w innym odniesieniu, mianowicie w odniesieniu do podmiotu, do jego woli, która musi mieć cel.

Jeśli jednak słowo „treść”, brać w ścisłym znaczeniu, w sensie „**realnej treści**” to wolno powiedzieć, że drugie sformułowanie jest akurat równie puste, jak pierwsze.²⁰⁰

196 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 65, 73.

197 Tamże, s. 65.

198 Tamże, s. 65; por. A. Hägerström, dz. cyt., s. 367, 416–420.

199 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 75.

200 T. A. Rohner, *Vorlesungen über praktische Philosophie Kants*, Freiburg i. Br., semestr letni 1921; A. Messer, *Kants Ethik*, s. 46: „Drugie sformułowanie szczegółowe imperatywu kategorycznego jest nie mniej formalne niż pierwsze”; por. A. Hägerström, dz. cyt., s. 416.

Trzecim rodzajem przedstawiania zasady moralności²⁰¹ jest sformułowanie, „że wszystkie maksymy na podstawie własnego prawodawstwa mają się zgodnic zjednoczyć w możliwe państwo celów jako państwo przyrody”.²⁰²

Państwo celów jest tylko „ideą praktyczną”²⁰³ która powstaje na gruncie rozważania prawa moralnego i jego podmiotów z pewnego innego punktu widzenia.

Jeżeli myśli się o prawie moralnym jako motywie determinującym wolę nie w podmiocie jednostkowym, lecz we wszystkich podmiotach, jak przez kategorię „wszystkości czyli całości”²⁰⁴ i jeżeli bierze się pod rozwagę wszystkich ludzi jako podmioty jednego i tego samego prawa moralnego, to powstaje **systematyczne** rozważanie wszystkich ludzi jako celów samoistnych; powstaje państwo, wspólnota ludzi, którzy wzajemnie dla siebie są nie tylko środkami, ale zarazem celami. Idea państwa czy wspólnoty celów nie wyprowadziła Kanta z granic jego formalizmu. Państwo celów stanowi, być może, pewną treść konceptualną, jakiś idealny, ale nie realny cel woli. Idea państwa celów wypływa z praktycznego rozumu niezależnie od doświadczenia. Jednoczy ona w sobie pierwsze i drugie sformułowanie imperatywu.²⁰⁵ Skoro jednak nie zawierają one żadnej realnej treści, przeto ich złączenie wytworzyć realnej treści nie może. Idea wspólnoty celów nie tkwi korzeniami w realności, nie opiera się na moralnej naturze człowieka, lecz jest wytwarzana całkowicie samorzutnie przez rozum praktyczny. Stanowi więc *conceptus rationis practicae absque ullo fundamento in re*.

Dość jest zatem podstaw dla twierdzenia, że wszystkie formuły imperatywu są jednej i tej samej, konceptualistycznej natury, na co zresztą zwraca nam uwagę sam Kant.²⁰⁶ Całe pytanie o treść daje się naświe-

201 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 72.

202 Tamże, s. 73. Kant w *Uzasadnieniu...* określa ideę państwa celów jako trzeci rodzaj sformułowania zasady.

203 Tamże, s. 73 (nota).

204 Tamże, s. 73.

205 Tamże, s. 68–70, 73.

206 Tamże, s. 72–73: „Wymienione trzy rodzaje przedstawiania sobie zasady moralności są w gruncie rzeczy tylko różnymi formułami tego samego prawa, z którym pierwsza łączy w sobie sama przez się obie pozostałe. Jeżeli zachodzi przecież między nimi pewna różnica, wprowadzić raczej subiektywnie niż obiektywnie praktyczną, to ta, żeby daną ideę rozumu bardziej unaocznnić (na podstawie pewnej analogii) a przez to uprzystępnic ją dla uczucia”; por. tamże, s. 73, pkt. 3.

tlić przy zastosowaniu alternatywy: albo cel moralny (człowieczeństwo i wspólnota) u Kanta jest realny, albo jest nierealny. Jeżeli jest nierealny, to jest całkowicie zgodny z kantowskim konceptualistycznym prawem moralnym, ale wówczas nie ma wyjścia z jego jałowości i pustki. Jeżeli jest realny, to nie zgadza się z prawem moralnym, bo zagraża jego autonomii, a wtedy musiałoby się zarzucić Kantowi sprzeczność.²⁰⁷

Jeśli nie chce się uwikłać Kanta w sprzeczności, trzeba rozumieć człowieczeństwo – cel samoistny i państwo celów w taki sposób, jak pojmował je Kant, a mianowicie jako czyste pojęcia rozumu czyli idee, które nie odnoszą się do żadnego realnego przedmiotu, które zatem znaczą tyle, co *conceptus rationis sine fundamento in re*.

Kant realizował więc, przynajmniej w głównych liniach, swój konceptualizm również tam, gdzie go – jak się mniema – poniechał.

207 O. Willmann, dz. cyt., t. III, s. 486–487.

Odpowiedzialność polityczna *sub specie iustitiae**

Wśród aspektów odpowiedzialności politycznej, na które mają obowiązek zwrócić uwagę filozofowie prawa, istnieje aspekt jej podstawowych implikacji etycznych. Filozofowie prawa odpowiedzialność tę wiążą z fundamentalnymi problemami należytego postępowania, którego oczekuje się od ludzi w pełnieniu przez nich ról o szczególnym znaczeniu. W użytku polityków i osób zajmujących się polityką termin „odpowiedzialność polityczna” posiada konotacje, których związek z aspektem etycznym jest niewyraźny lub wątpliwy, zdeterminowany przez poszczególne systemy rządów, przez procedury życia politycznego a nawet przez czynniki czysto emocjonalne. Proponuję zbadać poniżej te zwłaszcza implikacje odpowiedzialności politycznej, które mają znaczenie dla filozoficznego podejścia do sprawiedliwości.

Odpowiedzialność polityczna może być wyrazem przeciwwagi dla udzielania lub, odpowiednio do przypadku, dla uzurpacji władzy politycznej. Odpowiedzialność polityczna ciążyąca na tych, którzy doszli do władzy politycznej rozumiana jest szeroko. Bywa nieraz, że deklarują to z naciskiem ci, którzy właśnie osiągnęli władzę lub są w przededniu jej uzyskania. Czynią tak po to, by sprawić na umysłach pożądane wrażenie co do skutków posiadania przez nich pełni władzy. Tam, gdzie procesy i procedury sprawowania władzy politycznej są prawidłowo uregulowane prawem lub zwyczajem, niespełnianie powinności wynikających z odpowiedzialności politycznej prowadzi bądź do zrzeczenia się stanowiska rządowego, bądź do dymisji całego rządu, a w przypadkach skrajnych – do wytoczenia postępowania karnego. Tam, gdzie obyczaj polityczny znamionuje się elegancją postępowania, rękojmnia

* Ilmar Tammelo, La responsabilità politica *sub specie iustitiae*, w: „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, ss. 484–490.

taka powoduje bezbolesną zmianę całego rządu lub pojedynczych jego członków. Nie brak jednak miejsc i sytuacji, w których deklaracje o przejęciu odpowiedzialności pozostają pustymi frazesami; ci którzy doszli do władzy ukorzenili się i tkwią na stanowiskach dopóki tylko mogą i potrafią. Kolejne wydarzenia mogą doprowadzić do aktów rewolucyjnych, które zmiatają ów rząd, a nawet system polityczny stanowiący jego podporę.

Waga odpowiedzialności politycznej może być bardzo duża. Niektóre jej ciężary są takie, że żadna jednostka nie jest zdolna wydobyć się spod skutków złych swoich czynów czy zaniechań. Nawet utrata zaufania, kompromitacja, kara śmierci czy samobójstwo nie stanowią tu odpowiedniego naprawienia winy lub szkód. Odpowiedzialność polityczna jest odpowiedzialnością ponoszoną zbiorowo: ciężkie błędy, zaniedbania i zaniechania w stosunku do jej wymogów przenoszą się przecież w swoich skutkach na naród, społeczeństwo i rządzące w nim ugrupowanie; skutki te, wewnątrz- i zewnątrzpaństwowe, dotyczą wszystkich obywateli. Powaga i zasięg odpowiedzialności politycznej nasuwają pytanie, czego można w sposób racjonalny spodziewać się od tych, którzy odpowiedzialność tę wzięli na siebie i co można tu powiedzieć z punktu widzenia sprawiedliwości.

Z każdą odpowiedzialnością wiąże się fundamentalna kwestia wolnej woli ludzkich poczynąń. Wydaje się, że nie rozstrzygnięty dotychczas w filozofii i naukach szczegółowych spór o determinizm i indeterminizm naszych aktów woli i działań pozostaje takim na zawsze, przy założeniu, że nie do pomyślenia jest żaden ostateczny dowód na powszechną ważność prawa przyczynowości. Z drugiej strony, w świetle doświadczenia naukowego i potocznego, trzeba za całkowicie pewne przyjąć, że wolna wola i wolne działanie człowieka są znacznie bardziej ograniczone niż zwykło się sądzić w odniesieniu do wolności woli, ale nie możemy przecież sobie pozwolić na działanie przy założeniu, że postępowanie nasze jest nieograniczenie zdeterminowane. Pokonałby nas nieznośny ciężar fatalizmu, skłaniający do usprawiedliwienia każdego błędu, wykroczenia czy zbrodni, a wszelka walka o to, co na nią zasługuje, straciłaby sens i motywację. Musielibyśmy też porzucić nasze sprawdzone wzorce myślenia i ekspresji. Dla rozważań pragmatycznych powinniśmy trwać w założeniu, że człowiek jest w stanie

zachować się w sposób przewidziany we wzorcach prawnych i etycznych, i że musi ponosić konsekwencje nieprzestrzegania przez siebie tych wzorców, ustanowione przez odnośne przepisy prawa i reguły sprawiedliwości. Nieograniczony determinizm etyczny nie pozwoliłby nam na posiadanie takiego prawa, jakie znamy, i uczyniłby ze sprawiedliwości pojęcie bezużyteczne.

