

Maria Szyszkowska

Zarys filozofii prawa

*fragmenty dzieł filozoficznoprawnych
w przekładzie Czesława Tarnogórskiego*

wydanie trzecie zmienione



Temida2

Białystok 2000

© Copyright by Temida 2
Białystok 2000

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

ISBN 83-86137-72-X

Recenzent: Andrzej L. Zachariasz

Opracowanie graficzne okładki
Jerzy Banasiuk, Krzysztof Kruszewski

Układ typograficzny
Krzysztof Kruszewski

Redaktor techniczny
Jerzy Banasiuk

Wydawca: **Temida 2**

Przy współpracy i wsparciu finansowym Wydziału Prawa
Uniwersytetu w Białymstoku

Druk i oprawa: Orthdruk, Białystok, tel. (085) 742-25-17

Spis treści

Wprowadzenie	9
---------------------------	----------

CZĘŚĆ PIERWSZA

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNOPRAWNEJ

Przedmiot filozofii prawa	17
Filozofia prawa a dziedziny pokrewne	19
Odmiany teoryj prawa natury	24
Człowiek i prawo	32
Światopogląd jako wyróżnik człowieczeństwa	38
Odpowiedzialność i odkrycia uczonych	44
Demokracja	57
Z rozważań o sprawiedliwości	67
Koncepcja człowieka u podstaw teorii prawa natury o zmiennej treści	74
Człowiek jako obywatel	80
Pozytywny sens fikcji	84
Wobec przełomu wieków	88

CZĘŚĆ DRUGA

Z DZIEJÓW FILOZOFII PRAWA

I. Przedkantowska filozofia prawa	95
Wstęp	97
Sofiści	102

Sokrates	104
Demokryt.....	106
Platon.....	108
Arystoteles.....	112
Pyrron	117
Epikur	118
Stoicy.....	119
Cyceron	121
Św. Augustyn	122
Św. Tomasz z Akwinu	125
Machiavelli.....	127
Grocjusz	129
Hobbes.....	130
Locke.....	131
Rousseau.....	133

II. Kant jako inspirator europejskiej filozofii prawa

końca XIX i XX wieku.....	137
---------------------------	-----

III. Pokantowska filozofia prawa.....

Wstęp.....	165
Hegel	171
Liberalizm prawny	172
Szkoła historyczna	175
Pozytywizm prawny.....	177
Darwinizm prawny.....	183
Neokantyzm	189
Petrażycki.....	203
Duguit.....	208

Radbruch	209
Kelsen.....	222
Peretiatkowicz	224
Znamierowski.....	226
Funkcjonalizm.....	231

CZĘŚĆ TRZECIA

FRAGMENTY DZIEŁ FILOZOFICZNOPRAWNYCH W PRZEKŁADZIE CZESŁAWA TARNOGÓRSKIEGO

Od tłumacza	235
Immanuel Kant , Metafizyczne elementy teorii prawa.....	237
Rudolf Stammler , Nauka o słusznym prawie	248
Rudolf Stammler , Gospodarka i prawo.....	252
Gustav Radbruch , Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo	256
Giorgio del Vecchio , Osobowość i prawa człowieka w świetle nauki prawa.....	267
Luis Legaz Lacambra , Prawo naturalne: wiedza naukowa czy myślenie magiczne?.....	277
Piotr Chojnacki , Etyka Kanta i etyka socjalizmu.....	284
Ilmar Tammelo , Odpowiedzialność polityczna sub specie iustitiae.....	381
H. J. M. Boukema , Funkcja hipokryzji.....	389
Jean-Louis Gardies , Dzisiejszy stan francuskiej filozofii prawa.....	399

Wprowadzenie

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. Bo nie jestem pewna czy rację mają ci, którzy każą nam wierzyć w życzliwość powszechną czy instynkty społeczne jako cechy immanentne ludzkiej naturze.

Ludzkiemu życiu towarzyszą, oczywiście, również normy moralne. Ale te zbyt łatwo i zbyt chętnie, zwłaszcza po cichu, przekraczamy. Daleko odbiega obraz tego, jakim człowiek być powinien – zarysowany przez moralistów – od obrazu faktycznie urzeczywistnionej moralności. Ponadto dochodzi do głosu bardzo wiele odmiennych koncepcji moralnych. Dobro nie jest jednoznacznie pojmowane. W historii filozofii pojawiają się wizje przyszłych losów ludzkości związane z przekonaniem o zbędności prawa, ale wiążą się z nadzieją istotnego udoskonalenia ludzkiej natury.

Motywacja prawna rzadko bywa u nas powodem podejmowania jakichś działań. Niewątpliwie trzeba to tłumaczyć szczególną sytuacją historyczną naszego narodu, która nie mogła wytworzyć w jednostkach 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 nie nosisz? 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 „gotycko-sarmacki” plan bardziej się spodobał niż spór adwokacki. Przytaczam te przykłady, ponieważ ujawniają one głębokie tradycje naszego nieposzanowania prawa i są zaczerpnię-

te 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. W rezultacie obowiązujący 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. Stabilizacja życia prawnego wzmogłaby stabilizację życia gospodarczego.

Warto sobie zdać z tego sprawę, że gdyby mrówki w mrowisku miały normować swoje czynności prawami pozytywnymi, to by zapewne nie przetrwały, bowiem ich energia kierowałaby się głównie ku owym prawotwórczym czynnościom. I sprawa nie mniej ważna: w tej rozrośniętej działalności prawotwórczej wyraża się brak zaufania do społeczeństwa. A z kolei brak zaufania zwalnia w jakimś sensie społeczeństwo od zobowiązań.

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. Warto więc przewycięzać bierność wyrażającą się w oczekiwaniu, że inni jakoś rozstrzygną ogólne problemy. Idzie o to, by niezadowolenia z regulacji prawnej nie wyrażać w zaciszu domu, lecz mieć odwagę publicznie demaskować wyraziste niedomagania – ale pod warunkiem, że się tego, na razie niedoskonałego prawa, jednak przestrzega. Trudno przeprowadzić linię demarkacyjną między wspólną sprawą a indywidualną. Każdy jest uwikłany w problemy własnego społeczeństwa, jak również ludzkości.

Prawo pozytywne ma zapewnić jednostkom równe sfery, w obrębie których ich poczynania nie podlegają ingerencji władzy państwowej. Prawo pozytywne gwarantuje więc każdemu tożsame – nazwijmy to – zakresy wolności, w obrębie których wszelkie poczynania nie podlegają ingerencji państwa. Można wyobrazić sobie każdego obywatela jako kropkę – centrum koła. Średnice wszystkich kół są równe. Tyle daje ze swej strony państwo. Wolność gwarantowaną przez prawo każdy napelnia 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. Prawo chroni więc wolność indywidualum 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 swoją 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 prawa i moralności, utrzymując związek prawa z innymi – niż dobro – wyższymi wartościami.

Najogólniej rzecz biorąc, w myśl tych poglądów prawo reguluje zewnętrzną sferę postępowania człowieka; moralność reguluje sferę wewnętrzną człowieka, zwłaszcza dotyczy motywów ludzkich działań. Najwyraźniej 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 dezaprobaty 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 jedno-

stkom 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. Nawet 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 do końca zgłębiony.

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 wyraźnie podkreślić, że w tych samych okolicznościach zewnętrznych, w tym samym państwie, powstają różniące się dalece między sobą koncepcje filozoficznoprawne. Nie są one rezultatem wpływu epoki, w której przyszło żyć określone-mu myślicielowi.

Staralam się uwzględnić na ile to możliwe, zważywszy objętość książki, znaczenie myśli filozoficznoprawnej tworzonej przez Polaków. Należy bowiem ze wszech miar przewyciężyć znamionującą

nas mikromanię narodową. Wytwarza ona postawy niedociekania tego, co własne i chęć naśladowania obcych wzorów. Wskazywał na to Słowacki i nic się nie zmieniło.

W sposobie dociekań filozoficznoprawnych zaznaczają się różnice kontynentalne. Wyodrębniam europejską filozofię prawa, północnoamerykańską i południowoamerykańską. Myśl filozoficznoprawna innych kontynentów wymaga dokładniejszego zbadania. Jest to zresztą zadanie, które w rezultacie przyniesie również pogłębione spojrzenie na naszą filozofię. Dopiero w tej perspektywie, na tle innych filozofii prawa, istota europejskiej filozofii prawa stanie się w pełni uchwytna. Dla przykładu, dopiero znajomość amerykańskiej filozofii prawa pozwala na pełną ocenę rozbieżności, które rysują się w europejskiej filozofii prawa między myślą wyspy a kontynentu. Uderzające staje się wówczas podobieństwo filozofii prawa angielskiej i amerykańskiej. Płyne 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 w Europie kontynentalnej obca jest angloamerykańska nazwa jurisprudence.

Książka niniejsza składa się z trzech części. W pierwszej został zarysowany przedmiot dociekań filozofii prawa – jedynej dziedziny filozofii zlikwidowanej w 1950 roku administracyjnie w uczelniach państwowych. Pozostała na Wydziale Filozoficznym KUL, tj. wówczas uczelni prywatnej.

Część druga stanowi zarys dziejów filozofii prawa w Europie od starożytności do XX wieku włącznie. 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 XX wieku.

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 już w tamtych latach Czesław Tarnogórski. W jego przekładzie, w części trzeciej, za-

mieszczone są fragmenty dzieł najbardziej znaczących dwudziestowiecznych filozofów prawa różnej narodowości oraz fragment nie przełożonego dotąd 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 kilka książek filozoficznoprawnych. Oficjalnie wykładałam filozofię prawa dopiero począwszy od roku 1992/93 na Wydziale Prawa UW.

Niepokojące jest, że w niektórych ośrodkach akademickich nazywa się mianem filozofii prawa prowadzone dalej wykłady z teorii państwa i prawa. Powoduje to wiele poważnych nieporozumień.

Niewiele ukazało się w Polsce, w latach 1950-89 książek z zakresu filozofii prawa. Ich autorami byli wykładający w KUL-u - Jerzy Kalinowski i Hanna Waśkiewicz, tomista Andrzej Mycielski oraz Grzegorz L. Seidler i autorka niniejszej pracy.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Z PROBLEMATYKI
FILOZOFICZNOPRAWNEJ

Przedmiot filozofii prawa

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 wzmaga 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 filozoficzne – w tym marksizm – 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 o marksizm, jako jedynie słuszej – 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.

Oczywiście są szkoły filozoficznoprawne odrzucające istnienie prawa innego niż pozytywne. Ale większość szkół filozoficznoprawnych przyjmuje istnienie prawa natury, rozmaicie je interpretując. Są więc współcześnie koncepcje prawa natury głoszące, że źródłem tego prawa jest istota człowieka czy też godność. Są też teorie uznające Boga bądź rozum człowieka za ostateczne źródło tego prawa.

Autorka tej książki od 1970 roku zwracała uwagę na potrzebę odrodzenia filozofii prawa. Napisała kilka książek filozoficznoprawnych i wiele artykułów, wygłaszała odczyty na ten temat. Wychodząc z innego, bo marksistowskiego, punktu widzenia Henryk Jankowski, etyk, opublikował w 1972 roku artykuł domagający się odrodzenia filozofii prawa. Kolejno, Grzegorz Leopold Seidler, teoretyk państwa i prawa, publikując książkę „Z zagadnień filozofii prawa” wzmocnił w istotny sposób tendencję odrodzenia filozofii prawa. Uczynił to w 1978 roku.

Parafrazując słowa J. Aleksandrowicza, który uważał, że upadek medycyny ma źródło w braku przepojenia studiów medycznych treściami filozoficznymi, trzeba powiedzieć, że obecne losy studiów prawnych przypominają losy kwiatu odciętego od korzenia, którym jest filozofia prawa. Studia na Wydziałach Prawa pozbawione treści filozoficznoprawnych wyrabiają często postawy pozytywistyczne czy pragmatyczne.

Filozofia prawa wymaga szybkiego przywrócenia i szerokiego popularyzowania w społeczeństwie. Dziedzina ta wyodrębnia się spośród innych nauk filozoficznych ze względu na przedmiot i charakter zdań wyjściowych oraz perspektywę swych badań. Zresztą główne systemy filozoficzne wydały także odpowiadające im systemy filozofii prawa. Te ostatnie stanowią często końcowy etap działalności twórczej myśliciela. U Platona i Arystotelesa są niemal syntezą dociekań. Dzieje się tak dlatego, że filozofia prawa jest rezultatem przemyśleń ogólnofilozoficznych, a zwłaszcza gnoseologicznych i antropologicznych.

Samoistność filozofii prawa nie budzi dziś wątpliwości. Wyrażają to fakty w postaci międzynarodowych kongresów, powołanie międzynarodowego towarzystwa filozofii prawa (i filozofii społecznej) oraz jego narodowych odpowiedników w szeregu krajów, pisma filozoficznoprawne, katedry uniwersyteckie czy nawet bibliografie przez wydzielenie działu „filozofia prawa”. Problem przedmiotu jakiejś dyscypliny naukowej jest sprawą zasadniczej wagi również i dlatego, że dopiero jego wyraźne określenie pozwala na orzeczenie samodzielności danej nauki i jej odmienności od innych.

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

roku na Wydziałach Prawa w uniwersytetach Wilna, Lwowa, Krakowa, Poznania, Lublina i Warszawy. Ostre rozgraniczenie tych dziedzin nastąpiło w Polsce po 1950 roku z racji uznania filozofii prawa za „wiedzę burżuazyjną” i odmówienia jej naukowego charakteru. Stwierdzono też, że teoria państwa i prawa – inaczej niż filozofia prawa – nie należy do filozofii lecz do prawoznawstwa. Tak więc – inaczej niż w okresie dwudziestolecia międzywojennego – przestało być możliwe po 1950 roku w Polsce używane zamiennie nazw „filozofia prawa” i „teoria państwa i prawa”.

Przedmiot filozofii prawa bywa rozmaicie określany: istota prawa, idea prawa, prawo natury (naturalne), postulaty prawa słusznego dla danego czasu i miejsca. Filozofia prawa miałaby wyjaśniać przyszłą rzeczywistość prawa, zaś teoria prawa – aktualną. Niektórzy twierdzą, że filozofia prawa bada ostateczne przyczyny zjawisk prawnych lub wskazują, że dogmatyce prawa i socjologii prawa właściwy jest najniższy stopień abstrakcji, zaś filozofii prawa – najwyższy. Z kolei na gruncie amerykańskim zrodziły się poglądy filozoficznoprawne, które zamiast pytania „czym jest prawo” koncentrują uwagę na pytaniu „jak działa prawo”. W każdym razie filozofia prawa rozpatruje prawo w relacji do istnienia człowieka, jakkolwiek w wielu systemach nie są uwyraźnione poglądy na naturę człowieka lecz milcząco założone.

Filozofia prawa a dziedziny pokrewne

Filozofia prawa stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest prawo i jaką pełni rolę w życiu człowieka. Jest ściśle powiązana z aksjologią ze względu na to, że wartości odgrywają zasadniczą rolę w życiu jednostek i społeczeństw. A ponadto prawo natury bywa pojmowane jako zespół wartości, określanych mianem: sprawiedliwość, prawa człowieka, słuszność, prawa elementarne itd. Filozofia prawa jest ściśle związana z filozofią człowieka, jakkolwiek niewielu filozofów prawa uwyraźnia swoje poglądy na temat człowieka.

Filozofia prawa, wiąże się także z filozofią kultury. Związek ten jest szczególnie wyrazisty w teoriach prawa natury o zmiennej treści, bowiem pojmują one prawo natury na podobieństwo innych wytworów kulturowych.

Dwudziestowieczne teorie prawa natury o zmiennej treści, jak również dynamiczne teorie prawa natury, są wyrazem odejścia od statycznego pojmowania tego prawa. W ten sposób filozofia prawa uzyskuje nowy związek, mianowicie z higieną psychiczną. Zachodzi on dzięki wspólnemu dla obu nauk ujmowaniu człowieka i prawa w ich tendencji rozwojowej. Filozofia prawa, podobnie jak higiena psychiczna, zwraca słusznie uwagę na potrzebę kształtowania nie tylko sfery racjonalnej, ale i emocjonalno-wolitywnej człowieka, co pozostaje w zgodzie z dzisiejszą psychologią. Optymizm, wiara w człowieka i jego możliwości rozwoju oraz postulat człowieka działającego, przekształcającego w celu doskonalenia świat wewnętrzny i zewnętrzny, to wartości znajdujące wyraz w higienie psychicznej i w filozofii prawa. Obie dziedziny rysują przed jednostką powinność do spełnienia.

Przedmiotem filozofii prawa, jest prawo w ogóle, a w tym prawo natury. Jest ono rozważane wielostronnie, w sposób wielowarstwowy. Filozofię prawa odróżnia od teorii prawa, nie tylko przedmiot czy metoda, ale różnica perspektywy, w której prawo jest rozważane.

Zachodzi ścisły związek filozofii prawa z filozofią polityki. 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.

Zdolność do tworzenia kultury, a w tym do twórczości w zakresie polityki, stanowi znamioną cechę człowieczeństwa. Tradycyjne pojmowanie człowieka jako funkcji rozumu, ugruntowane od starożytności w filozofii, okazuje się niemożliwe do pogodzenia ze współczesnymi ustaleniami psychologów. Nie ma bowiem czysto intelektualnych stanów psychicznych. Uznanie twórczości kulturowej – nie zaś faktu wyposażenia naszej natury w rozum – za znamię człowieczeństwa wiąże filozofię polityki z filozofią prawa. Obydwie te dziedziny cenią wartość nie tylko strony intelektualnej, ale również strony emocjonalno-wolitywnej człowieka.

Zagadnienie: człowiek jako obywatel ma istotne znaczenie dla rozstrzygnięć ustrojowych. W życiu publicznym przeceniana bywa rola czynnika ekonomicznego. Fetyszycacja pewnych wartości w społeczeństwie wciąż ciąży negatywnie na światopoglądach jednostek.

A skoro w społeczeństwach postkomunistycznych szerzone jest przekonanie o niepodważalnej wartości ustroju demokratycznego – tym ważniejsza staje się troska o wyrazistą krystalizację treści światopoglądowych. Każdy bowiem, przynajmniej potencjalnie, może sprawować władzę i z tego punktu widzenia istotna jest troska o możliwie wszechstronne kształtowanie treści światopoglądowych tych, którzy teoretycznie mogą zostać wybrani do rządzenia. Między innymi trzeba zaznaczyć nonsensowność pojęcia „światopogląd naukowy”.

Wspólne dla filozofii prawa i filozofii polityki jest wykraczanie poza płaszczyznę ocen moralnych. Dochodzą wprawdzie do głosu, również i współcześnie – m.in. na gruncie tradycyjnego tomizmu – tendencje, ażeby uznać filozofię prawa za część moralności. Ale samodzielność filozofii prawa w XX wieku nie budzi wątpliwości.

Począwszy od XVIII wieku wielu filozofów przyjmuje całkowite rozróżnienie porządku prawnego i porządku moralnego. Prawo, w myśl tych poglądów, uzasadnionych przez Kanta, reguluje zewnętrzną sferę postępowania człowieka: moralność reguluje sferę wewnętrzną człowieka, motywy jego działania. W XX wieku na nowych zasadach pełne rozgraniczenie obu porządków oparł Petrażycki; jego wpływ jest znaczny również i poza Polską.

Dążenie do odrodzenia filozofii prawa wiąże się z koniecznym wzrostem znaczenia filozofii jako nauki, przywrócenia jej należnej rangi i przewyciężenia dominującego u nas socjologicznego sposobu myślenia; ma ono źródło w naszej mikromanii narodowej, w naszym naśladownictwie wobec tego, co przychodzi ze świata. Socjologiczny sposób myślenia ma źródło też w oddziaływaniu socjologicznie nastawionego marksizmu i modnej u nas – bo kiedyś zakazanej – amerykańskiej socjologii.

Na naszym sposobie myślenia – zarazem sposobie życia – ciąży negatywnie pewne mniemania, których się nie weryfikuje lecz biernie przejmując z pokolenia na pokolenie. Taki stan niedostatku prawdy – to problem nie tylko teoretyczny. I tak na przykład nauczono nas spoglądać na świat i siebie – w tym na prawo – przez pryzmat kategorii ekonomicznych. Ta tendencja wymaga weryfikacji. Trzeba zmienić utrwalony sposób myślenia i w rezultacie uznać prawo za fundament życia społecznego, państwowego, jak również ekonomicznego.

Do rozwoju filozofii prawa w Polsce przyczynili się przed II wojną światową nieprofesjoniści: wileński cywilista K. Waśkowski przez prowadzone sympozja, krakowski cywilista W.L. Jaworski w wykładach oraz wileński profesor prawa karnego B. Wróblewski, który nakłaniał do podejmowania problemów filozoficzno-prawnych. Wkład nieprofesjonalistów w rozwój filozofii prawa przejawiał się również w postaci cennej inicjatywy, jaką było zwołanie w dniach 25–27 marca 1924 roku, przez W.L. Jaworskiego w Krakowie, ogólnopolskiej narady nad teorią prawa. Była to próba rozpoczęcia koordynacji rozbieżnych wysiłków. Wzięli w niej udział nie tylko teoretycy prawa. Spośród specjalistów innych dziedzin nauk prawnych, którzy poruszyli zagadnienia filozoficzno-prawne, należy jeszcze dodać nazwiska: J. Makarewicz (prawo karne), W.W. Makowskiego (socjologia), R. Rybarskiego (ekonomia) oraz specjalistów procedury cywilnej: S. Gołąbka i K. Stefki.

Myśl filozoficzno-prawna była wspomagana u nas pracami tych teoretyków państwa i prawa, którzy przybliżali współczesne dokonania filozoficzno-prawne, mające miejsce w innych krajach. Czynili to w sposób polemiczny, krytyczny, ale przy uważnym czytaniu tych prac zyskuje się informacje o aktualnych prądach i tendencjach. Natomiast, jeśli są inspiracją dla poszukiwań prawnonaturalnych – to na zasadzie negacji wyrażonej krytyki. Wspomaganie filozofii prawa płynie ze strony niektórych filozofów chrześcijańskich, nie zajmujących się bezpośrednio filozofią prawa. Mam tu na myśli przede wszystkim Cz. Strzeszewskiego.

Filozofia prawa, inaczej niż historia doktryn polityczno – prawnych, nie bada istniejących w danym czasie instytucji prawnych, nie bada prac przyczynkowych czy programów politycznych pisanych w danych okresach historycznych, lecz te idee wybitnych twórców przeszłości, które mają walor ogólnoludzki i charakter dociekań filozoficznych. Filozofia prawa to najbardziej ogólna i podstawowa dziedzina wiedzy dla prawników, której brak jest wysoce niekorzystny.

Człowiek pogrążony w życiu społecznym i w świecie własnych wytworów czuje się niejednokrotnie zagubiony i poszukuje poza sobą oparcia. Każda kultura zaspokaja na swój sposób oczekiwania ludzkie i każda odwołuje się do prawa natury, które niezmiennie towarzyszy

ludzkości w kolejnych epokach. Potrzeba tego prawa jest niewątpliwa. Od wieków rozlegają się wołania o prawo słuszne o sprawiedliwość. Już Sofokles zilustrował ten problem w „Antygonie”.

Problem prawa coraz częściej staje się przedmiotem zainteresowania nie tylko specjalistów. W miarę bowiem jak państwo zwielokrotnia swoje funkcje, w miarę jak wzrasta zależność jednostki od państwa – wzrasta też zależność państwa od obywateli. Nigdy los nie wydawał się człowiekowi zadowolający i stąd powtarzające się usiłowania, by stworzyć system prawny sprawiedliwie rozstrzygający sprawy społeczne określonego czasu w danym państwie. Prawo natury czyli naturalne – nawet jeśli wzorem wielu dzisiejszych teorii uznać je za twór świadomości człowieka – spełnia doniosłą funkcję społeczną. Zwalczane ostro u nas przez teoretyków państwa i prawa jest przedmiotem dociekań filozofii prawa.

Nie chodzi o to, by pojmować prawo natury jako absolutny, niezmienny ideał prawa. Ma sens rozróżnianie obowiązującego, choćby nieodpowiedniego prawa, pozostającego jednak prawem, oraz prawa natury, pojmowanego jako miara prawa tu i teraz stanowionego. Ustawodawca ma poszukiwać – uwzględniając zmieniające się warunki życia – prawa słusznego, które zaczyna obowiązywać jednostki dopiero po ustanowieniu. Niezmienny ideał prawa byłby szkodliwy, bowiem sposób zaspokajania oczekiwań i poczucie sprawiedliwości zmieniają się w przeobrażających się warunkach i okolicznościach życia społecznego.

Projekty ustaw, zawierających słuszne prawo – inne niż to aktualnie obowiązujące – mogą być cennym kierunkowskazem, bez którego następuje rozproszenie energii społeczeństwa.

Prawo udoskonalone, prawo jakim być ono powinno, odbiega nieraz znacznie od obowiązującego ustawodawstwa. Słynna w Europie i poza jej kontynentem rozprawa G. Radbrucha, zamieszczona w tej książce, wskazuje na bezmiar zła spowodowany panowaniem nieograniczonej niczym zasady *Gesetz ist Gesetz* oraz *Befehl ist Befehl*.

Odmiany teoryj prawa natury

Powstanie teorii głoszących istnienie prawa natury (naturalnego) nazwałabym reakcją uogólniającą. Odczuwanie danej sytuacji jako ujemnej, niezadowolającej prowadzi do tego, że stan przeciwny staje się wartością i celem dążeń, ideałem. Nie jest przypadkowe, że pierwsze i drugie odrodzenie teoryj prawa natury wystąpiło odpowiednio po I i II wojnie światowej. Kataklizmy dziejowe oraz przejawy niesprawiedliwości społecznej – nawet jeśli są ubrane w formę prawa – prowadzą do uświadomienia sobie przez uciskanych, że ich prawa zostały zdeptane. Prowadzą więc do poznania, że są jakieś prawa człowieka, które przez każdy system prawa pozytywnego winny być respektowane. Sytuacje graniczne wzmagają odwoływanie się do sprawiedliwości, potęgują znaczenie poczucia słuszności. Właśnie prawo natury bywa określane współcześnie następująco: prawa człowieka, podstawowe wartości, sprawiedliwość ponadustawowa, poczucie słuszności, prawo pierwiastkowe, wytyczne do życia w społeczeństwie, etc. Prawo natury jest wyłączone ze sfery tych międzyludzkich stosunków, które są zależne od wyników głosowania czy innych decyzji podejmowanych w drodze jakichś negocjacji.

Problem prawa natury jest od początku dziejów człowieka istotnym zagadnieniem. Nie znaczy to, że teorie prawa natury były zawsze reprezentatywne dla określonego czasu. Zdarzało się, że inne nurty zwalczające teorie prawa natury, osiągały dominujące znaczenie. Ale nie przesądziły o zaniknięciu tendencji prawnonaturalnych.

W polskiej powojennej literaturze naukowej spotyka się wiele poglądów krytycznych wobec prawa natury. Ale z reguły dotyczą one tradycyjnej, arystotelesowsko–tomistycznej teorii tego prawa. Stwarza to pozór jakoby była to jedyna możliwa teoria tego prawa. Narosły u nas, w rezultacie, nieporozumienia, a mianowicie wytworzyło się błędne przekonanie o rzekomo religijnym charakterze teoryj prawa natury. To błędne mniemanie ugruntowuje w Polsce fakt, że poza sformułowaną przeze mnie w duchu kantowskim wersją prawa natury – pozostałe stanowiska głoszące istnienie prawa natury powstały u nas po ostatniej wojnie na gruncie tomizmu.

Problem prawa natury stanowi przedmiot zainteresowania specjalistów wielu dziedzin: filozofów prawa, etyków, teologów, irenolo-

gów, filozofów kultury, jak również filozofów polityki. Zdarza się, że odmiennym nieraz treściom nadaje się nazwę: „prawo natury”. Treść pojęcia prawa natury zmieniała swoje znaczenie nie tylko w kolejnych okresach dziejów, ale ma różny sens w teoriach sformułowanych w tym samym czasie i w takich samych okolicznościach społeczno-ekonomiczno-kulturowych. Dodam też, że elementy teorii prawa natury występują nieraz nawet i w tych systemach, które nominalnie odzęgają się od tej koncepcji. W polskiej powojennej literaturze naukowej dochodzi najczęściej do głosu przekonanie o ścisłej zależności między warunkami społeczno-ekonomicznymi a teoriami prawa natury. Historycy doktryn politycznych i prawnych wyodrębniają na przykład teorie prawa natury okresu niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu oraz epoki współczesnej. W moim przekonaniu, nie wyjaśnia to sensu poszczególnych propozycji prawnonaturalnych. Również podobnie oceniam podział teorii tego prawa na kosmologiczno-teologiczną teorię prawa natury w starożytności, psychologiczno-teologiczną teorię św. Augustyna, bytowo-analogiczną teorię św. Tomasz z Akwinu oraz epistemologiczno-idealistyczną teorię szkoły prawa natury XVII i XVIII wieku. Ta ostatnia klasyfikacja pochodzi ze środowiska polskich tomistów.

Uważam, że należy przyjąć jako kryterium klasyfikacyjne stopień zmienności przyznawany treści prawa natury przez poszczególne teorie. Z tego punktu widzenia teorie prawa natury dają się ująć w trzy następujące grupy:

- teorie głoszące niezmiennność treści prawa natury,
- teorie głoszące zmienność treści prawa natury i niezmiennność jego formy,
- teorie głoszące rozwojowy charakter treści prawa natury.

Pierwsza grupa wyodrębnionych teorii jest najstarsza i najlepiej znana. Niezmiennność treści prawa natury wiąże się, w myśl tych poglądów, z niezmiennością istoty człowieka, która stanowi jego źródło. Teorie te powstały w starożytności i nadal mają swoich przedstawicieli. Głoszą, że prawo natury ma charakter normatywny i obowiązuje wszędzie i zawsze.

Niemal do końca XIX wieku tworzono wyłącznie teorie głoszące niezmienną treść prawa natury. Takie pojmowanie prawa natury uległo

zmianie około 1896 roku. Nastąpiło to pod wpływem teorii Rudolfa Stammlera oraz Leona Petrażyckiego. Twierdzą, że sformułowali oni – niezależnie od siebie – w tym samym czasie analogiczne teorie, wychodząc z odmiennych uzasadnień filozoficznych. Nie jeden raz w historii dziejów kultury uczeni w różnych punktach globu dokonywali analogicznych ustaleń, czy wynalazków. Jako przykład niechaj służy teoria kosmologiczna Kanta–Laplace’a.

Pod wpływem Rudolfa Stammlera i Leona Petrażyckiego powstały teorie prawa natury o zmiennej treści. Po raz pierwszy przestano traktować to prawo jako obdarzone niezmienną treścią. Tę cechę przypisano jedynie formie prawa natury. Jest nią powinność. Tak pojęte prawo natury przestaje mieć charakter prawa o powszechnym zasięgu. Jego ważność zostaje ograniczona do danego czasu i miejsca. Warunkiem tak rozumianego prawa natury staje się istnienie prawa pozytywnego. Prawo natury o zmiennej treści nie ocenia bowiem stosunków gospodarczo–społeczno–kulturowych jakiegoś państwa, lecz obowiązujący w nim system prawny. Prawo to jest propozycją przyszłego sprawiedliwego prawa w danym państwie, w określonym czasie.

Źródłem tak pojętego prawa nie jest istota człowieka, lecz ludzki rozum. Prawo to jest więc dziełem kulturowym. Wyrasta ze świadomości ludzi określonej epoki i jego moc obowiązująca dotyczy przede wszystkim tych, którzy mają realny wpływ na procesy prawotwórcze w danym państwie. Wyznacza ono kierunek ustawodawczych działań. A znaczenie prawa natury o zmiennej treści jest tym większe, że prawo zostaje uznane za podstawowy element determinujący stosunki polityczne, gospodarcze, społeczne, kulturowe.

Trzecia grupa teorii natury głosi, że prawu temu jest właściwa rozwijająca się treść – nie zaś zmienna. Teorie te nazywane są mianem dynamicznych. Powstały w połowie XX wieku. Znalazły m.in. wyraz w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Podkreślają rozwojowy charakter prawa natury zgodny z trwającą wciąż ewolucją świata i człowieka. Najwcześniej sformułowano je w USA, gdzie schronili się przed prześladowaniami rasowymi uczeni z krajów europejskich.

O ile wyrazisty jest czas powstania teorii prawa natury o zmiennej treści, to określenie takiego momentu w stosunku do teorii dyna-

micznych następcza trudności. Można bowiem stanąć na stanowisku, że dynamiczne teorie prawa natury zainicjował papież Jan XXIII, głosząc *aggiornamento*. Jednakże polski tomista o. Feliks Bednarski uważa, że moment zwrotny nastąpił wcześniej. Jego zdaniem proces w Norymberdze stał się zarówno dla filozofów, jak i dla prawników hasłem do powrotu ku prawu natury, ale w ujęciu dynamicznym. Inny polski uczony, również tomista, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Czesław Strzeszewski – ustalił inny moment powstania teorii dynamicznych. Wskazuje na encyklikę Pawła VI „*Populorum Progressio*” jako na źródło takiego pojmowania prawa natury.

Rozwojowość prawa natury – w myśl teorii dynamicznych – ma wynikać z zastosowania niezmiennych zasad prawa natury do przeobrażających się okoliczności czasu i miejsca. Teorie dynamiczne głoszą, że źródłem tego prawa jest godność – nie zaś rozum czy istota człowieka. Niektórzy twierdzą, że dynamiczny charakter znamionuje jedynie tzw. wtórne prawo natury, zaś pierwotne jest niezmiennicze. Inni twierdzą, że zarówno pierwotne, jak i wtórne prawo natury ma rozwojowy charakter. Wynika to z faktu, że istnienie człowieka przebiega w czasie. Rozwija się świat i człowiek – zmieniają się konsekwencje, które przedstawiciele poszczególnych pokoleń wyciągają z prawa natury. Prawu natury przysługuje dynamiczność, ponieważ cecha ta jest w ogóle właściwością natury ludzkiej. Obawiając się relatywizmu – wielu twórców dynamicznych teorii prawa natury odwołuje się do Objawienia po to, by zdecydować co jest naturalne. Natomiast teorie o zmiennej treści nie wykazują tego związku z religią. Nie znaczy to, że twórcy teorii prawa natury o zmiennej treści głoszą ateizm; idzie o to, że rozgraniczają wyraźnie sferę nauki, w tym filozofii i sferę religii.