Jeżeli odpowiedzialność karną – zwłaszcza co do stosownej reakcji na działanie przestępcze – rozpatruje się na podstawie rozpoznania należyte wyświetlającego sprawę i z dopuszczeniem toku instancji, to również społeczna i osobista sytuacja podsądnego ma szansę na możliwie najpełniejsze i całościowe rozważenie. Ta sama postawa jest wymagana dla zebrania i zrozumienia implikacji odpowiedzialności politycznej sub specie iustitiae: pod rozważkę należy wziąć możliwie każdy aspekt sytuacji, w której znalazł się polityk lub ich grupa. Ocena ta, co oczywiste, zmienia się odpowiednio do różnych modeli i oczekiwań właściwych dla różnych miejsc i czasów. Zawsze jednak istnieją ogólne cechy sytuacji w których konkretyzuje się odpowiedzialność polityczna, te zaś stają się znamionami dystynktywnymi dla rozważania kwestii sprawiedliwości.

Dlatego też ważne jest uznanie, że postępowanie polityka nader rzadko jest wynikiem wyłącznie jego wyboru; stanowi ono raczej wypadkową działań i poglądów partii politycznej, w której decyduje udział innych osób, jak doradcy, członkowie zespołu decyzyjnego, czy nawet liczące się części narodu. Polityk zawsze działa pod naciskami, które niekiedy mogą okazać się niemożliwe do odparcia. Oprócz nacisków ze strony jego wyborców (a zaspokojenie ich oczekiwań jest konieczne dla pozostania przy władzy) działają na niego naciski polityczne i ekonomiczne wywierane przez grupy, których życzenia i żądania nader trudno ignorować; co więcej, występują też naciski dyktowane zapalem i zaangażowaniem ideowym. Trzeba postawić pytanie, do jakiego punktu rządzący, także despotyczni lub charyzmatyczni, są rzeczywiście wolni w swoim działaniu. Za pozbawionych rozumu uznano by zapewne polityków, którzy stawiliby czoła wszystkim naciskom zewnętrznym, powodując w ten sposób własny upadek.

Bardzo często politycy bywają zmuszani do podejmowania takich kompromisów, które nie zadowolają nikogo i nie dają się też pogodzić z

racją stanu, choć na niedługi czas ocalają ich politycznie i pozwalają im jeszcze krótko utrzymać się przy władzy. Ulica i racja polityczna to zestawienie zawsze trudne, które do tej pory żadnemu systemowi politycznemu nie przyniosło pomyślnych rozwiązań. Politycy, mężowie stanu są smutnymi postaciami, bez różnicy skąd: z tragedii ludzkiej czy z komedii. Nieraz wciągają się w bagno, w którym grzęzną najlepsze zamiary. Nieraz nasuwa się pytanie, co realnie i zgodnie z przyjętymi wzorcami sprawiedliwości byłoby do zarzucenia tym, którzy nie uczynili tego, czego się od nich oczekuje odpowiednio do tych wzorców. Nie można się dziwić, jeżeli kariera polityczna rzadko jest atrakcyjna dla lepszych umysłów i bardziej wyważonych osobowości. Częściej zabiegają o nią ci, którym brak wewnętrznej harmonii, ci, którzy w ferworze walk politycznych uprawiają niestosowne samochwalstwo, ci, którzy nadmiernie cenią wątpliwą chwałę i korzyści, jakich spodziewają się po sukcesach politycznych, poza wszystkim często złudnych bądź efemerycznych. Nic więc dziwnego, że wśród mężów stanu i polityków bywają szarlatani, wariaci, ludzie niemoralni, furiaci czy maniacy – i to nie tylko w czasie przeszłym dawno minionym.

To co powiedziałem dotychczas znamionuje sytuację polityczną we wszystkich epokach. Wydaje się oczywiste, że mąż stanu bardzo rzadko może mieć duchowy spokój i ciszę niezbędną po to, by mógł zaadaptować się do odpowiedzialności politycznej którą ponosi, i że bardzo nieczęsto działa on w warunkach nacechowanych pełną nieskazitelną moralną. Kłamstwa i fałsze, zniekształcone wersje faktów, przebiegłe manewry i manipulacje, i jeszcze wiele podobnych – to stałe elementy praktyki politycznej, służące do wyplątywania się z kłopotliwych sytuacji, jakie powstają z braku politycznej odpowiedzialności. Politycy nauczyli się żyć z sumieniem politycznym konstytutywnie wadliwym, przyjmując jako półśrodek na nieuniknione jego konwulsje bardzo popularną tezę, która mówi, że polityka jest grą o własnych prawach i bardzo swoistych zasadach moralnych.

Sytuacja, w jakiej obecnie są mężowie stanu i politycy w zakresie swojej odpowiedzialności politycznej, nacechowana jest ogromnym stopniem komplikacji i zagmatwania, co wynika z wielkich współczesnych problemów przed jakimi stoi ludzkość. Wśród nich są takie jak eksplozja demograficzna, eskalacja problemów ekologii, brak pokoju

na świecie. Wszystkie są nie do rozwiązania w granicach i siłami tylko jednego systemu politycznego; wymagają porozumienia i współpracy w skali całego świata. Tymczasem brak tu rezultatów. Współpraca jest nieowocna, ponieważ żaden istniejący system rządzenia nie jest w stanie stawić czoła międzynarodowej odpowiedzialności politycznej. Systemy polityczne, oparte na ideałach sformułowanych i głoszonych na długo przed nastaniem ery atomowej i początkiem drugiej rewolucji przemysłowej, dziś są już archaiczne, zbyt prymitywne poza wszystkim, by mogły sprostać połączeniu eksplozji geograficznej z zagrożeniem całkowitej anihilacji jako skutkiem eksplozji w wojnie nuklearnej, pod której groźbą żyjemy. Brzemień owych odkryć i wynalazków w zakresie wojennej techniki niszczenia spoczywa, jak się wydaje, na mężczyznach stanu niezdolnych do udźwignięcia tego ciężaru, nieprzygotowanych do czynienia sprawiedliwości której obszar byłby nie wewnątrzpokoleniowy, ale międzypokoleniowy. Osobnicy ci są wciąż wciążani do czynienia rzeczy w sposób oczywisty błędnych i do działań pozbawionych odpowiedzialności; są skrępowani przez przestarzałe systemy polityczne, poglądy i doktryny należące do minionych epok. Nawet filozofowie i teoretycy sprawiedliwości wydają się nie mieć odwagi, siły i wyobraźni dla skorygowania takich poglądów i doktryn w świetle naszych obecnych i przyszłych potrzeb.

Posępne te refleksje mogą sprawić, że odpowiedzialność polityczna w naszych czasach jawić się będzie jako coś, o czym mówienie jest daremne. Wydaje się, że utworzenie odpowiedniej definicji i pojęć byłoby pożyteczne tylko w strukturach ograniczonych, a jedyne, co można uczynić, to zwracać uwagę, by politycy i mężczyźni stanu spełniali specyficzne swoje obowiązki i nie unikali odpowiedzialności w traktowaniu kwestii szczególnych. W jakiejś mierze żyjemy w okresie „proroków ciemności”, którzy u podłoża sytuacji widzą depresję gospodarczą, trapiącą wszystkie państwa, oraz związane z nią ogólne zniechęcenie biegiem spraw ludzkości. Jeżeli trwać będziemy w obecnych zachowaniach wobec świata, to wcześniej czy później wydarzy się katastrofa, jakiej dotychczas ludzkość nie doświadczyła. Pokusą odepchnięcia problemu od siebie za wszelką cenę jest postawa wyrażająca się w zdaniach: „o tym nie myślmy”, „pozostawmy to w spokoju”, „przymknijmy na to oczy”. Możemy też kierować się filozofią nadziei,

czyli elpidelogią¹, której dobrze byłoby nie powierzać na ślepo ludziom głupim. Chciałbym tu zaproponować pewną myśl dla wstępnego zarysu takiej filozofii, uwydatniającą jej znaczenie dla odpowiedzialności politycznej jako warunku sprawiedliwości.

Mimo, że w ludzkiej naturze uwydatniają się cechy biologiczne i psychologiczne, które człowieka czynią wrogiem, a nawet katem samego siebie, to ta sama jego natura wykazuje też inne cechy, pomagające człowiekowi rozumieć i ocenić to, co w nim negatywne i co pozytywne oraz przeżyć i rozwijać się w oparciu o to, co pozytywne. W odróżnieniu od zwierząt człowiek jest zdolny sam siebie przekroczyć, przewyciężyć swoją własną miarę. W zdolności człowieka do tego, by stać się kimś znacznie innym od siebie dawnego i obecnego tkwi, jak sądzę, jedyna realna możliwość rozproszenia ciemności, do których zmierza ludzkość. Wierzę, że rozumowi nadal nie zabraknie okazji, by wpłynąć na bieg jej spraw. Nie wszystkie drogi są zagrodzone dla panowania naszego rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego, z którego możemy czerpać ducha „cura universalis”, ducha przezornej, wszystko obejmującej troski.

W sprawach politycznych nie jest tak, że poddani władzy są owcami, a sprawujący władzę – pasterzami. W jeszcze zaś mniejszym stopniu rządzeni są wilkami, a rządzący myśliwymi lub pogromcami. Tymczasem postawę tych, którzy mają udział w sprawowaniu władzy politycznej wyraża głęboko zakorzeniony w mentalności dwupodział „owce – wilki”. „Nietowarzyska towarzyskość” ludzkiej natury, jej „aspołeczna prospołeczność” [sociabilità insocievole] mieści w sobie nie tylko skłonności destrukcyjne, ale również możliwości konstruktywne. Przy rządach rozumu pozwalają one opanować skłonności aspołeczne i postępować tak, by dominowały nad nimi nastawienia społeczne.

Zadaniem filozofii nadziei, o której myślę, jest położenie fundamentów dla reform naszych idei i instytucji – takich reform, które okazałyby się zdolne do przyjęcia śmiałej, rozumnej i zdecydowanej inicjatywy w wyniku której odpowiedzialność polityczna będzie zgodna z wszystkimi mającymi zastosowanie wzorcami etycznymi.

1 Elpidelogia od greckiego *élpis* = nadzieja; uwaga tłum., Cz. T.

Najwyższa zasada wiodąca do tej akcji jest ta, ażeby możliwe do uniknięcia nieszczęścia zostały uniknięte – przez nas i przez tych, którzy żyć będą po nas, a ponadto, by w jak największym możliwym stopniu pomniejszyć i osłabić to nieszczęście, którego uniknąć się nie da.

Rewizje konieczne z punktu widzenia filozofii nadziei i przezwyciężenie naszych obecnych poglądów na temat odpowiedzialności politycznej mogą wziąć początek z „polifonii wypowiedzi” co do koncepcji i kryteriów sprawiedliwości oraz metod zastosowania tychże kryteriów. W wielości i wielorakości tych poglądów zawarte są elementy, które przeszły test stosowalności i praktycznej wartości użytkowej, a także elementy nadające się do dalszego rozwijania. W taki sposób już mamy – albo jesteśmy w stanie mieć – składniki, które mogą zostać scalone w jedną teorię sprawiedliwości, jaka przewodziłaby działaniom politycznym teraźniejszości i przyszłości.

Skoro zyskaliśmy bardziej wyraźne spojrzenie dla doprowadzenia do końca kwestii sprawiedliwości, będzie to z pożytkiem nie tylko dla wspólnot specyficznych, ale także dla wspólnoty wyższego rzędu, która obejmuje każdego i wszędzie, tak obecnie jak i w przewidywalnej przyszłości. W tej chwili powinniśmy podjąć zadanie nakreślenia projektów, przedstawiających system ekonomiczny i polityczny dla czasów naszych i późniejszych. Po to, by sprostać tak wielkiemu zadaniu, znajdujemy pożyteczne i zapładniające myśli we współczesnej filozofii i także wnioski w pozytywnych oraz negatywnych doświadczeniach politycznych przeszłości i teraźniejszości. „Znaczące utopie” znów tak częste dzisiaj, spełniałyby funkcję ważnych tabel odniesienia przy ponownym rozważaniu problemu odpowiedzialności politycznej jako kwestii etycznej, po to, by dostarczyć trafne i dające się zastosować rozwiązania tego problemu.

W kontekście tym doktryny praw człowieka i praworządności wymagają gruntownych, nowych przemyśleń, a ponadto wymaga ich rola pełniona przez ideologie, które bądź ukierunkowały, bądź wprowadziły zamęt w problemy działań politycznych. W tym samym kontekście uwaga kieruje się na myśl prawnonaturalną, na cel popierania i potwierdzania obowiązków ciążących na człowieku, przeciwnie do dominującej obecnie tendencji jednostronnego akcentowania praw człowieka i fundamentalnych wolności. Za ważną przesłankę politycznej filozofii

nadziei uważam to, że żadna wolność nie jest godna obrony bez baczenia na „normatywne środki przymusu”, uznane powszechnie, nakładane przez wzorce etyczne i mające nośność międzypokową. Pokreślenie obowiązków człowieka i normatywnych środków przymusu nie odnosi się tylko do mężów stanu i polityków oraz do ich odpowiedzialności politycznej. Dotyczy ono także poddanych jako adresatów działania państwa, którzy nie powinni zapominać, że także mężowie stanu są podmiotami sprawiedliwości i powinni otrzymywać to, co jest należne i stosowne do spełniania zadań, do których zostali powołani. Odpowiedzialność polityczna, jako uzasadniona z punktu widzenia filozofii nadziei, jest pojęciem z którym wiąże się cecha głęboko zakorzenionej bilateralności; dobrze wyważona równowaga obowiązków i praw zarówno po stronie rządzących, jak i rządzonych. Taką wzajemność przywołuje dawna maksyma, zgodnie z którą każdy naród ma taki rząd, na jaki zasługuje – tam zwłaszcza, gdzie samodzielnie ustanawia on organ najwyższej władzy państwowej.

Funkcja hipokryzji*

Hipokryzja wywołuje dezaprobatę. Uczono nas, że to niedobra cecha człowieka. Z drugiej strony „tak trudno – przynajmniej ja uważam za trudne – zrozumieć ludzi, którzy mówią prawdę.”¹ Hipokryzję spotyka się w stosunkach społecznych i towarzyskich oraz, jak wiadomo w polityce. Praktyka prawnicza wydaje się też dobrze nawzajem tolerować z hipokryzją – do pewnych granic. Gdy stosowana z umiarem, hipokryzja służy jako smar łagodzący ruch społecznej maszyny. W niniejszym eseju podejmę ryzyko szkicowego nakreślenia społecznych potrzeb w zakresie hipokryzji.

W ciągu stuleci prawnik z hipokryzją tworzyli ochoczą parę. Przyczyna narzekania i potępienia pod adresem jurysty tkwiła w dwóch myślnych mniemaniach na temat jego roli.² Ponieważ zajmuje się on prawem w swoim życiu codziennym, przyjmuje się, że to on jest odpowiedzialny za stan prawa. Nie jest. To raczej politycy niż prawnicy decydują o tym, jakie nowe przepisy dodać do aktualnie obowiązujących, a które usunąć. Obowiązkiem prawnika jest pilnować, by w sądach prawo było stosowane z określoną perfekcją, nie zaś, by perfekcja cechowała samo prawo. Po drugie, ponieważ do zajęć prawnika należy wnikanie w fakty, przeto uważa się, że jego zadaniem jest wykrywanie prawdy. Nie jest. Jego zadaniem jest tylko uważać, by wyciągnięto poprawne wnioski w oparciu o całość dostępnych dowodów, które czasem niewiele mają wspólnego z prawdą.

Nie tylko prawnik od zawsze miał szczególnie rodzaj związków z prawdą, ale także samo prawo pozostaje z nią w godnym uwagi sto-

* H. J. M. Boukema, *The Function of Hypocrisy*, w: „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, s. 20–27.

1 E. M. Foster, *A Room with a View*, Harmondsworth 1978, s. 29.

2 Por. Richard du Cann, Q. C., *The Art of the Advocate*, Harmondsworth 1980, s. 20. Kilka miejsc w niniejszym akapicie zapożyczono z obserwacji Du Cann'a.

sunku wzajemnym. Wydaje się, że pewna doza hipokryzji jest nieuniknionym składnikiem niektórych praw. Hipokryzja jest wprowadzaniem w błąd co do rzeczywistych właściwości i odczuć, zwłaszcza w zakresie moralnym i religijnym. Nieliczni ludzie na korzyść hipokryzji wysuwają argumenty, że jest ona czymś wartościowym, może bowiem służyć celom pożytecznym gdy idzie o bezpieczeństwo i obronę społeczeństwa i państwa. Wywiad na przykład oraz kontrwywiad to sztuka wprowadzania w błąd, używana do zwodzenia wroga.

Christopher Lasch zauważa:

„Prawdę należy ukrywać, jeżeli brzmi jak propaganda. – Jedyłą racją zatrzymania jakiejś wiadomości – czytamy w alianckim podręczniku wojskowym z okresu II Wojny Światowej – jest jej niewiarygodność.”³

O ile sposoby zwodnicze są do przyjęcia dla obrony kraju przed zagrożeniem, o tyle nie powinny one znajdować akceptacji w budowaniu rzetelnego społeczeństwa. W istocie, nie można zaprzeczyć, że odpowiedzialne podejście polityczne odrzuca hipokryzję jako niezdrową i niebezpieczną metodę rządzenia krajem. Nie mniej hipokryzja jest faktem życia politycznego. Lasch spiera się:

„Rola środków masowego przekazu w manipulowaniu opinią publiczną skupiła na sobie sporą część wprowadzanej w błąd uwagi społeczeństwa. Większość komentatorów zakładała, że problem polega na tym, by zapobiegać krążeniu oczywistych nieprawd; podczas gdy jest rzeczą ewidentną – jak podkreślali to bardziej wnikliwi krytycy kultury masowej – że rozrost środków masowego przekazu odrywa kategorie prawdy i fałszu od ich wpływu. Prawda otworzyła drogę wiarygodności, zaś fakty – oświadczeniom które brzmią autorytatywnie choć nie przekazują jakiegokolwiek autorytatywnej informacji.”