Wielu zwolenników dynamicznych teorii prawa natury formułuje mniej lub bardziej wyraźne hasło „z powrotem do św. Tomasza z Akwinu”. Polskim najwybitniejszym twórcą tych teorii jest Czesław Strzeszewski. Wiąże on prawo natury z istotą człowieka. Jednakże inni myśliciele tworzący dynamiczne teorie wiążą to prawo z godnością człowieka. Podkreślają, że prawo natury zespolone jest z dynamizmem ludzkiego życia.

Dynamiczne teorie prawa natury powstały nie tylko na kontynencie europejskim, ale i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Uczni skupieni wokół uniwersytetu Notre Dame postawili sobie jako cel krzewienie odrodzonej wersji tomistycznych teorii prawa natury. W czasopiśmie „Natural Law Forum” dali wyraz dynamicznie pojmowanemu prawu natury.

Trzeba podkreślić, że niektórzy filozofowie prawa, będąc zwolennikami metody pozytywizmu filozoficznego tworzyli teorie prawa natury. Pewne niejasności płyną właśnie stąd, że w filozofii prawa zwolennicy metody pozytywnej Comte’a byli często przeciwnikami pozytywizmu prawnego. Najkrócej można by w następujący sposób określić sens terminu „pozytywny”: według pozytywistów prawnych znaczy to tyle, co pochodzący od człowieka – zaś według Comte’a znaczy tyle, co dany w doświadczeniu. Przy takim rozumieniu jest wyraźne miejsce w pozytywistycznych teoriach na prawo natury o zmiennej treści. Należy bowiem wyraźnie odróżnić szkołę pozytywizmu prawnego, która zwalczała teorie prawa natury w wersji tradycyjnej, przyjmujące niezmiennosc tego prawa – od pozytywistycznych teorii prawa, które są do pogodzenia z teoriami prawa natury o zmiennej treści.

Trzeba podkreślić, że w teoriach prawa natury o zmiennej treści zawierają się pewne elementy niezmienności. Właściwa mu niezmienna forma wiąże się nierozdzielnie z jakąś treścią. Element niezmienności dotyczy nie tylko formy, ale i pełnienia niezmiennej przez to prawo roli drogowskazu dla ustawodawców. Giorgio Del Vecchio porównywał prawo natury o zmiennej treści z regułami logiczno-matematycznymi, które są niezmiennie, choć stosowane w różnych dziedzinach.

Wyodrębnione tu trzy rodzaje koncepcji prawa natury wiążą się z przekonaniem, że pewne wartości są niezbywalne jeśli mamy chronić człowieczeństwo. Zarówno teorie głoszące niezmiennosc prawa natury, jak teorie prawa natury o zmiennej treści oraz teorie dynamiczne, wyrażają niezbędnosc sprawiedliwych rozstrzygnięć życia społecznego. Uznają za konieczne udoskonalanie prawa pozytywnego w kierunku prawa idealnego. W wypadku teorii głoszących niezmiennosc treści i formy prawa natury – człowiek poznaje gotowe prawo natury. Natomiast w myśl teorii prawa natury o zmiennej treści – rozum jest siłą stwarzającą to prawo i zarazem poznającą je. Z kolei w świetle dynamicznych teorii prawa natury, człowiek ma interpretować nie-

zmienne treści prawa natury uwzględniając określone warunki życia społeczeństwa i rozwój świadomości prawnej. Ma również uzgadniać tak zinterpretowaną treść prawa z Objawieniem.

Rzadko docieka się poglądów na temat człowieka założonych u podstaw koncepcji prawa natury. Nieliczne są traktaty filozoficzno-prawne, w których byłyby eksplicite wyłożone elementy filozofii człowieka. Chociaż człowiek nie stanowi bezpośredniego przedmiotu zainteresowania filozofii prawa, to uprawnienie do poszukiwania filozofii człowieka założonej u podstaw teorii prawa natury jest wyraziście.

Wynika z tych teorii, niezależnie od odmian, że każdemu człowiekowi jest niezbędny pewien zakres wolności, który mógłby wypełnić indywidualną treścią. Wynika z nich również, że poczucie sensu życia staje się wyraziste wówczas, gdy oddajemy się czemuś, co przekracza wymiar codziennego doświadczenia.

Prawo natury pojęte czy to jako zespół wyższych wartości do spełnienia, czy jako zespół norm – określa kierunek działań człowieka. W życiu społecznym prawo natury ma pełnić rolę analogiczną do ideału własnego ja w życiu jednostkowym.

Prawo natury jednoczy i scala wysiłki jednostek. Związek człowieka z prawem natury ma charakter szczególny w teoriach tradycyjnych ze względu na nierozdzielny związek z istotą człowieka. Nie mniej ścisły związek dochodzi do głosu w teoriach prawa natury o zmiennej treści, skoro traktuje się to prawo jako składnik świata kultury, czyli świata stanowiącego zespół obiektywizacji człowieka. W ten sposób teorie prawa natury, podobnie jak literatura czy sztuka stają się źródłem wiedzy o człowieku.

Nigdy los nie wydawał się człowiekowi zadowolający. I stąd potwarzające się usiłowania, by stworzyć system prawny słusznie rozstrzygający całokształt życia człowieka w państwie w danym czasie. Zwłaszcza w okresach silnych napięć i konfliktów społecznych zarysowuje się wyraźnie sprzeczność między prawem obowiązującym a poczuciem sprawiedliwości. Idee sprawiedliwości nabierają cech wzniosłości i stają się godne poświęcenia, nawet ofiar. Tworzy się wyraziste poczucie istnienia innego prawa niż ustawowe.

Jako kolejne kryterium klasyfikacyjne teorii prawa natury należy przyjąć pogląd na temat źródła prawa natury. Z tego punktu widzenia teorii prawa natury ujmuję w cztery następujące grupy: pierwsza określa istotę człowieka jako źródło prawa natury, natomiast druga grupa teorii szuka dalszego – niż natura człowieka – źródła tego prawa i odnajduje je w Bogu – stwórcy natury człowieka. Do trzeciej grupy teorii prawa natury zaliczam te, które źródło tego prawa dostrzegają w rozumie człowieka. W myśl tych poglądów człowiek pełni rolę, którą w teoriach prawa natury należących do grupy drugiej pełni Bóg. Błędne byłoby jednakże wyciąganie wniosku o tendencjach ateistycznych tych teorii. Czwarta grupa wskazuje na godność jako ostateczne źródło prawa natury. Niejasna pozostaje relacja istoty człowieka do godności, czy honoru.

Od zarania ludzkości ukształtowały się dwa nurty: pozytywistyczny i prawnonaturalny. Żaden z nich nie zaniknął do dzisiejszego dnia. W poszczególnych okresach jeden z nich stawał się dominujący. Nurt pozytywistyczny, odrzucający istnienie prawa natury, czyni obywatela bezbronny wobec państwa. Nurt prawnonaturalny natomiast, wskazując na istnienie sprawiedliwości wyższej od tej, która jest zawarta w stanowionych przez państwo przepisach prawnych, przynosi możliwość legalnego buntu wobec sprawiedliwości porządku prawno-państwowego. Z punktu widzenia poglądów prawnonaturalnych opozycja wobec rządu może być całkowicie legalna, gdy ten narusza to prawo.

Jest oczywiste, że prawo natury, inaczej naturalne, jest całkowicie odmiennym prawem od praw świata przyrody. Dotyczy tylko wyłącznie człowieka. Prawo pozytywne jako stanowione przez władzę państwową, jest zmienne w czasie i przestrzeni. Jego zasięg jest ograniczony do określonego państwa. Prawo natury natomiast – tak jak pojmowane jest w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jest niezmiennie w czasie i przestrzeni. Swoim zasięgiem obejmuje cały rodzaj ludzki. Jest prawem doskonałym w przeciwieństwie do niedoskonałego i ulegającego przemianom prawa pozytywnego. Prawo natury nie musi być na wzór prawa stanowionego ogłoszone, promulgowane. Na straży przestrzegania prawa pozytywnego stoi państwo rozporządzające przymusem.

Skoro występuje dualizm praw, to jak powinien zachować się człowiek, jeśli dojdzie do kolizji tych praw? Ma być posłuszny prawu

natury czy pozytywnemu? Sokrates i Arystoteles wskazali na konieczność podporządkowania się w takiej sytuacji prawu pozytywnemu. Nawet niesłusznemu, ponieważ jest ono prawem obowiązującym. Inaczej św. Tomasz z Akwinu.

Dobro należy czynić, zła należy unikać – tak brzmi podstawowa zasada prawa natury w ujęciu Arystotelesa, a następnie tomistów. Obowiązuje ona niezależnie od zmian, jakim podlega świat. Obowiązuje też niezależnie od norm prawnych stanowionych przez władzę państwową. W tradycji arystotelesowsko–tomistycznej prawo natury ma charakter prawa moralnego. Nie jest już prawem silniejszego, co głosili sofiści, traktując je treściowo jako jedno z praw przyrody. Grocjusz zaprzeczył wielowiekowej tradycji nadając prawu natury charakter immoralny, co nie znaczy, że sprzeczny z moralnością. Myśliciel holenderski rozdzielił treść prawa natury od nakazów moralnych. Dzięki temu mógł wskazywać na to prawo jako na płaszczyznę porozumienia walczących ze sobą, zróżnicowanych światopoglądowo grup wyznaniowych. Podstawowa zasada prawa natury w ujęciu Grocjusza nie wiąże się z nakazem czynienia dobra i unikaniem zła – lecz z obowiązkiem przestrzegania zawartych umów i wynagradzania szkód. Grocjusz zdawał sobie sprawę z tego, że poglądy moralne oraz religijne – wbrew pozorom – dzielą ludzkość. Poszukiwał więc jedności i porozumienia na gruncie innych wyższych wartości niż wartości moralne. Sądzę, że to przekonanie holenderskiego myśliciela ma szczególne znaczenie w czasach dzisiejszych, które zasadnie można by określić mianem neoreformacji, jeśli się zważy ludzkość skłóconą światopoglądowo prowadzącą nadal zaciekle wojny religijne.

Problem prawa natury w Polsce jest obecnie szczególnie zagmatwany, ponieważ trwająca u nas w latach 1950–1989 krytyka tego poglądu dokonywana była z pozycji marksistowskiej. Autorami tej krytyki byli przede wszystkim teoretycy państwa i prawa. Dziedzina ta została wprowadzona w 1950 na miejsce wyrugowanej z uniwersytetów państwowych filozofii prawa. Uznano filozofię prawa za niebezpieczną dla nowego ładu politycznego, bowiem jednym z przedmiotów jej dociekań jest prawo natury, przynoszące możliwość legalnego buntu w imię naruszonych wolności prawnonaturalnych. Teoretycy państwa i prawa uznali dociekania nad prawem natury za „nie na-

ukowe” i będące wyrazem „nauki burżuazyjnej”. Krytyka o której tu mowa toczona była głównie z tomistycznymi teoriami prawa natury, które odwołują się do Boga jako najwyższego źródła tego prawa. Utało się więc u nas, po II wojnie światowej, przekonanie o rzekomo religijnym charakterze wszelkich poglądów prawnonaturalnych.

Nieporozumienia narosłe w związku z prawem natury wynikają u nas również z używania rozmaitych nazw na określenie tego prawa. W dokumentach kościoła rzymsko-katolickiego i rozprawach tomistów używana jest nazwa „prawo naturalne”. W okresie dwudziestolecia międzywojennego filozofowie prawa używali często nazwy „prawo natury”.

Tworzenie teorii prawa natury ma zapewne źródło w dążeniu do bardziej sprawiedliwego rozwiązywania problemów życia społecznego. Jest wyrazem poszukiwania trwałych wartości, które leżałyby u podstaw zmiennych systemów prawnopaństwowych. Prawo to daje przeciwwagę dla omnipotencji państwa zwłaszcza gdy prawo pozytywne, bądź jego wykonywanie, staje się sprzeczne z poczuciem sprawiedliwości.

Toczące się od czasów starożytności dyskusje na temat prawa natury nie doprowadziły do tej pory do jednoznacznego ustalenia, że prawo to istnieje. Nie ma dowodu, któryby zmusił przeciwników prawa natury do uznania jego istnienia. A trzeba pamiętać, że w państwie demokratycznym powinno być miejsce również i dla tych, którzy nie przyjmują istnienia prawa natury. Nie powinno się więc naruszać swobód światopoglądowych i wprowadzać prawa natury mocą konstytucji do życia publicznego.

Człowiek i prawo

Znane od wieków stwierdzenie Sokratesa: wiem, że nic nie wiem – nie jest wyrazem nadmiernej, bądź fałszywej skromności. Świadomość niewiedzy, czy też inaczej: ograniczonych możliwości poznawczych rozumu charakteryzuje ludzi mądrych.

Ten, kto wie niewiele bywa często przekonany, że posiadał wiedzę. Łatwiej mu więc podejmować decyzje niż człowiekowi odzna-

czającemu się mądrością. Nie lęka się odpowiedzialności tak jak ten, kto zdaje sobie sprawę z obszaru jeszcze wciąż niepoznanego.

Poczucie ograniczonych możliwości człowieka nie powinno prowadzić do bierności, czy pesymizmu. Świat przyrody, z którym wszak jesteśmy zespoleni, okazuje się wciąż niepoznany, o czym świadczą pojawiające się nowe teorie naukowe. Historia każdej gałęzi nauki, to dzieje błędów rozumu ludzkiego poszukującego prawdy. Ale mimo wszystko powinniśmy działać tak, jakby los nasz i innych ludzi zależał od siły naszej woli. Nadmiar wątpliwości związanych z poczuciem naszej niewiedzy może prowadzić do niemożności podejmowania decyzji w życiu i szukania ucieczek przed rozwiązywaniem problemów.

Niebezpieczni zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym są wszyskwiedzący fanatycy, którzy są przekonani o tym, że najtrafniej rozstrzygają wszelkie problemy. Dążą do dominacji i nie słuchają innych, nie liczą się z poglądami drugiego człowieka. Rozmawiać można z człowiekiem, który ma wątpliwości. Zwłaszcza, że taki człowiek stara się zrozumieć racje przeciwne, a nawet postawić siebie w sytuacji rozmówcy. Właśnie takie spojrzenie na omawianą kwestię oczami drugiego pozwala na porozumienie.

Mając wątpliwości łatwiej jest respektować inne zapatrywania niż własne. Łatwiej też o zyczliwość niż wtedy, gdy cechuje kogoś fanatyczny upór. Wątpliwości ułatwiają więc współistnienie rodzinne, zawodowe, społeczne.

Czasy współczesne propagują wizje człowieka silnego, sprawnego fizycznie, zaradnego życiowo i wiedzącego czego chce w sposób pozbawiony wątpliwości. Z telewizji, radia czy prasy wyłania się najczęściej model człowieka mocnego. Wątpliwości stały się niemodne, archaiczne. A z pozoru mogłoby się wydawać, że jest inaczej, bo przecież w ostatnich latach nasiliła się do granic niewytrzymałości moda opatrywania własnych wypowiedzi słowem „jakby”. Ma ono zmniejszyć ostrość wypowiedzi i pełni rolę osłony przed wyrażaniem własnych zapatrywań. To powszechnie używane „jakby” jest jednak wyrazem konformistycznych niepokojów – nie zaś rzeczywistych wątpliwości znamionujących mądrość człowieka.

Wątpliwości w stosunku do samego siebie trzeba ograniczać. Ta umiejętność jest niezbędna, bowiem jesteśmy sami dla siebie ostatecz-

nym oparciem. Dlatego też mimo wszelkiej niepewności co do wartości własnego ja powinniśmy umieć zaaprobować siebie. A sprawą nie mniej ważną jest też poniechanie wątpliwości wiążących się z przeszłymi decyzjami. Nie należy wątpić w słuszność naszych dawnych poczynań. Doprowadzić to może jedynie do negatywnych napięć psychicznych, a więc do osłabienia – a przeszłości i tak nie zmienimy. Może więc lepiej powiedzieć sobie: byłem innym nieco człowiekiem wczoraj i dlatego nie wolno mi dziś wzniecać w sobie wątpliwości związanych z przeszłością.

Niektórzy pragną się bronić przed możliwymi rozczarowaniami przyjmując postawę wątplenia w miłość, przyjaźń czy lojalność drugiego człowieka. Twierdzą, że nie należy przenosić rozczarowań związanych z dawnymi przeżyciami na innych ludzi. Należy wyrzucić z pamięci osad takich przeżyć.

Wątpliwości czynią nas uważnymi w stosunku do innych ludzi. Sprawiają, że zasięgamy porad, przypatrujemy się jak żyją inni ludzie, by lepiej pokierować własnym życiem. Wbrew utrwalonym stereotypom ani poglądy moralne, ani wierzenia religijne nie wpływają na doskonalenie człowieka. Obserwowanym i znanym w historii dziejów zjawiskiem jest fanatyzm wyznawców określonego poglądu religijnego i moralnego, prowadzący często do wojen i wyniszczania ludzkości nie mniejszego niż dzieje ostatniej wojny światowej.

Przedstawiciele elit duchowych niejednokrotnie kierują się na przykład estetyzmem w swych poczynaniach, który stanowi głębszą zaporę dla poczynań niewłaściwych aniżeli przyjęte – często powierzchownie i bez większego namysłu – poglądy moralne. Tresury wymaga niejeden przedstawiciel ludzkości, jeśli brak w nim hamulców dla elementarnie przyzwoitych czynów. Niejeden z nas dopiero wtedy, gdy lęka się karzącej siły prawa stanowionego zachowuje się w sposób nie ograniczający cudzej wolności i nie naruszający jej. Lęk przed opinią otoczenia związany z pragnieniem aprobaty innych też bywa silnym czynnikiem hamującym społeczne działania niejednego człowieka.

Przekonanie o doskonaleniu psychiki człowieka przez prawo pozytywne doszło wyraźnie do głosu w XIX wieku, a więc po czasach renesansu, które podważyły mit o podstawowych wartościach moral-

nych wiążących ludzkość. Doskonalić mają nas kodeksy etyczne poszczególnych zawodów. W moim przekonaniu nie powinny to być kodeksy etyczne lecz kodeksy honorowe poszczególnych zawodów. Pamiętajmy wszak o tym, że w państwie demokratycznym określony zawód wykonują ludzie odznaczający się odmiennymi poglądami etycznymi. Trudne bywa odejście od własnych poglądów moralnych na rzecz tych wynegocjowanych w obrębie określonej grupy zawodowej. Kodeksy honorowe apelują do poczucia honoru stając się przez to bardziej uniwersalne i być może ponadświatopoglądowe.

Ludzkość nie doskonali się moralnie jakkolwiek pragniemy w to wierzyć. Zachodzi wyraźne rozdzielenie między doświadczanymi faktami a teoretycznym opisem społecznych ludzkich instynktów. Prowadzi to do poczucia zagubienia i utrudnia krystalizowanie własnych postaw. Rodzi się lęk przed naruszeniem niepodważalnych z pozoru poglądów, zwłaszcza tych funkcjonujących ze znaczną siłą. Pomieszczenie płaszczyzny faktów z płaszczyzną powinności wzmagają często politycy mocą swojego oddziaływania.

Być może doskonalące psychikę oddziaływanie prawa zostałyby wzmocnione gdyby utrwalona została etyka obywatelska niezależna od uwarunkowań światopoglądowych. Taka etyka może pozostawać w harmonii z charakterem ustroju światopoglądowo pluralistycznego.

Zagadnienie doskonalenia psychiki człowieka przez prawo stanowiące rozwinięciem w swojej filozofii Leon Petrażycki. Myśl polskiego uczonego mocniej oddziałuje w Skandynawii, by powołać ten przykład, niż obecnie w Polsce. W duchu poglądów Petrażyckiego niejedni współczesni myśliciele głosi, że moralność reguluje sferę wewnętrzną poszczególnych ludzi, a więc wiąże się z problemem: ja – wobec samego siebie. Natomiast prawo pozytywne reguluje relacje między człowiekiem a człowiekiem. Wskazuje to na doniosłość prawa, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że powiązania społeczne dają się zredukować ostatecznie do kontaktu człowiek – człowiek.

Wyrosły nowe mity w naszym życiu społecznym. Wytworzył się po 1989 roku mit ustroju demokratycznego, mit własności prywatnej oraz mit państwa praworządowego. U podłoża tych mitów wyrósł nowy i publicznie niepodważalny mit wstąpienia do NATO oraz wspólnot europejskich.

Po 1989 roku dominują u nas wartości materialne, głosi się kult przedsiębiorczości. Zapomina się o tym, że jeden z twórców szkoły liberalizmu w XIX wieku, J.S. Mill, wysunął żądanie, ażeby państwo roztoczyło opiekę nad istotami, które nie umieją troszczyć się o swoje własne interesy. A więc głosząc niezbędnosć zredukowania roli państwa do funkcji jakie pełni nocny stróż – filozof ten zarazem uważał, że na przykład zwierzęta czy chorzy psychicznie powinni podlegać opiece ze strony państwa.

Pragnę zwrócić uwagę na to, że jednostki twórcze, a w tym zwłaszcza pisarze i artyści, rzadko bywają osobami odznaczającymi się życiową przedsiębiorczością. Ktoś mający twórcze pomysły w dziedzinie gospodarczej czy technicznej, bądź rozwijający twórczość o charakterze społecznym bywa częściej obdarzony praktycyzmem życiowym niż poeta czy twórca np. sztuki performance. Artyści i pisarze stają się osamotnieni, spychani na margines, okreśłani mianem dziwaków, czy nieudaczników. Stają się śmieszni dla większości, bo cenią bardziej wartości duchowe niż wygodne „ustawienie się” w życiu. Wydają się śmieszni, bo są i chcą być nieprzystosowani do rzeczywistości, w której dominuje fałszywa hierarchia wartości. Są odlegli od tych, którzy za cnotę uważają pomnażanie zdobyczy materialnych. Wygodna jest jedynie obecna sytuacja dla tych twórców u nas, którzy głoszą dobrze widziane obecnie w Polsce wartości patriotyczno–religijne.

Do negatywnych zjawisk należy też postawa służalczości wobec tego, co przychodzi ze świata zachodniego, a zwłaszcza z Ameryki. Ustawia to nas wobec innych narodów w pozycji kogoś gorszego. Już Słowacki wyśmiewał polską skłonność do naśladowania innych narodów. Utrudnia to rozwój kultury na nasz polski sposób, wykazujący więcej więzi z kulturą rosyjską i niemiecką niż angloamerykańską. Nie zdobywa się uznania naśladowując obce wzory. Proponowanie społeczeństwu, by najpierw podnosić poziom życia materialnego – a potem w przyszłości zająć się tworzeniem kultury i udziałem w niej, niszczy i wyjaławia naród. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jeżeli mamy odegrać inną rolę niż spóźniony kraj kolonialny, to powinniśmy otaczać opieką jednostki szczególnie twórcze. Wszak nie rozwojem cywilizacyjno–technicznym lecz twórczością artystyczną i lite-

racką możemy zwrócić na siebie uwagę świata. Nie wymaga to aż tak wielkich środków materialnych.

Dominuje w naszym państwie warstwa ludzi zamożnych, nieraz często niedouczonej i pozbawionych kultury osobistej. Uprzywilejowane jest to, co przeciętne. Szczególny rodzaj nobilitacji przynosi wzbogacenie się materialne. Ideały stały się pojęciem anachronicznym, jak również wartość prawdy wewnętrznej. Panuje koniunkturalizm. Nie jest więc przypadkiem, że wzrosła w Polsce liczba osób poszukujących pomocy psychologa.

Miejsce inteligencji zajęła tzw. klasa średnia. W rezultacie zmiany zachodzą u nas w rozszerzającej się pustce intelektualnej. W dodatku zasobność klasy średniej, zwłaszcza jej wierzchołka, nie powstała na skutek pracy pokoleń, lecz z reguły w wyniku tego, co określa się mianem przekrętów bankowych, czy celnych, wykorzystywaniem luk w prawie, czy przyjmowaniu prowizji. Inteligencja pod względem swojej pozycji społecznej sytuuje się obok robotników niewykwalifikowanych. Nie ma zresztą większego niż oni wpływu na to, co się dzieje w Polsce. Za ten upadek swojego znaczenia w dużym stopniu sama ponosi winę. Nie można bowiem odnosić się z szacunkiem do ludzi łatwo sprzedających swoje poglądy. Konformizm jest szczególnie naganny, a ma dość powszechny wymiar u nas. Jest publiczną tajemnicą, że wielu spośród dzisiejszych krytyków minionej epoki było uprzywilejowanych przez ówczesną władzę.

Odrodzenia społeczeństwa nie można szukać w żadnym wypadku w grupie średniej. Nasza kultura jest w gruncie rzeczy szlachecka. A tej warstwie bliższe było utraczanie niż dorabianie się.

Spółeczeństwo kultywujące przeciętność jest przerażające. Upada czytelnictwo – wzmagają się kultura obrazkowa. Upada kultura duchowa i znaczenie grupy tworzącej ją, a w polskich warunkach zawsze miała ona ogromne znaczenie dla przetrwania. W okresie tzw. komunizmu przeznaczano środki na wiejskie biblioteki, ludowe uniwersytety, by wspomnieć imponującą działalność Heleny i Waldemara Babiniaków. Tworzono objazdowe kina i teatry, a do małych miejscowości docierali znani pisarze. Dzisiaj inteligenci ustawiają się w kolejkach po zasiłek dla bezrobotnych. Wprawdzie nadal trwają usiłowania, by zdobyć wykształcenie uniwersyteckie, ale człowiek legitymujący się

ukończeniem wyższych studiów nie jest jeszcze tym samym inteligentem. Niedouczeni i pozbawieni osobistej kultury przedstawiciele warstwy średniej stanowią zagrożenie dla twórców z racji uprzywilejowania u nas tego, co nie wyrasta ponad przeciętność. Upadek znaczenia inteligencji wiąże się również i z tym „zatruciem” społeczeństwa kulturą masową, która dla wielu jest wystarczająca.

W tej sytuacji sprawą o znaczeniu nadrzędnym powinna stać się troska o przezwyciężenie aktualnego odduchowienia. Przyszłość zależy od nasycenia świadomości człowieka XXI wieku ideałami. Wymaga to przewartościowania dotychczasowych i krzewienia nowych wartości. Czas najwyższy, by powstały stowarzyszenia czy partie polityczne nawołujące do czynnego uczestnictwa w tworzeniu świata kultury, co powinno wiązać się ściśle z poczuciem sensu własnego życia.

Światopogląd jako wyróżnik człowieczeństwa

Autorytety zniewalają. Bywają sposobem manipulacji. Wolność w znacznym stopniu przyniosła epoka renesansu, bo zaprzestano wskazywać kto jest godny naśladowania. Takie wskazania były w średniowieczu zarazem nakazem powielania w życiu określonych wzorów.

A nasza epoka? Zważywszy uporczywość wojen religijnych i wrogość światopoglądową grup społecznych – przypomina okres reformacji. Ta nasza epoka neoreformacji wykorzystuje wysoko rozwiniętą technikę, by zaszczepiać przy pomocy radia, telewizji, czy codziennej prasy szacunek dla ściśle określonych osób. Najmocniej działa telewizja utrwalając obrazy, nazwijmy to, urzędowych autorytetów. Demokracji telewizyjnej w Polsce nie ma.

Właśnie dlatego niecierpliwie oczekuję na powieść, któraby przybliżyła rozterki światopoglądowe człowieka, który poszukuje siebie. Człowieka, który pragnie odpowiedzi na szereg istotnych pytań. Człowieka wyzwolonego od myśli o korzyściach życiowych, czy tzw. karierze. Czekam na powieść w rodzaju zapomnianej dzisiaj książki Jana Parandowskiego „Niebo w płomieniach”. Ale bohaterem utworu, który jeszcze nie został napisany, niechaj będzie ktoś mający więcej niż kilkanaście lat. Lękam się bowiem fałszywego przeświadczenia,

że rozterki światopoglądowe, to przemijający czas lat młodszych, że rzekomo wyrasta się z tego. Jest odwrotnie. Człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa – jesteśmy o ile nurtują nas kwestie o charakterze światopoglądowym. Mam głęboką nadzieję, że taka książka stałaby się pomocna dla tych, którym nie odpowiadają lansowane pseudowartości, ani też pogląd na świat, który uchodzi za jedynie słuszny.

Szczególną rolę ma do spełnienia dziś literatura piękna, bo pomocną w uświadomieniu sobie nie tyle własnej drogi życiowej, co poglądu na świat warunkującego całokształt naszych poczynań.

Światopogląd to zbiór sądów o świecie i norm regulujących postępowanie. Opiera się na przesłankach naukowych, ale we wnioskach wychodzi dalej niż pozwala na to logika tych przesłanek. Żaden ze światopoglądów nie może pretendować do miana naukowego. Te pojęcia nie przylegają do siebie. O przyjęciu określonego światopoglądu decydują względy nie tylko racjonalne, ale również emocjonalne, kulturowe, wychowawcze i środowiskowe, jak również narodowe. Tylko i wyłącznie w sytuacji krzyżowania się rozmaitych tendencji światopoglądowych mogą wykrystalizować się wyraziste poglądy na świat, zgodne z prawdą wewnętrzną poszczególnych obywateli. Problem prawdy wewnętrznej staje się coraz rzadziej sprawą publicznie poruszaną w związku z powszechnym konformizmem, który charakteryzuje nasze społeczeństwo. Prowadzi to zresztą do pytania kim właściwie jest człowiek, skoro nie przymuszony groźbą utraty życia, tortur czy więzienia, zmienia swoje poglądy całkiem bezwstydnie? Jest to pytanie zasadnicze, skoro zdolność tworzenia poglądu na świat stanowi wyróżnik człowieczeństwa.

Jeden ze współczesnych poglądów filozoficznych głosi, że znamieniem człowieczeństwa jest zdolność do tworzenia poglądu na świat. Zewnętrznym wyrazem owego światopoglądu, czy jak określają go niektórzy, wartościopoglądu, jest zdolność do twórczości kulturowej. Nie chodzi tu tylko o twórczość literacką czy artystyczną. Pojęcie twórczości obejmuje także twórczość legislacyjną, społeczną, gospodarczą, polityczną, techniczną czy religijną, jak również naukową. Rezultatem tych odmiennych rodzajów twórczości jest świat kultury – swoiste dzieło człowieka. Nie zaobserwowano dotąd przejawów twór-

czości kulturowej ani w świecie roślin, ani w świecie zwierząt. Natomiast jak wynika ze współczesnych badań naukowych, rozumnością odznacza się nie tylko człowiek, ale również zwierzęta. Pisze się również o inteligencji roślin. A więc wyjątkowość człowieka zawiera się w potrzebie i zdolności tworzenia świata stanowiącego odniesienie do ideałów, czyli świata kultury. Tworząc go, zarazem dokonujemy tak głębokich zniszczeń środowiska naturalnego, że człowiek nazywany bywa obecnie „zwierzęciem śmiejącym”.

Zdolność tworzenia światopoglądu, zamię człowieka, prowadzi do kształtowania odrębności indywidualnych. Jeśli pokolenie wzrasta pod wpływem nacisku tylko jednego poglądu na świat, to atmosfera ta sprzyja wytwarzaniu postaw koniunkturalnych i oportunistycznych. Wartość prawdy wewnętrznej zaczyna być zapominana. W takich warunkach jedynie osoby odznaczające się odwagą cywilną, stają się zdolne do kształtowania poglądu na świat w sposób zgodny ze swoimi właściwościami.

Partie polityczne i Kościoły w swoich działaniach mają tendencję do przemawiania w imieniu wszystkich obywateli, zapominając o tym, że mogą reprezentować tylko swoich członków. Łatwo narastają mity w życiu publicznym. Trzeba tu przypomnieć przewidywania tych dziewiętnastowiecznych myślicieli, którzy wiązali ustrój demokratyczny w przyszłości z rozkwitem biurokracji. Szczególnie uwypuklili tę zależność Ludwik Gumplowicz i Fryderyk Nietzsche. Pierwszy z nich był wprawdzie apologetą państwa demokratycznego, czyli nowoczesnego państwa kultury, ale przewidywał, że rządy prawa w ustroju demokratycznym wymagają rozrośniętej armii urzędników strzegących owych praw.

Pozostajemy stale pod naporem otoczenia, ale nie mamy obowiązku poddawania się poglądom środowiska. Na naszym ciełe i psychice nasi przodkowie pozostawiają ślad, ale cechy dziedziczne poddają się świadomej obróbce i korekcie, o czym nie zawsze pamiętamy. Charakter wrodzony, inaczej temperament, możemy w znacznej mierze uzależnić od własnego światopoglądu. O tym, jakie jest nasze życie, przesądza siła psychiczna, którą każdy z nas może w sobie wyrobić i wzmacniać. Tymczasem z pokolenia na pokolenie przekazuje się błędne mniemanie zawarte w maksymie: w zdrowym ciełe zdrowy

duch. Należałoby ją odwrócić: zdrowy duch gwarantuje zdrowe ciało. Siła psychiczna, istnienie zgodne z własnymi poglądami, nie zaś narzucanymi przez otoczenie, chroni przed wieloma chorobami, a nawet przedłuża życie.

Charakter wrodzony można i należy w sobie przetwarzać zależnie od indywidualnych przekonań. Człowiek z charakterem – taka opinia o kimś, kogo jeszcze nie znamy, budzi zaufanie. Dziś, poznając kogoś, częściej słyszymy o stanie majątkowym czy zajmowanej pozycji w społeczeństwie, rzadziej o walorach duchowych. A przecież informacja, że ktoś jest lekarzem, dyrektorem czy nauczycielem nic nam w gruncie rzeczy nie mówi o człowieku. Jeszcze mniej informacji uzyskujemy, dowiadując się o jego majątku czy stanie zamożności. Spryt życiowy i praktyczne umiejętności radzenia sobie w życiu nie informują nas bowiem wystarczająco o człowieku.

Dla ścisłości dodam, że silnym charakterem odznaczają się nie tylko ci, których moralisci dają nam jako wzór do naśladowania, lecz również na przykład niektórzy spośród członków mafii. Podkreślam to, by wskazać zarazem na niepokojące zjawisko, jakim jest uleganie powszechnej tendencji, by wyrażać nieustannie oceny moralne. Jean Gabin, wielki francuski aktor, grał role mężczyzn obdarzonych silnym charakterem. Bywali to zarówno złoczyńcy, jak i przyzwoici obywatele. Siła jego charakteru, a więc i kreowanych przez niego postaci filmowych, sprawia, że niejeden widz, oglądając filmy z tym aktorem, w zastępczy sposób uzyskuje spełnienie niezaspokojonego w życiu poczucia więzi i bezpieczeństwa. Odwołując się do powszechnie znanych bohaterów literackich oraz seriali telewizyjnych, pamiętajmy, że Nikodem Dyzma był obdarzony silnym charakterem. Uparcie dążył do celu.