Stwierdzenia te są sformułowane w sposób ogólny; nieskonny byłbym przyznać, że są one dokładnymi opisami życia politycznego. Lasch zauważa przekonująco:

„Stwierdzenia oznajmujące, że dany produkt preferują czołowe osobistości, bez mówienia, co tam jest do preferowania; stwierdzenia

3 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism, American Life in the Age of Diminishing Expectations*, New York 1979, s. 144.

przypisując jakiemuś produktowi wyższość nad produktami nie wymienionych konkurentów; stwierdzenia dające do zrozumienia, że jakaś właściwość przynależy wyłącznie do danego produktu, podczas gdy faktycznie cechuje ona produkty konkurencyjne – wszystko to służy zamazywaniu różnicy między prawdą a fałszem w mgłę pozornego prawdopodobieństwa i obłudnej przymilności. Stwierdzenia takie sprawiają wrażenie prawdziwych, chociaż są z gruntu bałamutne. Polityczny użytek tego rodzaju technik zademonstrował kiedyś Ron Ziegler, sekretarz prasowy prezydenta Nixona, przyznając, że jego poprzednie oświadczenia w związku z Watergate stały się „nie do wykorzystania”. Wielu komentatorów przypuszczało, że Ziegler szukał eufemistycznego sposobu powiedzenia, że kłamał. Tym co chciał powiedzieć, było jednak, iż jego wcześniejsze oświadczenia nie są już wiarygodne. Nie ich fałszywość ale ich niezdolność do uzyskania akceptacji sprawiła, że „stały się nie do wykorzystania”. Pytanie o ich prawdziwość bądź fałszywość nie wchodziło w grę.⁴

W polityce nastawienie tego rodzaju doprowadza do „teatralnej koncepcji polityki”.⁵ Doszło ono do głosu za rządów Nixona a po jego upadku wspomniana koncepcja bynajmniej nie straciła żywotności. Na nieuniknione związki między prawem i hipokryzją zwrócili uwagę Calabresi i Bobbitt w swoim studium *Tragic Choices*.⁶ Obserwowali oni pewne podejmowane wybory, które społeczeństwo uważa za nie nadające się do tolerowania, i które w konsekwencji stara się ukryć. Sytuacja ta powstaje wtedy, gdy niedostatku pewnych dóbr, który pociąga za sobą znaczne cierpienia lub śmierć, nie daje się uniknąć w drodze udostępnienia tych dóbr bezpłatnie dla każdego. Gdy uwaga jest skierowana na dystrybucję takich brakujących dóbr, wzrasta oburzenie, gwałt i lęk. To, czy decyzja wyboru jest odczuwalna jako tragiczna, czy wywołuje ból, wznieca strach i oburzenie – zwłaszcza gdy w konflikt wchodzi podstawowe wartości – zależy od sposobów walki z tragicznym niedostatkiem.

Decydowanie przez zespół orzekający, czy i kto ma umrzeć, jest akceptowane w niektórych krajach, i tylko pod warunkiem, że decyzja

4 Ch. Lasch, *iw.*, s. 140, 141.

5 Ch. Lasch, *iw.*, s. 148.

6 Guido Calabresi i Philip Bobbitt, *Tragic Choices. Conflict Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources*, New York, 1978, s. 18, 23.

stanowi element postępowania karnego, z jawnym procesem, mordercą i ofiarą. Jeżeli nie ma zbrodni, nikt nie nakaze zespołowi podejmowania decyzji o karze śmierci. Ponadto wyborem tego rodzaju jest sytuacja, w której upoważniony zespół wybiera osoby przeznaczone do dializy, tj. leczenia po przyłączeniu sztucznej nerki (esej ten ukazał się gdy urządzenie to było rzadkością – uw. tłum.). Z narzuconym wyborem mamy do czynienia w sytuacji ograniczenia dopuszczalnej szybkości pojazdów, także, gdy młody mężczyzna staje w czasie wojny do poboru.

Calabresi i Bobbitt wywodzą, że im mniej rozgłosu wokół wyboru, tym mniej narusza się podstawowe wartości, które wchodzą przy nim w grę.⁷ Jest to usprawiedliwianiem zatajania pewnych dramatycznych wyborów, a więc hipokryzją. Sędzia Potter Stewart w swojej opinii w sprawie dokumentów Pentagonu (*Pentagon Papers Case*)⁸ powołuje przykład potencjalnie tragicznego wyboru: utajnione zostaje sędziowskie skazanie na śmierć setki ludzi występujących w obronie wypowiadania się, a dopuszcza się do druku tajne informacje o wojskowych konwojach. Wolność wypowiedzi przeciw życiu żołnierzy.

Inny przykład wskazuje, że nieujawnione wybory między podstawowymi wartościami zachodzą na niejednym szczeblu życia prawnego. Schronienie, podobnie jak pożywienie, należy do podstawowych potrzeb ludzkich. Pod pretekstem regulacji tempa rozrostu, gminy podmiejskie i śródmiejskie zamykają się przed niepożądanymi grupami ludzi, odmawiając im wstępu lub go ograniczając. Praktyki podziału na strefy zamknięte być może pomagają gminom w rozwiązywaniu ich problemów rozwoju, ale odrzucają problemy mieszkaniowe ludzi o niższym dochodzie, wśród których wielu nie należy do białych.⁹

7 G. Calabresi i Ph. Bobbitt, *ju.*, s. 40.

8 *Sprawa New York Times Co. przeciw Stanom Zjednoczonym*, 403 U. S. 713 (1971). Cyt. w: G. Calabresi i Ph. Bobbitt, *ju.*, s. 40.

9 *Sprawa Simon przeciw miastu Needham*, 311 Mass. 560, 563–564, 42 N. E. 2d 515, 518 (1942), przynosi klasyczne uzasadnienie tzw. strefy jednoakrowej. W bliższym nam czasie sędzia William O. Douglas zaskoczył swego przyjaciela i przeciwnika w sprawie *Village of Belle Terre przeciw Boreas*, 416 U. S. 1, 7–9 (1974): „Cicha miejscowość z szerokimi obejściami, niewielu mieszkańcami i graniczoną liczbą pojazdów mechanicznych, to piękna i słusza idea przewodnia w projekcie wykorzystania gruntów dla potrzeb rodzinnych... Władza policyjna nie kończy się na eliminowaniu brudu, smrodu i niebezpiecznych miejsc. Hojnym gestem jest ustanowienie stref, gdzie wartości rodziny, wartości młodości oraz dobrodziejstwa, płynące z zamknięcia ukradkiem przed innymi dostępu i z czystego powietrza, tworzą z obszaru strefy rezerwat i sanktuarium dla ludzi”.

Hipokryzją możemy nazwać moment, z jednej strony, kiedy trzeba dokonać wyboru spośród różnych podstawowych praw lub podstawowych wartości, podczas gdy – z drugiej strony – prawo wypowiada się w sposób pokrętny i tak wieloznaczny, że pojęcie sprecyzowanego wyboru nie jest możliwe. Często i pospolitą postawę, kryjącą w sobie,, hipokryzję, opisał Stendhal w *Pustelni Parmeńskiej*:

„Oto tryumf jezuickiego wychowania: wdrożyć człowieka do tego, aby nie zwracał uwagi na rzeczy jaśniejsze niż dzień. Francuz, wychowywany w atmosferze interesowności i ironii paryskiej, mógłby snadnie winić Fabrycego o obłudę, w chwili gdy nasz bohater otwiera swą duszę Bogu zupełnie szczerze i z najgłębszym wzruszeniem.”¹⁰

Jest to zgodne z analizą, jaką przeprowadza lord Snow, ów obserwator ludzi w korytarzach władzy:

„Hipokryci, którzy widzieli nagą prawdę i działali całkowicie wbrew jej wymogom – to była koncepcja romantyczna. Ci, których my nazywamy hipokrytami mają po prostu dar zaprzeczania znamionom prawdy wobec samych siebie.”¹¹

Postawa Fabrycego jest szczerą, naturalną. Gdy pyta mnie ktoś, która godzina, patrzę na zegarek, wskazujący na przykład godzinę 14.34, a gdy mówię, że to dokładny czas, nie skłamałem, jeżeli okaże się, że wskazanie to jest błędne – pod warunkiem, że o tym nie wiem i nie mam powodu sądzić, że 14.34 jest wskazaniem błędnym. Jeżeli jednak wiem, że pora jest inna niż 14.34, wtedy kłamię. Kłamstwo bierze się z nieszczerzego stanu umysłu: wiem, jaka jest prawda, ale postanawiam jej nie ujawniać.

Postacie Stendhala i Snowa są hipokrytami szczerymi. Ich postawy nie są bezpieczne ale nie są też czymś rzadkim i niezwykłym. Hipokryzja wyrafinowana dostrzega znacznie więcej. Opis jej daje Nossack w swojej powieści *Das Testament von Lucius Eurinus*.¹²

Lucius Eurinus jest zaniepokojony buntem chrześcijan:

10 Stendhal (Henri Beyle, de), *Pustelnia Parmeńska*, przełożył i wstępem poprzedził Tadeusz Żeleński (Boy). PIW, Warszawa 1960, t. II, s. 246.

11 C. P. Snow, *The Affair*, Harmondsworth 1970, s. 99.

12 Hans Erich Nossack, *Das Testament von Lucius Eurinus*, Frankfurt/Main 1965.

„Z ludźmi wyobrażającymi sobie, że są jedynymi posiadaczami prawdy, nie da się dyskutować. Pozostaje tylko taka możliwość wyboru, by traktować ich jako chorych albo jako przestępców. Niebezpieczeństwo dla wszelkiego porządku ludzkiego i Bożego tkwi w tym, że ludzie, dla których zasługą jest umieranie w imię mówienia: *nie*, prędzej czy później będą widzieć zasługę w zabijaniu w imię tego *nie*.”¹³

Z punktu widzenia Luciusa Eurinususa umiarkowany stopień powszechnie przyjętej hipokryzji gwarantuje wolność osobistą i utrzymuje społeczeństwo w posłuszeństwie. Jego gatunek hipokryzji jest wyrafinowany i nakierowany tylko na zachowanie publiczne.

Zupełnie zrozumiałe, że za każdym razem, gdy stajemy przed kwestią jakiegoś rozwiązania w sferze praktyki, nie możemy rozglądać się za ewentualnie zagrożonymi wartościami podstawowymi, ani szczegółowo dyskutować prawidłowości wyboru. To sprawiłoby, że procedury podejmowania decyzji politycznych i prawnych stałyby się ociężałe i nieskuteczne. Równocześnie jednak ignorowanie tych podstawowych wartości jest nie do zaakceptowania. „Wybór, choć konieczny, jest wybawieniem i prowadzi do postępu; brak wyboru pozwala tym już u władzy ukryć korzystne dla nich fundusze i kredyty.”¹⁴

Były prezes Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu w sposób znamienny uważa możliwość zatajenia otwartego, szczerego podejmowania decyzji za jedno z cennych osiągnięć Wspólnego Rynku. Donner pisze:

„Jest tu do zaznaczenia jeszcze inny aspekt. Członkowie Rady Europejskiej nie zawsze czują się nieszczęśliwi gdy powracają do domów z niespełnionymi życzeniami. Łatwo jest mówić do wiecznie niezadowolonych, wciąż więcej żądających grup nacisku i parlamentarzystów,

13 H. E. Nossack, jw., s. 16. Interesujące jest odnotowanie wywiadu z Petrą Krause, *Newsweek*, 18 września 1978. Krause była więziona we Włoszech, gdzie stanęła przed sądem za domniemane działania terrorystyczne. *Pytanie*: Ale pani mówi o przemocy skierowanej przeciw produkcji. Gdzie według pani przebiega granica między produktem a człowiekiem? *Odpowiedź*: To nie jest linia ustalona przez Niemcy, Włochy czy jakiegokolwiek inne państwo. Moje własne prawa, do których mam pełne zaufanie, pochodzą z moralności, z rozważań o człowieku i etyce.

14 G. Calabresi i Ph. Bobbitt, jw., s. 48. Autorzy dodają: Brak informowania społeczeństwa o jego milczących wyborach, jakie kryją się w podejmowanych wyborach podstawowych, jako ich skutki, a do tego odwracanie oczu od stanu rzeczywistego, obniża w społeczeństwie wartość otwartości i rzetelności.

że niemożliwe było osiągnąć więcej i trzeba zaakceptować uzyskany wynik. Zwłaszcza w życiu Ministrów Rolnictwa zmniejszyły się wymagania i zwiększyło poczucie bezpieczeństwa od czasów zapoczątkowania polityki rolnej we Wspólnocie. Minister taki może obecnie odwoływać się do swoich kolegów z innych państw członkowskich jako swojej eskorty i razem mogą oni przekazywać ministrom finansów tych państw sygnały bez których trudno by było im ominąć przeszkodę. W taki sposób z decyzji wyparowuje odpowiedzialność; nie podejmuje się takich decyzji, które mogłyby po powrocie do kraju pozabierać głosy wyborców. Każdemu zaś wolno argumentować, że gdyby to od niego zależało, wynik starań byłby inny; że uczynił wszystko, co możliwe, jednak to i tyle było wszystkim, co dało się osiągnąć. Takich twierdzeń nikt nie uzna za naruszenie lojalności. Klasyczna norma jednakowości zdań nie zanikła; żyje ona w sposób unowocześniony.”

Wypowiedziawszy troski związane z ułatwionym życiem polityków, Donner kontynuuje: „To co mówiłem nie jest bynajmniej cynizmem. To tylko mały przyczynek, objaśniający, w jaki sposób Wspólnota, podobnie jak inne organizacje międzynarodowe, pomaga rozwiązywać pewną sprzeczność. Polega ona na tym, że demokratyczny naród z jednej strony tworzy sobie wyborców, by upewnić się, że każdy człowiek trzyma swój los we własnych dłoniach, z drugiej zaś strony musi on żyć ze świadomością faktu, że warunki dyktuje jeden konkretny człowiek. Każdemu politykowi, który nie jest bez reszty pozbawiony poczucia odpowiedzialności, pozwala to uporać się z niełatwym pytaniem: Jak powiem to mojemu dziecku, moim wyborcom? Cóż... Niech żyje demokracja!¹⁵

W praktyce prawnej Niderlandów napotkać można, w prawie rodzinnym tego kraju, przykład owocnej hipokryzji. Od połowy XIX wieku istniała tam kontrowersja na temat prawnych możliwości uzyskania rozwodu. Paragraf 263^o Niderlandzkiego Kodeksu Cywilnego stanowił, że rozwodu nie można udzielić na podstawie zgodnego wniosku małżonków. Judykatura była mądrzejsza od przepisu. Sąd Najwyższy w roku 1883 orzekł¹⁶, że w przypadku, gdy strona powodowa zarzuca

15 Prof. Dr. A. M. Donner, *Inleiding* (Przedmowa), w: R. M. Themis 1980 4–5, numer tematyczny 1980 r. *Vervlechting van Gemeenschapsrecht en Nederlandsrecht* (Splót prawa Wspólnoty i prawa Niderlandów), s. 356.

16 (Wysoka Rada), 22 czerwca 1883, W. 4924.

stronie pozwanej cudzołóstwo, ta zaś zarzutem nie zaprzecza, rozwód małżeństwa należy orzec. Tę procedurę prawną potocznie nazwano „wielkim kłamstwem”, a ów przejaw sensownej hipokryzji prawa służył jeszcze po II Wojnie Światowej. Podjęto wtedy próbę unowocześnienia prawa. Kręgi fundamentalistyczne podniosły zdecydowany opór. W parlamencie próbowano doprowadzić do kompromisu.¹⁷ Nie było dopuszczalne orzeczenie rozwodu w drodze wzajemnego porozumienia stron, było ono natomiast możliwe po udowodnieniu całkowitego i trwałego rozkładu pożycia małżeńskiego¹⁸. I znów sądownictwo przyszło z pomocą. O tym, że zachodzi całkowity i trwały rozkład pożycia małżeńskiego przekonuje sądy sam zwykły fakt wniesienia sprawy rozwodowej.

Innym przykładem jest nowe ustawodawstwo dotyczące aborcus provocatus. W Niderlandach nietrudno usunąć ciążę. Nie weszło jeszcze w życie ustawodawstwo, zgodnie z którym aborcja jest konieczna z uwagi na stan kobiety ciężarnej. Lekarz ma szeroką swobodę uznania. Obecna praktyka dotycząca usuwania ciąży będzie kontynuowana bez przeszkód. Inny to przykład hipokryzji, która zresztą mało kogo interesuje.¹⁹

Przyjęło się do tej pory przekonanie, że nieco hipokryzji można akceptować, jeżeli dzięki niej tryby społeczeństwa obracają się sprawniej i łagodniej, i jeżeli sprzyja ona osobistej wolności. Gdzie jednak kończy się dopuszczalna domieszka? Hipokryzja staje się nie do przyjęcia kiedy dukaty króla są warte więcej niż twoje lub moje. Podwójne miary czy kryteria nie muszą koniecznie prowadzić do nierówności, a mówiąc dokładniej, do niesprawiedliwości. Sprawiedliwość to równość traktowania w stosunku do każdego z tej samej warstwy społecznej. Gdyby społeczeństwo publicznie i jawnie się zgodziło, że każdy, kto należy do warstwy X powinien być traktowany jednakowo, a nie byłby, to mielibyśmy w tym przypadku niesprawiedliwość. Wymaga to jednak dalszego uściślenia. Wymaga wprowadzenia wartości zasadniczej. W obecnych społeczeństwach Zachodu wartości zasadnicze zostały

17 Ustawa zmieniająca prawo rozwodowe (Wet Herziening Echtscheidingsrecht), 6 maja 1971 r., poz. 290; zmiana 9 czerwca 1971 r., poz. 380.

18 Kodeks Cywilny Niderlandów przewiduje ten dowód dla opóźnienia toku sprawy rozwodowej. Jeżeli jednak któraś ze stron stanowczo domaga się rozwodu, zostaje on w końcu orzeczony.

19 Równie mało prawowiernych chrześcijańskich fundamentalistów, co radykalne feministki.

sformułowane w aktach ciał ustawodawczych, jak np. Traktat Rzymski, 1950 r. Takie dalsze uściślanie prowadzi do okrężnego rozumowania. Hipokryzja, mimo wszystko, jest przecież zaprzeczeniem koniecznego wyboru między podstawowymi prawami a wartościami. Nie ma więc teoretycznego ograniczenia hipokryzji. Granice hipokryzji mają charakter praktyczny. To, jaki stopień hipokryzji jest do przyjęcia, jest kwestią faktu, nie zasady. Nadmiar hipokryzji w praktyce wywołuje rewolucję. Rozważny i przezorny prawodawca powinien jednak mieć szczyptę tolerancji dla szczypty hipokryzji.

Dzisiejszy stan francuskiej filozofii prawa*

Trudno z zagranicy oceniać stan francuskiej filozofii prawa jeżeli nie dysponuje się orientacją w niektórych właściwościach francuskiego nauczania wyższego, te zaś są odbiciem pewnych istotnych cech francuskiego systemu badań naukowych. Wprawdzie wydarzenia, które w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wstrząsnęły życiem uniwersytetów, poważnie też zmieniły ich tradycyjną strukturę, w znacznej mierze zawdzięczaną czasom jeszcze napoleońskim, a większość zmian popierała i potwierdziła Ustawa z roku 1969 – nie mniej jednak francuskie szkolnictwo wyższe posiada nadal ważne cechy przekazane mu tradycją, które mimo wszystkich przeobrażeń ustawowych utrzymały się i wykazały swoją niezniszczalność.