Mając do czynienia z człowiekiem mającym silny charakter, można przewidzieć, jak się zachowa wobec nas. Działania tego człowieka są wyznaczone konsekwentnie przez pogląd na świat, który przyjął za własny lub ukształtował w sobie. Z tego światopoglądu płyną zasady, które stanowią oparcie również dla innych. Silny charakter spleta się nierozdzielnie z silną wolą.

Czym innym jest nagłe nieprzemysłane odstępstwo od wyznawanych przez siebie zasad, a czym innym oportunizm. Ten ostatni chara-

kteryzuje ludzi bez charakteru, przedkładających wygodę, sukces, karierę, dobra materialne nad prawdę wewnętrzną, czyli zgodność ze sobą.

Siła charakteru nie ma nic wspólnego ani z poziomem intelektualnym, ani ze środowiskiem, z którego człowiek pochodzi. Znam niepiśmienną kobietę, dziś już sędziwą, która może być wzorem do naśladowania, gdy idzie o siłę charakteru. Nagrody rozmaitego rodzaju otrzymują częściej ci, którzy są przymilni i skorzy do przypodobania się decydentom. Społeczeństwo nie zawsze odnosi się przychylnie do osób, które wyrobiły w sobie silny charakter.

W naszym systemie edukacyjnym nie przywiązuje się należytej wagi do zachęty, by wyrabiać w sobie siłę charakteru. Jesteśmy pozostawieni sobie samym, jeśli nie liczyć szczęśliwych, wyjątkowych zdarzeń spotkania pedagoga w pełnym tego słowa znaczeniu.

Każdy z nas powinien poszukiwać odpowiedzi na pytanie jak żyć oraz kształtować swój pogląd na świat. Jedni są tego mniej – a inni bardziej świadomi. Ponieważ słowa się wytarły, oczekuje się też wzorów do naśladowania. Wiadomo o tym, że rzadko traktuje się własnych rodziców jako autorytety.

W okresie młodzieńczym rodzi się znany bunt wobec obiegowych wartości i protest w stosunku do obserwowanej i przeżywanej obłudy w relacjach międzyludzkich. Powstaje też bunt wobec wartości religijnych, które w przeważającej liczbie rodzin w Polsce zaszczipiane są od dzieciństwa.

Łatwo jest manipulować człowiekiem odznaczającym się małą odwagą cywilną, słabym charakterem, niepewnym siebie. Łatwo też jest manipulować wszelkiego rodzaju mniejszościami. Wzrastając przejmujemy od otoczenia wiele poglądów, które uznajemy za własne i prawdziwe. Zdarza się, że pod wpływem nowych bodźców dochodzimy do wniosku, że wzrastaliśmy pod ciśnieniem wielu błędnych poglądów. Taki stan świadomości jest warunkiem uwalniania się ze skorupy pojęć, które przyjmowaliśmy dotąd za własne. Mam tu na myśli przemiany autentyczne, które starannie należy odróżnić od zmian wewnętrznych powodowanych względami koniunkturalnymi.

Manipulacja oddziałuje również na podświadomość, na uczuciowość i wrażliwość. Działania te ułatwia przeżywany przez każdego

lęk przed osamotnieniem oraz właściwe nam pragnienie aprobaty ze strony innych ludzi. Manipulacja staje się więc ukrytym przymusem wymierzonym w wolność człowieka. Porównawczo przymus związany integralnie z prawem stanowionym nie narusza tak głęboko wolności człowieka. A warto również wziąć pod uwagę twierdzenie ugruntowane przez kantyzm, w myśl którego przymus prawa pozytywnego jest zgodny z wolnością człowieka, bowiem chroni wolność każdego z nas.

Manipulujący oddziałuje poprzez zdobycie zaufania, wykorzystuje poczucie winy czy wdzięczność, jak również działa na drodze wywoływania strachu. Jednakże manipulacja nazwijmy to łagodna, nie zauważalna jest bardziej skuteczna.

Sposobem manipulowania jest przekazywanie z pokolenia na pokolenie pewnych poglądów jako rzekomo prawdziwych. Siła ich oddziaływania wiąże się ze świadomością tradycji na której się wspierają. Skuteczną obroną byłby wzrost samoświadomości oraz krytycyzm, jak również poczucie wolności światopoglądowej.

Najlepiej skonstruowany system prawny nie uwalnia od tych, którzy powodowani namiętnością władzy pragną manipulować innymi. Z drugiej strony uleganie manipulacji uwalnia od odpowiedzialności za siebie. Trzeba tu wziąć pod uwagę, że tęsknota, by przyłączyć się do masy rodzi się nie tak rzadko w tych, którzy rozwijają swoje cechy indywidualne i pracują nad własnym charakterem. Pisał o tym m. in. Fromm analizując czasy hitleryzmu w Niemczech.

W naszych czasach manipulacja stała się szczególnie groźna, bo łatwo drogą radia, a zwłaszcza obrazów telewizyjnych narzucać poglądy, zniewalać, podporządkowywać społeczeństwo.

Autorytety umacniają władzę. Ich zniewalająca siła zmniejsza krytycyzm na tyle, że niektórzy uznają czyjś autorytet wbrew racjom swojego rozumu, przystosowując się do opinii otaczających ludzi. Są to autorytety – nazwałabym – urzędowe. One również wywierają negatywny wpływ na stanowienie prawa. Ustawodawcy w zniewolony sposób decydują o przepisach prawnych.

W życiu społecznym używa się terminu „autorytet moralny”. Ten przymiotnik uważam za zbędny. Idzie bowiem o autorytety wykraczające poza sferę wartości moralnych. Poza tym trzeba przypomnieć,

że pluralizm światopoglądowy, w tym pluralizm poglądów moralnych, jest właściwością ustroju demokratycznego nierozdzielnie z nim związaną. Autorytety moralne są więc ograniczone zasięgiem oddziaływania do jednej tylko grupy światopoglądowej. Autorytety o zasięgu powszechnym w państwie muszą być autorytetami immoralnymi, co nie ma nic wspólnego z brakiem moralności. Autorytety religijne powinny funkcjonować jedynie w obrębie wyznawców określonej religii. Na tym tle szczególną zmiennością charakteryzują się autorytety wyrastające w życiu politycznym. Przykładem aktualnym są oceny postawy pułkownika Kuklińskiego. Uznany przez wielu za zdrajcę, dla innych jest bohaterem narodowym, a więc człowiekiem godnym naśladowania.

Istotną rolę w kształtowaniu postaw obywatelskich – a w tym postaw nacechowanych szacunkiem dla prawa stanowionego – mogłyby odegrać autorytety żywe, niekoniecznie powszechnie znane. Przykład człowieka współcześnie żyjącego, odznaczającego się szacunkiem dla litery prawa i bezinteresownością w sprawowaniu funkcji urzędowych, działałby o wiele silniej niż przywoływanie analogicznych autorytetów historycznych, czy literackich. Przypuszczam, że niezrównanym i nieśmiertelnym autorytetem człowieka odznaczającego się szacunkiem dla prawa pozytywnego pozostanie Sokrates.

Odpowiedzialność i odkrycia uczonych

Poczucie odpowiedzialności prowadzi do osadzenia w życiu społecznym. Praktykowana odpowiedzialność sprawia, że nie zamykamy się w kręgu tylko własnych spraw. Usuwanie się w ciszę własnego domu, izolowanie się w nim niczym w klatce – nie zdejmuje z nas ciężaru innej, szerszej odpowiedzialności. Przy czym dotyczy ona również naszych zaniechań.

Podobnie jak bywają jednostki pozbawione poczucia odpowiedzialności, tak bywają obdarzone nadmiernie rozbudowanym przeżywaniem odpowiedzialności za innych. Wyraża się to, między innymi, w ingerowaniu w poczynania i sposób myślenia innych.

Odpowiedzialność wymaga odwagi. I dlatego niejednen stara się szukać ucieczki przed odpowiedzialnością w kręgu jakiegoś kościoła.

Wyznając bowiem wiarę w Boga w sposób zinstytucjonalizowany, można zmniejszać ciężar uwierającej nam odpowiedzialności, przenosząc ją na Istotę Najwyższą czy na instytucję, do której się należy. Wyznając wiarę w Boga w jakiejś zorganizowanej grupie uzyskuje się gotowe formuły postępowania i poczucie bezpieczeństwa płynące z raz na zawsze ustalonych norm dobra i zła. Niepotrzebny jest tu wysiłek przewartościowywania wszelkich wartości na swoją własną odpowiedzialność.

Bywa też, że ktoś jest pozbawiony poczucia odpowiedzialności. Czasami ma to źródło w nadmiernym egoizmie i braku wrażliwości. Osoby takie są nadmiernie zadufane i pozbawione właściwej dozy samokrytycyzmu. Jest im z tym wygodnie. Są to istoty często nadmiernie odważne i zdolne do czynów, na które ktoś obdarzony innymi właściwościami nigdy by się nie ważył: krytycyzm wobec samego siebie działa nieco ograniczająco.

Odpowiedzialność to wyraz wolności. Będąc całkowicie zależnym i skrępowanym składa się – niekłamliwie w takim wypadku – odpowiedzialność na takie uzależniające nas czynniki. Mam tu na myśli, na przykład, znoszenie w jakiejś mierze odpowiedzialności przez sytuację więzienia czy obozu. Bywa też odpowiedzialność wyraźnie wyznaczana. Ale zawsze pozostaje, moim zdaniem, najbardziej istotny element odpowiedzialności, od którego nikt i nic nie może nas uwolnić. Mianowicie jest to odpowiedzialność wobec samego siebie.

Anzelm z „Pierwszego dnia wolności” Kruczkowskiego uznał sytuację w obozie za wyzwalającą go od wielu ciężących obowiązków rodzinnych, które go ograniczały. Ale nie znaczy to, by stracił tym samym poczucie odpowiedzialności za własny los. Toteż studiował pilnie, rozwijał się nawet w tych koszmarnych warunkach. Erich Fromm pisał o ucieczkach od wolności. Z równym powodzeniem można by pisać o ucieczkach od odpowiedzialności.

Warto też pamiętać, że spoczywa na nas odpowiedzialność nie tylko za własną autentyczność, ale również i za to, co prawdą w nas nie jest, co jest formą jakiejś maski, wewnętrznego zakłamania. I nie należy przeoczać tego, że odpowiedzialność powinna uczyć nas spoglądania na drugiego człowieka jako na wartość niezależną od pozycji zajmowanej w hierarchii społecznej. Brzydki rys pojawia się w człowie-

ku, którego stać na odpowiedzialne zachowanie jedynie wobec zwierzchników i osób, od których jest uzależniony, z wyłączeniem równych bądź niższych w hierarchii.

Odpowiedzialność nabiera treści zależnie od obszaru czynności, w której dochodzi do głosu. Odpowiedzialności maszynisty prowadzącego pociąg, korektora, nauczyciela czy aktora mają odmienny sens – chociaż formalnie sprowadzają się do wspólnego mianownika. Zaniebdana odpowiedzialność staje się szczególnie drastyczna i potępiana społecznie, gdy w grę wchodzi zdrowie i życie człowieka. Stąd pod lupą bacznej obserwacji pozostają poczynania lekarzy, księży czy sędziów.

Odpowiedzialność, rozpatrywana jako zjawisko życia psychicznego, zaznacza swoją obecność nie tylko w sferze intelektualnej, ale i uczuciowo-wolitywnej. Poszukujemy kontaktów z ludźmi, których uznajemy za odpowiedzialnych, gdyż jedynie ktoś o silnym charakterze zdoła zachować się właściwie w nieprzewidzianych wcześniej okolicznościach. W wypadku istot słabych, uwarunkowania zewnętrzne osiągają przewagę nad postanowieniami. I wtedy ich poczucie odpowiedzialności staje pod znakiem zapytania. Wśród przestępców wyróżnia się typy impulsywne, dopuszczające się przestępstw pod naciskiem własnej sfery wewnętrznej. Ale to uwaga na marginesie. Odpowiedzialność tych, którzy tworzą w społeczeństwie elitę intelektualną i artystyczną, jest – podobnie jak dziennikarzy – szczególnie. Są to osoby często o głośnych nazwiskach, które chętnie się naśladuje. W każdym razie wywołują zaciekawienie i poruszają wyobraźnię. Postawy konformistyczne i oportunistyczne części owej elity budzą głęboki niepokój, nie nadają się bowiem do naśladowania i podważają autorytet całej elity.

Odpowiedzialność dotyczy wszelkich dziedzin życia. Bez różnicy, czy chodzi o ustalenia obowiązujące aktualnie w życiu społecznym, czy o stwierdzenie historyków, interpretatorów literatury etc. Trzeba pamiętać o tym, że poglądy przekazywane z pokolenia na pokolenie utrwalają się i w rezultacie na nasze umysły oddziałują niejednokrotnie pewne fałszywe mity. Jednym z przykładów takiego mitu jest wskazywanie na Platona jako na wielkiego humanistę, podczas gdy był on rzecznikiem traktowania człowieka pod kątem funkcji,

jaką ma spełniać w państwie. Był przeciwnikiem wszechstronnego rozwoju indywidualności człowieka. Przykładem nie mniej utrwalonego mitu jest postać Sokratesa jako rzekomego rzecznika wszechmocy państwa. Tę interpretację poglądów Sokratesa przyjmuje się na tej podstawie, że poddał się niesprawiedliwemu wyrokowi. Uchodzi jednakże uwagi wielu komentatorów fakt, iż filozof ten twierdził, że zachodzi umowny stosunek między państwem a obywatelem. Uważał, że fakt zamieszkania w jakimś państwie stanowi wyraz milczącej umowy – respektowania obowiązujących w nim praw. I poddając się wyrokowi zmanifestował czynem prawdę swoich słów, jako człowieka mającego głębokie poczucie odpowiedzialności w całości działań swojego życia.

W dawnych wiekach, w starożytności, filozofia obejmowała całość wiedzy o świecie. Rozwój wiedzy naukowej wiąże się z wyodrębnianiem z filozofii poszczególnych nauk. Dzisiejsza specjalizacja doprowadziła profesora medycyny z Krakowa, Juliana Aleksandrowicza, do wniosku, że konieczny jest powrót uczonych do myśli filozoficznej. Pisał 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 wąkospecjalistyczne podchodzenie do badanych zjawisk. Multidyscyplinarność jako pewien wzór do naśladowania wiąże się w sposób konieczny 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 również sferę emocjonalno-wolitywną i rozwijać w sobie intuicję. Zatrważający jest bowiem dysonans między możliwościami człowieka w przekształcaniu przyrody a faktycznym kolonizatorskim stosunkiem do niej.

Każdy uczony formułując swoje poglądy pozostaje pod wpływem dotychczasowego dorobku kulturowego. Nie tyle warunki społeczne, polityczne czy ekonomiczne wpływają na kierunek poszukiwań uczonych, co dokonania poprzedników, bądź 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 niedoceniaanie wartości tak podstawowych jak doskonalenie własnego *ja* przez uczonego. Motyw decyduje o wartości dzieła. I stąd niepokojąca jest chęć kariery, czyli zanik poczucia misji w ludziach nauki.

Uczony powinien mieć rozbudowane poczucie odpowiedzialności, a 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 świadomościuczonych. Nie zapominajmy bowiem, że treść świadomości wyznacza kształt ludzkiego życia. Należy zwrócić się ku wartościom duchowym. I tu dochodzimy do wartości naczelnej, którą krzewić zapewne będą powszechnie w XXI wieku intelektualiści, w tym uczeni rozmaitych specjalności: wartość trwałego pokoju. Wspomnę tu raz jeszcze pogląd uczonego z Krakowa, 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. Henri Poincare podkreślał (na przełomie XIX i XX wieku), 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 Karola Poppera walka o byt eliminuje niektóre spośród hipotez. Według niego rozum świadomy własnych ograniczeń prowadzi do postawy szacunku dla poglądów drugiego człowieka. Przejawia się to w braku chęci zniewalania innych własnymi poglądami. Rozum elity społecznej również jest omylny. Należy przewyciężyć pychę płynącą z przekonania o własnej wyższości intelektualnej.

Uczony w pełnym słowa tego znaczeniu ma do spełnienia misję. W przypadku przyrodników jest nią odkrywanie praw rządzących światem natury. Nie bacząc na konsekwencje 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 z dążeniami poznawczymi.

Egoizm żywych narodów nie przyznaje szczególnej wartości twórcom rozmaitych dziedzin, a w tym uczonym. 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, Kazimierz Dąbrowski, twierdził, że osoby powodowane posłannictwem, kierujące się ideałami, są z reguły podległe ludziom o niższym rozwoju duchowym i odznaczającym się chęcią dominacji. Ale gdy pokolenie żywych przeminie – jest wartościowane stosownie do pozostawionych po sobie dzieł kulturowych przez twórców często niedocenianych za życia.

Jedność myśli, słów i czynów traktowana jako obowiązująca człowieka honoru – dziś bywa rozbita. Słowa stają się wyrazem kalkulacji. Takie odduchowienie dochodzi do głosu również w środowisku uczonych.

Badania naukowe nie powinny podlegać ocenom moralnym. Poglądów moralnych jest wiele, a w ustroju demokratycznym ma występować pluralizm światopoglądowy, w tym pluralizm poglądów moralnych. Owa wieloświatopoglądowość jest – zgodnie ze współczesnymi teoriami – nierozdzielnie związana z ustrojem demokratycznym.

Jedynie w państwie totalitarnym istnieją podstawy ku temu, by ograniczać wolność badań naukowych. Powtórzę raz jeszcze: jedynie w ustroju totalitarnym obowiązuje wszystkich obywateli określony rodzaj poglądów etycznych. W państwie totalitarnym można więc oceniać czy odkrycia uczonych są zgodne z tą obowiązującą wszystkich moralnością. Ustalenie zgodności odkryć naukowych z moralnością nie jest możliwe w ustroju demokratycznym, ponieważ nie zezwala na to różnorodność owych poglądów.

Jeśli wybitnego uczonego jedni uważają za szarlatana, a drudzy za wybitnego, to źródłem tych różnic w ocenie nie musi być uczonego. Często jest trudno ustalić co jest prawdziwe. Weźmy jako przykład toczący się – ostatnio i to nie tylko w Polsce – spór między przeciwnikami i zwolennikami metod leczniczych Dalekiego Wschodu.

Dochodzą od lat do głosu dwa przeciwstawne poglądy. Jeden z nich głosi zaufanie do ludzkich możliwości poznawczych, zaś drugi przeświadczenie o niepoznawalności świata i pozostawaniu w kręgu prawd dostosowanych do naszych ludzkich zdolności poznawczych. Toczy się spór czy poznajemy świat sam w sobie czy też jedynie świat dostosowany do naszych zdolności poznawania go.

Namiastki prawdy są rezultatem ulegania procesom naśladowczym, modom panującym w obszarze nauki. Niejeden uczonego zamiast zmierzać do prawdy pragnie sprostać 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.

Wciąż pytaniem fundamentalnym jest problem granicy między odpowiedzialnością uczonego a jego wolnością, bez której twórczość naukowa nie byłaby możliwa. Odkrywanie, szerzenie jakichś poglądów wymaga odwagi i zarazem odpowiedzialności, bowiem powinniśmy sobie zdawać sprawę również ze skutków, do których one mogą doprowadzić. Czy wolno publicznie ujawniać odkrycia naukowe, gdy przewiduje się, że użytek z nich może być nakierowany na cele podważające, na przykład, istnienie ludzkości? Wynalezienie przez uczonych bomby atomowej w ostrym świetle każe rozważać to zagadnienie. Odpowiedzialność nie kończy się na odpowiedzialności

przed współcześnie żyjącymi. Powinniśmy się poczuwać do zdania rachunków z naszych czynów wobec pokoleń przyszłych.

Czy wolno ograniczać dążenia uczonych zmierzających do odkrycia prawdy? Człowiek Średniowiecza, na przykład, miał ustalony system wartości. Ocena dobra i zła była jednolita we wszystkich dziedzinach życia. Człowiek Odrodzenia czy człowiek Oświecenia wyznawał inne wartości niż człowiek Średniowiecza bądź dwudziestego wieku. Tych ludzi różnych epok łączy dążenie do przekroczenia własnych granic, chęć poznania własnych możliwości oraz usiłowanie przeniknięcia zjawisk otaczającego nas świata. Absolutnej niezmienności dążeń do prawdy towarzyszy podległość zmianom wielu wartości. Wartości tworzą kulturę, a różnice w kulturach narodowych, to wyraz różnic w pojmowaniu tych wartości. Polityczna współpraca międzynarodowa jest możliwa pod warunkiem odnalezienia choćby wąskiego wspólnego zakresu wartości przez wszystkie narody. Mimo wyrazistych różnic kulturowych wytworzyła się w XX wieku więź między intelektualistami poszczególnych krajów. Elity duchowe poszczególnych narodów – aczkolwiek są wykwitem najwyższym własnych kultur, to jednak porozumiewają się ze sobą pełniej, aniżeli przedstawiciele elity i masy określonego państwa.

Niektóre spośród odkryć naukowych przybliżane są społeczeństwu wywołując niejednokrotnie ostre protesty. Te protesty bywają manipulowane przez tych, którzy mają wpływ na opinię publiczną. Ostatnio wzburzenie dotyczy klonowania. Sterowanie świadomością obywateli ułatwia w naszych czasach kultura masowa, a zwłaszcza – telewizja. Sterowanie takie bywa groźne: wywołuje chęć ograniczenia wolności uczonych. Nasuwa się myśl o czasach w których na przykład zakazane było wykonywanie sekcji zwłok. Część uczonych w dążeniu do poznania czyniła to potajemnie. Odpowiedzialność wymaga odwagi.

W naszych czasach manipulacja stała się szczególnie groźna, ponieważ łatwo drogą radia, a zwłaszcza obrazów telewizyjnych narzucić fałszywe autorytety. Dotyczy to również środowiska uczonych. Zniewalająca siła autorytetów zmniejsza krytycyzm na tyle, że niektórzy uznają czyjś autorytet wbrew racjom swojego rozumu. Przystosowują się do opinii otaczających ich ludzi. Autorytety urzędowe mogą

stanowiąc zagrożenie dla wolności badań. Autorytety autentyczne mogłyby odegrać niezmiernie pożyteczną rolę. Postawy uczonych, którzy wbrew poglądom większości z uporem dążyli do prawdy – nieraz płacąc za to życiem – powinny stać się wzorem. Życie Kopernika, Giordano Bruno, Spinozy czy Marii Skłodowskiej–Curie są przykładem tego, że w istnieniu człowieka rolę nadrzędną powinny spełniać ideały nie zaś chęć kariery, sukcesu czy materialnego wzbogacenia się.

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

Każdemu pokoleniu potrzebne są autorytety, które stawałyby się wzorem do naśladowania dla ludzi wyznających odmienne poglądy, a więc autorytety scalające społeczeństwo. Świat przełomu XX i XXI wieku jest bowiem światem braku absolutnych wartości. Teorie dziś uznane za prawdziwe – jutro zostają zastąpione innymi.

Wskazuje się na Renesans jako na epokę o doniosłym znaczeniu, bowiem wyzwalamąca człowieka spod wpływu autorytetów, którym był poddany w Średniowieczu. Nonsensem byłoby kwestionowanie zasług tej epoki i wyrosłego w nim przekonania, że wolność jest człowiekowi niezbędna. Jestem jednak przekonana, że w naszych czasach większą rolę niż dotychczas mógłby z wielkim pożytkiem odegrać autorytet uczonych, poszczególnych dziedzin nauki. To właśnie uczeni i ich bezinteresowne poszukiwanie prawdy powinno stać się wzorem do naśladowania. Powinno to uświadamiać społeczeństwu, że po to, by mieć poczucie sensu własnego życia należy oddać jakiemuś rodzajowi twórczości. Twórczość naukowa ma tę zaletę, że staje się dorobkiem całej ludzkości i platformą porozumienia grup światopoglądowo i politycznie skłóconych.

Życie wielu uczonych pozwala na wyciągnięcie wniosku, że odźwięk i aprobata u współczesnych nie powinna być wartością szczególnie cenioną. Wielu uczonych bowiem było i bywa osamotnionych

w swoich dążeniach. Ale niezbędna jest pewność, że nie idzie się fałszywym tropem. Wartościowe jest życie przeniknięte służbą dla idei. Dążenie do tego, co absolutne, choć nigdy ostatecznie nie osiągalne, znamionuje człowieczeństwo.

Uczeni żyją w świecie, w którym powszechnie nie ceni się wysiłku kulturotwórczego, a w tym wysiłków naukowo-badawczych. Paradoks polega na tym, że pokolenia, które odeszły ocenia się jednak stosownie do dzieł, które po nich pozostały. Żywych skłania się do postaw patriotycznych, prowadzących niejednokrotnie do przelewu krwi lub też skłania się żywych na przykład do sukcesu materialnego. Ale jednocześnie czegoś innego oczekuje się od pokoleń minionych. Mianowicie ceni się te, które dokonały odkryć naukowych, czy też powołały do życia wielkie dzieła sztuki. Pora, by przewyciężyć ten powtarzający się paradoks. Pora, by skłaniać do wysiłków twórczych pokolenia żywe. Pora, by wzorem stawał się nie ten, kto zniszczył wielu wrogów ojczyzny lecz uczoney poświęcający życie doniosłej idei – prawdzie.

Na każdego człowieka w tym również uczonego – oddziaływanie środowisko w którym przyszedł na świat i w którym przebywa, jak również cechy dziedziczne. Ale znaczenie dominujące ma to, co jest zależne od świadomej decyzji każdego z nas. Moment samoświadomości jest punktem zwrotnym w życiu człowieka. W przypadku życia twórczego, jakim jest życie uczonego, poznanie własnego *ja* i zaaprobowanie wyboru istnienia ukierunkowanego na wartości poznawcze – wiąże się zarazem z kształtowaniem siebie na wyższym poziomie duchowym. Dążenie do ideałów, do prawdy, wiąże się z rozwojem wewnętrznym.

Uczeni zdają sobie często sprawę z tego, że wiedzą więcej niż mogą to uzasadnić metodami naukowymi. Zdają sobie sprawę, że o człowieczeństwie, które w sobie budujemy decyduje nie tylko poziom wiedzy, ale również charakter, wyobraźnia, wrażliwość i poziom uczuciowy. Uczonemu towarzyszą trzy pytania: Co chce poznać? Co powinien czynić? Czego może się spodziewać? Pytania te, sformułowane przez Kanta, nie straciły swojej aktualności.

Człowiek, na co zwrócił uwagę ten niemiecki filozof, powinien być traktowany jako cel sam w sobie, wartość najwyższa, a nigdy jako

środek do celu. Dlatego też dążenie do prawdy nie powinno napotykać na żadne ograniczenia. Uczeni odkrywając to, co nieznanie rozwiązują wszak zarazem problemy istnienia człowieka w świecie. Dążenie do prawdy sprzęgnięte z postulatem wolności badań jest możliwe do pogodzenia ze świadomością ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Element agnostycyzmu jest twórczy – zaś fanatyczne przekonanie, że wie się lepiej niż inni, prowadzi do waśni i agresji. Ustroje demokratyczne ma charakteryzować w sposób niezbywalny pluralizm światopoglądowy, w tym wielość naukowych punktów widzenia.

Nie ma ogólnoludzkiej etyki. Pragnienie, by taką utworzyć nie może przesłaniać jej faktycznego braku. W próbach tworzenia etyk ponadświatopoglądowych podkreśla się wartość bezwzględną człowieczeństwa oraz nieograniczoną wolność w poszukiwaniu prawdy. W Polsce ponadświatopoglądową etykę, czyli etykę niezależną, stworzył w drugiej połowie XX wieku Tadeusz Kotarbiński. Jego zdaniem wzorem do naśladowania dla każdego człowieka – niezależnie od wyznawanego światopoglądu – powinien być opiekun społecznego. A więc człowiek godny zaufania, uczciwy, odważny, opanowany, życzliwy, czcigodny. Te właściwości społecznego opiekuna powinny właśnie przejawiać uczone. I dlatego życie niejednego odkrywcy w dziedzinie nauki staje się wzorem do naśladowania.

Odpowiedzią na próby nadmiernej – zdaniem niektórych – wolności uczonych bywa powoływanie się na prawo naturalne. Ale trzeba pamiętać, że teorii prawonaturalnych jest wiele. W myśl poglądów tomistycznych i neotomistycznych podstawowa zasada prawa naturalnego brzmi: dobro należy czynić, zła należy unikać. Ale w myśl innych współcześnie oddziałujących nie mniej silnie teorii tego prawa jego sens sprowadza się do sprawiedliwości, bądź do wolności. A przy takim rozumieniu prawa naturalnego – powoływanie się na to prawo jednoznacznie służy wolności badań naukowych.

Próby ograniczania wolności badań naukowych bywają nieraz uzasadniane humanizmem. Ale gdy słyszy się nawoływania, żeby wiedza naukowa nie naruszała moralności czy zasad humanizmu – od razu nasuwa się pytanie: moralności czy 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. Wreszcie nie jest prawdą, że humanizm i racjonalizm wiążą się ze sobą nierozdzielnie. Przedstawiciele wybranych prądów głoszących irracjonalizm – co nie znaczy antyracjonalizm – bywa, że też głoszą humanizm.

Świadomość niewiedzy, czy też inaczej: ograniczonych możliwości poznawczych rozumu charakteryzuje uczonych w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest wyrazem mądrości. Odwrotnie, ten, kto wie niewiele bywa często przekonany, że posiadał wiedzę. Poczucie ograniczonych możliwości poznawczych człowieka nie prowadzi do bierności czy pesymizmu. Porozumieć się można z człowiekiem, który ma wątpliwości. Tym bardziej, że taki człowiek stara się wniknąć w racje przeciwne, a nawet postawić siebie w sytuacji rozmówcy. Mając wątpliwości można respektować inne zapatrywania niż własne. Łatwiej też o życzliwość niż wtedy, gdy cechuje kogoś fanatyczny upór.

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, zawarte są pewne przekonania, które często odkrywa się właśnie intuicyjnie. Niejeden wybitny uczony w dziedzinie nauk przyrodniczych przyznawał się do tego, że wiele zawdzięcza intuicji. Nawet w medycynie pełni ona szczególną rolę w stawianiu diagnozy i dawkowaniu leków. Z kolei w naukach humanistycznych znaczenie poznawcze pełni tak zwane 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.

Charakterystyczne dla czasów nowożytnych było wskazywanie nauk przyrodniczych jako wzoru wiedzy naukowej. Racjoniści od czasów starożytności zgodnie wskazywali na matematykę jako wzór wiedzy naukowej. Nauki humanistyczne zostały uznane za wiedzę na-

ukową dopiero w wieku XIX; przyrodnik bada fakty o ile zachodzą niezależnie od człowieka, humanista zaś o ile cechuje je właśnie ta zależność.

Charakterystyczne dla mentalności Polaków jest mogilnictwo, które wyraża się w tym, że cenimy uczonych czy twórców innych dziedzin z reguły po ich śmierci. Sądzę, że nie jest to cecha właściwa tylko Polakom. Wybitni uczeni często nie mieli sprzyjającej atmosfery dla swoich dokonań. Życie Wróblewskiego i Olszewskiego, jak również Marii Skłodowskiej-Curie, jest wyrazistym przykładem całego szeregu trudności, które uczeni ci musieli pokonać, ażeby osiągnąć zamierzony cel. Nie towarzyszyła im dostateczna doza aprobaty. Oparcia musieli szukać w sobie.

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. Na przykład prorocy czy mistycy nie spełniają tego postulatu. Wynik dociekań powinien być uzasadniony i poddany w następstwie publiczności pod ocenę. A więc obowiązuje nakaz udostępniania odkryć innym. Jest zrozumiałe, że uczeni powinni być krytyczni wobec wiedzy nagromadzonej w tradycji. Bez tego nie byłby możliwy rozwój nauk. Ale zarazem uczony powinien odnosić się z szacunkiem dla dzieł tych z którymi polemizuje. Kopernik uważnie studiował dzieła Ptolemeusza. Dochodząc do poznania prawdy, trzeba opierać się naciskom zewnętrznym. Giordano Bruno nie poddał się inkwizycji, niemieccy fizycy – Planck czy Heisenberg, by wymienić te nazwiska – nie poddali się faszyzmowi, a mianowicie nie wyrzekli się teorii względności.

Uczonym grożą nie tylko naciski ideologiczne czy polityczne – również na przykład ekonomiczne. Bywa, że łamią charakter uczonych zobowiązanych do rzetelności. Dochodzenie do prawdy nobilituje człowieka i decyduje o wejściu do elity duchowej ludzkości.

Praktyczne wykorzystanie badań naukowych – aczkolwiek jest to istotne – powinno być z punktu widzenia uczonych czymś zdecydowanie drugorzędnym w porównaniu z dążeniem do poznawania prawdy. Warto przypomnieć, że dopiero w XVII wieku zwrócono uwagę

za sprawą Franciszka Bacona na to, że wiedza naukowa ma znaczenie nie tylko poznawcze, ale również użyteczne. A w naszych czasach wykorzystywanie odkryć dla celów praktycznych sprawiło, że sprawa zastosowań staje się obecnie celem nadrzędnym. Wykorzystywanie badań praktyczne, użyteczność płynąca z odkryć naukowych, nie powinna zaprzętać uwagi uczonych, których zadaniem jest wszak poznanie niepoznanego.

Demokracja

Nie podzielam zdania tych, którzy odnajdują w starożytności korzenie najwspanialszych idei. Ale gdy tak wiele mówi się obecnie o demokracji warto sięgnąć do poglądów Demokryta i jego nakazu przyzwoitości, który powinien być w tym ustroju spełniany. Otóż Demokryt twierdzi, że przyzwoitość wymaga, by mądrzejsi zarządzili głępszymi. Mądrzejsi mieli być zarazem ludźmi odznaczającymi się wyższym poziomem moralnym i bardziej doskonale ukształtowanym charakterem. A więc wybory łączył z nakazem przyzwoitości, zgodnym z rozumem.

Wiele wieków później angielski filozof – współtwórca szkoły liberalizmu prawnego – John Stuart Mill domagał się ingerencji państwa w określonych dziedzinach, bowiem jest to korzystne dla obywateli. Głosząc liberalizm zarazem uważał, że są pewne sfery, które nie mogą być pozostawione swobodnym decyzjom jednostek.

Niewyobrażalna dla wielu myślicieli przeszłości, a w każdym razie niemożliwa do zaaprobowania, byłaby sytuacja wybierania takich osób do sprawowania władzy w państwie, którzy nie stanowią elity duchowej społeczeństwa.