Venia legendi udzielana jest we Francji kandydatom spełniającym podwójny warunek, wymagający od nich posiadania nie tylko francuskiej habilitacji, ale także francuskiego obywatelstwa. W ten sposób zwykła droga kariery uniwersyteckiej jest zamknięta w tym kraju dla cudzoziemców, nawet gdy mówią po francusku. Uniwersytety zmuszone są zatem do rezygnacji z tego najprostszego i najbardziej naturalnego źródła zasobów kadrowych, jakie przynosi ze sobą otwarcie się na wpływy międzynarodowe. Cudzoziemców wolno mianować tylko profesorami-hospitantami, i to najwyżej na okres kilku semestrów. Trudność ta została na szczęście przełamana, wprawdzie tylko częściowo, dzięki możliwości zatrudniania cudzoziemców w *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S.). Tym tłumaczy się fakt, że mimo wszystko obok uczonych francuskich można doliczyć się kilku nazwisk zagranicznych, w szczególności z Niemiec, Grecji, Jugosławii i Polski.

* Jean-Luis Gardies, *Der heutige Stand der französischen Rechtsphilosophie..* w: „Rechtstheorie”, nr. 11, 1989. s. 465–478. W przekładzie pominięto przypisy.

Drugą cechą znaną francuskiego szkolnictwa wyższego jest głęboko posunięty podział dawnych fakultetów. Z istoty swojej filozofia prawa powinna być wspólnym obszarem prawników i filozofów. Niestety, jak wiadomo, prawnicy przynależą do wydziałów prawa, a filozofowie – do wydziałów filozofii. Choć wymieniona już ustawa z 1969r. zniósła tradycyjne fakultety aby zastąpić je tak zwanymi jednostkami dydaktyczno-badawczymi (*Unités d'Enseignement et de Recherche*, w skrócie: *U.E.R.*), to szranki oddzielające tradycyjne główne przedmioty nie zniknęły. Prosty fakt, że członków obu dawniejszych wydziałów wybiera się według całkowicie różnych procedur – *Doctorat d'Etat* w dawnych fakultetach filozoficznych i *Agrégation d'enseignement supérieur* w prawnych – praktycznie uniemożliwia podwójną habilitację. Tak więc francuski system badań naukowych może na kimś z zewnątrz sprawić wrażenie, że obejmuje on dwie filozofie prawa: jedną dla prawników, drugą dla filozofów. Pierwszych interesują głównie teorie prawa wypracowane głównie przez autorów uważanych w pierwszym rzędzie za prawników (jak *Savigny*, *Duguit*, *Geny*), drugich natomiast przyciąga miejsce, jakie zajmuje rozważanie prawa w ogólnych systemach filozoficznych (jak u *Platona*, *Kanta*, *Hegla*).

Ostatnia, trzecia cecha charakterystyczna francuskiego systemu badawczego filozofii prawa jest wynikiem ograniczonego znaczenia, które przyznano tej dyscyplinie w szkolnictwie wyższym Francji. Dla studentów prawa, filozofia prawa jest przedmiotem fakultatywnym, i to wykładanym nie w każdym uniwersytecie. Wśród wszystkich francuskich uniwersytetów tylko jeden, *Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris (Paris II)*, posiada oddzielną katedrę filozofii prawa. Uczelnia o której mowa powstała z początkowo jednego Uniwersytetu Paryskiego po jego rozdrobnieniu na trzynaście różnych instytutów. Typowo francuskie scentralizowanie wokół stolicy przyczyniło się do tego, że prowadzone w tym uniwersytecie seminarium filozoficzno-prawne stało się w latach siedemdziesiątych punktem spotkań wszystkich zainteresowanych filozofią prawa.

Seminarium prowadzi profesor *Henri Batiffol*; mieści się ono w *Centre de Philosophie du droit*, którym to centrum wspólnie kierują profesorowie *Henri Batiffol* i *Michel Villey*; zajęcia seminaryjne odbywają się w każdy wtorek po południu. Odpowiednio do tematu

zbiorczego, wybranego na cały rok uniwersytecki, i w charakterze stałej informacji o aktualnym stanie rzeczy, francuscy i zagraniczni prelegenci wygłaszają w języku francuskim cykle wykładów, mówiąc o wynikach własnych badań. Dzięki temu seminarium spełnia wobec francuskiej filozofii prawa funkcje trudne do zastąpienia: po pierwsze – wspomaga wymianę myśli między francuskimi badaczami o różnych orientacjach naukowych, po drugie – umożliwia francuskim uczonym w dziedzinie prawa podjęcie bieżącego kontaktu z nurtami zagranicznymi.

Najważniejsze odczyty z tego seminarium są publikowane w *Archives de Philosophie du Droit* (A.P.D.). Czasopismo to, ukazujące się od roku 1952, którego naczelnym redaktorem jest kierownik katedry filozofii prawa na Uniwersytecie Paris II, profesor *Michel Villey*, drukuje w języku francuskim nie tylko prace autorów francuskich, ale także prace filozofów prawa wszystkich narodowości, włączając autorów z krajów socjalistycznych.

Ponieważ bezpośrednim tematem naszych wywodów jest francuska filozofia prawa, pominiemy tu wszystkie francuskie prace zajmujące się wyłącznie historią tej dyscypliny. Należy tylko zaznaczyć, że takie opracowania historyczne były częste w dwóch ostatnich dziesięcioleciach. Każdy numer A.P.D. zawiera ich kilka. Historia filozofii prawa była nawet głównym tematem niektórych numerów specjalnych tego czasopisma. Chodzi tu o nr 10 (1965): *Philosophes d'aujourd'hui en presence du droit: Sartre, Husserl, Gabriel Marcel, Teilhard de Chardin, Ernst Bloch, Reinach*, oraz nr 15 (1970): *Philosophes du droit anglaises et americaines*. W tym samym okresie odbyło się we Francji kilka kongresów mających za temat problemy historyczne; między innymi odbyło w roku 1976 w Poitiers kolokwium: *Hegel i filozofia prawa*.

W dalszym ciągu niniejszego będziemy starannie odróżniać i oddzielać filozofię prawa od socjologii prawa. W wyniku tego nie możemy uwzględniać takich badań – wysoce skądinąd interesujących – jak te, które przeprowadzili *Jean Carbonnier* i *Francois Terré*. Będziemy też omawiać francuską filozofię prawa przy pominięciu prac z zakresu logiki prawa. Przychodzi to o tyle niełatwo, że związek między filozoficzną analizą pojęć i logiką stał się obecnie, w czasach światowego panowania tak zwanej filozofii analitycznej, ściślejszy niż kie-

dykolwiek przedtem. Mimo to zadowolimy się tutaj wzmianką, że francuskie badania naukowe w zakresie logiki norm i logiki prawa, które wcześniej nie w pełni nadążały za innymi krajami, rozwinęły się znacznie w ostatnich dwudziestu latach pod osobistym wpływem i z udziałem polskiego logika, filozofa i prawnika, *George Kalinowskiego*, od początku lat sześćdziesiątych stale mieszkającego we Francji.

Niezaprzeczalną cechą życia filozoficznego we Francji jest to, że podlega ono częstym odnowom, które źle nastawieni obserwatorzy porównywali czasem ze zmianami mody na ubiory. Jest faktem, że co najmniej od końca II Wojny Światowej każdy nowy system myślowy niósł z sobą odpowiadającą mu filozofię prawa. Tak więc egzystencjalizm Heideggera i Sartre'a był przyczyną powstania egzystencjalistycznej filozofii prawa, której ślady wykazuje w swojej pracy już *Albert Brimo*, a najpełniejszy jej wyraz zawarł był w swoich dziełach *Nicos Poulantzas*. Autor ten, choć początkowo oddziaływał na niego swoją egzystencjalistyczną filozofią prawa Werner Maihofer, rozwinął (pod wpływem *Sartre'a* z jego drugiego okresu) filozofię prawa tak zwaną egzystencjalistyczno-marksistowską, którą później odnajdziemy w związku z pozostałymi teoriami marksistowskimi. *Jeanne Parain-Vial* starała się w egzystencjalizmie chrześcijańskim *Gabriela Marcela* znaleźć filozoficzną podstawę pewnej postaci prawa natury. Byłoby mianowicie normalnym powołaniem prawa stworzyć warunki społeczne, w których mogłaby rozwijać się tylko prawdziwa intersubiektywność. Kosmologiczna synteza paleontologa i teologa *Teilharda de Chardin* dawała nawet czasem punkt wyjścia dla rozważań jej możliwych związków z prawem jako faktem społecznym. Można było wreszcie spodziewać się wpływu na myśl filozoficznoprawną ze strony strukturalizmu, i to o tyle bardziej, że główny jego przedstawiciel, *Claude Lévi-Strauss* sam zajmował się tematami tak nierozdzielnie związanymi z prawem jak stosunki pokrewieństwa. W obrębie tego samego kierunku filozoficznego różni autorzy, jak *A. Greimas*, *A.-J. Arnaud* i *A. Brimo* w miejsce tradycyjnych metod historycznych bądź dogmatycznych próbowali zastosować metody analizy systematycznej, tzn. traktować każdy system prawny według wzorca systemu językowego, jako strukturę informacji i wymiany.

Kiedy jednak pozostawimy na uboczu te próby filozoficzno-prawne, które rozwijały się w pewnej mierze jako zastosowanie ogólnej filozofii jakiegoś współczesnego autora do filozofii prawa, to wówczas możemy większość współczesnych francuskich filozofów prawa podzielić na trzy grupy, odpowiednio do ich głównej orientacji – a więc na marksistowskich, tomistycznych i fenomenologicznych. Stwierdzamy tu jednak, że wewnętrzne przeciwieństwa w obrębie każdej z powyższych grup są nieraz jeszcze ostrzejsze aniżeli przeciwieństwa zewnętrzne między poszczególnymi grupami, tak że wspólne filozoficzne źródła i pochodzenie nie daje bynajmniej poręki dla wewnętrznego pokrewieństwa myślowego.

Staje się to wyraźne już w przypadku filozofii marksistowskiej, przynajmniej gdy pominiemy proste prezentacje wyrazistych koncepcji Marksa i Engelsa, a skoncentrujemy się na takich autorach jak *Konstantin Stoyanovitch* i *Nicos Poulantzas*, którzy podjęli się opracować konsekwencje dla filozofii prawa zawarte implícite w systemie myśli marksistowskiej.

Stoyanovitch – dla tych, którzy biorą pod uwagę wyłącznie jego pierwszą książkę, *Marxisme et droit* – uchodzi za przeciwnika marksizmu, który określił w zakończeniu tej książki jako „pomyłkę historyczną”. Zdaniem Stoyanovitcha marksizm, dziecię kapitalizmu, narodził się nie po to, aby – jak sądził *Marks* – zniszczyć swego rodzica, lecz raczej by kapitalizm ten kontynuować, przejmując jego sny o zintensyfikowaniu produktywności przemysłowej. Później *Stoyanovitch* uzupełnił, że w tamtej książce pomylił marksizm z bolszewizmem. W późniejszych książkach przyznaje się do tego, co uważa za prawdziwy marksizm:

1. Nie ma dlań prawdziwej *nauki prawa*; jest po prostu *nauka o prawie*. A więc nasza wiedza dotycząca prawa nie posiada żadnej autonomii. Obejmując całą rzeczywistość społeczną, bazę i nadbudowę, jest zwyczajnie wiedzą pochodną.

2. Państwo i prawo mogą być jedynie państwem i prawem klasy panującej. Tam, gdzie nie byłyby one państwem i prawem klasy panującej, nie byłoby wcale państwa i prawa. Gdyby kiedyś miała mieć miejsce prawdziwa rewolucja proletariatu, oba te narzędzia panowania i wyzysku ulegną całkowitemu rozpadowi.

Z gruntu odmienne było stanowisko filozoficzne jakie zajmował *Nicos Poulantzas*. Miało to związek przypuszczalnie zarówno z punktem wyjścia rozwoju jego myśli, o czym już wspominaliśmy, jak z różnymi wpływami, od Heideggera do Althussera, które ten rozwój kolejno kształtowały. Po tym, jak orientacja marksistowska w znacznym stopniu przewyciężyła w nim egzystencjalizm, pozostał Poulantzas pod głębokim wrażeniem sposobu, w jaki autor *Krytyki rozumu dialektycznego* [J. Sartre, *Critique de la raison dialectique*] oparł dialektykę historyczną na ontologicznych strukturach bytu jednostkowego, tj. na „pracy ludzkiej” rozważanej jako oryginalna praxis, poprzez którą człowiek, usuwając zastane przez siebie stosunki, wytwarza kształt swego życia. Z drugiej strony Poulantzas obstawał przy tym, że w żadnym razie nie można państwa i prawa uważać za zwykłe „odzwierciedlenie” bazy gospodarczej. Na bazie społecznych stosunków produkcji opierają się różne warstwy i obszary nadbudowy, a wśród nich prawo, jako specyficzne całości, których stawianie się i skuteczność trzeba pojmować tylko w całokształcie określonego społeczeństwa, tak, że ostatnią instancją pozostaje proces produkcyjny.

Tym, co *Michela Villeya* przyciągało w praktycznej filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jest teza, iż każdej istocie właściwy jest *telos*, cel do którego ze swojej natury ona dąży, i który już sam jest dobry. Ponieważ dobro to przynależy do bytu, można poznawać je wprost, przez bezpośrednią obserwację natury. Jako historyk prawa Villey opisał ubolewania godny kierunek rozwoju od wieku XIV, skierowany na to, by treść bytu opróżnić z wszelkiego elementu aksjologicznego: Gdy filozofowie zachodnio-europejscy od Davida Hume’a do Henri Poincarego określali klasyczne przejście od bytu do powinności jako zwodnicze, mogli czynić tak głównie dlatego, że uprzednio wypracowali swoje przedstawienie bytu w sposób, który przejście takie czynił niemożliwym.

Tu, według Villeya, leży podstawa nowoczesnego pozytywizmu prawnego. Ponieważ w tradycji filozoficznej Zachodu byt utracił wszelką treść aksjologiczną, przeto stało się nieuniknione szukanie początków prawa w woli, gdy nie były one już do znalezienia w naturze: mianowicie w woli panującego – Boga bądź władcy świeckiego, albo w woli jednostek połączonej *umową społeczną*. W tym tkwi przy-

czyna, dla której nowoczesna filozofia prawa może rozważać prawo jako zwykły system norm, tzn. jako wynik czystych aktów woli.

Ta nowoczesna interpretacja rzeczywistości prawnej opiera się według Villeya na jaskrawym absurdzie. Starorzymscy twórcy *Ius civile*, jak zresztą późniejsi autorzy napoleońskiego *Code civil*, ustalili reguły prawne, który w znacznie większym stopniu są opisami niż przepisami: *rem breviter enarrant* – są zwięzłym wykładem kwestii – jak mawiali Rzymianie. W taki sposób rzeczywiste prawo nie może w żadnym razie wynikać z oświadczeń woli, wbrew temu co uważają ci, którzy dopuszczają się typowo nowoczesnego pomieszania prawa z etyką. W istocie przejście od prawa natury do prawa pozytywnego jest dla Villeya o tyle prostsze, że stanowi przejście od potencjalności do aktualności, gdzie prawo urzeczywistnia swoją własną postać.

Blisko spokrewnione stanowisko można znaleźć u dwóch znakomitych historyków prawa, którzy już jako studenci byli pod wpływem Villeya i w pewnej mierze pozostali jego uczniami w filozofii. Kiedy *Marcel Thomann*, dziś profesor na uniwersytecie w Strasburgu, pisze o filozofii prawa Christiana Wolffa, czy bardziej ogólnie o duchowej atmosferze Oświecenia, gdy *Mohamed El Shakankiri*, dziś profesor w Kairze i Paryżu, przedstawia czy to kwestie prawa Islamu, czy pewne aspekty dzieła Jeremy Benthama, uważny czytelnik może za ich rozważaniami historycznymi rozpoznać tło arystotelesowskie: dziedzictwo, które obaj przejęli po dawnym swoim nauczycielu.

Georges Kalinowski natomiast, w opozycji do Villeya, w dziełach św. Tomasza znajduje niejedną wzór autentycznej ciągłości pomiędzy prawem i etyką. Proponowana przez Villeya interpretacja tomizmu, zauważa Kalinowski, oparta jest na niedocenianiu faktu, że filozofia prawa u Akwinaty włącza się, jako podporządkowana, do jego ogólniejszej teorii postępowania moralnego. Nader daleki od myśli, że prawo jest czymś odległym od etyki, Tomasz z Akwinu uważa je za skutek i uzupełnienie tejże.

Dlatego prawidłowy język prawa według *Kalinowskiego* składa się – inaczej niż twierdzi Villey – w znacznej mierze z przepisów, chociaż ustawodawca czasem sprawia wrażenie, jakby przedmiot o którym mówi zamierzał opisać jako zwykły fakt natury. Nawet gdy język prawa w swojej warstwie zewnętrznej przyjmuje czasem pozory opisu,

to jego struktura wewnętrzna zawsze pozostaje normatywna. Nie zapominajmy, że Kalinowski (jeśli pominiemy jego prace filozoficzne) wystąpił niemal równocześnie z Oskarem Beckerem i G.H. Wrightem jako jeden z najwcześniejszych pionierów logiki norm. Jako logik nie byłby tyle poświęcał się – takiej właśnie – logice norm, gdyby wcześniej, jako filozof prawa, nie przekonał się, że prawo jest w gruncie rzeczy ogółem norm.

Wśród francuskich filozofów prawa o orientacji fenomenologicznej taka ocena roli norm w budowie prawa spowodowała tego rodzaju rozłam, że również i tu dalece nie wystarczyła wspólność orientacji filozoficznej do tego, aby zapewnić uzgodnienie filozoficznych treści.

Gdy *Paul Amselek* oddaje swoje badania pod protektorat Husserla, ma na myśli niemal wyłącznie metodę fenomenologiczną, nie zaś nauki filozoficznoprawne, które w obrębie fenomenologii faktycznie zostały rozwinięte. Husserla hasło powrotu do rzeczy Amselek rozumiał jako zachętę, aby możliwie najbardziej wprost przypatrzyć się rzeczy *prawo* oraz bezpośrednio opisać czynności ludzkie, które wykonuje się na tej rzeczy. Teraz, zdaniem Amseleka, prawo przedstawia się jako kompleks norm; ze swojej istoty należy ono do nauk normatywnych. Czym jednak jest norma? Jest to psychiczne przedstawienie pewnego określonego rozwoju okoliczności, służące jako narzędzie pomiarowe ludzkiego działania.

Paradoks fenomenologiczny opisu przez Amseleka polega na tym, że metoda ta prowadzi w większości przypadków do całkiem odwrotnych wyników aniżeli te, które w swoim czasie uzyskali – jak sądzili – Husserl i jego uczniowie. I tak Amselek, daleki od przeświadczenia, że wartość jest immanentną cechą przedmiotu, jest zdania, że dopiero norma przypisuje przedmiotowi tę wartość. Przedstawienie immanencji wartości przez Schelera wydaje się Amselekowi nie tyle po prostu fałszywe, ile bezsensowne, a w każdym razie tak niedorzeczne, jak pretensje Adolfa Reinacha do uzyskania przez siebie apriorycznych podstaw prawa cywilnego w drodze czystego oglądu istoty, bez jakiegokolwiek powoływania się na ustawodawstwo pozytywne.