Oczywiste jest, że w naszych czasach manipulacja decyzją wyborców osiąga coraz większe możliwości. Nie idzie tu jedynie o obietnice kandydatów, które dla wielu z nich bywają od początku pustosłowiem mającym doprowadzić do uzyskania przychylności wybierających. Wielorakość form manipulacji wymaga wielkich nakładów finansowych. Jednym ze źródeł funduszków na cele kampanii wyborczej są dla kandydującego życzliwi mu ludzie interesu. Ludzie bogaci nie dają swoich pieniędzy bezinteresownie. Czegoś oczekują. Wymagają wdzięczności, któraby w skutkach wspomagała ich interesy. Two-

rzy się więc w państwach demokratycznych związek ludzi polityki – bo nazwa polityk byłaby tu często zbyt wzniosła – z ludźmi biznesu.

W krajach demokratycznych, w końcu XX wieku, mają więc coraz mniej do powiedzenia w sprawach ogółu chłopi, robotnicy oraz intelektualiści i artyści. To już dla Arystotelesa było oczywiste, że rządy najbogatszych stanowią zwyrodnienie rządów jednostek najlepszych. Po to, by nie narastała grupa miernot u władzy – często w dodatku przesiąknięta jakąś postacią fanatyzmu – trzeba by na nowo rozważyć postulat przyzwoitości sformułowany przez Demokryta, jak również uwyraźnić mity związane z demokracją.

Dziś zachodzi wyraźna przepaść nie między tzw. lewicą a tzw. prawicą, lecz między tymi, którzy kierują się bezinteresownością w sprawach ogółu oraz tymi, których interes własny wyznacza kierunek polityki. Ci ostatni uznają dobro swoje oraz im bliskich za wartość wyższą od wartości, które są cenne dla ogółu.

Dziś lewicowość stała się wieloznacznym pojęciem, podobnie jak prawicowość. Znakomitą ilustracją tego jest dążność, by wejść do NATO i Unii Europejskiej na przykład manifestowania u nas przez SLD – czyli zgoda ze strony tzw. lewicy na podporządkowanie się wielkiemu obcemu kapitałowi – oraz wołanie o rozsądek i ograniczanie tych tendencji przez partie chrześcijańskie, a więc prawicowe, głoszące nadrzędność określonego wyznania wobec polityki.

Wymaga odwagi w Polsce wyrażanie wątpliwości w stosunku do ustroju demokratycznego w ogóle, jak również powątpiewania czy u nas istnieje demokracja. Przypomnę, że ustrój ten wiąże się nierozdzielnie między innymi z praworządnością, czyli przestrzeganiem przepisów prawnych zarówno przez rządzonych, jak rządzących. Praworządność wymaga też tego, ażeby prawo nie działało wstecz. Jest to zresztą jedna z podstawowych zasad prawnych zaczerpnięta z prawa rzymskiego i przejęta przez wszystkie cywilizowane państwa.

A weźmy pod uwagę, że reprywatyzacja jest u nas stopniowo wprowadzana po 1989 roku pomimo braku stosownej ustawy i mimo braku jednoznacznego przyzwolenia społecznego na reprywatyzację. Obywatele są terroryzowani wyimaginowanym lękiem przed rzekomym usiłowaniem powrotu do ustroju sprzed 1989 roku. Poczucie sprawiedliwości społeczeństwa burzy się w związku z narastającymi

nierównościami majątkowymi, które wzmaga każdy przejaw reprivatyzacji.

Trzeba podkreślić, że społeczeństwa nie zapytano o zgodę na oddawanie w prywatne ręce dóbr, które na mocy aktów prawnych stały się własnością społeczną i na utrzymanie których społeczeństwołożyło środki materialne.

Reprivatyzacja prowadzi nieraz do samowolnych rozstrzygnięć. A więc proces ten nie tylko zachodzi mimo braku przepisów ustawowych, ale jest w dodatku prowadzony wybiórczo i arbitralnie. Jak bowiem można dziś w sposób pozbawiony wątpliwości orzec czy właściciel danej fabryki zatrudniał w momencie nacjonalizacji 49 czy 52 robotników? Zagadnienie to wiąże się z traktowaniem u nas reprivatyzacji jako dogmatu. Domagają się tego i ci przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, którzy przed 1989 rokiem dążyli w duchu personalizmu chrześcijańskiego do zniesienia własności prywatnej jako źródła wszelkich niesprawiedliwości społecznych.

Błędy w rozstrzygnięciach gospodarczych mają źródło w świadomości, a na postawie wielu naszych polityków ciąży poczucie wdzięczności wobec Zachodu oraz lęk przed oceną ich postawy jako anty-reformatorskiej. Warto przemyśleć fakt, że w czasie rewolucji w 1917 roku wszystkie akta prawne carskiej Rosji zostały unieważnione. A u nas w 1989 roku też miała miejsce rewolucja. I nie ma uzasadnionego nakazu, ażeby powracać do stanu prawnego Polski międzywojennej.

Nieporozumieniem o groźnych skutkach jest nieprzeprowadzenie dotąd referendum w sprawach podstaw ustrojowych. Prymitywny kapitalizm został wprowadzony u nas w sposób niejawny. Trzeba wszak pamiętać, że zmiany w 1989 roku odbywały się pod hasłem przyspieszenia, które pojmowane było jako sprawne i szybkie poprawianie wad ustroju sprzed 1989 roku.

Zdaję sobie sprawę z nieostrożności pojęć: „lewica” i „prawica”. Można przyjmować różne kryteria lewicowości, a ponadto sens tego pojęcia zmienia się zależnie od charakteru ugrupowań prawicowych w danym państwie i w określonym czasie.

Oczywiście dochodzi zawsze do różnicowania partii na bardziej zachowawcze i na zmierzające do przemian społecznych. I właśnie ist-

nienie partii prawicowych prowadzi do uznawania innych za lewicowe. Podkreślam relatywny sens tak zwanej lewicowości i prawicowości; podobnie na przykład o wartościach dodatnich można mówić, gdy ocenia się pewne wartości jako ujemne.

Zresztą mimo umowności pojęcia „lewica” twierdzę, że nie ma u nas obecnie partii, które głosząby program lewicowy. Sądzę, że Sartre – opowiadający się zawsze po stronie ruchów radykalnie lewicowych nie odnalazłby w Polsce, gdyby żył, partii po stronie której mógłby się jednoznacznie opowiedzieć. Ten brak rzeczywistej lewicy w Polsce jest wyrazisty na tle zjawiska, które można nazywać sekularyzacją opinii publicznej.

Wiele jest paradoksów w naszym życiu publicznym. Podstawowy wyraża się w tym, że w warunkach wolności demokratycznej zabrakło ruchów lewicowych. Prowadzi to do dysonansu, bowiem społeczeństwo oczekuje reform o charakterze lewicowym. Natomiast w obrębie elit politycznych wytwarza się lęk przed głoszeniem haseł radykalnych. U nas bowiem nie wypada być nastawionym „antyreformatorsko”, mimo, że przeprowadzone reformy od 1989 roku prowadzą ku prymitywnemu kapitalizmowi.

Paradoks polega też i na tym, że lewicy nie ma, a jednak rzekomą lewicą społeczeństwo jest straszone, chociaż nikt nie chce powrotu do sytuacji sprzed 1989 roku. Przypisywanie komukolwiek takich tendencji ma na celu wyrugowanie go z życia politycznego.

Utopijność ideału państwa suwerennego jest szczególnie wyrazista w naszych czasach. Jeśli są nawet zachowane pozory politycznej suwerenności, to i tak suwerenność ekonomiczna pozostaje pod znakiem zapytania. Płynie to nie tylko z faktycznych uwarunkowań, ale również z teorii głoszących na przykład konieczność tworzenia organizacji europejskich, w których państwa ekonomicznie słabsze faktycznie podlegają dominacji potężniejszych.

Mitem jest również twierdzenie przedstawicieli poszczególnych partii politycznych, iż reprezentują społeczeństwo. Nawet liczebnie największe partie nie są rzeczywistą reprezentacją połowy czy trzeciej części społeczeństwa. Posłowie również nie są wyrazicielami wyborców skoro mogą bezkarnie zmieniać swą przynależność do partii poli-

tycznych, zaś wyborcy są wobec tego stanu rzeczy bezradni. Co więcej tacy posłowie bywają z reguły nagradzani uzyskiwaniem w państwie wyższych stanowisk.

Carl Schmitt wyraźnie określił politykę jako dziedzinę w której dokonuje się jednoznaczny podział na sojuszników i wrogów. Te wartości, podobnie jak skuteczność podjętych działań czyli zwycięstwo w grze politycznej są wartościami funkcjonującymi w polityce. Wyrasta się zaś na ogół w przekonaniu, że polityka nawiązuje do wartości moralnych. Prawdą jest jedynie, że funkcjonująca obłuda mieszczańska sprawia, iż politycy zabiegając o poparcie muszą udawać iż respektują wartości moralne określonego światopoglądu. Tak więc system edukacji odbiega przynajmniej u nas od rzeczywistych wartości dochodzących do głosu w życiu publicznym. Są też w systemie nauczania zawarte pewne niedopowiedzenia, a mianowicie zaszczepiając patriotyzm nie ujawnia się tego, że istotnym jego komponentem jest nienawiść do wrogów ojczyzny. Podobnie, gdy zaszczepia się wartość humanizmu, nie jesteśmy dostatecznie świadomi tego, że może być wiele odmian humanizmu. Na ogół jest się przekonanym, że humanista to ten, kto traktuje drugiego człowieka jako wartość najwyższą. Wydaje się też, że z takim stanowiskiem wiąże się szczególne uznanie wartości jaką jest wolność. Sprawia ona, że w człowieku dostrzega się możliwości rozwojowe i zdolność przekuwania przekonań w czyny. Na ogół humanizm wydaje się zbieżny z racjonalizmem. Zresztą jedyna epoka w dziejach, która nosiła miano humanizmu czyli renesansu umocniła taki właśnie sposób rozumienia omawianej postawy. Okazuje się jednak, że humanizm głoszą zarówno marksiści – przedstawiciele zanikającego nagle od 1989 roku prądu filozoficznego w Polsce – jak i myśliciele wskazujący nie na człowieka lecz na Boga jako wartość najwyższą. Humanizm głoszą również niektórzy myśliciele wskazujący, że nie rozum lecz intuicja jest najwyższym źródłem wiedzy o świecie, człowieku i sobie samym. Podważony więc został w naszym stuleciu nierozzerwalny – jak się wydawało – związek humanizmu z racjonalizmem. Egzystencjalizm jest tego wyraźnym przykładem. Trudno też byłoby uznać, że miana humanizmu mogą używać tylko ci, którzy głoszą idee równości. Humanizm bywa bowiem cechą poglądów tych, którzy obserwując niejednakowy wysiłek wkładany w kształtowanie własnego charakteru i szerzej rozwoju wewnętrznego – głoszą

nierówność wyrażającą się w istnieniu elity duchowej. Tyle, że tak pojęta elita pozostaje otwarta dla każdego kto wkłada wysiłek w stwarzanie samego siebie.

Wskazując na wieloznaczność pojęć, pragnę podkreślić, że wszelkie jednoznaczne oceny czyjegoś poglądu bywają zawodne. Chcąc zrozumieć tych, którzy myślą inaczej niż my, musimy zdobyć się na wysiłek spojrzenia na świat z ich punktu widzenia. Dlatego rację mieli starożytni sceptycy, którzy doradzali wyrabianie w sobie obojętności w stosunku do funkcjonujących poglądów i daleko idącą życzliwość, bowiem nikt nie zgłębił prawdy. Ale tak mogą postępować jedynie ci, którzy kierują się bezinteresowną pasją podejmując działalność polityczną. Polityka natomiast prowadzona w imię własnego interesu i kręgu powiązanych ze sobą kolegów staje się areną, w której trudno doszukiwać się obrony jakichkolwiek wyższych wartości.

Zagadnienie zdrady politycznej to sprawa nie tyle sposobów prowadzenia polityki, co jej zgodności w stosunku do zapowiedzi przedwyborczych. Polityka obowiązuje szacunek do tych, których ma reprezentować w parlamencie. Jest to minimum, które stanowi obowiązek parlamentarzysty. Owe zdrady polityczne wskazują natomiast na stawianie siebie ponad innymi ludźmi i są wyrazem powszechnie u nas znanego podziału społeczeństwa na tych sprawujących jakąś formę władzy oraz tych pozostałych.

Pojęcie zdrady politycznej staje się nieostre w sytuacjach, w których ogół społeczeństwa milcząco aprobuje postawy konformistyczne oraz oportunistyczne. Zgoda milcząca na nieujawnianie własnych przekonań, jak również na ich ukrywanie poprzez wygłaszanie poglądów odległych od wewnętrznej prawdy – prowadzi do stanu w którym zdrada polityczna przestaje być czymś wyrazistym i ostro potępianym.

Trzeba podkreślić, że zdrada polityczna zachodzi nie tylko wobec wyborców, ale również wobec samego siebie. Mam tu na myśli sytuację wyrazistej niezgodności głoszonych przekonań światopoglądowych w tym politycznych, z własnymi poglądami. To może być wyrazem albo uznawania, iż kariera stanowi wartość najwyższą – albo też przejawem daleko idącej hipokryzji. Mam tu na myśli zakłamanie wewnętrzne prowadzące do mniemania, że przekształcenia poglądów po-

litycznych są wyrazem rzekomego rozwoju własnego stanowiska i że nie mają nic wspólnego z koniunkturalizmem. Zapomina się o tym, że brak prawdy wewnętrznej wywołuje stany dysharmonii, które zakłócają zdrowie psychiczne, jak również prowadzą do schorzeń organicznych. W każdym razie jest sprawą oczywistą, że bywają sytuacje w których jesteśmy zmuszeni przynajmniej przed samym sobą przestać udawać. Są sytuacje w których polityk ostatecznie przegrywa. I co wówczas? Dramatyczny bilans zarówno rozrachunku z samym sobą, jak i poczucie miażdżącej oceny ze strony innych. W imię harmonii wewnętrznej i obrony sensu życia warto zdobywać się na heroiczny często wysiłek konsekwentnego głoszenia poglądów uznawanych przez siebie za właściwe. I dodam, że problem ten nie ma nic wspólnego ani z moralistyką, ani z poglądami głoszącymi podległość polityki poglądom moralnym.

Współczesne teorie demokracji podkreślają, że istota tego systemu wyraża się w pluralizmie światopoglądowym. Mniejszości światopoglądowe w takim państwie mają być respektowane. Warunkiem koniecznym do ukształtowania nie deklaratywnego lecz faktycznego ustroju światopoglądowo pluralistycznego jest swobodne kształtowanie się świadomości obywateli. To właśnie świadomość stanowi źródło wszelkich przemian w społeczeństwie, łącznie z ekonomicznymi. Ta świadomość zależy wprost od kultury filozoficznej społeczeństwa. Idzie tu o filozofię rozumianą nie tylko jako dyscyplina akademicka, ale i o obecność filozofii w życiu codziennym. Tymczasem obecnie w Polsce trwamy w stanie próżni filozoficznej. Taka próżnia pojawia się wtedy, gdy oddziałują na szersze kręgi społeczeństwa dwa poglądy filozoficzne, bądź – jak obecnie u nas – głównie jeden. Wzmaga tę sytuację wprowadzenie religii do szkół oraz znany zapis o konieczności przestrzegania wartości chrześcijańskich w środkach masowego przekazu. Ocena takiego stanu jako próżni filozoficznej nie ma nic wspólnego z oceną wartości tego poglądu, który ma w kraju dominować.

Próżnia filozoficzna odbija się negatywnie na rozwoju nauk, literatury i sztuki. Sprawia, że jednostki tworzą swój pogląd na świat często w sposób odległy od ich indywidualnych właściwości. Płyne to z braku wiedzy o innych możliwych sposobach rozstrzygnięcia hierarchii

wartości czy sensu życia. Skutkiem takiej sytuacji staje się również ciśnienie jednego rodzaju moralności uznanej za jedynie słuszną. Sytuację komplikuje przekonanie, wygłaszane niejednokrotnie w życiu publicznym, zgodnie z którym moralność ma determinować treść przepisów prawnych. Jest to niepokojące z kilku powodów. Przede wszystkim zaczynają się pojawiać na tej drodze elementy totalitaryzmu mimo istniejących nadal struktur demokratycznych, bowiem totalitaryzm charakteryzuje się uznaniem jednego typu moralności za obowiązującą wszystkich. Ponadto moralność wnika głębiej w życie indywidualne niż prawo. Tak więc monizm moralny i przekładanie treści owej moralności na przepisy prawne prowadzi do poważnego naruszenia wolności wszystkich obywateli.

W szczególnie trudnej sytuacji znajdują się urzędnicy, bowiem przychodzi im rozstrzygać problemy często w sposób sprzeczny z ich poglądami moralnymi. Sytuacja komplikuje się, bowiem po doświadczeniach II wojny światowej popularne stały się poglądy głoszące, że urzędnik powinien rozstrzygać powierzone mu kwestie w sposób zgodny z jego sumieniem. Krytykuje się ostro urzędników III Rzeszy za to, że byli bezwzględnie powolni literze prawa. Jak jednak ma się zachować urzędnik nawet odznaczający się pewną dozą odwagi cywilnej, gdy z jednej strony nakazuje mu się w ustroju demokratycznym, by odnosił się z respektem dla prawa i zarazem wskazuje się, że ma postępować zgodnie z tzw. sumieniem? Jak ma się zachować jeżeli dopuszcza się tylko jeden rodzaj poglądów moralnych uznawanych jako słuszne? Jest złudne żądanie od urzędnika, by kierował się swoją oceną indywidualną, gdy panuje zniewolenie w sferze światopoglądowej i zarazem rozwija się sytuacja bezrobocia. Lęk przed utratą pracy jest czynnikiem zniewalającym na równi z ciśnieniem określonego poglądu na świat.

Już Arystoteles wskazywał na to, że demokracja przybiera często swą zwyrodniałą postać, która przejawia się takim rozwiązywaniem problemów życia publicznego, które są korzystne dla grupy sprawującej władzę. Człowiek z istoty swej pragnie pewnej politycznej wspólnoty. Ale owa wymarzona jedność z innymi i zarazem wolność we wspólnym życiu obywatelskim jest niemożliwa do uzyskania bez politycznego porządku, który jest mniejszym lub większym ogranicze-

niem człowieczej samowoli. Istotną rolę w tym politycznym porządku odgrywają urzędnicy. W myśl dzisiejszych koncepcji nowoczesne społeczeństwo powinno się odznaczać ograniczonym oddziaływaniem państwa oraz silnymi w swym znaczeniu grupami społecznymi. O ile jednak w dawnych ustrojach nie zachodziła potrzeba rozbudowy wielkiego aparatu urzędniczego – to w naszym stuleciu niezbędny stał się liczny klan urzędniczy. Ideom równości mocno rozbudowanym w wieku XIX odpowiada w swoisty sposób przekonanie o potrzebie podporządkowania się władzy, w tym władzy urzędniczej.

Człowiek współczesny, żyjący w ustroju demokratycznym, powinien stanowić część wspólnoty. Izolowanie się w ustroju demokratycznym sprawia, że krystalizują się jednostki mało wrażliwe na problemy ogółu. Jest to niebezpieczne w ustroju demokratycznym, bowiem teoretycznie każdy niemal obywatel może zostać wybrany do parlamentu. Niepokojące w takim ustroju są wszelkie niedomagania systemu edukacyjnego, bowiem może on kształcić jednostki w taki sposób, że odznaczać się będą niedorozwojem sfery uczuciowej i nikłą wrażliwością. Tak ukształtowani obywatele są szczególnie niebezpieczni, gdy przychodzi im sprawować władzę. Są bezduszni i w rutynowy sposób osądzają sprawy podległe ich kompetencji. Ludzie tacy są nierzadko spragnieni władzy i poświęcają swoje siły pracy urzędniczej, nie dostrzegając niczego poza paragrafami oraz przełożonymi.

Pluralizm światopoglądowy i relatywizm wartości, cechy znamienne dla ustroju demokratycznego i nierozdzielnie z nim związane, sprawiają, że więzią łączącą obywateli w takim ustroju jest prawo pozytywne. Ten pogląd jest możliwy do przyjęcia dla przeciwników koncepcji prawnonaturalnych, jak również dla zwolenników prawa natury. Trzeba tu zresztą pamiętać, że prawo natury bywa rozmaicie interpretowane. Oprócz wciąż żywych teorii tradycyjnych pojawiły się w ostatnim dziesiętku lat XIX wieku teorie prawa natury o zmiennej treści, jak również, w połowie XX wieku, dynamiczne teorie prawa natury.

Ustroje polityczne, w których rolę nadrzędną pełni prawo stanowione, nie zaś samowola osób sprawujących władzę i pozostających ponad prawem, w naturalny sposób prowadzą do wytworzenia się rzeszy urzędników stojących na straży respektowania prawa. Według

znanej powszechnie koncepcji Maxa Webera urzędnik powinien odznaczać się serwilistycznym posłuszeństwem wobec zwierzchników, a zarazem bezwzględnie przestrzegać litery prawa; powinien być sprawnie działającym kółkiem w mechanizmie. W swej działalności nie powinien powodować się uczuciami sympatii czy niechęci do petentów. Jego cechy indywidualne mają być tłumione na rzecz sprawnego rozpatrywania powierzonych mu spraw i zadań.

Grzegorz Leopold Seidler przypomniał nie tak dawno poglądy naszego rodaka Józefa Olszewskiego, który na początku naszego stulecia sformułował wymagania, które należy stawiać urzędnikom. Brzmiały one współcześnie i są, moim zdaniem, możliwe do spełnienia. Nie jest też wykluczone, na co zwraca uwagę G.L. Seidler, że z poglądami Olszewskiego polemizował we właściwy sobie, tzn. w niewyraźniony sposób, Max Weber, co doprowadziło go do stworzenia własnej koncepcji.

Zdaniem J. Olszewskiego urzędnik powinien być wyrazistą indywidualnością, człowiekiem rozwiniętym nie tylko intelektualnie, ale również uczuciowo i wrażliwym na problemy drugiego człowieka. Po to, aby stawać się urzędnikiem we właściwym tego słowa znaczeniu, należy być czynnie zaangażowanym w problemy jakie niesie czas. Tak rozwinięty i zdolny do dalszego rozwoju człowiek staje niejednokrotnie wobec problemu czy kierować się literą prawa, czy własnym poczuciem słuszności, zgodnym z wyznawanym światopoglądem, a w tym przyjętą przez siebie hierarchią wartości. Problem ten ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale również praktyczne, dochodząc do głosu na przykład w procesie norymberskim.

Prawidłowe ukształtowanie światopoglądów urzędników, tzn. pobudzenie w nich przekonania, że konformizm i oportunizm nie licują z człowieczeństwem i rolą jaką mają oni do spełnienia, mogłoby w istotny sposób przyczynić się do uzdrowienia życia publicznego. Wykonywanie funkcji publicznych powinno się wiązać z wewnętrznym zaangażowaniem i bezinteresownością, nie zaś z myślą o szybkim dorobieniu się materialnym, o interesach grupowych czy dążeniem do zrobienia kariery. Dlatego też głęboki sens ma pomysł Olszewskiego, zresztą nie pierwszy w dziejach, by tworzyć urzędy honorowe. Takie urzędy z pożytkiem dla społeczności pełniliby ludzie przepojeni pasją

społecznikowską, pragnący poświęcić swoje siły dla spraw, w których łączą się ich cele indywidualne z celami wspólnoty.

Z rozważań o sprawiedliwości

Problem sprawiedliwości stanowi przedmiot wielu dyscyplin naukowych i jest to zagadnienie nie tylko teoretyczne, ale o istotnym znaczeniu praktycznym. Dochodzi do głosu w wymiarze sprawiedliwości, w działaniach legislacyjnych, w rozstrzygnięciach politycznych i przede wszystkim w stosunku człowiek – człowiek.

Poczucie sprawiedliwości od wieków skłania ludzkość do podejmowania zdecydowanych działań. W imię sprawiedliwości – wyższej niż urzeczywistniana – wybuchła Rewolucja Francuska 1789 roku. Naruszone poczucie sprawiedliwości doprowadziło też, by podać jeszcze inny wyrazisty przykład, do rewolucji w Rosji 1917 roku. Odwoływanie się do poczucia sprawiedliwości bywa też podstawą uzasadnienia tendencji do tworzenia ogólnoludzkiej społeczności. Sprawiedliwość jest wskazywana przez niejednego myśliciela jako wartość mogąca jednoczyć ludzkość mimo wszelkich różnicowań kulturowych, odrębności narodowych oraz kontynentalnych.

Dzieło Johna Rawlsa „Teoria sprawiedliwości”, które niedawno zostało przełożone na język polski, wiąże zagadnienie sprawiedliwości z problemami współczesnej demokracji. Autor, współczesny filozof amerykański, nawiązuje do elementów teorii umowy społecznej rozwiniętej przez Locke’a, Rousseau i Kanta. Głosi niezbędną przestrzegania podstawowych wolności człowieka uznając to za wyraz sprawiedliwości. Właśnie teoria umowy społecznej wyjaśnia dlaczego wolność jednostki jest wartością niezbywalną.

Według Rawlsa nie jest sprzeczny ze sprawiedliwością nierówny podział wartości społecznych. Innymi słowy powraca i jest wciąż niemożliwy do jednoznacznego rozstrzygnięcia problem czy równość jest wyrazem sprawiedliwości. W każdym razie, nawiązując do rozstrzygnięć historycznych, autor głosi, że każdy człowiek ma oparte na sprawiedliwości prawo do osobistej nietykalności. Nikt nie może zostać pozbawiony prawa, czy ściślej uprawnień, ze względu na dobro wspólne społeczeństwa.

Nie tylko Rawls, ale również zdecydowana większość dzisiejszych uczonych, wyraża przekonanie, że równe prawa obywatelskie mają być nienaruszalne. Natomiast dyskusyjne pozostaje rozdzielanie dobra i sprawiedliwości. Poza zwolennikami wyraźnego rozdzielania wyższych wartości i niesprowadzania ich do pojęcia dobra – występują przedstawiciele niektórych systemów filozoficznych – w tym tomiści i neotomiści – utożsamiający sprawiedliwość i dobro. Wiąże się to z pojmowaniem Boga jako źródła wszelkich wyższych wartości i jako uosobienia w stopniu najdoskonalszym sprawiedliwości, dobra, piękna, etc.

Trudność porozumienia się w dyskusjach dotyczących sprawiedliwości wiąże się nieraz z różnicą płaszczyzn na których się ona toczy. Mianowicie występuje nieraz pomieszanie rozważań o faktycznym wcielaniu sprawiedliwości w życie określonego społeczeństwa z rozważaniami o tym jak być powinno w danym państwie w określonym czasie, gdy idzie o sprawiedliwość. Każdy oczekuje, by prawo stanowione odpowiadało poczuciu sprawiedliwości. To poczucie stanowi wyraz autonomii jednostki nie zniewolonej zewnętrznymi autorytetami. Poczucie sprawiedliwości jest konkretyzowane na drodze intuicyjnej i nabiera bądź zabarwienia intelektualnego bądź bardziej uczuciowego. Kierujemy się tym poczuciem zarówno w sferze naszych indywidualnych spraw, jak i w kwestiach o znaczeniu ogólnym. Leon Petrażycki zwrócił uwagę na siłę przeżyć sprawiedliwości, która uruchamia w nas dążność do podjęcia działań. Warto podkreślić, że w przeżyciach sprawiedliwości, które niewątpliwie mają charakter indywidualnie zabarwiony, zawiera się przekonanie, że to nie jest tylko mój, jednostkowy pogląd. Nigdy los nie wydawał się człowiekowi zadowalający. To przekonanie wiąże się zarówno ze sferą spraw indywidualnych, jak i tych dotyczących całej społeczności i życia w niej. Stąd powtarzające się usiłowania, by stworzyć system prawny sprawiedliwie rozstrzygający wszelkie problemy określonego czasu w danym państwie.

Sprawiedliwość jest wartością, której publicznie nikt nie kwestionuje. Również przekonanie o niezbędności jej przestrzegania jest niepodważalne. Powszechne jest również deklarowanie sprawiedliwości przez rządzących, niezależnie od ustroju politycznego. Nadmiernie

częste było i pozostaje nadal deklarowanie sprawiedliwości i zarazem jej faktyczne nierespektowanie.

Obok poglądów głoszących zmienność pojęcia sprawiedliwości i zależność od miejsca, w tym wartości kulturowych oraz zależność od czasu – były głoszone i głoszone są nadal poglądy uznające, że sprawiedliwość ma charakter absolutny. Właśnie niezmienną treść przyznają sprawiedliwości filozofowie chrześcijańscy wskazując na Boga jako jej ostateczne źródło.

W naszych czasach wiąże się często problem sprawiedliwości z podziałem dóbr stanowiących przedmiot pragnień człowieka. Idzie tu głównie o bogactwo, wolność i możliwość zajmowania stanowisk w hierarchii społecznej. Powiązanie sprawiedliwości z prawem stanowionym nadaje tej wartości treść relatywną. Tak pojęta sprawiedliwość jest czymś innym niż sprawiedliwość społeczna, czy polityczna. Aczkolwiek sprawiedliwość powinna być wyrazem oczekiwań całości społeczeństwa, to w rzeczywistości bywa przejawem własnego interesu tej grupy, która sprawuje rządy. Już Arystoteles przestrzegał, że ustroj polityczny – choćby był to ustroj demokratyczny – staje się zwyrodniałym ustrojem z chwilą, gdy o rozstrzygnięciach w państwie decyduje interes czy też dobro sprawujących władzę. Również Arystoteles odkrył, że wyjątkowo łatwo przeradzają się ustroje polityczne w swą zwyrodniałą postać, a wtedy nie ma miejsca dla sprawiedliwości. Zaspokajane są oczekiwania i pragnienia tych, którzy sprawują rządy.

Aktualny sens ma u nas podkreślenie przez Arystotelesa, że niestabilne stają się rządy wtedy, gdy w państwie zaostrza się różnica materialna. Otóż przewroty ustrojowe zachodzą szczególnie łatwo wtedy, gdy w państwie wyodrębnia się niewielka grupa bogatych obywateli zaś reszta pogrążona jest w niedostatku. Okazuje się, że trwałość związana jest z takimi rozwiązaniami ustrojowymi, w których najliczniejszą grupę obywateli stanowią średnio zamożni.

Sprawiedliwość jest wartością w szczególności sposobem cenioną w warunkach biedy materialnej. W takich okolicznościach wyraźnie dochodzi do głosu sprawiedliwość społeczna, której pojęcie ukształtowało się wyraziście w XIX wieku. Poczucie tej sprawiedliwości stanowiło zarzewie niejednej rewolucji. Trzeba jednak pamiętać, że sprawiedliwość wiąże się nie tylko z dystrybucją dóbr material-

nych, ale również z wymiarem kary. Ponadto sprawiedliwość wiąże się najściślej z podziałem przywilejów społecznych.

Zgodne ze sprawiedliwością jest odrzucenie wyjątkowych rozstrzygnięć. Tradycyjnie wiąże się ze sprawiedliwością zasadę równości. Podkreśla się też, że miłosierdzie i wielkoduszność, jak również filantropia są czymś odległym od sprawiedliwości. Jednakże poczynając od Sokratesa aż do czasów dzisiejszych pojawiają się wciąż na nowo poglądy podważające sensowność uznawania zasady równości za zgodną ze sprawiedliwością. Wracając do Sokratesa wykazał on dobitnie, że ludzie nie są równi, co wynika z różnego wysiłku jaki jest wkładany przez poszczególnych ludzi w ich wewnętrzny rozwój. Przy czym nie chodzi jedynie o różnicowanie intelektualne, lecz również o różnice charakterologiczne, czy odmienny poziom rozwoju uczuć.

Po II wojnie światowej pojawiły się poglądy podkreślające, że o różnicach między ludźmi decyduje przede wszystkim odmienny poziom uczuciowy i wrażliwość. Tak więc sformułowane zostały również takie teorie sprawiedliwości, które nakazują w jej imię nierówne traktowanie współobywateli. W myśl tych teorii tradycyjna zasada równości wobec prawa jest traktowana jako przejaw sprawiedliwości formalnej. Natomiast sprawiedliwość materialna – w odróżnieniu od formalnej – wskazuje na konieczność roztoczenia szczególnej pieczy nad grupami społecznymi, które znajdują się w trudniejszej sytuacji niż inne. Ta tendencja do uprzywilejowania słabszych nie jest sprzeczna z przyznawaniem szczególnego znaczenia poczuciu sprawiedliwości osób, które tworzą elitę duchową w społeczeństwie.

Podejmowane są dyskusje m.in. na temat czy sprawiedliwością jest równość wobec prawa czy też można mówić o sprawiedliwych rozstrzygnięciach ustrojowych wtedy, gdy zagwarantowana jest dla wszystkich obywateli równość szans. Zadawane jest również wciąż na nowo pytanie czy sprawiedliwością jest przyznawanie każdemu według jego potrzeb, czy może według jego zasług pojętych jako wysiłek, czy też może według dzieł, a może według pozycji zajmowanej w społeczeństwie?

Każdy oczekuje, by prawo odpowiadało poczuciu sprawiedliwości. Dochodzi w tym poczuciu do głosu autonomia jednostki nie znie-

wolonej zewnętrznymi autorytetami. Poczucie sprawiedliwości, konkretyzowane na drodze intuicyjnej, nabiera bądź zabarwienia intelektualnego, bądź bardziej uczuciowego. Mamy możliwość kierowania się tym poczuciem zarówno w sferze naszych indywidualnych spraw, jak i spraw o znaczeniu ogólnym. W poczuciu sprawiedliwości, które bywa silnym przeżyciem, dochodzi do głosu nasza wewnętrzna prawda. Leon Petrażycki zwrócił uwagę na siłę przeżyć sprawiedliwości, która uruchamia w nas dążność do podjęcia stosownych działań. Zwłaszcza, że w przeżyciu tym zawiera się przekonanie, że to jest nie tylko mój, jednostkowy, subiektywny pogląd.

Część neokantystów, by wymienić F.A. Langego, czy Cohena i jego uczniów, sformułowała propozycję połączenia kandyzmu z socjalizmem. Na tej drodze miał zostać rozwiązany problem etyczny; twierdzili, że Marks nie docenił wartości etycznych. Zdaniem tych neokantystów kierunek przemian społecznych ma zostać wytyczony przez wizje takiego czasu, w którym każdy człowiek będzie traktowany przez drugiego człowieka jako cel sam w sobie, a nigdy tylko jako środek. Ten cel to idea o znaczeniu absolutnie ważnym. Bowiern kształtuje życie faktycznie istniejących społeczeństw. Przybliżanie się do niej, to przybliżanie się do sprawiedliwych rozwiązań w sferze gospodarczej, politycznej, kulturowej, społecznej. Patriotyzm nie powinien przesłaniać 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 wielkie nierówności majątkowe. Zgodną ze sprawiedliwością troskę o poprawę warunków ekonomicznych pragnął ściśle powiązać z podnoszeniem poziomu kulturowego. Warto dodać, że Lange jest jednym z pierwszych przedstawicieli teorii socjalizmu, tzw. Kathedersozialismus. Nazywając siebie socjalistą Lange nie uznawał materializmu jako światopoglądu filozoficznego.

W podręcznikach historii filozofii neokantyzmowi nie poświęca się miejsca odpowiedniego do siły jego oddziaływania. Oceniany bywa często negatywnie, co może mieć źródło we wzajemnej ostrej nieraz krytyce neokantystów między sobą. Neokantyzm jest też nieprzychylnie oceniany przez filozofów chrześcijańskich, jak i przez marksistów. W tym ostatnim przypadku negatywna ocena szkół neo-

kantowskich i wyrosłej na ich gruncie koncepcji sprawiedliwości jest uwarunkowana tym, iż Kant stał 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 przeciwko metafizyce Hegla, jak i przeciw materializmowi głoszonemu przez przyrodników w XIX wieku. Noworodzącym się koncepcjom filozofii końca XIX wieku dawała oparcie „Krytyka czystego rozumu”. Potężne ruchy umysłu ludzkiego przekroczyły ściśle granice jakie Kant nakreślił spekulacji. Nigdy zresztą nie chodziło o odrodzenie filozofii Kanta w jej postaci historycznej. Neokantyzm odwoływał się do autorytetu Kanta i podstaw jego systemu filozoficznego. Teorie sprawiedliwości rozwiązywano więc nie tyle zgodnie z twierdzeniami Kanta na temat sprawiedliwości, co w duchu jego rozważań o poznaniu i wyrażonym krytycyzmie stosunku do ludzkich zdolności poznawczych. Rudolf Stammler przeprowadził, jak to nazywał, krytykę rozumu prawnego w duchu kantowskiej krytyki rozumu teoretycznego i praktycznego. Ten filozof niemiecki jest też twórcą neokantowskiej teorii prawa natury o zmiennej treści oraz płynącej stąd teorii sprawiedliwości.

Jeden z najwybitniejszych neokantystów, Ernst Cassirer, pisał 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. Wpływa to na trudność w rozstrzygnięciu 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 nadużywa się w życiu społecznym wielu pojęć, zwłaszcza wolności i sprawiedliwości. Myli się stan postulowany ze stanem faktycznym. Obywatele coraz mniej wierzą we własne siły. W ich rozterki wkracza państwo totalitarne i polityczne. Partia polityczna uwalnia od osobistej odpowiedzialności – a warto pamiętać, że większość ludzi ucieka przed braniem odpowiedzialności. Politycy odwołujący się do sprawiedliwości oraz innych ideałów podejmują funkcje, które w pierwotnych społeczeństwach pełnił mag, czarownik.

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. Ideał prawa to sprawiedliwość. Powinna być ona wyrażana w czynach, a więc w relacji człowiek – człowiek. To właśnie sprawiedliwość wytycza – jako ideał prawa – kierunek rozwoju gospodarczego, politycznego, społecznego. Staje się 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 zaprowadzać. Szerzenie wiedzy o pokoju i zaszczipianie tą drogą idei pacyfistycznych może doprowadzić do właściwego sposobu myślenia, a w konsekwencji do sprawiedliwego zbudowania świata.

Światowy pokój, zdaniem neokantystów, stanowiłby wyraz sprawiedliwości. Wojny nie są ścieraniem się szczytnych idei patriotycznych, lecz walką podłości i chytryści, jak pisał A. Sturm. Często się je sławi jako odważny, męski czyn. Ale nie można zapominać o grożącym nam pokoju cmentarnym. Światowy pokój wymaga podstawy prawnej. Prawo neokantyści pojmowali jako czynnik wyznaczający pozostałe sfery życia zbiorowego. Prawo pozytywne jest usiłowaniem zbliżenia się ku prawu sprawiedliwemu.

Poczucie sprawiedliwości, podobnie zresztą jak na przykład poczucie piękna, ma charakter indywidualny. Nie ma jednak aż takich różnic między nami, by nie można było wyodrębnić w społeczeństwie grup jednostek o podobnym poczuciu sprawiedliwości.

Naruszone poczucie sprawiedliwości wywołuje protest, aż do buntu wobec prawa stanowionego, jeśli jest ono z nim sprzeczne. Sta-je się motorem wielu przemian z rewolucjami włącznie. To właśnie w imię poczucia sprawiedliwości została zorganizowana m.in. przez Emila Zolę, na początku naszego stulecia, obrona Dryfusa.

Poczucie sprawiedliwości dochodzi do głosu w naszym ustawodawstwie. Odwoływanie się do elementu pozaprawnego, do zasad współżycia społecznego, jest wyrazem poszukiwania sprawiedliwości innego rodzaju niż ta zawarta w prawie stanowionym.

Poczucie sprawiedliwości dochodzi do głosu nie tylko wtedy, gdy idzie o wielkie kwestie społeczne. Na co dzień w domu, czy w pracy, odczuwamy dotkliwie, na przykład, niesprawiedliwość związaną z ocenianiem nas przez innych, choćby bliskich. Nie jest też wykluczone, że poczucie sprawiedliwości jest bardziej pierwotne niż poczucie dobra, które rozbudza w nas wychowanie. Notabene są myśliciele – należą do nich zwłaszcza filozofowie chrześcijańscy – utożsamiający dobro i sprawiedliwość. Ale nie mniejszą liczebnie grupę stanowią zapewne ci, którzy rozróżniają wartość dobra i sprawiedliwość. Nie sprowadzając ich do siebie – nie głoszą panmoralizmu.

Koncepcja człowieka u podstaw teorii prawa natury o zmiennej treści

Od czasów najdawniejszych datuje się przekonanie o istnieniu sprawiedliwości doskonalszej niż ta, która znajduje wyraz w stanowionym prawie. Prawu ustawowemu przeciwstawiane bywa prawo ponadustawowe, co nie znaczy, że prawo boskie. Świadomość sprawiedliwości ponadustawowej wzmagą się szczególnie w okresie rewolucji, wojen, jak również gdy wykonywanie prawa w państwie odbiega od tego, co zostało uznane za prawo. Poczucie innej sprawiedliwości, doskonalszej niż ta wyrażona w prawie pozytywnym wzmagają się, gdy przepisy prawne gwałcą poczucie wolności i poczucie sprawiedliwości obywateli. Nie jest przypadkowe, że II odrodzenie teorii prawa natury miało miejsce po ostatniej wojnie światowej. Niektórzy twierdzą, że po roku 1989 zaczyna się III odrodzenie teorii prawa natury. Poszukiwanie trwałych wartości wzmagają się, gdy narasta stan za-

gubienia, gdy dawne systemy wartości zostają odrzucane, gdy poszukuje się nowych drogowskazów.

Uznanie istnienia prawa natury – niezależnie od sposobu jego pojmowania – daje poczucie oparcia i przeciwwagi w stosunku do despotycznych czy autorytarnych, bądź totalitarnych zakusów władzy politycznej. Uznawanie istnienia prawa natury stwarza podstawę dla legalnego oporu wobec rządzących, gdy przekraczają granice danych im uprawnień. Stwarza możliwość zorganizowania legalnego oporu w imię naruszanej sprawiedliwości ponadustawowej. Właśnie teoria tak zwanych praw człowieka, znajdująca wyraz w rozmaitych konwencjach międzynarodowych, stanowi według jednej z interpretacji wyraz przekonań prawno–naturalnych.

Już Grocjusz w okresie renesansu zwracał uwagę na to, że moralność dzieli ludzkość prowadząc często do wojen, w tym religijnych. I właśnie od czasów Grocjusza, który nadał prawu natury charakter prawa immoralnego – co nie znaczy niemoralnego – trudno jest odrzucić pogląd głoszący, że moralności jest wiele i że rozczłonkują one ludzkość na wrogie sobie obozy. Głoszony obecnie pluralizm światopoglądowy uprawomocnia wiele światopoglądów w państwie, a więc zarazem i wiele poglądów moralnych wraz z odpowiadającymi im normami. W każdym poglądzie na świat, który jest głoszony swobodnie w państwie demokratycznym, zawarte są m.in. poglądy moralne. Niezbędne jest więc odnalezienie w państwach demokratycznych podstawy jedności obywateli w prawie natury pojętym jako prawo immoralne. Natomiast monizm światopoglądowy wiąże się z aprobatą w państwie jednego tylko poglądu moralnego i prowadzi w konsekwencji do ustroju totalitarnego. Ustrój taki narzucając wszystkim obywatelom jeden rodzaj poglądów moralnych narusza wolność.

Teorie prawa natury o zmiennej treści mają charakter immoralny, różniąc się tym samym w sposób istotny od powszechnie znanych w Polsce teorii prawa natury chrześcijańskich, a zwłaszcza mającej wyraźny wpływ na nas teorii prawa natury tomistycznej. Zakorzeniło się też w Polsce przekonanie o koniecznym związku nie tylko prawa natury, ale również prawa stanowionego z moralnością. Przy całej bowiem odmienności marksizmu i kierunków filozoficznych w obrębie filozofii chrześcijańskiej – znamionuje te nurty przekonanie o ścisłym

związku prawa i moralności. Tymczasem począwszy od Kanta, w wielu systemach filozoficznych zachodzi wyraźne rozgraniczenie – rozmaicie uzasadniane – prawa i moralności. Temu rozdzieleniu nie przeczy przekonanie, że prawo powinno być zakorzenione w wyższych wartościach, a zwłaszcza w sprawiedliwości, która nota bene w tomiżmie zostaje sprowadzona do wartości dobra. Otóż odniesienie prawa stanowionego do wyższych wartości sprawia, że prawo przestaje być wyrazem siły tych, którzy zdobyli władzę polityczną w państwie. W wielu współczesnych systemach filozoficzno-prawnych podkreśla się, że prawo pozytywne ma zapewnić przetrwanie biologiczne i kulturowe obywateli. Natomiast moralność pojmowana jest jako nakaz wobec siebie. Wymaga prawa stanowionego po to, by zagwarantowało mocą swego przymusu jednakowe obszary wolności dla poszczególnych obywateli. Zagwarantowana wolność pozwala na podejmowanie swobodnych wyborów.

Teorie prawa natury o zmiennej treści zostały stworzone około 1896 roku przez dwóch filozofów: Rudolfa Stammlera i Leona Petrażyckiego. Wychodząc z całkowicie odmiennych stanowisk filozoficznych – odpowiednio z neokantyzmu i psychologizmu – stworzyli ci dwaj myśliciele nową teorię prawa natury, która silnie oddziałuje w Zachodniej Europie i na kontynentach amerykańskich. Dla przykładu dodam, że uczeń Stammlera – Gustaw Radbruch przyczynił się swoją teorią prawa natury o zmiennej treści do stworzenia podstaw ustroju demokratycznego w Japonii po II wojnie światowej.

Prawo natury o zmiennej treści jest pojmowane nie jako norma postępowania, co jest charakterystyczne w teoriach tradycyjnych tego prawa – lecz jako zarys udoskonalonego systemu prawnego. Treść prawa natury nie ma więc zasięgu powszechnego, lecz zostaje ograniczona do obszaru określonego państwa. Treść prawa natury jest zmienna ze względu na zachodzące przemiany w świadomości człowieka i w jego oczekiwaniach. Zmiennej treści prawa natury odpowiada niezmienna forma, którą jest powinność. Mianowicie prawo natury określa zawsze to, co powinno obowiązywać jako prawo. Należy określić kierunek przemian w ustawodawstwie określonego państwa. Niepełna sprawiedliwość prawa pozytywnego powinna być przez ustawodawców przekształcana, a przemiany wytycza prawo natury o

zmiennej treści. Przedmiotem swej krytyki czyni to prawo nie warunki gospodarcze, społeczne czy polityczne lecz obowiązujący system prawny. Teorie prawa natury o zmiennej treści wiążą się bowiem z przekonaniem – istotnie odmiennym od stanowiska Marksa – że prawo stanowi zasadniczy czynnik życia państwowego, kształtując sferę gospodarczą, polityczną, społeczną, kulturową. Twórcy teorii prawa natury o zmiennej treści wskazują, że o rozwiązaniach gospodarczych decydują przepisy prawne. Stąd udoskonalanie obowiązującego prawa – mające źródło w udoskonalonej świadomości – prowadzi do bardziej sprawiedliwych rozstrzygnięć we wszelkich obszarach życia obywateli.

Źródłem prawa natury o zmiennej treści nie jest ani istota człowieka, ani Bóg, lecz rozum człowieka żyjącego w określonych warunkach czasu i miejsca. Prawo to obowiązuje nie wszystkich lecz tych, którzy mają wpływ na stanowienie prawa. Charakterystyczny jest immoralizm dla prawa natury o zmiennej treści, bowiem powołując się na nie ustala się rozstrzygnięcia obowiązujące wszystkich obywateli, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, a w tym związanej z danym poglądem na świat – moralności. W tradycyjnych teoriach prawa natury wskazywano, że prawo to jest normą obowiązującą wszystkich obywateli. I powstawał w związku z tym problem jak rozstrzygać konflikt w razie sprzeczności prawa pozytywnego i prawa natury. Teorie prawa natury o zmiennej treści wyzwalały obywateli z takiego konfliktu, bowiem wszyscy mają podlegać prawu pozytywnemu. Zobowiązania prawno–naturalne spoczywają na ustawodawcach mających przekształcać prawo.

Teorie prawa natury o zmiennej treści pojmują człowieka jako obywatela trzech światów: świata przyrody, świata kultury i świata ideałów czyli świata wyższych wartości. Będąc częścią świata przyrody podlegamy prawom na równi z roślinami i zwierzętami. Te prawa przyrody zachodzą z koniecznością, która bywa nieubłagana w stosunku do oczekiwań człowieka. Po to, by urzeczywistnić w sobie człowieczeństwo musimy wykroczyć poza świat przyrody i poza niższe wartości, tzn. biologiczne i materialne. Dążenie do wartości wyższych czyli ideałów czyni nas obywatelami najwyższego ze światów. Ideały aczkolwiek nie są w pełni urzeczywistniane, są drogowskazami

i sprawiają, że przewyciężając wrodzoną nam bierność kształtujemy w sobie człowieczeństwo.

W świetle teorii prawa natury o zmiennej treści nie można uznać celów pragmatycznych za wystarczające. Świat ideałów istnieje zapewne w świadomości człowieka. Zmierzenie do niego prowadzi do utworzenia trzeciego świata, mianowicie świata kultury. Właśnie wyróżnikiem człowieczeństwa, inaczej naszym znamieniem, jest zdolność do tworzenia świata kultury – nie zaś rozum jak głoszą tradycyjnie od starożytności do końca XIX wieku. A w procesie tworzenia kultury zaangażowane są ludzkie niepokoje, namiętności, sfera emocjonalno-wolitywna oraz rozum. Okazuje się, w myśl współczesnej psychologii, że nawet u podłoża abstrakcyjnego myślenia leżą stany emocjonalno-wolitywne. Nie ma tak zwanego czystego rozumu. Tworząc kulturę, tworzymy między innymi teorie prawa natury o zmiennej treści.

Z teorii prawa natury o zmiennej treści wypływa obraz człowieka, który nie tylko poznaje świat, ale zarazem w dużej mierze go stwarza; mam tu na myśli świat ideałów oraz świat kultury. Twórcy teorii prawa natury o zmiennej treści głoszą, że człowiek jest wartością najwyższą. I w konsekwencji tego bywa formułowana idea pacyfizmu.

Współcześnie głoszony pacyfizm wyklucza nie tylko wszelką wojnę, ale również karę śmierci, obowiązkową służbę wojskową i wszelki przymus pozaprawny. Pacyfizm wiąże się obecnie z prądami ekologicznymi i odrzuca zdecydowanie koncepcję tak zwanej słusznej, czyli sprawiedliwej wojny – charakterystyczną dla myśli chrześcijańskiej w jej licznie wielkich wyznaniach. Na marginesie pragnę zaznaczyć, że ideę pacyfizmu jeśli nawet uzna się za utopijną, to nie może taka ocena podważyć jej sensu. Weźmy pod uwagę, że miłość bliźniego od dwóch tysięcy lat pozostaje nieurzeczywistnionym postulatem i nadal jest głoszona.

Z teorii prawa natury o zmiennej treści płynie zespolenie człowieczeństwa z nakazem wewnętrznego rozwoju w kierunku wyższych wartości. Okazuje się, że nie ma jednego modelu człowieczeństwa. Każdy ma je w sobie tworzyć na swój sposób, rozwijając się zgodnie z indywidualnymi właściwościami. Każdy z nas jest odpowiedzialny za swoje istnienie i musi przełamywać bierność, wygodnic-

two i zamiłowanie do dobrobytu, jak również chęć władzy. Prawo stanowione w państwie staje się warunkiem tych procesów, bowiem przymus prawny gwarantuje każdemu obywatelowi wolność. Prawo odnosi się do zakresu wolności człowieka, co pozwala tę wolność zbudowywać własną, indywidualną treścią. Poczucie niespełnienia, odległości własnego ja od zarysowanego przez siebie ja udoskonalonego staje się pobudką ludzkich działań.

Teorie prawa natury o zmiennej treści starają się przystosować jednostki do tego, co być powinno i wyrabiają krytycyzm wobec urzędziwności wartości, wobec obiegowych poglądów i wszelkich stereotypów. Pozostaje to w harmonii z wybranymi poglądami psychiatrów i psychologów humanistycznych, którzy – wbrew wielu pedagogom – głoszą wartość pozytywnego nieprzystosowania człowieka do środowiska.

Niemożliwe jest rozwijanie własnych cech indywidualnych w izolacji od innych ludzi. Pragnę podkreślić, że teorie prawa natury o zmiennej treści głoszą społeczny indywidualizm. Rozwój własny ma być powiązany ze spełnianiem celów o zasięgu powszechnym. Wolność jednostki i wybór przez nią wartości zachodzi w sposób nieskrępowany, ale pod warunkiem, że w każdym swym czynie, jak również w motywach działań i podejmowanych wyborów – angażuje ludzkość. To znaczy innymi słowy, że wolno czynić to wszystko na co myślowo zezwala się każdemu człowiekowi, któryby znalazł się w całokształcie naszej sytuacji, przy uwzględnieniu, że również własne motywy zgadzamy się teoretycznie uczynić powszechnie ważnymi. Na tej drodze następuje szczególne splecenie tego, co indywidualne z tym, co powszechnie ludzkie.

Poczucie sprawiedliwości odgrywa szczególną rolę w teoriach prawa natury o zmiennej treści. Rozdzielając sprawiedliwość, dobro, piękno, wolność, prawdomówność i inne wyższe wartości – teoretycy teorii prawa natury o zmiennej treści wskazują na szczególne znaczenie sprawiedliwości. I aczkolwiek w końcu XX wieku ludzkość dzieli się coraz wyraźniej na zwalczające się grupy z powodu wyznawania odmiennych poglądów moralnych – to jakieś elementarne ogólnoludzkie poczucie sprawiedliwości prowadzi do aktów prawnych uznających prawa człowieka.

Traktowanie prawa natury o zmiennej treści jako dzieła kulturowego nie pozwala wprowadzić na odnośnienie problemów człowieka do czegoś, co byłoby od świata kultury niezależne, ale uwyrażnia szczególny obowiązek spoczywający na każdym z nas. Otóż powinniśmy dbać nie tylko o swój rozwój intelektualny, ale również emocjonalno-wolitywny oraz o wysoki poziom wrażliwości i wyobraźni. Tylko na tej drodze można wyrobić w sobie poczucie współodpowiedzialności za ludzkość. Poczucie to ograniczone do określonego narodu lub państwa bywa niebezpieczne w skutkach; prowadzi zbyt często do naruszenia pokoju w imię interesów narodowych, państwowych lub wyznaniowych. Od zagłady może nas uratować wyłącznie poczucie współodpowiedzialności za ludzkość, zwłaszcza w dobie rozwoju środków masowej zagłady.

Powstaje problem granic tolerancji wobec wyboru przez innych wartości, które uznaje się za negatywne. Za jednoznacznie nadający się do odrzucenia należy uznać wybór wartości powodowany chęcią osobistych korzyści i odległy od własnych przekonań. Należy nie dopuszczać poglądów, które naruszają życie człowieka, zdrowie i prowadzą do niszczenia środowiska naturalnego. A zważywszy przejawy utajonego totalitaryzmu w strukturach demokratycznych należy podkreślić bezwzględność wartości wolności słowa i druku. Prawo natury o zmiennej treści stanowi teoretyczne uzasadnienie dla stanowiska, w myśl którego możliwie szeroki zakres uprawnień obywateli państwo powinno uznać przez samoograniczenie.

Człowiek jako obywatel

Zagadnienie człowiek jako obywatel nabiera szczególnego znaczenia w ustroju demokratycznym, bowiem – teoretycznie – niemal każdy może w takim ustroju sprawować rządy. Od ukształtowania więc w poszczególnych jednostkach właściwych postaw obywatelskich i rozbudzenia poczucia obowiązku zależy los całego społeczeństwa. Pytanie co to znaczy być obywatelem domaga się szybkiej i klarownej odpowiedzi zwłaszcza w krajach tzw. postkomunistycznych.

Rządy o charakterze autorytarnym kształtują człowieka odznaczającego się brakiem poczucia odpowiedzialności za własne istnie-

nie, biernością, wygodnictwem, konformizmem i myślącego głównie kategoriami własnego interesu. Nie jest zaszczipiana w tych krajach wartość pracy nad własnym charakterem i dążenie do wszechstronnego rozwoju człowieka. Chodziłoby tu nie tylko o doceniany – poprzez system szkolnictwa, studiów zaocznych i kursów – rozwój intelektualny człowieka, ale również emocjonalno–wolitywny.

Każdy z nas jest indywidualium mającym do spełnienia własne cele, istniejącym na swój sposób oraz zarazem obywatelem, stanowiącym część społeczności i podlegającym pewnym prawidłowościom o charakterze powszechnym.

Zagadnienia terminologiczne, a mianowicie wprowadzenie ujęcia człowieka jako indywidualium i jako obywatela, uważam za szczególnie istotne wobec dość powszechnego u nas obecnie odwoływania się do terminologii zaczerpniętej z dzieł Maritaina i Mouniera. Otóż personalizizm chrześcijański ujmuje człowieka jako jednostkę o ile rozpatruje się człowieka jako część zbiorowości poddaną jej prawom oraz jako osobę o ile rozpatruje się człowieka z punktu widzenia jego troski o zbawienie. W dążeniu do Boga, człowiek pojęty jako osoba, wznosi się ponad doczesne dobro zbiorowości.

Z filozoficznoprawnego punktu widzenia problemy religijne, w tym stosunek do Boga, uznaje się za osobistą sprawę człowieka. Filozofia prawa – wyłączając w Europie nurty należące do filozofii chrześcijańskiej – rozdziela wyraźnie sferę wiedzy i sferę wiary. Ponadto trzeba podkreślić, że przyjęta terminologia powinna obejmować wszystkich obywateli niezależnie od ich stosunku do Boga. Stąd propozycja terminologiczna: człowiek jako indywidualium i jako obywatel.

Warto przypomnieć na marginesie tego problemu wywód Kierkegaarda, który wykazał, że obywateli żywo i głęboko religijnych jest niezmiernie mało. Nawet spośród kapłanów i zakonników niewiele można by zaliczyć do fazy religijnej, w której odniesienie człowieka do Boga jest żywe i rzeczywiste a nie jedynie deklaratywne. Zresztą jeśli społeczeństwo ma być światopoglądowo pluralistyczne, równouprawnione miejsce w nim musi być zagwarantowane dla ateistów. Niezbędna też jest, odpowiadająca temu, terminologia.

Filozoficzno–prawny punkt widzenia rzadko dochodził w Polsce, po 1950 roku, do głosu. Nie był więc dotąd też podnoszony całościowo

wo – z tego punktu widzenia – problem człowieka jako obywatela. Filozofia polityki rozpatrująca problem obywatelskości też jest nową nauką w Polsce i nowy też był kierowany przeze mnie Zakład Filozofii Polityki ISP PAN w Polsce, który w latach 90-tych powołał do życia filozofię polityki. To na marginesie.

Dla człowieka pojętego zarówno jako indywiduum, jak i jako obywatel, prawo jest nieodzowne. Prawo, podobnie jak moralność, powinno mieć oparcie w wartościach absolutnych. Inaczej jego uzasadnieniem staje się siła fizyczna. Wielu myślicieli wskazuje obecnie, że na straży przestrzegania prawa stoi państwo, zaś przestrzeganie norm moralnych wypływa jedynie z przeświadczenia o ich słuszności.

Filozofia prawa odchodzi od kategorii moralnych wskazując, że dobro jest jedną z wyższych wartości, ale nie jedyną i że należy kształtować siebie w odniesieniu do wielu możliwych wyższych wartości, których hierarchii ustalić nie da się obiektywnie. Zawarty w tych wyborach wartości i ich hierarchii element relatywizmu wiąże się najściślej z koncepcją ustroju demokratycznego, pluralistycznego. Odrzucenie relatywizmu, czyli wskazywanie na określony system wartości jako „jedynie słuszny” prowadzi do jakiejś formy ustroju autorytatywnego, który jednoznacznie narzuca określony model obywatela i ogranicza swobodę dokonywania wyborów przez człowieka pojętego jako indywiduum.

Prawo jednoczy obywateli należących do rozmaitych grup światopoglądowych. Gwarantując pewną sferę wolności – stanowi podstawę dla możliwości dokonywania wyborów między wartościami.

Fakty współczesne i historyczne wskazują, że natura człowieka nie udoskonalila się. Tkwią w nas te same – co przed wiekami – namiętności, pożądania, pragnienia, uczucia nieprzyjemne, powściągane bardziej udoskonalonym systemem prawnym. Katastrofy dziejowe wyraziście to ilustrują, bowiem słabnie wtedy powściągająca siła przymusu prawnego.

Trudności kształtowania siebie jako obywatela wiążą się z niedostatkiem prawdy. Brak jedności myśli, słów i czynów, dwuznaczność słów i nadmierny wpływ kultury masowej powoduje stan osamotnienia, osaczenia i zdezorientowania w życiu społecznym. Wzmaga się bezradność poszczególnych obywateli.

W takiej sytuacji wielu obywateli przejmując poglądy im przekazywane bez weryfikacji i stara się przystosować do poglądów większości w mylnym przekonaniu, że większość ma rację. Nie bierze się pod uwagę, że liczba osób wyznających jakieś poglądy nie gwarantuje ich słuszności. To bezmyślne uleganie poglądom większości prowadzi nie tylko do zaniku poszukiwania prawdy wewnętrznej, ale i do utajonego totalitaryzmu, bowiem rozterki obywatela poddane są często naciskom opinii publicznej. Kształtowanie się człowieka jako obywatela wymaga w naszych czasach – przełomu wieków – przywrócenia pewnych wartości wyznawanych na przełomie XIX i XX wieku. Idzie głównie o znaczenie ideałów, a więc wartości wyższych; dążenie do nich wznosi nas ponad poziom zwierzęcy.

W danym kręgu kulturowym są wspólne i niesporne ideały, w dążeniu do których wytwarza się różny stopień napięcia; od entuzjazmu aż do ofiar z własnego życia. Treść ideałów ma rozmaite źródła: intelektualne przemyślenia, przeżycia uczuciowe, tradycję, bywają też one antytezą ujemnie ocenianej rzeczywistości. Są też poglądy, w myśl których ideały są wrodzone, czy też wskazuje się na Boga jako ich źródło.

Kształtowanie siebie jako obywatela jest procesem. Powinno zachodzić w sferze intelektualnej, emocjonalno-wolitywnej, jak również w sferze czynów. Działania przyczyniają się do przekraczania naszych własnych ograniczeń. Wartość obywatela wyrażają właśnie nie słowne deklaracje lecz kierunek podjętych działań. Jeśli czyny obywateli są zgodne z ich wewnętrzną prawdą – wytwarza się w nich, w jakimś stopniu, charyzmatyczna siła.

Tradycja kulturowa – obok prawa – jest łącznikiem spajającym obywateli; nawet negowanie jej wartości cementuje obywateli. I z punktu widzenia filozoficznoprawnego odwoływanie się do tradycji kulturowej – nie zaś tylko do uczuć patriotycznych zbyt często nasiąkniętych nacjonalizmem – jest elementem pozytywnym.

Innym jeszcze utrudnieniem w kształtowaniu obywatelskości jest brak żywych wzorów do naśladowania. Pamięć tych znanych z tradycji nie jest wystarczająco mobilizująca. Żywe wzory są szczególnie potrzebne w społeczeństwie pluralistycznym, by nie dozwolili na funkcjonowanie jednego tylko modelu obywatela.

Kształtując wzory do naśladowania powinno się odrzucić wyraźnie następujące błędne kryteria oceny wartości obywatela: poziom majątkowy, stopień wykształcenia, zawód, miejsce w hierarchii społecznej. Natomiast należy uwzględniać poziom kultury osobistej, stopień rozwoju emocjonalno-wolitywnego, zgodność słów i działań, charakter, zdolność do przewycięzania tendencji konformistycznych i oportunistycznych, wierność wobec ideałów uznawanych przez siebie za słuszne.

Wzorem obywatela jest ten, kto nie usiłuje przystosować się do świata lecz przekształca otoczenie w kierunku stanu uznawanego przez siebie za słuszny. Idzie o skompromitowanie postaw oportunistycznych i odznaczających się zbyt daleko idącym kompromisem, byleby sprawować władzę, czy zajmując wyższe hierarchicznie miejsce w społeczeństwie. Do kształtowania obywatelskości przyczyniłoby się krzyżowanie w społeczeństwie rozmaitych poglądów na świat, a ich warunkiem jest oddziaływanie filozofii w wielości jej nurtów.

Pozytywny sens fikcji

Jeden z najwybitniejszych neokantystów, Ernest Cassirer, podkreślał po II wojnie światowej, że rozstrzygnięcie problemów społeczno-gospodarczo-politycznych w poszczególnych państwach 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. Antropologowie wiążą mity z pierwotną niewiedzą i bezmyślnością. Na marginesie dodam, że wielu psychiatrów ujmuje mity jako zjawisko neurotyczne. W każdym razie zaznacza się wyraźna różnica między myśleniem mitycznym a myśleniem logicznym. Zdaniem Cassirera ciężenie myślenia mitycznego ma źródło w niepoznawalności rzeczy samych w sobie, by użyć kantowskiego terminu.

W mitach dochodzą do głosu rezultaty przemyśleń intelektualnych oraz uczucia, słowem to, co określa się dziś mianem sfery emocjonalno-wolitywnej. Cassirer traktuje mity jako symbole tych uczuć, bowiem dochodzą w nich do głosu ludzkie instynkty, nadzieje i obawy, a przede wszystkim obawa przed śmiercią. Filozof ten ubole-

wa, że w dziedzinie polityczno–społecznej nie została nakreślona wyraźna granica między mitem a racjonalną wiedzą. Rezultat jest głęboko niepokojący: oto filozofia nie kieruje myślą polityczną. Filozofia stara się uzasadniać aktualne poglądy polityczne. Filozofowie XX wieku chętnie służą procesom umacniania aktualnie sprawowanej władzy politycznej. Wiąże się to niewątpliwie z próżnością, z żądzą znaczenia, która powinna być przez filozofów poskramiana. Mity współczesne są szczególnie niebezpieczne, bowiem posługują się osiągnięciami naukowymi, a w tym cywilizacyjnymi.

Przykry jest widok tych dzisiejszych filozofów, którzy zabiegają o uznanie polityków. Ci ostatni traktują filozofów instrumentalnie. Mówi się wprawdzie o filozofii handlu, filozofii transportu, filozofii zarządzania, ale filozofia stała się służebnicą polityki. Wiąże się to z zapomnieniem o wartości tak podstawowej, jak prawda. Wbrew pozorom nie musiałaby ona pozostawać w sprzeczności z polityką pod warunkiem, że ta ostatnia byłaby prowadzona w imię dobra całego społeczeństwa – nie zaś rządzącej grupy i tych, którzy są z nią powiązani.

Filozofowie starożytności nie mieli wątpliwości co do tego, że w państwie powinni rządzić filozofowie. Ale byli zarazem przekonani, że mądrość z konieczności wiąże się z takimi cechami charakteru, że przywódcy państwa staną się wzorem do naśladowania. Jest to jedno z największych złudzeń dawnych wieków. Dwudziesty wiek pozbawił nas iluzji co do związku między poziomem intelektualnym a charakterem. Interesujące, że nawet ci filozofowie, którzy głosili w starożytności sensowność ustroju demokratycznego, podkreślali że przyzwoitość wymaga, ażeby głępsi podlegali mądrzejszym. Innymi słowy postulowali, by zacni obywatele, ponadprzeciętnie rozwinięci intelektualnie i zarazem moralnie traktowali pełnienie funkcji publicznych jako swoją powinność.

Niebezpieczeństwo myślenia mitycznego wiąże się w konsekwencji z tym, że wszyscy w społeczeństwie myślą jednakowo, na rozkaz. Nadużywa się wielu pojęć – sloganów, a zwłaszcza odwoływania się do wolności. Oddziaływanie mitów sprawia, że obywatele mniej wierzą we własne siły i w swój krytyczny racjonalny osąd. Kant ostrzegał, by nie pojmować wolności jako faktu lecz imperatyw. Właśc-

nie z kantyzmu płynie wyraźnie rozdzielenie tego, co jest i tego, co być powinno. Mieszanie tych płaszczyzn prowadzi do wielu nieporozumień i wywołuje zniewalające, mityczne pozory.

Mówi się wiele o tym, że doszło do przemiany świadomości obywateli. Mianowicie od przekonania, że się jest poddanym państwu – do świadomego siebie i odpowiedzialnie działającego obywatela, równouprawnionego członka społeczeństwa. Prawo do samookreślenia się – jak twierdzi się współcześnie – może być ograniczone tylko takim samym prawem wszystkich innych członków państwa.

W dzisiejszych zachodnich społeczeństwach zaledwie jakaś część obywateli deklaruje, że wierzy w Boga, pewna grupa wiąże wiarę w Boga z treściami określonego wyznania religijnego, inni są bezwyznaniowi, jeszcze inni są ateistami, a znaczna grupa to agnostycy, którzy bądź stale wątpią w istnienie Istoty Najwyższej, bądź często wątpią. Tak jak towarzyszą naszemu życiu na różnych płaszczyznach szczęście i cierpienie – podobnie wiara w Boga i wątplenie bywa, że dochodzi równoległe do głosu.