Własne swoje stosowanie metody fenomenologicznej doprowadza Amselek w pobliże *czystej nauki prawa* Kelsena. Sądzi, że dzięki *reine Rechtslehre* dokonał najlepszej dotychczas etycznej analizy rzeczy

prawo, choć w dziele Kelsena całkowicie odrzuca teorię hipotetycznej normy podstawowej jako zbędną i zarazem „mglistą”. Amselek odrzuca nie tylko każdą postać nauki o prawie natury ale również wszelką hipotezę *natury rzeczy*, jaka mogłaby stanowić podstawę rzeczywistości prawnej. Dlatego wydaje nam się, że jest on niezbyt oddalony od pozytywizmu prawnego, chociaż definiuje go tak, że może go nie uznawać.

Mimo, że *Jean-Louis Gardies*¹ także pozostaje pod głębokim wpływem fenomenologii, to porównanie jego prac filozoficznoprawnych z takimiż pracami Amseleka ujawniłoby u obu autorów, w najważniejszych punktach całkowicie przeciwstawne koncepcje. Jest faktem, że na Gardiesa wywarł wpływ głównie młody Husserl jako autor *Logische Untersuchungen*, a ponadto pierwsza generacja jego uczniów. Podstawowym zamysłem Gardiesa jest to, by wszelkimi możliwymi środkami poprowadzić dalej analizę apriorycznych struktur prawa, naszkicowanych już w dziełach Adolfa Reinacha i Gerharta Husserla.

Pod tym względem Gardies pozostaje dość blisko treści filozoficznej tradycyjnych wyników szkoły fenomenologicznej. Podobnie jak na zupełnie innym terenie swojej działalności filozoficznej próbował wyjaśnić aprioryczne podstawy czystej gramatyki (*Esquisse d'une grammaire pure*, Vrin, Paris 1975), tak stara się też dokładnie określić pewne istotne cechy rzeczywistości prawnej, zamierzając wyprowadzić je z faktycznej struktury rzeczy i sytuacji istniejącej przed każdym zadziałaniem prawa pozytywnego. W takim przedstawieniu nie można w żaden sposób sprowadzać prawa do prostego systemu norm. Daje się to wywnioskować już ze sposobu, w jaki nasze kodeksy łączą stosowanie operatorów deontycznych z operatorami zwykłego trybu oznajmającego w wypowiedziach czysto opisowych.

Błędem jednak byłoby charakteryzowanie Gardiesa jako wierniejszego niż Amselek zwolennika fenomenologii. W stosowaniu metody fenomenologicznej Gardies nie czuje się w ogóle związany tradycyjnymi stanowiskami tej szkoły. Pomiedzy fenomenologiczną analizą istoty a rozbiorem logicznym poszukuje on bowiem ciągłości, którą wielu fenomenologów wykluczyłoby stanowczo. Uważa on za mo-

1 Niech będzie wolno autorowi niniejszego artykułu pisać na swój temat w trzeciej osobie i własne stanowisko omawiać jak pozostałe.

żliwe, by domniemane dane oglądu istoty badać powtórnie środkami czysto logicznymi, tak, by jego analizy wychodziły na paradoksalny intuicjonizm: z jednej strony ostateczną instancją pozostaje ogląd, z drugiej strony ogląd powinien podlegać pewnej kontroli przy użyciu logicznych metod wyjaśniania, sama bowiem „ostateczna instancja” czuje się niepewnie.

Czytelnika zdziwi może to, że nasz rzut oka na współczesny francuską filozofię prawa zakończą postacie dwóch autorów starszych od dotychczas omawianych, na których rozwój obydwaj oni – *Leon Husson* i *Henn Batiffol* – wywierali nieraz wpływ osobisty w sferze ducha i umysłu. Ścisłe powiązanie ostrożnego wyważenia i realizmu, głęboko przenikające dzieła obu uczonych sprawia, że próba zaliczenia ich do jakiegokolwiek szkoły byłaby zabiegiem sztucznym. U obydwu występuje ta sama nieufność wobec każdego nazbyt usystematyzowanego sposobu myślenia, ten sam szacunek okazywany samorodności faktów prawnych, to samo uznanie swoistości szukania miar prawnych, ta sama wreszcie nacechowana umiarem nauka o prawie natury. Owo pokrewieństwo duchowe jeszcze o tyle mocniej rzuca się w oczy, że obaj mieli całkowicie odmienne punkty wyjścia. *L. Husson* z zawodu jest filozofem, pozostającym początkowo pod głębokim wpływem Bergsona, natomiast *H. Batiffol* jako młody prawnik znajdował się pod wpływem francuskich teoretyków prawa z początku wieku, zwłaszcza François Geny'ego.

Prawo zdaniem *Hussona* powinno odpowiadać różnorodnym wartościom, które w konkretnych sytuacjach nie zawsze dają się wzajemnie ze sobą pogodzić i wymagają rozwiązań kompleksowych. Dlatego ideał prawa wymaga ustanowienia zwierzchności, która powinna być wybrana i działać jako sędzia rozjemczy, tak, by zapewniała najwyższą kompetencję i bezstronność. Oto jest prawidłowa podstawa ważności prawa pozytywnego, która z praktycznych względów zastępuje jako kryterium właściwą wartość.

Choć prawo wyrażane jest w dyspozycjach ogólnych, to jego użycie w żadnym razie nie może być zamknięte w takich regułach. *Husson* kładzie szczególny nacisk na to, by wykonywanie prawa nie miało nic wspólnego z mechaniczną dedukcją z ustalonych pryncypiów. Dlatego – jego zdaniem – nie należy roli sędziego sprowadzać do prostego eg-

zekwowania postanowień ustaw i umów. Całkiem na odwrót: misja sądziego polega na tym, by we wspólnym powiązaniu stosunków społecznych i przyjętych reguł znaleźć rozwiązanie najbardziej sprawiedliwe, czy, lepiej określając, najmniej nieodpowiednie.

Tak więc według Hussona treść prawa należy pojmować tylko we wzajemnym oddziaływaniu okoliczności faktycznych i różnych reakcji grup oraz jednostek. Wprawdzie prawo pozytywne jest po największej części człowieczą konstrukcją i konwencją, która jako dzieło ludzkie zawsze może być zepsute przez niewiedzę i brak sumienia – mimo to z zasady nie jest ono arbitralne i faktycznie nigdy takim w pełni stać się i pozostać nie może. Albowiem nawet wtedy, gdy ludzie dysponują w jakiejś mierze możliwością lekceważenia czy ignorowania tego, co odpowiednie i należne innym, to przecież wcześniej czy później muszą liczyć się z odporem. Ponieważ obiektywne warunki spełnienia się człowieka w ramach życia społecznego, mimo że zmienne, mogą zmieniać się tylko w pewnych granicach, przeto nie jest wykluczone podjęcie próby wypracowania powszechnych pryncypiów prawa, które przyniosą objaśnienie różnych praw pozytywnych w ich ciągłym dostosowywaniu się do zmiennych danych historycznych.

Również *Henri Batiffol*, choć innymi drogami, dochodzi do pokrewnych rezultatów. Jego własne stanowisko można częściowo wyjaśnić opierając się na obu dziedzinach specjalnych, do których przynależy jego dzieło; są nimi filozofia prawa i międzynarodowe prawo prywatne. Batiffol, jak wynika, kładzie szczególnie nacisk na *gradacje* pozytywności prawa, bez których nie byłoby możliwe uzyskanie dla prawa międzynarodowego najsłabszej choćby realności, a ponadto, już w prawie wewnątrzpaństwowym, nie byłoby możliwe zdanie sobie sprawy ze stopniowego kształtowania się orzecznictwa i reagowania na ten proces.

Batiffol stawia pytanie o to, jak dalece filozof prawa jest uprawniony do powoływania się na pojęcie *natury rzeczy*. Autor ten korzysta nie raz z pewnych analiz szkoły fenomenologicznej, jednak czyni to z zupełnie inną intencją. Unika wprawdzie atakowania aprioryzmu takich analiz, sam zaś rezygnuje z przejmowania tegoż aprioryzmu, pokazując, jak przez odniesienie do pewnych haseł definicje, wytwarzające ze swojej strony w sposób konieczny określone reguły, zostaje wytworzone połączenie między prawem a przeżyciem psychicznym.

Zarówno u Batiffola, jak u Hussona rozważanie celów gra znaczną rolę, która osłabia ścisłą logikę istotowych prawidłowości. Proponuje Batiffol zakresić prawo rozmaite cele, które następnie zostałyby uporządkowane hierarchicznie. W poszukiwaniu równowagi między tymi różnymi celami prawo buduje się najlepiej w drodze wciąż trwających przybliżeń, metodą prób i błędów. Wprawdzie Batiffol zdecydowanie dystansuje się od naiwnych, którzy zapominają, że dzieje prawa są gęsto przetykane utrwalonymi występkami i zbrodniami, sądzi on jednak, że realizm polega też na tym, że uznaje się pewną „moc działania dobra”.

Niniejszy raport o różnych tendencjach i nurtach w dzisiejszej francuskiej filozofii prawa pragniemy zakończyć dwiema krótkimi uwagami:

- Czytelnik powinien odnieść uzasadnione wrażenie, że problem prawa natury jest wciąż jeszcze żywotny we francuskiej filozofii prawa, jednak każdorazowa odpowiedź na te kwestie nie pokrywa się z przynależnością jej autora do jakiejś określonej szkoły filozoficznej. Granica między zwolennikami i przeciwnikami prawa natury przebiega w poprzek większości istniejących obozów filozoficznych.
- Przypuszczalnie zdziwi Czytelnika stosunkowo niewysoka lokata, jaka we Francji przypada nurtowi filozofii analitycznej. Nieliczni są autorzy, którzy – jak np. Kalinowski i Gardies – pozostając poza obszarem jej wpływu, próbują spożytkować metody i opracowania filozofii analitycznej w obrębie zajmowanego przez siebie stanowiska filozoficznego.

Przekład tekstów na ss. 235–390:

Czesław Tarnogórski