Zwolennicy liberalizmu światopoglądowego podkreślają, że ustalenia religijne nie powinny być wiążące dla wszystkich obywateli. Inaczej w drastyczny sposób zostają naruszone wolności obywatelskie. I tu dochodzimy do fikcji – ale na razie fikcji w znaczeniu negatywnym. Otóż w ustroju demokratycznym rzekomo obywatele biorą udział w rządzeniu – a w istocie są manipulowani przez tych, którzy rozporządzają siłą polityczną, a zwłaszcza dostępem do telewizji i radia. Bezpośrednia demokracja, a więc wyrażająca się w formach referendum byłaby bliższa opisom tego ustroju demokratycznego niż owa znana powszechnie demokracja przedstawicielska. W pracach zachodnioeuropejskich filozofów prawa powtarza się obecnie przekonanie, że system parlamentarny nie umożliwia swobodnego samookreślenia się każdego obywatela. Problem demokracji jest dzisiaj spleciony z problemem oddziaływania kultury masowej. To, co nie jest przekazywane w postaci obrazów telewizyjnych staje się jakby nie istniejące. To środki masowego przekazu decydują w istotny sposób o społecznej czy politycznej rzeczywistości. I trzeba wyraźnie podkreślić, że media nie przyczyniają się do wzrostu racjonalności w społeczeństwie; przemawiają do strony emocjonalnej obywateli.

Politycy podejmują funkcje, które w pierwotnych społeczeństwach pełnił mag, wróżbita, prorok. Filozofia staje się bezsilna w przewyciężaniu mitów, bowiem argumenty racjonalne na ogół nie oddziałują dostatecznie mocno. Wspomniany Ernest Cassirer zwracał uwagę na to, że heglizm – a więc nurt racjonalny w filozofii – przysłużył się faszyzmowi oraz irracjonalizmowi. Okazuje się bowiem, że nie tylko trudno jest zaszczerpić racjonalno–krytyczne myślenie, ale i ono nie zawsze prowadzi we właściwym kierunku. Niemożliwość dotarcia do prawdy, a zwłaszcza brak usiłowań w tym kierunku – staje się źródłem trudności w życiu polityczno–gospodarczo–społecznym i prawnym.

Niektórzy współcześni filozofowie polityki twierdzą, że demokracja nie zakłada żadnego poglądu na świat. Ustrój taki ma być ojczyzną zarówno dla tych, którzy wyznają absolutne wartości, jak i dla tych, którzy głoszą relatywizm. Są to stanowiska całkowicie odmienne, ale w imię wolności niezbędne jest współistnienie ludzi tak dalece odmiennie myślących. Kościół rzymskokatolicki jest przekonany, że na mocy boskich prerogatyw jest jedynym prawdziwym Kościołem i w związku z tym należy mu się wolność głoszenia własnych poglądów. Komplikuje to sytuację w krajach, które pragną faktycznej demokracji. Z historii znamy przykłady świadczące o tym, że religijna nietolerancja ma oparcie w sile państwa.

Złudzeniem jest, że niski poziom intelektualny wiąże się ze szczególną podatnością na rozmaite ideologie. Okazuje się bowiem, że wysoki poziom intelektualny nie jest rękojmią racjonalno–krytycznego myślenia. Niejeden wykształcony człowiek powodowany cynicznymi motywami zaszczerpia mityczny sposób myślenia. Ustrój demokratyczny w szczególności wymaga wysokiego poziomu rozwoju duchowego społeczeństwa. W przeciwnym wypadku należy obawiać się, że rząd stanie się obrońcą jakiegoś określonego światopoglądu lub ideologii.

I tu dochodzimy do pozytywnego sensu fikcji. Otóż nikt dziś nie głosi, że państwo powstało w drodze faktycznego zawarcia umowy każdego z każdym i że historycznym faktem jest poprzedzenie życia w społeczeństwie stanem natury czyli aspołecznymi dziejami ludzkości. Umowa społeczna, jako umowa każdego z każdym – która miała

doprowadzić do powstania życia społecznego oraz państwa – funkcjonuje nadal interpretowana jako fikcja rozumu ludzkiego. Tym razem fikcja w znaczeniu pozytywnym. Jest pojmowana jako niezbędne założenie teoretyczne, aczkolwiek odbiegające od historycznych ustaleń. Należy przyjąć, że taka umowa jakby miała miejsce. Jest to wprawdzie fikcja, ale służy ona uzasadnieniu jednakowych uprawnień dla wszystkich obywateli niezależnie od wyznawanych przez nich poglądów religijnych czy politycznych. Fikcja udziału każdego w zawiązaniu społeczeństwa i państwa przenosi się na potomnych i zmusza, by przyznać wszystkim obywatelom jednakowe uprawnienia, gwarantując je mocą obowiązującego prawa stanowionego.

Wobec przełomu wieków

Stanisławie Zawiszance

Interesuje mnie głównie świadomość kulturowa człowieka przełomu XX i XXI wieku; ograniczam rozważania do Europy i przedstawicieli intelektualno-artystycznej elity. Dlaczego wprowadzam te dwa ograniczenia: terytorialne oraz środowiskowe? Otóż zarysowują się różnice tradycji kulturowej Europy, Azji czy Afryki stanowiące rezultat i zarazem powód odmiennych treści w świadomości kulturowej osób mieszkających na tych kontynentach. Te różnice są wyraźne, mimo, że powstała w naszym stuleciu kultura masowa, która wprowadza jednakowe treści do świadomości ludzi różnych kontynentów. Te dążenia scalające osłabia proces odwrotny: świadomość odrębności kulturowej związana z wzmagającym się poczuciem odrębności narodowych. Ograniczam swoje rozważania do kontynentu europejskiego, ale pragnę przypomnieć, że myśl filozoficzna Ameryki Północnej utworzyła się pod wpływem myśli części wyspowej Europy – zaś filozofia powstała na kontynencie Europy uwarunkowała filozofię Ameryki Południowej i Środkowej. Treści filozoficzne nie są jednak jedynym składnikiem świadomości kulturowej.

Biorę w tych rozważaniach pod uwagę świadomość kulturową przedstawicieli elity intelektualno-artystycznej. Jest to krąg jednostek twórczych. Elita, o której tu mówię, jest grupą węższą niż grupa inteligencji. Tę ostatnią amerykański socjolog Mills nazywa robotnikami w białych kołnierzykach.

Podstawą dla wypowiedzania poniższych poglądów jest znajomość rozmaitych tekstów filozoficznych, jak również literackich i manifestów artystów obecnych czasów, wywiady oraz rozmowy z wybitnymi filozofami kilku krajów Europy. Podstawę też stanowią rozmowy z około 100 osobami w Ośrodku Higieny Psychiczej dla Ludzi Zdrowych.

Wypowiadając poniższe uwagi odwołuję się m.in. do intuicji jako często niewyrażnionego czynnika, który odgrywa istotną rolę w formowaniu poglądów. Uznawanie intuicji za źródło wiedzy budzi wśród wielu sprzeciw. Przypomnę tu więc pogląd niemieckiego filozofa Ernsta von Aster. Stwierdzał on, że systemy filozoficzne mają w sobie coś z dzieł sztuki. Jego zdaniem, metafizyk jest zarazem artystą.

Problem dotyczy świadomości kulturowej, bowiem człowiek końca naszego stulecia jest bardziej uwarunkowany przez świat, który stworzył – czyli świat kultury – niż przez świat przyrody. Ten ostatni podlega zresztą skutkom niszczącej działalności nas samych i zapewne wyrazisty, świeży, bezpośredni kontakt ze światem przyrody mają obecnie jedynie dzieci zanim zaczną się uczyć, ludy pierwotne i artyści dzięki swojej nadwrażliwości. Zwrócił na to uwagę Oswald Spengler.

Człowiek przełomu wieku XIX i XX wierzył jeszcze w potęgę jednostki chociaż nie tak mocno jak romantycy. Kulturował kształtowanie indywidualności. Wierzył również w technikę i jej zbawczą moc dla człowieka. Człowiek tamtego przełomu wieków miał poczucie znaczenia wartości duchowych. Wierzył szczerze w ich nadrzędne znaczenie i niezbędność odwoływania się do ideałów. Kierował się bezinteresownością i odczuwał osamotnienie wobec przeważającej rzeszy ludzi przeciętnych.

Pod wpływem Fryderyka Nietzschego głoszono niezbędność wykroczenia poza kategorie dobra i zła, i z tym immoralizmem – który nie miał nic wspólnego z antymoralizmem – związane było hasło sztuki dla sztuki. A więc sztuki uprawianej ze względu na nią a nie na cele pragmatyczne. Poeci czuli się odpowiedzialni za naród, chociaż nie w takim stopniu jak dochodziło to do głosu w czasach romantyzmu. Poczucie honoru skłaniało do tego, by dbać o zgodność słów, myśli i czynów.

Człowiek końca XIX wieku staje się w naturalny sposób punktem odniesienia, gdy zamierza się nakreślić obraz człowieka przełomu XX i XXI wieku. Wydaje mi się, że porównawczo nastąpił wzrost fałszywych przeświadczeń, mniemań biernie przejmowanych, a więc nie weryfikowanych, z pokolenia na pokolenie. Są one, co gorsza, zdolne poruszać do działań. A więc niedostatek prawdy w życiu prywatnym i w życiu publicznym prowadzi w konsekwencji do błędnych działań. Te fałszywe przeświadczenia nazywał kiedyś Franciszek Bacon mianem idoli, zaś ojciec Bocheński określa je mianem zabobonów. Sprzyja im pośpiech dzisiejszego świata, fałszywa hierarchia wartości, bierność i nieznane poprzednim okresem wpływy kultury masowej. W rezultacie zamiast prawdy i dążenia do niej, dochodzi do głosu gadatliwość i żądza sensacji. Nie przykłada się znaczenia do prawdy wypowiedzianych słów, deklaruje się często inne systemy wartości – aniżeli te wyznawane.

Człowiek końca XX wieku ucieka przed samym sobą. Szuka tego, co przychodzi z zewnątrz. Unika głębszego namysłu nad własnym życiem i stara się upodobnić do tych, którzy go otaczają. Nic więc dziwnego, że w latach sześćdziesiątych naszego stulecia włoski filozof Giorgio del Vecchio sformułował prawo do samotności jako podstawowe prawo człowieka, które zarówno przez jednostki, jak i rządzących powinno być przestrzegane. Nie ma ono nic wspólnego z destrukcyjnie działającym osamotnieniem. Chodzi o to, ażeby będąc wspólnie z innymi zdobyć się na duchowy dystans wobec wartości uznawanych powszechnie za właściwe. Nie jest bowiem prawdą, że racja leży po stronie większości.

Liczba osób wyznających jakiś pogląd nie może być argumentem przemawiającym na rzecz jego słuszności. Del Vecchio pośrednio skłania człowieka, by stał się nie przystosowany do otaczającego go świata. Z punktu widzenia psychologicznego i psychiatrycznego analogicznie rozstrzygał ten problem Kazimierz Dąbrowski. Człowiek powinien być przystosowany do świata ideałów, które uważa za słuszne. Zaszczepianie wiary w ideały jest niezbędne jeśli ludzkość ma dalej się rozwijać. Ideały, czyli wyższe wartości to zarazem cele, które chcemy urzeczywistniać tworząc świat kultury.

Odduchowienie znamionuje człowieka końca XX wieku. Wyraża się ono – w wypadku wartości religijnych – w kultywaniu obrzę-

dów bez jednocześnie żywej wiary w Boga. Odduchowienie w dziedzinie nauki wyraża się w chęci zrobienia kariery zamiast dotarcia do prawdy. Odduchowienie wiąże się też z brakiem doskonalenia się moralnego. Ulegamy fałszywemu przeświadczeniu, że właściwe są nam instynkty społeczne i że w miarę upływu wieków podnosimy się na wyższy poziom życia moralnego. Tymczasem żyjemy takie same uczucia nieprzyjemne, pożądania, namiętności, tendencje jak ludzie poprzednich epok. Doskonaleniu podlega nie natura człowieka lecz prawo. Ono tylko potrafi okiełznać nasze społeczne tendencje. Widać to wyraźnie zwłaszcza w naszym stuleciu, bowiem znamionują go katastrofy dziejowe. Katastrofy te ujawniają prawdziwe oblicze człowieka i pozwalają dostrzec, że wypowiadając pogląd o społecznym charakterze naszej natury, mylimy stan jaki być powinien ze stanem faktycznym.

Jednym z wyrazistych przykładów jak dalece człowieka końca XX wieku znamionują tendencje społeczne – są wojny religijne. Mimo wpływu instytucji kościelnych na życie publiczne, wciąż toczą się wojny wyznawców odmiennych religii. Człowiek naszych czasów czuje się zniewolony w sferze obyczajowej. Zresztą w niejednym państwie dochodzą obecnie do głosu próby przełożenia norm moralnych na normy prawne. W ten sposób następuje zawężenie wolności jednostek, bowiem moralność głębiej sięga w indywidualne problemy człowieka niż czyni to prawo.

Człowiek naszych czasów żyje w atmosferze kultu rozumu a zarazem nie otacza nadmiernym szacunkiem grupy uczonych. Głosząc kult wiedzy naukowej i wiedzy rozumu, nasza epoka nie docenia wartości doznań oraz strony emocjonalno-wolitywnej człowieka. Nie docenia się wartości formowania w sobie charakteru. Nikt do tego nie skłania. W rezultacie tworzy się coraz większa grupa osób w społeczeństwie odznaczających się konformizmem i oportunistycznym. Brak odwagi cywilnej znamionuje człowieka końca XX wieku. Wiąże się z tym zmniejszone poczucie odpowiedzialności za własne życie. Najchętniej obarcza się odpowiedzialnością bliskich czy też system, w którym przyszło nam żyć.

Poczucie odpowiedzialności za całość społeczeństwa cechuje obecnie pewne kręgi polityków, grupy osób skupione wokół partii na

przykład tzw. zielonych, psychiatrów i psychologów oraz twórców sztuki najnowszej. Jest to temat, który trzeba by rozwinąć oddzielnie. Tu chcę zaznaczyć jedynie, że poczucie odpowiedzialności czy też przywództwa duchowego mniej znamionuje obecnie poetów i pisarzy. (Oczywiście wszelkie uogólnienia są jakimś uproszczeniem).

Człowiek końca XX wieku odwołuje się chętnie do wartości dobra i zła, ale sadzę, że faktycznie bardziej istotną rolę odgrywa poczucie sprawiedliwości. I może ono bardziej się rozwinęło w XX wieku niż na przełomie XIX i XX wieku, bo więcej było sytuacji granicznych, które wzmagają poczucie sprawiedliwości. Utrwaliło się pojęcie ustawowego bezprawia i ponadustawowego prawa.

Poczucie sprawiedliwości nie przeszkadza jednak temu, że obowiązuje w społeczeństwie fałszywa miara wartości człowieka. Otóż ceni się ludzi stosownie do ich stopnia poziomu materialnego, według miejsca, które zajmują w hierarchii społecznej, stosownie do poziomu wykształcenia. Są to fałszywe miary wartości, które w niczym nie przybliżają wartości człowieka. Nie mniejszą szkodę czyni ujmowanie istnienia człowieka w kategoriach wieku. Ujmowanie życia człowieka w języku ekonomicznym określane mianem przedprodukcyjnego lub poprodukcyjnego wyrządza niewybaczalne szkody i deprecjonuje znaczenie ludzi sędziwych. Wiąże się z tym atmosfera kultu młodości pojętej biologicznie. Zapomina się o znaczeniu młodości duchowej, która objawia się na przykład w twórczych działaniach ludzi siedemdziesięcioletnich.

Symbolem człowieka przełomu XX i XXI wieku staje się utrudzony pielgrzym wędrujący wciąż przed siebie, znużony i nie znajdujący w niczym ostatecznego oparcia. Trudność tej wędrówki wiąże się z tym, że niejako należymy do trzech światów. We wspólnym dla wszystkiego co istnieje świecie przyrody nie możemy urzeczywistnić naszego człowieczeństwa. Czyniąc to wkraczamy w świat ideałów. Ale ideały nie są możliwe do urealnienia ze względu na naszą niedoskonałość. Stąd też rezultatem wysiłków człowieka staje się świat na miarę naszych możliwości, czyli świat kultury. Tworzą go dzieła, które powołując do istnienia, człowiek wyraża swoją tęsknotę do nieosiągalnych ostatecznie ideałów.

Egoizm żywych pokoleń skłania, by zmierzać ku dobru ojczyzny. Ale gdy dane pokolenie przeminie, wtedy kolejna generacja ocenia wartość tego minionego pokolenia stosownie do dzieł kulturowych, które po nim pozostały. Inne więc wartości podsuwa się żywym, i z innego punktu widzenia ocenia się wartość przeszłych pokoleń. Jest to wyraźna przestroga dla współcześnie żyjących. Na ten paradoks zwrócił uwagę niemiecki filozof prawa Gustaw Radbruch w połowie XX wieku.

Odniesienie do wartości wyższych, czyli ideałów, stanowi istotny czynnik w życiu człowieka. Udział w tworzeniu tych wartości, przywracający poczucie sensu życia, wymaga heroizmu ze względu na trud i świadomość, że skutek tych wysiłków też będzie kruchy – podobnie jak życie człowieka.

Twierdzę, że religijność nie stanowi charakterystycznej cechy człowieka przelomu wieku XX i XXI. Już Kierkegaard wykazał, że typ religijny jest rzadko spotykany nawet wśród księży i zakonników. Ale przyznanie się do bezwyznaniowości albo ateizmu wciąż wymaga u nas odwagi. Odwagi też wymaga uznawanie innych wartości czy też innej hierarchii wartości niż ta statystycznie najczęstsza. Jak wykazują badania zespołu kierowanego w Kanadzie w latach siedemdziesiątych przez Kazimierza Dąbrowskiego, władzę polityczną w poszczególnych państwach sprawują chętnie osoby psychopatyczne, tzn. odznaczające się wysokim nieraz poziomem rozwoju intelektualnego, ale jednoczesnym niedorozwojem sfery emocjonalno-wolitywnej i nikłą wrażliwością. Żądni znaczenia i władzy psychopaci – niszczą w społeczności jednostki tworzące duchową elitę. Mianowicie wśród tej elity jest wielu psychoneurotyków, a więc osób odznaczających się przyspieszonym rozwojem wewnętrznym, apraktycznością, nadwrażliwością, wysokim rozwojem uczuciowym. Są oni odsuwani od wpływu na życie publiczne i nie mają dla siebie należytych warunków. A przecież oni głównie tworzą wartości kulturowe, które cementują naród i decydują o jego tradycjach. Ten paradoks dochodzi do głosu wyraźnie w naszych czasach.

CZEŚĆ DRUGA

Z 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 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 nadal obowiązywało – ale w formie przekształconej – w średniowieczu, by

wymienić tu przykładowo ideę braterstwa wszystkich ludzi. 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. Właśnie miłość do Boga została uznana za najwyższą cnotę. Takiego rodzaju cnoty nie знаła starożytność. Pojęcie cnoty nabrało nowego znaczenia, a mianowicie religijnego. Przeciwnością cnoty stał się grzech.

Chęć upodobnienia się do Boga wiązała się z rozmyślaniami nad śmiercią i nad pytaniem jak wyzволić 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. Właśnie 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 pod koniec XX wieku, wymienia się następujące najwyższe wartości: ludzkość, wolność, Bóg, równość, dobro, szczęście, solidarność społeczna, naród, harmonia w życiu społecznym, kultura, sprawiedliwość, prawa człowieka, etc.

Średniowiecze, inaczej niż starożytność, głosiło konieczność odwoływania się do autorytetów. Szczególne miejsce zajmowali tzw. ojcowie Kościoła. Nowym źródłem poznania – poza rozumem, doświadczeniem oraz intuicją – 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. Pod wpływem chrześcijaństwa zostaje wzmocnione znaczenie człowieka jako jednostki; wynika to z jej indywidualnego celu, ze stosunku do Boga. Świat antyczny mocniej akcentował walor zbiorowości, czyniąc jednostkę jej częścią. 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 Boża. Dominuje teoria teokratyczna. Wskazywane przez Platona rządy jednostek mądrych służą jako uzasadnienie 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 całość 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, uzyskanej 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 sprowadzanie 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 ha-

rmonię, zdaniem Platona, trzech pozostałych cnót: odwagi, wstrze-
mięźliwości i mądrości. Tymi trzema cnotami mają charakteryzować
się członkowie trzech warstw społecznych – odpowiednio: wojowni-
ków, rolników i rzemieślników oraz filozofów rządzących z racji swej
mądrości wszystkimi.

Arystoteles – którego poglądy mają do dziś nadal wielu wyznaw-
ców – 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. Inny-
mi 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. Kontynuują pogład Arysto-
teleasa ci, którzy głoszą dziś etykę umiaru.

Cnoty propaguje się jako wartości godne naśladowania. Opozycy-
jna wobec takiego sposobu myślenia jest etyka sytuacyjna, odrzu-
cająca koncepcję bezwzględnych, niezmiennych wartości. Można
określić cnotę jako prawość charakteru, którą wiąże się z wewnętrzną
harmonią człowieka.

W tradycji chrześcijańskiej przeciwieństwem cnoty nie jest brak
doskonałości lecz grzech. Cnoty mają stanowić fundament życia mor-
alnego. One powodują zdolność czynienia dobra. Osiąganie cnót jest
zarazem doskonaleniem się człowieka.

Starożytni często utożsamiali cnotę z wiedzą. Taki był na
przykład pogład 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 osobo-
wych. Niektórzy zajmują stanowisko skrajne, na wzór szkoły cyników
starożytnych, którzy twierdzili, że to, co nie jest cnotą powinno się le-
kceważyć. Autorytety niezbędne są do umacniania człowieka w
zdążaniu do cnoty.

Do pojęcia cnoty nie odwołują się na ogół ci filozofowie, którzy głoszą irracjonalizm, czyli odwołują się bardziej do prawdy uczuć niż do rozumu. Ale święty Augustyn uznał za cnotę miłość do Boga.

Sposób myślenia, czy raczej obyczajowość europejskiej kultury, jest tworzona przez mężczyzn, to też restrykcje dotyczą kobiet. „Cnotliwy mężczyzna” – określenie takie wywołuje raczej uśmiech politowania niż szacunek.

Sfera ekonomiczna w filozoficznoprawnych poglądach starożytności miała być regulowana przez prawo. Podporządkowywano więc 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 filozoficznoprawnych. Myśliciele żyjący w tych czasach byli nastawieni głównie na polemikę z koncepcjami średniowiecza i wyzwalenie 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. Najśłynniejsze 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 obe-

jmujące 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 oświeceniu. 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.

Sofiści

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. Brak absolutnych wartości wzmacnia znaczenie w państwie mędrców, bowiem formułują poglądy, na które mogą powoływać się inni obywatele.

Brak absolutnych wartości sprawia, 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 ży-

cie 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 zmowy 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 też 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. Wskazywał na to, 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 zmanifestował własnym życiem. Podał się wyrokowi śmierci, ponieważ uznał za swoją powinność zachowanie zgodne z głoszonymi poglądami. A twierdził, że zachodzi milcząca umowa między obywatelami a państwem. Wyraża się ona w milczącej aprobacie 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 więc 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 narzucające 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 wprawdzie grupy, ale odznaczającej się mądrością i wysokim poziomem moralnym.

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

Definiując wiele pojęć, w tym sprawiedliwość, Sokrates nie poszukiwał definicji prawa. W tym przypadku interesowała go raczej rola prawa w społeczeństwie. Zwracał uwagę na pożytek, który przynosi prawo. Był pierwszym filozofem, który wypuklił 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 społecznym, brakiem państwa i prawa pozytywnego.

Ten przedspołeczny i przedpaństwowy okres w dziejach ludzkości został, zdaniem Demokryta, zamieniony na życie społeczne, ponieważ żyjąc oddzielnie ludzie stawali 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 szczęście, 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 XX pod wpływem m.in. kultury masowej, doprowadził do rozbicia owej trójjedni i do nieznanego poprzednim wiekom w takiej skali konformizmu i oportuizmu.

Już Demokryt zdawał sobie sprawę z tego, że rządzenie wymaga wielu umiejętności. Trudność sprawowania władzy wiąże się z koniecznością zyskania uznania wszystkich poddanych oraz ze zdolnością pogodzenia funkcji publicznych z własnymi indywidualnymi interesami. Realizm Demokryta nie prowadzi go do postulatu, by zwalczać w ogóle dążność do zaspokojenia indywidualnych interesów, lecz jedynie domaga się, by wiązać postawy egoistyczne z celami przyświecającymi całej społeczności. Sprawujący rządy powinni też nie prześladować tych, którzy przed nimi sprawowali władzę w państwie. Po-

stępując 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. Sprawujący władzę w państwie powinni ją uzyskiwać na mocy wyborów. Rządzącym powinno się pozostawić swobodę krytykowania rządzących. Ci ostatni nie powinni mieć władzy dożywotnio. Pożądanym 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 niezbędne dla mędrców. Ludzie mądrzy respektują sprawiedliwość i ustawodawstwo państwowe nie jest im do tego potrzebne. Natomiast ludzie przeciętni, stanowiący większość społeczeństwa, powinni przestrzegać praw pozytywnych. Wymaga tego przyzwoitość. Prawo pozytywne jest więc 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 filozoficzno-prawnych. 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 niezmienne. 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 cieni pozwala na przypominanie sobie przez filozofów zapomnianej wiedzy o prawdziwej rzeczywistości.

W swojej koncepcji państwa idealnego Platon nie zezwala jednostkom na ich 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 ze 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 można by określić mianem komunizmu koszarowego. Są pozbawieni własności prywatnej i nie wolno im też 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, która by potęgowała ich wrażliwość i uczuciowość. Platon ingeruje głęboko w życie jednostek, pozba-

wiając 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 określiłoby 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 czyim 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.

Spółczeństwo 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 polityczne, bowiem drobne konflikty rozstrzygać będą filozofowie mocą swego rozumu. Można wyrazić to krócej: 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 rzeczywistym, to jest w świecie idei.

Sprawiedliwość dochodzi do głosu w państwie doskonałym. I charakteryzuje się **harmonią** trzech pozostałych cnót, a mianowicie: mądrości, męstwa i wstrzemięźliwości.

W idealnym państwie Platona nie dochodzi do głowy równość. Przypomina ono państwo oparte na podziale na kasty. Warstwy najwyższej nie stanowią kapłani – co występowało na przykład w Egipcie – lecz filozofowie. Sprawiedliwość polega w tym państwie na tym, że każdy wykonuje określoną funkcję. Prawa są zbędne, bowiem prawodawca wydaje prawa obowiązujące wszystkich – natomiast sprawiedliwość wyraża się w tym, że każdemu oddaje się to, co mu się należy. A więc prawa nie mogą 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 niezbędną potrzebę 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 niezbędną potrzebę 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 XX wieku.

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, bójki 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 właściwymi ludzkiej naturze instynktami społecznymi.

Według Arystotelesa państwo jest pojęciowo – nie zaś genetycznie – od człowieka ważniejsze. 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 ją 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, sa-

mowola, 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 – tyranię, 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 tyranię, 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 natomiast 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. (To, że wspólne zasiadanie do stołu wytwarza więzi psychiczne potwierdzają współcześni psychologowie).

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 równego podziału stanu majątkowego obywateli. Stąd wypływa 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 cząstkowe, 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 jego zdaniem dzięki nabywanej wiedzy, natomiast cnoty etyczne – dzięki przyzwyczajeniom. Pomocne więc w ich zakorzenieniu może być państwo. Do cnot etycznych zalicza Arystoteles wstrzemięźliwość, męstwo i sprawiedliwość. A więc pojmuje 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 pojmuje 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 temu 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 swemu rozumowi, natomiast prawo stanowione określa władza państwowa.

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 to nie wymaga akceptacji władzy państwowej. Prawo natury 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 począwszy 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 w jakimikolwiek skłonnościach.

Nie można poznać również 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 więc niezbędność obojętności w stosunku do tego, co złe czy dobre, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. Wartością najwyższą jest równowaga wewnętrzna. W życiu publicznym płynęła stąd zasada tolerancji, posłuszeństwa 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 więc hedonizm i rozwinął to stanowisko filozoficzne. Największą przyjemnością jest według Epikura brak przykrości. Ten pogląd wyraża minimalizm zawarty w filozofii tego myśliciela.

Hedonizm i minimalizm doprowadził Epikura do wniosku, że mędrzec nie powinien brać udziału w życiu publicznym ani też rządzić państwem. Wiadomo bowiem, że działalność publiczna z reguły wiąże się z przykrościami. Lepiej wycofać się i spędzić życie w gronie przyjaciół. Wtedy ma się gwarancję, 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 wzmagą się w nas chęć doznawania. To męczy i sprawia przykrość. Sprawia również przykrość, wspomnianą 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 jed-

ność. 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.

Mędrzec przestrzega sprawiedliwości. Czuje się obywatelem wszechświata. Ma poczucie braterstwa łączące go ze wszystkimi ludźmi. Trzeba podkreślić, że stoicy sformułowali po raz pierwszy powszechną ideę braterstwa. Do tego poglądu nawiążą potem chrześcijanie. Mędrca 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 stoicy uważają, że trzeba zajmować się nie instytucją niewolnictwa lecz duchowym zniewoleniem człowieka; ono stanowi problem wymagający rozwiązania. Jedynie ciało niewolników należy do pana – 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 uzyskać można 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, rozpamiętywanie nieszczęścia prowadzi do osłabienia sił jednostki, a i tak niczego nie zmienia.

Wyrazem niezależności 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. Ich zdaniem 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. Nie ma powodu, by ograniczać społeczeństwo do określonych narodów.

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.

Cyceron

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

Podobnie jak stoicy Cyceron 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 Cycerona 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 zespolenie ludzkości z siłą boską. Cynceron 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 Cyncerona, 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 Cyncerona, doskonały. Najwłaściwszy jest ustrój mieszany, zwłaszcza, że jest bardziej trwały. Natomiast monarchia przeradza się łatwo w tyranie jednoosobową, zaś arystokracja i demokracja w tyranie wieloosobową. W najlepszym ustroju 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 tego filozofa. Dla prawosławia szczególne znaczenie mają poglądy św. Augustyna. 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. Rozwinał filozofię dziejów, bowiem 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: *lex aeterna* i *lex naturalis* tworzą podstawę, na której ma być zbudowane prawo pozytywne (*lex temporalis*). Ustawodawca określa co jest nakazane na podstawie *lex aeterna* 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 współzycie 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 nieznanne i niemożliwe do przewidzenia jest działanie łaski Boga, która może sprawić, że grzesznik staje się obywatelem państwa bożego. Sprawa wyjaśni się na Sądzie Ostatecznym kiedy obywatele państwa ziemskiego zostaną raz na zawsze potępieni, zaś obywatele państwa bożego będą zżywać wiekuistego szczęścia z Bogiem.

Chrześcijanin powinien poddawać się z pokorą władzy w państwie. Tyran to jedna z kar zesłana przez Boga za ludzkie grzechy. Instytucję niewolnictwa, 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 pulsują, 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. Trzeba na to zwrócić uwagę, ponieważ w ośrodkach akademickich dominuje u nas neotomizm z elementami fenomenologii. Nie powstała u nas tradycja – na wzór zachodniej Europy czy Ameryki – wiązania wątków filozofii św. Tomasa i św. Augustyna.

Wiktor Kornatowski podkreśla, że 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 lu-

dami – jak pisze – 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 głosił św. Paweł, który oddziaływał 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, a za nim Kornatowski, 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. Św. Augustyn odrzucił w filozofii dziejów klasyczny obiektywizm oraz intelektualizm. Znamienne dla Augustyna jest przyjęcie postawy introspekcyjnej i wysunięcie woli przed rozum. W. Kornatowski cenił Augustyna, ponieważ stworzył on koncepcję historiozoficzną nie zaś projekt doskonałego ustroju państwowego czy społecznego, co czynili starożytni. W. Kornatowski 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. Wartość wysiłku intelektualnego idąca w tym nakreślonym kierunku ma być równoważona rozwojem emocjonalno-wolitywnym i pracą nad własnym charakterem.

Św. Tomasz z Akwinu

Żył w latach 1225–1274. Stworzył system eklektyczny dokonując syntezy filozofii Arystotelesa i chrześcijaństwa. W końcu XIX wieku filozofia Tomasz 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.

Nawiązując do poglądów Arystotelesa oraz do chrześcijaństwa stworzył Tomasz z Akwinu nową teorię prawa natury, która do dziś ma bardzo wielu wyznawców. Najwyższym rodzajem prawa jest prawo wieczne, ponadczasowe. Jest ono myślą Boga. To prawo hierarchicznie najwyższe nazywa się *lex aeterna*. Z tego prawa wywodzą się dwa rodzaje praw: boskie czyli objawione oraz prawo natury (naturalne). Prawo boskie jest to część prawa wiecznego, która została bezpośrednio objawiona człowiekowi przez Boga. Reguluje ono stosunki między Bogiem a człowiekiem. Ma na celu doprowadzić człowieka do zbawienia. Prawo natury jest również wycinkiem prawa wiecznego, ale prawo to, łącznie z prawem boskim, nie wyczerpuje zakresu prawa wiecznego. Człowiek poznaje je mocą swojego rozumu. Reguluje ono całokształt życia człowieka w państwie. Prawo natury pochodzi wprawdzie z prawa wiecznego, ale ma również źródło w istocie człowieka. Prawo to ma charakter prawa moralnego. Podstawowa zasada tego prawa brzmi: dobro należy czynić, zła należy unikać.

Z prawa natury wywodzą się dwa kolejne rodzaje praw. Prawo ludzkości (*ius gentium*) oraz prawo, które Tomasz określa mianem *ius civile*, czyli prawo pozytywne obywatelskie. *Ius gentium* są to konkluzje konieczne, wynikające z prawa natury. Wnioski te wyciąga człowiek żyjący w określonym czasie i miejscu. Prawo to określa się w tomizmie mianem prawa natury w znaczeniu szerszym. *Ius civile* pochodzi z prawa natury w drodze bliższego określenia ogólnych za-

sad prawa natury. Te określenia nie mają w sobie mocy prawnonaturalnej. Dotyczą one na przykład rodzaju kary.

Zdaniem świętego Tomasza do *ius gentium* należy prawo własności prywatnej. Za Arystotelesem twierdzi, że jest to najwłaściwsza forma własności. Według Tomasza ludzie troszczą się o dobra, gdy są one prywatne; gdy należą do wielu jednostek wspólnie – wtedy każdy, chcąc uniknąć trudów, pozostawia troskę o owe rzeczy innym jednostkom. Jest to wszak wspólna własność. W rezultacie nikt nie troszczy się o to, co jest własnością wspólną. Inny argument św. Tomasza przemawiający za własnością prywatną wiąże się z porządkiem, który panuje, gdy rzeczy są własnością prywatną. W wypadku przeciwnym rodzi się bałagan prowadzący nieraz do zamieszek. Trzeci argument Tomasza, to stwierdzenie, że harmonijne współzycie obywateli wymaga, by każdy zaspokajał swoje potrzeby tym, co posiada na własność.

W neotomizmie po II wojnie światowej, nastąpiło przeobrażenie poglądów na temat własności prywatnej. Część neotomistów uznała, że do *ius gentium* należy prawo własności w ogóle (nie zaś własność prywatna), zaś do *ius civile* należy prawo własności w konkretnej postaci. Wynika więc stąd, że z punktu widzenia prawa natury nie można orzec, która forma własności jest najlepsza. Pozostawione to zostało decyzjom rządów poszczególnych państw. Mają one brać pod uwagę warunki ekonomiczne, polityczne, społeczne, kulturowe danego państwa, podejmując stosowne decyzje.

Własność traktował Tomasz z Akwinu jako przedłużenie człowieka. Nikt z nas bowiem nie jest samowystarczalny i każdy musi korzystać z dóbr materialnych. Władza państwowa ma dbać o dobro ogólne społeczeństwa i strzec, by nikt nie był pozbawiony możliwości korzystania z dóbr materialnych.

W teorii prawa Tomasz podkreśla element rozkazu. Zarazem wskazuje, że człowiek z natury swej dąży do dobra. Skłonności naturalne nie wystarczają jednak do tego, by doprowadzić człowieka do doskonałości. Trzeba powstrzymywać ludzi od zła i dlatego niezbędne jest prawo pozytywne. Ma ono źródło w ułomności ludzkiej natury.

Sprawiedliwość jest cnotą, która polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy. Za Arystotelesem wyodrębnia sprawiedliwość wymienną oraz rozdzielczą.

Zastanawiając się nad genezą państwa, Tomasz z Akwinu odwołuje się do natury człowieka, do instynktów społecznych. Podział form ustrojowych przejął Tomasz od Arystotelesa. Głosi prymat dobra moralnego.

Prawo pozytywne jest, jego zdaniem, przepisem zgodnym z rozumem, mającym na celu dobro wspólne i promulgowanym – co podkreślili neotomiści – przez rządzących państwem.

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 nieznaną poprzednim wiekom, a mianowicie patriotyzm. W odniesieniu do Włoch wyrażał postulat zjednoczenia tego kraju. Dzieło „Książę” 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 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 prowa-

dzi 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 idee 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 ustroj 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 do brem 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 poczynań – 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, nieznanne 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 rządu. 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 obywatele 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 insty-

tucji 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, zdecydowała 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 zrzekły się tej wolności, którą miały w stanie natury, lecz jedynie uwolniły się od niedogodnej 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 wynikło 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 stanowiących 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. Pomocna 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 jednomyślność, 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. Klarownym 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 nieomyłne. 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; zbędni są pośrednicy w postaci posłów.

II
KANT JAKO INSPIRATOR
EUROPEJSKIEJ FILOZOFII PRAWA
KOŃCA XIX I XX WIEKU

Immanuel Kant, *filozof niemiecki*, żył w latach 1724–1804, czyli w czasach Oświecenia, ale zważywszy odkrywczość jego systemu niemożliwe jest zrozumienie kantyżmu poprzez zgłębienie idei tej epoki. Chcę przez to powiedzieć, że Kant znacznie wyprzedzał czasy, w których przyszło mu żyć i pod wieloma względami wyprzedza również i schyłek XX wieku. Jest on twórcą, o czym dalej, nowego typu idealizmu, mianowicie transcendentalno–logicznego, nie sprowadzalnego ani do idealizmu obiektywnego Platona, ani do idealizmu subiektywnego Berkeley’a.

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. Nie zaznał radości dostatecznego odzewu swoich idei za życia. Spotkało to na przykład Spencera, o którym będzie mowa.

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

Filozofia Kanta jest zaprzeczeniem stereotypowego poglądu, w myśl którego filozofowie starożytności dokonali podstawowych odkryć, a kolejni filozofowie następných epok jedynie nadają owym odkryciom indywidualny wyraz. Przykładem nowej idei przenikającej dzieło Kanta, nie znanej starożytnym, jest na przykład kantowski kult obowiązku i zbudowana przez niego etyka. Nie ma ona 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. Do tego jeszcze wróć. Tu na wstępie, pragnę zasygnalizować oryginalność kantyżmu. Dochodzi ona 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 zerwał z tworzeniem filozofii normatywnej w oparciu o rzeczywistość empiryczną.

Filozofia Kanta zapanowała wszechwładnie nad myślą końca XIX wieku i odgrywa nie mniejszą rolę w XX wieku. Zyskała zwolenników nie tylko w Niemczech, ale i poza obszarem tego kraju. Tendencje odrodzeniowe kantyzmu 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 oddziałł 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 począwszy od wystąpienia Kanta mówi się o krytycyzmie i odnajduje się elementy krytycyzmu w systemach wcześniejszych, zwłaszcza 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 niktła – zwłaszcza po ostatniej wojnie – znajomość kantyzmu. Nie ma nawet dobrej książki o jego systemie. Nie ma też w Polsce szerzej rozbudowanego kantyzmu, jeśli nie brać pod uwagę moich publikacji inspirowanych kantyzmem. Paradoksem jest, że mimo owego niepogłębionego u nas poznania systemu filozoficznego Kanta, pewne sformułowania nabrały niemal prawa obywatelskiego 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 czią 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 II 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 kantyizm doszedł do Polski wkrótce po przewyciężeniu długotrwałych wpływów filozofii scholastycznej, lecz głównie z tego powodu, że filozofia Kanta została wadliwie zrozumiana. Przewidywano, że „sekta Kanta” wkrótce w Niemczech zaniknie. Kołłątaj niepokoił się, aby nie „zarazono” nią Polaków. Właściwie jedynie Tadeusz Czacki domagał się, aby Kanta czytać w oryginale zamiast poznawać poprzez interpretatorów. Najbardziej znakomici przedstawiciele Oświecenia 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 Niemcem 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; utrwałała ona niejako rozbiory polskie. Ale odzew wywoływało kantowskie poczucie ogólnoludzkiej sprawiedliwości, jakkolwiek nie pisał on o Polsce. Filozofia Kanta była pojmowana jako sprzeciw wobec polityki, która doprowadziła do rozbiorów. Romantycy mogli odczytać idee Kanta jako uzasadnienie tendencji wolnościowych. Zresztą Kant wyraźnie wskazywał, że nawet małe państwo nie powinno nigdy podlegać innemu, potężniejszemu.

Jako pierwszego kantystę uznają nasi historycy filozofii – Kalaśantego Szaniawskiego. Zdawał sobie sprawę, że Kant dokonał przełomu w filozoficznym sposobie myślenia. Wyzwalając się spod wpływów francuskich filozofowie zwracali się powoli do Kanta. Bardziej wyraźny charakter niż w Oświeceniu nabrał wpływ kantyizmu 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 kantyizmu i neokanty-

mu – 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 człowiekiem. 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 dźwięku – to najpoważniejsze gwarancje prawidłowego sposobu sprawowania władzy. One pozwalają bowiem dowiedzieć się rządzącym jakie czynią błędy, a wiedza ta ma służyć własnej poprawie.

Na każdym spoczywa obowiązek udziału w życiu państwowym, a na rządzących – obowiązek ograniczania osobistego interesu. Realizm Kanta w ocenie ludzkiej natury nie dopuścił do sformułowania naku, ażeby rządzący wyzbywali się swoich osobistych interesów.

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 jednak ustanowiono w państwie nową konstytucję, gdy doszło do tego na drodze gwałtów, 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 rozwoju własnego ja, 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 samoistność 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 proajcem 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 światowego państwa prawa. Mówiąc dokładniej, będzie to związek państw. Stosunki międzynarodowe ustalać będzie prawo międzypaństwowe. Jest to konsekwencja poglądu Kanta o ścisłym związku wolności i prawa.

Między innymi Kant wykazuje, 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 za-

gwarantowanej prawnie wolności. Nappełnienie 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 przybliżać, to jednak zobowiązuje ono do działań w ściśle określonym kierunku. Istotne znaczenie ma fakt, że ludzkość i jej dzieje nie są wyznaczane 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 głosi, że poznajemy tylko zjawiska. Ale jednocześnie przyjmuje istnienie obiektywnej, a więc niezależnej od woli i świadomości człowieka, rzeczywistości. Ten rzeczywisty świat, dla nas niepoznawalny, określa Kant mianem rzeczy samych w sobie. Wiemy 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 dwudzie-

stowiecznym egzystencjalizmie byt surowy w odróżnieniu od dostępnego poznaniu świata dla nas.

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 wrażeniowych. Według Kanta zadaniem rozumu jest nie tylko poznawanie świata, ale również ustalanie tego, co być powinno w świecie działań człowieczych. 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 fizykalnych. 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 wyrwywające 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. Nikt bowiem nie może 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. Nastąpi wtedy w dziejach ludzkości taki stan, 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 bowiem nie zostanie wykluczona możliwość wybuchu wojny, tak długo będzie zachodziła możliwość użycia człowieka jako środka do osiągnięcia jakiegoś celu.

Ten sam imperatyw, nakazuje jednostkom wyjść ze stanu natury i utworzyć państwo, nakazuje zrzec się państwom swej wolności, pozbawionej prawa i gwarancji. Ma 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 teorii 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. W systemie Kanta wolność może być realizowana tylko pod rządami ustaw prawnych, a prawo urzeczywistnione może być tylko w państwie. Prawo według Kanta poddane jest normatywnej działalności państwa, które dysponując siłą stwarza warunki realizowania stanowionych przez siebie norm. Konsekwencje z tej myśli wyprowadził pozytywizm prawny.

Od Kanta pochodzi też żądanie wysuwane pod adresem praw 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 szczegółowo 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 tworzonych 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 z poczucia obowiązku. Człowiek odczuwa nakaz dający się wyrazić następującymi słowami: tak działaj, ażeby maksyma twojej woli stała się prawem powszechnym.

Warunkiem możliwości wypełniania kategorycznego imperatywu 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 czyli zgodnie z imperatywem kategorycznym.

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 nieodmiennie 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 wspólnej wolności.

Prawo pozytywne spełnia rolę czynnika ograniczającego wolność w interesie tejsze wolności, gdyż zapobiega jej naruszeniu. Najzupełniejsza 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, prawa i państwa oraz powiązanie go z uprzywilejowaniem przez Kanta władzy ustawodawczej oznacza praktycznie sankcjonowanie 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 zgodnie z Kantem, mają charakter konieczny i powszechnie ważny. Kategorie, czyli for-

myślenia o przedmiotach w ogóle, wprowadzają porządek w ten chaos wrażeń, będąc transcendentально–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 filozoficzno–prawny 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. „Gdy w ustroju państwowym lub stosunkach międzypaństwowych wystąpią nieprawidłowości, których nie dało się uniknąć, to wówczas jest obowiązkiem, zwłaszcza zwierzchników państw, zatroszczyć się o to, ażeby można było jak najszybciej je naprawić i przystosować do prawa natury tak, jak stawia nam to przed oczy za wzór idea rozumu: gdyby to nawet miało dla nich pociągnąć ofiary z ich egoizmu”.

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 przedmio-

tem jego zachceń za swoje i bez żadnego skrępowania dąży do urzeczywistniania własnej samowoli. Prawo natury Kant ściśle wiąże z postulatem prawnym rozumu praktycznego, który sprowadza się do traktowania każdego przedmiotu jako potencjalnie „mojego” albo „twojego”. 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 prawomocnie wyrokować. Gwarancja pokoju może być dana tylko w stanie prawnym.

Stan wrogości między ludźmi jest spowodowany nieskrępowanym dążeniem do zaspokajania popędów, ambicji, 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 dla postępu, gdyż mają moc pobudzania jednostki do współzawodnictwa o przewagę. Dlatego też po utworzeniu państwa człowiek w dalszym ciągu musi mieć możliwość realizowania swoich cech społecznych, w granicach określonych przez prawo pozytywne.

Państwo zostaje więc powołane do określania warunków, które mają zapewnić wykonanie prawa stanu natury. Powstanie państwa Kant wiąże z umową społeczną, której nie traktuje zresztą 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 pomyślana.

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 wypływały 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 instykt 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 przypadkowe i osobnicze. 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 bowiem 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 całkowicie 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. Przeciwwstawia 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 jego umysłu, lecz kierunkiem jego woli. Ale stwierdzając to 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 przewyciężać 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 godność – 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 uniwersalnych. 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. Podstawowa zasada filozofii społecznej Kanta brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w tej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Jest to imperatyw praktyczny. Politycznym odpowiednikiem tego postulatu 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) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem.

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. Można by powiedzieć, że ten kosmiczny sposób widzenia problemów człowieka jest na wskroś nowoczesny, właściwy bardziej stuleciu, które nadejdzie, niż naszym czasem.

Zgodność świata, który jest, ze światem jaki być powinien, nastąpi w nieskończoności. To przekonanie Kanta jest niepomiernie bardziej optymistyczne niż stanowisko Machiavellego, który przekonywał, że nigdy się to nie ziści. Kant ukierunkowuje wysiłki kolej-

nych pokoleń wskazując cele, aczkolwiek są one niemożliwe w pełni do urzeczywistnienia.

Człowiek zdany jest na siebie, ponieważ nie ma nawet oparcia w obiektywnie istniejących wartościach, co kazał przyjmować Sokrates. Brak też jest autorytetów. Nie można wierzyć rządzącym; dzierżenie władzy negatywnie oddziałuje na osąd rozumu. W sterowaniu wolnością pomóc mogą filozofowie. Ich zadaniem jest również wyjaśnienie sprawującym władzę ich uprawnień i obowiązków. Władcy nie powinni zmuszać filozofów do milczenia. Kant ceni filozofów również za to, że są znakomitymi wychowawcami. Wysoce zabawna wydałaby się natomiast Kantowi myśl o tym, że filozof może być zaangażowany w polityczną działalność. 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 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.

Na każdym spoczywa obowiązek udziału w życiu państwowym – a na rządzących spoczywa obowiązek ograniczania osobistego interesu. Realizm Kanta w ocenie ludzkiej natury nie dopuścił do sformułowania nakazu, ażeby rządzący wyzbyli się swoich osobistych interesów. Najwłaściwszy jest, zdaniem tego filozofa, ustrój republikański. Warto się nad tym zastanowić w czasach dość powszechnego w środkowo-wschodniej Europie kultu ustroju demokratycznego. 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 pań-

stwa, a nie można naprawiać niesprawiedliwości przez niesprawiedliwość. Jeżeli jednak ustanowiono w państwie nową konstytucję, a doszło do tego na drodze gwałtów, rewolucji, to nieprawność tego czynu nie uwalnia obywateli od posłuszeństwa wobec ustanowionego ładu prawnego.

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 określam, 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 wyrzające człowieka ponad poziom zwierzęcego bytu.

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 wzmożą się w kolejnym stuleciu. 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 odnowieniem historycznej postaci filozofii Kanta. 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 kierunków inspiracji dotyczy centralnych problemów filozofii prawa, uznaję 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, uznaję 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 wszak znacznie – rozstrzygnięcie sformułowane przez wymienione szkoły, ile sposób podcho-

dzenia 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 koncepcji teorii prawa, opartych na zasadzie celowości, w przeciwieństwie do zasady przyczynowości, panującej w naukach przyrodniczych. Kantowski przewrót kopernikański sprawił, że podstawowym stało się pytanie, jak możliwe jest prawoznawstwo jako nauka. Również powstanie filozofii kultury wiąże się nieodłącznie z Kantem, który wprowadził wzorował się na przyrodoznawstwie matematycznym Newtona, ale badając nie sam 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 filozoficzno-prawnych, o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o istotę prawa.

III
POKANTOWSKA
FILOZOFIA PRAWA

Wstęp

Rozstrzygnięcie relacji prawa i moralności decyduje o możliwości demokratyzacji, światopoglądowo pluralistycznego społeczeństwa, a więc o zakresie wolności człowieka w państwie. U podłoża tego rozstrzygnięcia leżą poglądy na temat natury człowieka. Ale poglądy antropologiczne nie zawsze są uwyraźnione w poszczególnych systemach.

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 są nadrzędne w stosunku do wszelkich 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 – każdy człowiek musi sam 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 część 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; wolność wyboru nie zakłóca przez innych. Prawo stanowione stwarza więc warunki dla życia moralnego. Prawo zapewnia miarę zewnętrznej wolności – ta zaś umożliwia wolność rozstrzygnięć, a w tym rozstrzygnięć moralnych.

Natura ludzka jest agresywna. Często do głosu dochodzi zawiść, nienawiść, chęć posiadania, dążenie do władzy i dlatego bez prawa pozytywnego nie byłoby łatwo żyć moralnie. Trwałaby walka i nieustanne poczucie zagrożenia.

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 istniejącego. Tu należy też sfera wiary religijnej. Wiąże się to z poszukiwaniem sensu własnego istnienia i z rozwojem indywidualnym na własny sposób. Trzeba zaznaczyć, że od nacisków prawa pozytywnego silniejsze bywają nakazy opinii społecznej. Są bardziej dokuczliwe. Urabiają ja jednostki przeciętne – stąd Kazimierz Dąbrowski propagował postawę pozytywnego nieprzystosowania.

Liberalna koncepcja prawa ujmując je jako warunek moralności stwarza możliwość pluralizmu światopoglądowego. A pluralizm ma znamionować ustrój demokratyczny. Prawa pozytywnego nie można jednak dowolnie stanowić. W myśl wielu koncepcji liberalnych powinno być ono wyznaczone przez prawo natury o zmiennej treści. I trzeba podkreślić, że tak pojęte prawo natury nie jest prawem moralnym. Teoria tego prawa wywodzi się z filozofii Kanta, a sformułowali ją w ostatnim dziesiątku lat XIX wieku Rudolf Stammler i Leon Petrażycki. Obydwaj uczeni doszli do analogicznych wniosków wychodząc z odmiennych podstaw filozoficznych.

Problem prawa natury w Polsce jest obecnie szczególnie zagmatwany, ponieważ utrzymującą się u nas przez czterdzieści lat krytykę tych poglądów przeprowadzano z pozycji marksistowskich. Wpływ

marksizmu ugruntował też błędne przekonanie, głoszone niejednokrotnie również i przez przedstawicieli światopoglądu chrześcijańskiego, o rzekomej zależności treści świadomości jednostek od szeroko pojętych okoliczności ich istnienia. Z punktu widzenia kantyżmu 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, kulturowych.

Od zarania ludzkości kształtowały 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 przeciw niesprawiedliwości porządku prawnopaństwowego. Z punktu widzenia przedstawicieli nurtu uznającego istnienie prawa natury, opozycja wobec rządu może być całkowicie legalna, gdy ten narusza prawo pozytywne.

Nieporozumienia narosłe w Polsce, w związku z prawem natury dotyczą nie tylko 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 używano nazwy prawo naturalne. Prawo to dotyczy wyłącznie człowieka i różni się całkowicie od praw świata przyrody.

Nieraz dochodzi 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 teorie 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 pra-

wa 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 – nawet mimo ewentualnych deklaracji – 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 niezmienne,
- 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, zwłaszcza wśród filozofów chrześcijańskich.

Przełom w tym powszechnie oddziałującym sposobie rozumienia 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 charakter prawa o zmiennej treści, ale niezменной formie, która 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. Tworzone jest przez człowieka na miarę jego poglądów o wartościach idealnych. W nie mniejszym stopniu niż prawo natury o niezменной treści wpływa na życie jednostek i społeczeństwa.

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.

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 chrze-

ścijańskich – inaczej niż w liberalnych – prawo podporządkowane jest moralności, to również polityka zostaje zdominowana przez jeden 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 moralność. 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 szczególności 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 próby 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, że gdy mowa o inspiracjach kantowskich, trzeba pamiętać, że filozof królewiecki dał impuls do stworzenia programów partii socjaldemokratycznych. Warto przypomnieć to dzisiaj. 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 niewiele 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 bezwzględny.

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.

Liberaliści, 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 – liberaliści 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 naruszenie 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 liberalistów wynika, że rząd jest złem koniecznym.

Jeremy Bentham

Filozof angielski, żył w latach 1748–1832. Jest twórcą utilitaryzmu.

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 utilitaryzmu 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 pełnią 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 Benthama 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 impetu 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 działać w dziedzinie oświaty.

Po drugie, Mill twierdzi, że należy odstąpić od ogólnej zasady nieinterwencji państwa w dziedzinie elementarnego wychowania. Niebezpieczeństwo bowiem płynie ze strony niedouczonej i niewychowanych 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. Dokonuje 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 bezpieczeństwo 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 zwalczała ostro teorię prawa natury. 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. Muszę 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 wyjątkowo ważną 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 również 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 wyraźnie różnice narodowe.

Gustaw von Hugo

Profesor uniwersytetu w Getyndze, żył w latach 1764–1844. Podkreśla, że prawo natury 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 przeciwień-

stwie do tego, co urojone. Znaczą też pozytywne 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, wyłącznie 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 stworzenia 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 – zwalczał przede wszystkim teorię prawa natury.

John Austin

Angielski filozof prawa. Żył w latach 1790–1859. Studiując na kontynencie zetknął się między innymi z Savigny’em. 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 rozumną dla innych rozumnych 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 urzeczywistnienia 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 utylitaryzmu, Austin głosi, że w dobrze rządonym 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 właśnie celem jest gwarantowanie jednostkom zadowolenia. Człowiek dąży do przyjemności i ten cel jest zarazem celem prawa.

Każdy dąży do własnych celów indywidualnych, egoistycznych. Wiązą 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 swoja 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 skierujemy 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

Myśliciel niemiecki. Żył 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, 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. Zwalczając poglądy Marksa, szkoła ta uznała ewolucję za jedyny prawidłowy sposób przemian w życiu społecznym. Twórcy tej szkoły głosili determinizm 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 nagłe 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 przybliżyła w swoich powieściach m.in. London zwłaszcza w „Martinie Edenie” i „Wilku morskim”. Dodam na marginesie, że London był genialnym samoukiem.

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, ale 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 takie oto 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 szczególnie 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. Nastawiony 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-

mi 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 praocjów, czy inaczej rządy zmarłych nad żywymi. Ludzie pierwotni nadawali prawo 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 rozwikłał 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. Popęnił 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 na-

leży 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 Gumplowicza.

Według Gumplowicza 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 Gumplowicz, podobnie jak wcześniej Kant, uznawał pozytywny sens agresji.

Czym jest rasa w myśl poglądów Gumplowicza? Czyste rasy w sensie antropologicznym istniały, jego zdaniem, wyłącznie w prapoczątkach istnienia ludzkości. Otóż w znanej powszechnie interpretacji Starego Testamentu zawiera się, według Gumplowicza, 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 parodzieców, złożonych z Adama 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, Gumplowicz przypomina, że człowiek jest częścią świata przyrody i podlega ogólnym jej prawom. A zachodzi w całej przyrodzie zjawisko mnogości zarodków; jest zawsze wiele nasion, czy wiele plemników. 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 prapoczątki 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 Gumpłowicza, zawiera w sobie elementy przemocy rasy rządzącej w państwie. Prawo obowiązuje, ponieważ strzeże jego wykonywania państwo. Gumpłowicz 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.

Gumpłowicz 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 formy walki ras, przynosi obywatelom większy dobrobyt. Właśnie w teorii Gumpłowicza należy doszukiwać się prapoczątków XX – wiecznej teorii państwa dobrobytu. Jak zwracał uwa-

gę 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. Gumplowicz 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 Gumplowicza, 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, zrozumieli 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 nagle powstanie ideowego prądu, o nagle ponowne odkrycie Kanta. Takie stanowisko zakłada nieciągłość historyczną i jeśli trzeba by wybrać za wszelką cenę formułę surową i uproszczoną, lepiej byłoby powiedzieć, że 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 heterogenny, zespolony hasłem „powrotu do Kanta”, a przez innych nazwany „neokantyzmem”.

W podręcznikach historii filozofii zwykło się przyjmować lata sześćdziesiąte XIX wieku jako datę powstania neokantyzmu (*Neukritizismus*). Na ogół też panuje zgodne uznanie, że decydującym impulsem filozoficznym dla ruchu neokantowskiego stała się praca Liebmana „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 opartego 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 Zellera, który w wykładzie inauguracyjnym w Heidelbergu domagał się ponownego podjęcia badań teoretyczno-poznawczych, 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. Niektórzy 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 jeszcze wieropoddańczej 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 (prowizorycznie) 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”. Jedyłą niezaprzeczalną wspólną ich cechą jest powoływanie się na myśl Kanta, którą cytują, nad którą dyskutują czy nawet ją krytykują. Po Kancie różni filozofowie przyj-

mowali jako punkt wyjścia jakiś aspekt jego wielopłaszczyznowej konstrukcji spekulatywnej i rozwijając go jednostronnie, aż do skrajnych i często absurdalnych 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 ścisłe 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 po prostu epigonami. Te uwagi są w znacznej mierze uwarunkowane niedostateczną znajomością tej doktryny i jej 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 umarł 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 wieku XX.

Dzielo Ingardena „Z badań nad filozofią współczesną” nie zawiera najmniejszej wzmianki o neokantyzmie. Ingarden w przedmowie zaznacza, że tom ten nie obejmuje wszystkich, ale wymieniając naczelnym kierunki filozofii nie objęte swoimi rozważaniami – formowane 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 II 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 wspomniane myślenie mityczne. Czym ono się charakteryzuje? Antropologowie wiążą mity z pierwotną głupotą, prostactwem i bezmyślnością. Filozofowie interpretują mity jako rodzaj prymitywnej filozofii, zaś psychiatry 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 zaszczepiać i spełniać.

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 chytrności. 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 przezwyciężony. Niezbędne jest do tego celu prawo. Trzeba przyjąć pogląd jakoby wszyscy ludzie zawarli prauromę, tre-

ścią 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 – neokantysty 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 – przyrodoznawstwie matematycznym Newtona. W przeciwieństwie do szkoły badenńskiej 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 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 XIX 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 dawną doktryną prawa natury. Pozostała właściwie jedynie ta sama nazwa. Stammler używa zresztą zamiennie z terminem „prawo natury” – terminów: „prawo słuszne”, „odpowiednie”. Ele-

mentem 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 oceniającą 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 bynajmniej do negowania mocy obowiązującej ustaw państwowych. Stwierdza jedynie istnienie prawa właściwego, odpowiedniego, słusznego oraz obowiązywanie 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 o wolnej woli. Stąd określenie prawa natury przez Stammlera jako prawa odpowiadającego idei *Gemeinschaft frei wollender Menschen*.

Dzieło Stammlera głoszące hasło odrodzenia prawa natury, "Wirtschaft und Recht" wyszło o rok później od dzieła Petrażyckiego, który odmawia Stammlerowi niemal wszystkiego, nawet związków z filozofią Kanta. Na ten konflikt rzuca światło fakt sformułowania przez

Stammlera – wprowadzie 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 przecież 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 leży w porządku życia społecznego, czyli zewnętrznego w stosunku do człowieka. Przymus zespolony ściśle z prawem pozytywnym zmierza, według Stammlera, w ściśle określonym kierunku. Wprowadzie 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 podporządkowania 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 transcedentalnego, 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 całkowicie podporządkowane. Stammler traktuje je 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 społecznego 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 ten 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 filozoficznoprawnym myśleniu. Prawu została przyznana wysoka ranga jako transcendentalnemu założeniu społeczeństwa. Stammler zradykalizował 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, kontynuuje 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 współdziałal 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 dwoi-
ste 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. Człowiek jako rzecz sama w sobie jest niepoznawalny. 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. Przeczając więc możliwości wypowiedziania sądów koniecznie i powszechnie ważnych o istocie człowieka, Stammler popełnia pewną niekonsekwencję, wskazując na niezmienność ludzkiej świadomości. Jest to niekonsekwencja zawarta zresztą w systemie kantowskim, na którym Stammler się opiera.

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 schematowi tradycyjnemu, 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. 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.

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 interesów 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 kantyzyzmu 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 Gumpłowicz, zakończył życie samobójstwem. Jego teoria zyskała znaczenie europejskie. Był profesorem uniwersytetu w Petersburgu.

rgu 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 filozoficzno-prawny 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 przeżycia 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 uprawnienia. 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 kantyzyzmu.

Uprawnienie jest to przeżycie, że dane zachowanie się jest przez kogoś lub przeze mnie wymagalne. Zważywszy więc przeżycie obowiązku i przeżycie uprawnienia 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 akcentuje zachowanie 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 wyniku 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

przeciwstawny powszechnie znanemu w Polsce stanowisku marksistowskiemu, w myśl którego „był 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 sprowadzał 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 rodzinnego 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 przeciwstawny 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 teorii 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 oraz jako naukę nakreślającą cele ustawodawcze. Nakłada ona 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-atrybutywne, 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.

Sprawiedliwość w poglądach Petrażyckiego pełni rolę odpowiednika prawa natury. Jest to teoria prawa natury o zmiennej treści.

Utrwaliło się w literaturze przekonanie, że teoria prawa natury o zmiennej treści pochodzi od Rudolfa Stammlera. Filozof ten stworzył teorię prawa natury wiecznego w formie i ulegającego zmianom w treści. Opublikował tę teorię w 1896 roku w dziele „Wirtschaft und Recht”. 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. Formułuje 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 jakiegось 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 ostro teorię prawa natury o niezmiennej 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 Duguita 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 jednostki jest wypełnianie funkcji społecznej.

Radbruch

Niemiecki filozof prawa, żył w latach 1878–1949. Jego teoria zażyła na odrodzeniu prawa natury po II 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 zejdą 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 oznacza 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. I 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 nadbudową 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 (w rozumieniu filozofii pozytywistycznej), 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 traktować się je będzie 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. Ale skoro nie można żadnej obalić, więc każda wymaga 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 powinność 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 wyzna-

wać, a udowodnić dają się 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 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 mieszcząca się całkowicie) – to wszystko tworzy naszą kulturę, tę sferę pośrednią pomiędzy pyłem, a światem podgwiezdny; 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 przewyższenie 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 przewyższenie wartości, ostateczne potwierdzenie tego, co istnieje i jego swoistą aprobatę. Ale nie jest rezultatem ani obojętności, ani nie widzenia wartości. Optymizm religii przewyższa wartości ujemne, a tym samym znika przeciwieństwo czyli wartości dodatnie. Religia jest afirmacją życia, elementem wszelkiego działania i myślenia, ciągłym przewyższaniem przepaści między światem natury i światem ideału.

Ideały, 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 bowiem 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 zaszczepia wiarę w wiecznotrwałość ludzkiego bytowania na Ziemi w formie wytworów kulturowych.

Ideę prawa – składnik świata idei – Radbruch ujmuje 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 nazywanych 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 przekonania 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. I w rezultacie tej fikcyjnej równości szans wszystkich przekonania – 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 sił sugestywnych. Rezultat zniweczenia irracjonalnych i nieracjonalnych mocy, uwolnienia wrodzonej siły ideologicznej 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 podmiotów prawa: 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. Demo-

kracja bowiem nie ma jednoznacznego kryterium słuszności poglądów politycznych, i nie uznaje, by możliwe 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 zajść 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 filozoficzno–prawnemu, Radbruch zmienił pod koniec życia pogląd na prawo natury. Ujmując z tego punktu widzenia dociekania filozoficzno–prawne 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 tomistycznego, podczas gdy w latach dwudziestych – trzydziestych tomistyczną teorię prawa natury 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 Stammlera 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.

Radbruch 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 i nieziennej istoty człowieka.

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. To oderwanie przez Radbrucha prawa natury od natury człowieka sprawia, że utracona zostaje możliwość odniesienia kultury

do czegoś, co leżałoby poza nią i było od niej zależne. 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. Prawo 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 ponad 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 doskonałego 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 wprawdzie 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 zeń żadnych 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 jednak charakteru obiektywnego, ponieważ wyrasta ze świadomości ludzi określonej epoki.

Według Radbrucha forma prawa jest ważna powszechnie i koniecznie, a jego treść zależy od danych empirycznych i dlatego jest względna. Relatywizm filozoficzno-prawny 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 za-

warło 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, znajdujące zresztą pisemny wyraz w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*.

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 prawa niesprawiedliwego, ale pogłębia to jedynie rozdział stanowionego niesprawiedliwego prawa i sprawiedliwego ponadustawowego prawa. Po II wojnie światowej Radbruch szczególnie mocno akcentuje, że prawo ma być zgodne ze sprawiedliwością, ale jest to jedynie konsekwencja jego stanowiska sprzed II 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, ze 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 stworzenie poczucia bezpieczeństwa, 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 urząd 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 stać 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, bo zasadniczo afirmowano prawo natury. Główny nurt starożytności i myśl średniowiecza głosiły istnienie prawa natury. Podobnie było w epoce renesansu i w czasach nowożytnych.

Wpływ i znaczenie pozytywizmu prawnego nastąpił 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 nie było ono dziełem amerykańskich filozofów prawa lecz europejskich filozofów prawa, którzy uciekając przed prześladowaniami rasowymi znaleźli w USA schronienie. Wiążąc doznane cierpienia z pozytywizmem prawnym, zwrócili się ku prawu natury.

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 również Petrażycki. Po roku 1950–tym zajął postawę oportunistyczną i uznał, że poprzednio zajmował błędne stanowisko. Powołując się na marksizm, ocenił teorię 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 zaszczerpane 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 odróżnia 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 przychyliła się ku absolutyzmowi etycznemu, gdy wskazuje, że nie ma wprawdzie wartości bezwzględnych, ale są wartości wpływające 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 jedyne go uczucia, które w swoim polu widzenia ma wszystkich ludzi i pragnie ich szczęścia. Uosobieniem życzliwości powszechnej jest Istota Najwyższa.

Uczony ten nie ocenia optymistycznie człowieka w perspektywie historycznej. Na przestrzeni znanych nam dziejów nie udoskonaliła 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 „Szkola 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 kolej-

nym 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. Pisze o „odwiecznym uroku” demokracji. Podkreśla znaczenie praworządności, niezbędność rządzeń 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”, jak również może dać 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 wzbudzają 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 społeczeń-

stwie. Jako przykład podaje Znamierowski dzieci warstwy szlacheckiej, które wzniesają 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 wartościowych jednostek 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 zgodnie 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 uczone 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 zapora 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 niejasno interpretowany; powszechnie bywa klasyfikowany 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 взгляд 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 tym 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 zarówno dokumentację bibliograficzną, jak 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 zgłętku 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.

Funkcjonalizm

Jest szkołą filozoficzno–prawną charakterystyczną dla Ameryki Północnej. Zamiast pytania co to jest prawo, stawia pytanie jak działa prawo. Nie utożsamia prawa z normą, ani nie utożsamia prawa z przeżyciami. Ujmuje prawo w działaniu. Powstał w końcu XIX wieku. Przed tym dominował w Stanach Zjednoczonych odpowiednik europejskiego pozytywizmu (kierunek analityczny).

Twórcą tej szkoły jest Olliver Wendell Holmes (1841–1935). Wyrosła ona na podłożu pragmatyzmu – filozofii powstałej w USA, stworzonej przez Jamesa. Przez prawo Holmes rozumiał przewidywanie tego, co sądy faktycznie uczynią.

W Ameryce od 1803 roku Sąd Najwyższy bada ważność każdego aktu ustawodawczego i administracyjnego z punktu widzenia zasad konstytucji. Znamienna jest swoboda tego orzecznictwa. U podstaw funkcjonalizmu leżą też założenia behawioryzmu – nurtu w psychologii koncentrującego uwagę na zachowaniu człowieka.

Funkcjonalisci stosują metodę empiryczną do badania prawa. Obserwują prawo w działaniu (*law in action*) w przeciwieństwie do po-

zytywizmu (*law in books*). Prawo pisane w interpretacji tej szkoły, to jedynie przepowiednia, co sąd czyni.

Zaznaczają się dwa kierunki funkcjonalizmu: realizm prawniczy (około 1930 r.) oraz idealizm socjologiczny inaczej teoria interesu społecznego.

Najwybitniejszym przedstawicielem realizmu prawniczego był Karl Nickerson Llewellyn (1893–1962). Twierdził, że prawo jest środkiem dla osiągnięcia celu społecznego. Prawem jest to, co urzędnicy, sędziowie lub adwokaci postanowią w swoich sprawach. Prawem są wszelkie normy dotyczące zachowania się w grupie. A więc nie tylko pisane. Realizm prawniczy charakteryzuje się socjologicznym i psychologicznym podejściem do prawa. Bada czym jest prawo – nie zaś czym powinno być. Bada jak prawo jest realizowane.

Z kolei teoria interesu społecznego głosi, że celem prawa jest osiągnięcie równowagi między sprzecznymi interesami w społeczeństwie. Bada działanie prawa z punktu widzenia ustalonych z góry celów.

Według przedstawicieli tej szkoły prawnik pełni rolę inżyniera społecznego, mianowicie ma prowadzić do kompromisu.

Roscoe Pound (1870–1964) to najwybitniejszy przedstawiciel teorii interesu społecznego w USA. Uważa, że prawo nie powinno dopuszczać do rewolucji w społeczeństwie. Wpływ na niego miał m.in. Duguit.

CZĘŚĆ TRZECIA

FRAGMENTY DZIEŁ
FILOZOFICZNOPRAWNYCH
W PRZEKŁADZIE
CZESŁAWA
TARNOGÓRSKIEGO

Od tłumacza

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, Goland, 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 prawna i filozoficzno-prawna nie występuje w przełożonych przez obu uczonych, odpowiednio *Krytyce praktycznego rozumu* (Warszawa 1972) i *Krytyce*

czystego 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 scałającego 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 pozbawiać możliwości przemówienia – w tym właśnie momencie – w sposób bardziej osobisty. Spokojna, obrysowana ironią pewnością *Przedmowy* wcale nie wydała mi się starcza.

Czesław Tarnogórski

W nawiasach graniastych zawarto interpolacje wprowadzone do niniejszego tekstu przekładu przez tłumacza.

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 [wypływającego 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 do-

brze 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). Przyznają 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** ośmielają się (na ambonach i w pismach dla ludu) przemawiać do publiczności słowami sztucznymi, całkiem stosownymi 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 tylko jeden prawdziwy jej system [wynikający] z pryncypiów rozumu, choćby nie wiem jak różnorodnie i często przeciwstawnie 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 inne, 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 własnego 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* podaje 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 wzajemnie 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. NICOLAI, choć on sam zadowala się nieposiadaniem żadnego sądu o zupełnym niedostatku tejże [filozofii] w dziedzinie jej właściwej, jak też o wszędzie ukrytym jeno ubóstwie myśli. Na razie z **niepopularnego pedanta** można się pośmiać co prawda o wiele ucieszniej niż z **bezkrytycznego ignoranta** (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 nie należy to do jego dawniejszej szkoły). Jeżeli jednak, jak twierdzi SHAFTESBURY, probierzem prawdy jakiejś teorii (zwłaszcza praktycznej) jest to, że wytrzyma 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 chępliwie, 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, że [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 wtedy 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.

§B

Co to jest prawo?

Prawnik, jeżeli nie chce popęlić 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. Czysto 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 **wolę** 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 stosunku 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 wszystkim 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. Iż powinien uczynić sobie maksymą mojego postępowania to, by działać zgodnie z prawem, jest wymogiem, który stawia wobec mnie etyka.

Przeto powszechna zasada prawa brzmi: „działaj zewnątrz 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 ode mnie, a jeszcze mniej żąda się, ażeby **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

przeciwnie 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 zmieszane 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 ustaw; ale jeżeli ma ono pozostać czyste, nie wolno mu i nie może odwoływać się do tej świadomości jako do 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 wyposażyc 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 która dzieli miejsce (*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.

Prawo przyrodzone jest tylko jedno

Wolność (niezależnie od przymuszającej woli kogoś innego, *Willkür*), 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. nie podleganie 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 nie; wszystkie te upoważnienia zawierają się już w pryncypium przyrodzonej wolności i rzeczywiście (jako człony 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 to, ażeby – gdy powstaje spór o prawo nabyte i wyłania się kwestia, na kim ciąży obowiązek przeprowadzenia dowodu (*onus probandi*) bądź dotyczącego czynu, który nasuwa wątpliwość, bądź, jeżeli czyn jest ustalony, dotyczącego prawa, które nasuwa wątpliwości – ten, który odrzuca od siebie ten obowiązek, mógł metodycznie i jak gdyby według różnych tytułów prawnych powołać się na swoje przyrodzone prawo wolności (które teraz będzie określone szczegółowo, 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 członów skrajnie różniących się co do treści, a podział teorii prawa będzie mógł zostać odniesiony jedynie do zewnętrznego *mojego i twojego*.

Nauka o słusznym prawie¹

II

Rozum jako źródło prawa natury

Są dwie możliwości przeciwstawienia prawa **naturalnego**² **prawa pozytywnemu**; **każda rozgałęzia się symetrycznie w dwóch kierunkach**.

I. 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** pano-

1 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.

2 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.

wania nad każdym kogo samo poddaje pod swoją władzę; prawo naturalne obowiązuje w **inny sposób**. Obowiązuje **jako nauka**, a nie w 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 czyisto **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 od-

rębności **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 jej 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 **obrębie 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 miałyby to czynić i jakież to właściwie jest ten nieznan kraj, skąd rozum sprowadzałyby ustalenia pojmovalne *niezależnie od doświadczenia*. Kto ze słowem **rozum** wiąże myśl o jakiejś magicznej sile, wyczarowującej 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 (chociaż 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, zawoalowanym 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 wyobrażał sobie jeszcze bardziej rozwlekle 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 zgoła 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, roszcujących 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 literę.*

Gospodarka i prawo¹

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

1 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.

społecznego. Zasady prawne o **określonej treści**, które chciałyby się równocześnie odznaczać **nieuwarunkowaną ważnością**, są z tej racji sprzeczne i nie dające się utrzymać.

Ale jednak to wyłączone 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; postępowałoby 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 rozdźwięk 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 szczegól-

nych 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 **szczegółowej** 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 szczegółowe 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 szczegółowej** jest **obiektywnie 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 działo 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 prawo¹

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 spowo-

1 *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”.

dował skazanie na karę śmierci i stracenie kupca Gottiga. Puttfarken doniósł, że Gottig napisał w ustępie:

„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 naginać 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 Turynгии z 8.2.1946 r., która w artykule II nadaje przepisowi § 47 ust. 1 kodeksu karnego następującą redakcję:

„Podlega karze jako sprawca ten, który 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. Pozostawanie 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” („Liberaldemokratische 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 odprowadzony przez żandarma. Udało mu się niepostrzeżenie zabrać swój naładowany pistolet służbowy i zniemacka 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 dezercera i uzasadniało ukaranie go; jest niewystarczającą, ażeby uznać go winnym”.

Ze wszystkich stron zatem podjęto walkę przeciw pozytywizmowi prawnemu z punktu widzenia ustawowego bezprawia i ponadustawowego 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: **jakąś** wartość niesie ze sobą każda ustawa pozytywna bez względu na swoją treść, ponieważ zawsze jeszcze jest ona lepsza niż brak jakiegokolwiek 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 pra-

wem 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 pozytywność 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 wspaniale 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 chara-

kterystycznym 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 znamienny telegram z wyrazami sympatii dla morderców Potempy, koniec – budzące grozę zbezczeszczenie 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 Jaurésa niech będzie we Francji oceniane przez prawa inaczej niż usiłowanie dokonanie morderstwa na nacjonalistcie Clemenceau; sprawca, który uchybił prawu z motywów patriotycznych, nie może podlegać tej samej karze, co ten, którego motywy 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 wszak 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.

4

To dotyczy przyszłości. W stosunku do ustawowego bezprawia ubiegłych dwunastu lat musimy próbować urzeczywistnienia 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 militarizmu 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 przestępcy 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 nadużywa do celów przestępczych 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 przypad-

kach, 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 dostarczyć 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 stanowiące, 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 egzek-

wują, 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 stanowić 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 w stosunku do 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 „formalnopravných” 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 prawa¹

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 była 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 zwolnienia indywiduum i nałożyło ograniczenie na autorytatywną władzę państwa. Przede wszystkim szczególnie doniosły był tutaj wpływ chrześcijaństwa. Wprowadziło ono ostre rozróżnienie między wspólnotą religijną, a wspólnotą społeczną. W obliczu tego, co boskie

1 Giorgio del Vecchio, *Man's Personality and Rights in the Light of Jurisprudence*, „Universitas”, 2, 1965, ss. 169–179. W przekładzie pominięto przypisy

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 przezwyciężenia naszego niskiego egoizmu i opanowania naszych namiętności, w jakież 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 przemyśleń teoretycznopoznawczych, 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* Petrarca 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 najczystszy elementem w człowieku, ponieważ zabezpiecza nas przed tym wszystkim, co jest trucizną 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 Petrarca 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 wgłębianie 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 na-

szych, 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 spo-

sób konieczny 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, przeciwstawnemu 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 czasem frazeologią idealistyczną, niemniej w istocie staje się sługą władzy nadrzędnej, 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 tez 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 wzmaga 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 indywidualum. 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 znacząco odpowiadał ekspansji 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 indywidualum 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

wszewchładne. 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 przez 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 obfитоści 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 oczywiste jest, że etyka ma podstawowe znaczenie zarówno sama w sobie, jak i jako niezbędne uzupełnienie prawa. Innymi słowy, możnaby 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 samopowierzenie w swej duchowej autonomii.

Prawo naturalne: wiedza naukowa czy myślenie magiczne?¹

(...) 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. Taka jest idea, która kształtuje myśl prawnonaturalną od arystotelesowskiej *physei 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 rzeczywistości empirycznej, czystej faktyczności, i druga, która tworzy koncepcję z

1 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.

wieloma aspektami 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 zamuflowanej w języku naukowym, który nie może jej potwierdzić, lub że z punktu widzenia scjentyzmu owa pseudonauka ma dokładnie po-

zór 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 wyraźnie tej nazwy. Na przykład pseudonauka proklamowała konieczność sterylizowania ludzi szkodliwych dla społeczeństwa i segregację rasową; nauka zademonstrowała możliwość sztucznego zapłodnienia i racjonalno–użyteczne 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 przewyciężeniu 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 zracjonalizować, 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 dotykającą 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 określone 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 jurysprudencki 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 aprobeuje to odrodzenie i poddaje 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

bezwzględny 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 wyraża związek człowieka z Bogiem, jego esencjalną więź i rdzenne braterstwo z innymi ludźmi. (...)

d) To prowadzi już do punktu ostatniego, w którym koniecznie trzeba określić typ wiedzy, na której opiera się prawo naturalne. Odpowiedź wynika jasno jako wniosek z tego, co powiedzieliśmy poprzednio. Nie ma podstaw, by odmawiać prawu naturalnemu charakteru naukowego. 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 znamionnymi może ona zostać uznana za autentyczną wiedzę w dziedzinie myśli naukowej 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 wymagań tejże myśli naukowej, jest kwestią, której nie chcemy rozstrzygać 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 wątplenia prawo naturalne nie powinno odwracać się od nauk szczegółowych. Nie powinno być mu obojętne to, co mówi nauka w każdym 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 najściślejszego 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 filozofią, filozofią prawa i nie powinno wstydić się wyznania swoich uwarunkowań metafizycznych i swojego operowania czynnikami metaracjonalnymi, które z punktu widzenia radykalnego racjonalizmu scjentyistycznego są odrzucane jako myślenie magiczne. (...)

Etyka Kanta i etyka socjalizmu¹

Wprowadzenie

Kryzys, w jakim znalazła się w Niemczech filozofia po załamaniu się wielkich i odważnych systemów Fichtego, Schellinga i Kanta, wymagał wyjścia. Zaczął się powszechny nawrót do Kanta. U niego spodziewano się ratunku. Myśliciele ponownie skierowali wzrok na Kanta w drugiej połowie XIX w.² Zainteresowanie Kantem narastało i rozwinęło się w silny ruch umysłowy, oparty na hasle–wezwanie: „Z powrotem do Kanta!” Wraz z tym „powrotem do Kanta” rozpoczęły się badania i wnikanie w kantowską filozofię.³ Nie było to łatwe przedsię-

-
- 1 Fragmenty rozprawy *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus, Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule*, Freiburg, Schweiz-Paderborn-Paris 1924.
 - 2 Wśród myślicieli, którzy przyczynili się do „powrotu do Kanta”, na wymienienie zasługują przede wszystkim: K. Fischer, (*Geschichte der Philosophie*, tomy III i IV poświęcone Immanuelowi Kantowi), O. Liebmann, który każdy rozdział swego dzieła *Kant und die Epigonen*, 1865, kończy wnioskiem: „A więc trzeba powrócić do Kanta”, A. F. Lange, profesor uniwersytetu w Marburgu w latach 1825-1875 (*Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, tłum. A. Świętochowski i F. Jezierski, Warszawa 1881). A.F. Lange takie wypowiedział kiedyś zdanie: „Istnieją wszelkie podstawy ku temu, by wniknąć w głębię systemu kantowskiego, rozwijając w tym celu najpoważniejsze badania, jakie do tej pory spośród wszystkich filozofów stosowano niemal tylko do Arystotelesa”; zdanie to przyjmuje Vaihinger za motto swego dwutomowego komentarza - por. H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1882, t. I, Przedmowa, s. IV.
 - 3 Badanie kantowskiej filozofii nie ustrzegło się znamion przesady, jak wynaturzenie w „filologię kantowską”, by wspomnieć tylko o badaniach, które prowadzili Erdman, Laas i Paulsen. To samo można by powiedzieć o niektórych miejscach komentarza Vaihingera; nie tylko o „niektórych miejscach”, lecz na dobrą sprawę o prawie całym komentarzu.

wzięcie, a nietatwość tę potwierdza fakt powstania w owym czasie nie mniej niż sześciu⁴ typów interpretacji.

Duże uznanie wyrażające się w liczbie zwolenników⁵ i wynikające z jednolitości interpretacji, zyskał sobie tak zwany logistyczno–metodyczny kierunek neokrytycyzmu. Jego powstanie i uzasadnienie wiąże się ściśle z nazwiskiem Hermanna Cohena.⁶ Cohen wszedł do historii filozofii jako twórca tej wykładni logistyczno–metodycznej. Uczeni – zwolennicy tego typu interpretacji – znani są również pod nazwą szkoły marburskiej.⁷

„Szkoła marburska chce być wierna nie literze i słowom, lecz duchowi filozofii Kanta”.⁸ Tym zdaniem najogólniej można scharakteryzować tę szkołę. Tym, na czym zależy szkole marburskiej, nie jest „materialna zawartość twierdzeń naukowych” Kanta historycznego, ale duch, właściwa zasada, z której powstała jego filozofia.⁹ Za „pra-

4 I. Interpretacja fizjologiczna, przedstawiciele: H. Helmholtz i A. F. Lange; II. metafizyczna: J. Volkelt i O. Liebman; III. realistyczna: A. Riehl i O. Külpe; IV logistyczna: H. Cohen, P. Natorp i in. (znana też pod nazwą szkoły marburskiej); V. aksjologiczna: W. Windelband i H. Rickert (określana jako szkoła badeńska; VI. relatywistyczna: S. Simmel; por. F. Überweg – M. Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, wyd. 11, t. IV, s. 364.

5 *Oprócz H. Cohena i P. Natorpa do szkoły marburskiej zaliczeni być mogą: R. Stammler, F. Staudinger, K. Vorländer, E. Cassirer, W. Kinkel, A. Buchenau.*

6 H. Cohen poświęcił interpretacji Kanta trzy prace równoległe do jego Krytyk: *Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1910, Kants Begründung der Aesthetik, Berlin 1889. Bardziej samodzielną kontynuację myśli kantowskich zawierają prace Cohena: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, 1914, Ethik des reinen Willens, Berlin 1907, 1921, Aesthetik des reinen Gefühls, 1912.*

7 W uniwersytecie marburskim działali główni przedstawiciele interpretacji logistyczno–metodycznej (H. Cohen i P. Natorp). Szkoła marburska powiększa się, wzrasta liczba jej zwolenników; od r. 1906 szkoła posiada własne czasopismo „Philosophische Arbeiten”.

8 H. Cohen. *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1921, s. 245.

9 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Przedmowa do I wyd. (Berlin 1910) i do 2 wyd. (Berlin 1921): znajduje się tam krótki, lecz wyczerpująco charakteryzujący opis zadań i kierunku nowej interpretacji; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, Marburg 1909, t. IV; *Zum Gedächtnis Kants*, Marburg 1909, s. 304–310; *Kants und die Marburger Schule*, Berlin 1912, zwłaszcza s. 116–119; A. Steriad, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marbourg*, Paris 1913.

wdziwych uczniów Kanta” marburczycy uważają się właśnie dlatego, że ten pojmował filozofię jako metodę, jako krytykę; chciał nauczać nie filozofii, lecz filozofowania.¹⁰ U Kanta uczą się marburczycy nie jakiegoś sztywnego, skostniałego systemu, ale metody. „To co się mówiło o ortodoksyjnym kantyzmie szkoły marburskiej nigdy nie miało podstaw”.¹¹ Szkoła marburska stara się objąć to, na czym Kantowi zależało najwięcej, co przepajało jego filozofię, mianowicie nową metodę naukową, którą sam jej twórca określił jako metodę transcendentalną.¹² Na metodę transcendentalną kładzie szkoła marburska główny nacisk. Silne akcentowanie i dalsze wydoskonalenie metody transcendentalnej jest cechą odróżniającą tę szkołę od innych prób interpretacji.

Szkoła marburska uważa metodę transcendentalną za główną właściwość i zasadniczą treść filozofii kantowskiej. W metodzie transcendentalnej marburczycy uznają „niezniszczalną treść podstawową filozofii Kanta”,¹³ „wieczną wartość ducha kantowskiego. Wszystko pozostałe może być znikomym dziełem ludzkim, poddanym przemianom historycznym”.¹⁴ Dlatego chodzi o to, ażeby filozofię kantowską z owej „jej właściwej zasady zrozumieć i mierzyć przy użyciu tej właśnie, jej właściwej zasady, a nie przy użyciu jakiegokolwiek miernika wziętego z zewnątrz”.¹⁵ Metoda transcendentalna jest myślą podstawową „z którą należy powiązać wszystko pozostałe u Kanta, z punktu widzenia której należy to rozumieć i oceniać”.¹⁶ Dlatego poszcze-

10 J. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. II, s. 583; P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule, Ein Vortrag gehalten in der Sitzung der Kantgesellschaft zu Halle am 27. April 1912*, „Kant-Studien,” 1912, 3; K. Vorländer, *Kant und Marx*, rozdz. IV: *Neukantianismus und Neukritizismus*, Tübingen 1911, s. 118.

11 P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 1, 3; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1921, Przedmowa, s. V–VI.

12 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Przedmowa, s. VI–VII, IX, XI; P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 2, 4.

13 P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 8.

14 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Przedmowa, s. IX.

15 P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 1.

16 Tamże, s. 2.

gólne fragmenty filozofii Kanta „mają znaczenie tylko w tej mierze, w jakiej stanowią czysty wyraz tej metody”,¹⁷ bowiem metoda transcendentálna jest siłą napędową, mocą twórczą, która ukształtowała pojęcia i myśli Kanta. W jego filozofii znajdują się jednak pewne składniki, „metafizyczne resztki”, które „nie są w całości wyrazem metody transcendentálnej”, „nie są zdolne stopić się z nią bez znacznych odcięć i dogięć”.¹⁸ Filozofia Kanta potrzebuje więc „pewnej korektury podług nieubłagalnych wymagań swojej najgłębszej i ostatecznej zasady”.¹⁹ Szkoła marburska chce więc zdecydowanie trzymać się metody transcendentálnej i doprowadzić do jej konsekwentnej „czystej realizacji”. Jeżeli więc Hermann Cohen czy Paul Natorp tu i ówdzie wyłączają z filozofii kantowskiej jakiś fragment, nie biorą go pod uwagę lub w niektórych punktach wychodzą poza Kanta, to nie można ich postępowania uważać za dowolne czy arbitralne. Każda zmiana ma bowiem na celu spełnienie wymogów metody transcendentálnej.²⁰ Duchowi filozofii Kanta, który zdaniem szkoły marburskiej polega na metodzie transcendentálnej, należy poświęcić nawet literalne aspekty Kanta, jeżeli nie odpowiadają tej metodzie. Jeżeli filozofia Kanta ma być uwolniona od sprzeczności, jakie dostrzegają interpretatorzy, a w jej myślach ma zaistnieć jedność i spójność, to należy odkryć *principium unitatis* jego filozofowania. Poszukiwaną zasadę jedności, „punkt środkowy całości”, odnajduje szkoła marburska w metodzie transcendentálnej.²¹ Jako zadanie stawia sobie ten „odnaleziony i położony na nowo fundament rozbudować samodzielnie w duchu twó-

17 Tamże, s. 2.

18 Tamże, s. 8.

19 Tamże, s. 9.

20 Według Cohena Kant niecałkowicie uświadamiał sobie nośność swojej metody transcendentálnej, nie sprecyzował jej i nie rozwiązał konsekwentnie. Te luki próbuje Cohen wypełnić; uważa nawet, że rozumiał Kanta lepiej niż Kant sam siebie – por. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2 wyd., s. 268. Prawdopodobnie Cohen przypisał sobie takie samo prawo rozumienia Kanta, jak Kant – Platona. (Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 23.

21 H. Cohen, *Kommentar zu Imm. Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1920, s. 18.

rcy metody transcendentalnej”.²² Szkoła ta dąży do „ponownego stworzenia filozofii Kanta z wyjściowej podstawy metodyki transcendentalnej”.²³ Jeżeli metoda transcendentalna jest ujęta w sposób czysty, tzn. wolna od jakiegokolwiek domieszki metafizycznej, to okazuje się „ciągle działającą mocą wytwarzania myśli”,²⁴ pozwala się łatwo zastosować we wszystkich dziedzinach i stać się owocną dla ujawniających się wciąż problemów, a w tym również i społecznych.²⁵ Marburczycy przyjmują „metodykę transcendentalną jako jednolitą podstawę wszelkiej pracy filozoficznej”²⁶ i w bardziej lub mniej luźnym nawiązaniu do Kanta próbują „samodzielnego traktowania problemów filozoficznych”.²⁷ Myślą więc w swojej logice i swojej etyce; przemawiają swoim językiem w sposób naturalny, niewymuszony, ale wytwarzają sobie sami nieprawidłowości tej logiki i tej etyki.²⁸ Dlatego też niektórzy marburczycy uważają nazwę neokrytycyzm za trafniejszą dla oznaczenia ich kierunku, poświęconego ponownemu stworzeniu filozofii kantowskiej, od łatwo mylącej nazwy neokantyzm.²⁹ Ze względu na silne akcentowanie metody transcendentalnej czy też krytycznopoiznawczej i ze względu na wyłączenie resztek metafizycznych ten neokantyzm, czy dokładniej neokrytycyzm szkoły marburskiej, jest określany jako „monizm krytycznopoiznawczy”.³⁰ Szkoła marburska nie chce opierać filozofii ani na metafizyce, ani na psycho-

22 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 246.

23 Tamże, Przedmowa, s. IX, XI.

24 P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. IV, 13; *Zum Gedächtnis Kants*, s.304.

25 K. Vorländer, *Kants und Sozialismus*, odbitka z „Kant-Studien”, Berlin 1900, Przedmowa; A. Steriad, *dz. cyt.*, s. 29.

26 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Przedmowa, s. IX.

27 Tamże, Przedmowa, s. VIII.

28 Tymi słowami charakteryzuje Cohen prawników o orientacji kantowskiej: J. Feuerbacha i Thibauta, a zarazem, jeżeli rozważyć kontekst, również swoją rekonstrukcję kantowskiej filozofii; por. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 394, 395.

29 K. Vorländer, *Kant und Marx* rozdz. IV: *Neukantianismus und Neukritizismus*, s. 118.

30 Tamże, s. 119; por. *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, wyd. A. Drew, Jena 1908, t. I, s. 30.

logii.³¹ Neokantyzm szkoły marburskiej ześrodkowuje się, jak powiedziano, na metodzie transcendentalnej czy też krytycznopo­znawczej.

Chodzi teraz o wyłuszczenie istoty metody transcendentalnej. Metodę transcendentalną należy odróżnić przede wszystkim „zarówno od psychologicznej, jak od metafizycznej, jak również od tylko logicznej w dawnym arystotelesowskim i także wolffowskim”³² znaczeniu. Przytaczamy tu słowa twórcy szkoły marburskiej, w których określa on „zadanie czystej krytyki poznania” i opisuje „treść metody transcendentalnej”³³ Brzmia: Doświadczenie jest dane; należy odkryć warunki, na których opiera się jego możliwość. Odnalazłszy warunki, które umożliwiają dane doświadczenie, umożliwiają faktycznie tak, że można je uznać za ważne *a priori*, tj. przyznać im ścisłą konieczność i nieograniczoną ogólność, należy warunki te określić jako cechy konstytuujące pojęcie doświadczenia i z tego pojęcia wydedukować następnie to, co zawsze domaga się wartości poznawczej obiektywnej realności. Oto zadanie filozofii transcendentalnej”³⁴ Doświadczenie jest bowiem dane jako matematyczne przyrodoznawstwo,³⁵ a po to, „by wykazać, jak jest ono możliwe jako ważne *a priori*”, potrzebny jest „aparatus transcendentalny”³⁶.

„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotem, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”,³⁷ mówi Kant. To „nasze poznanie”, o które tu chodzi, „nie jest niczym innym niż na-

31 Metafizyczną pozostałością, którą marburczycy próbują usunąć i metodycznie rozwiązać, jest słynna rzecz sama w sobie, to, co istnieje samo w sobie, i związany z tym charakter intelligibilny.

32 P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 4.

33 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 12, 32.

34 Tamże, s. 32; por. s. 12, 14, 31, 33, 142; H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* t. I, s. 436–437.

35 H. Cohen, *Kommentar*; s. 4, 63–64; *Kants Theorie der Erfahrung*, 2 wyd. s. 138, 143, 188.

36 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 33; *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 138, 143, 145, zwl. 217.

37 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 86; H. Cohen, *Kommentar*, s. 15–20.

uka – matematyka i fizyka”.³⁸ Metoda transcendentalna zakłada, że poznania syntetyczne a priori są możliwe.³⁹ „To, że one muszą być możliwe, udowadnia ich rzeczywistość”,⁴⁰ a mianowicie fakt matematyki i przyrodoznawstwa.⁴¹ Krytyka transcendentalna stawia sobie pytanie, jak są one możliwe”;⁴² wychodzi zatem od „rzeczywistości syntetycznych poznań a priori w matematyce i przyrodoznawstwie i chce wyjaśnić ich możliwość.⁴³ Zadaniem metody transcendentalnej jest uprawomocnienie aprioryczności, tj. powszechnej ważności i konieczności poznań syntetycznych w matematycznym przyrodoznawstwie.⁴⁴ „Otóż istnieją tylko dwie drogi, na których można pomyśleć, że zachodzi konieczna zgodność doświadczenia z pojęciami jego przedmiotów: albo doświadczenie umożliwia te pojęcia, albo pojęcia umożliwiają doświadczenie”.⁴⁵ Pierwsze założenie nie może prowadzić do wyjaśnienia aprioryczności, jeśli bowiem nasze poznania lub pojęcia dostosowują się do przedmiotów danych w doświadczeniu, to nie jest możliwe, by pojęcia te miały powszechną i konieczną ważność a priori, tj. niezależnie od doświadczenia. Pozostaje więc druga możliwość, że mianowicie nasze poznania, nasze przedstawienia, określają przedmioty albo, w innych słowach, przedmioty i doświadczenie, w którym przedmioty są dane, dostosowują się do naszych przedstawień. Jest teraz zrozumiałe, dlaczego nie powiodły się wszystkie dotychczasowe próby wyjaśnienia powszechnej ważności i konieczności poznań syntetycznych.

Oparto się bowiem na pierwszym założeniu, myślano, że nasze poznanie musi dostosowywać się do przedmiotów. Kant mówi, że jeśli chce się wyjaśnić możliwość poznania a priori, trzeba stanąć na drugim stanowisku, trzeba dokonać zmiany w sposobie myślenia.⁴⁶ Jeżeli

38 H. Cohen, *Kommentar*; s. 19, por. s. 4, 44.

39 Tamże, s. 19.

40 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 81; H. Cohen, *Kommentar*, s. 17.

41 H. Cohen, *Kommentar*, s. 16-17, 19; tamże odesłanie do *Krytyki czystego rozumu*, t. I, s. 196.

42 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 195 (przypis).

43 H. Cohen, *Kommentar*; s. 19.

44 Tamże, s. 8-9; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 194, 385.

45 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 277; por. s. 31-32, 278.

46 Tamże, s. 30.

dokona się „rewolucji w sposobie myślenia”,⁴⁷ „zmiany w sposobie myślenia”,⁴⁸ w tym znaczeniu iż „przyjmujemy, że to przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania”, to można zupełnie dobrze wyjaśnić możliwość poznania a priori”, które „było niemożliwe przy dotychczasowym sposobie myślenia”.⁴⁹

„Zmieniona metoda sposobu myślenia” polega na tym, „że mianowicie tylko to z rzeczy poznajemy a priori, co sami w nie wkładamy”.⁵⁰ Nasz intelekt może wiedzieć a priori i przypisywać rzeczy to tylko, „co sam, stosując się do pojęcia, myślą w nią włożył a priori”.⁵¹ To, co „umieszczone myślą”, „włożone”, odnosi się a priori i w sposób konieczny do przedmiotu przez to, że czyni go możliwym „jako przedmiot do poznania”.⁵² Przedmioty dostosowują się więc do poznania, jeżeli czynność pomyślenia tychże warunkuje, umożliwia i wytwarza te przedmioty.⁵³ Poznania a priori są poznaniem pomyślenia i umieszczania myślą,⁵⁴ tj. poznaniem zawierającymi warunki, na których opiera się „możliwość doświadczenia”, a zatem „możliwość przedmiotów doświadczenia”.⁵⁵ A priori traci więc wszelki posmak metafizyczny i psychologiczny;⁵⁶ sens tego, co a priori nie leży więc w tym, że tkwi ono w naszym umyśle jako w swoim źródle i przed wszelkim doświadczeniem, lecz w tym, że umożliwia doświadcze-

47 Tamże, s. 26; por. s. 28, 30; I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1918, s. 50.

48 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 26, 28, 30, 33.

49 Tamże, s. 33; P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 9, 10.

50 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 32.

51 Tamże, t. I, s. 25; por. s. 26, 32, 362; H. Cohen, *Kommentar*, s. 2, 3, 4; *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 100–101, 142–143.

52 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*; H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A.F. Lange*, Leipzig 1914, Biographisches Vorwort, s. VIII–IX.

53 H. Cohen, *Kommentar*, s. 4, 18, 21, 63–64; por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 190–194.

54 H. Cohen, *Kommentar*, s. 2; *Kants Begründung der Ethik*, s. 35.

55 H. Cohen, *Kommentar*, s. 21; *Kants Begründung der Ethik*, s. 31, 36.

56 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 34–35, 187.

nie.⁵⁷ Dane naoczne i pojęcia *a priori* są zatem narzędziami, instrumentami poznania naukowego.⁵⁸ Aprioryczne formy naoczności (przestrzeń i czas) oraz myślenia (kategorie) to tyle więc, co metody konstrukcyjne nauki; konstytuują one matematykę i czyste przyrodoznawstwo.⁵⁹ Te aprioryczne zasady zawarte są w matematyce i przyrodoznawstwie, „ponieważ warunkują one rzeczywistą skuteczność naszych poznań naukowych”.⁶⁰ Dlatego metoda transcendentalna musi opierać się na „doświadczeniu danym w wydrukowanych książkach i urzeczywistnionym w dziejach”;⁶¹ od tego, co empiryczne, ma ona oddzielić zawarte w matematycznym przyrodoznawstwie, jak gdyby skryształizowane aprioryczne „formy”, „metody”,⁶² i „w drodze trudnej abstrakcji dopiero ściśle określić”.⁶³ Za pośrednictwem analizy właściwej dla matematycznego przyrodoznawstwa, za pośrednictwem teoretycznopoznawczej abstrakcji⁶⁴ zostaje odkryte teoretyczne *a priori* jako „prawo nauki empirycznej”,⁶⁵ jako metoda matematycznego

57 H. Cohen, *Kommentar*, s. 30, 43, 44; *Kants Begründung der Ethik*, s. 30–35, A. Steriad, dz. cyt., s. 23, 28.

58 H. Cohen *Kommentar*, s. 22, 25, 29, *Kants Begründung der Ethik*, s. 29.

59 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 34, 181; *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 217; [Stwierdzenie, że] „przestrzeń i czas są a priori znaczący według tego (tj. transcendentalnego) wyjaśnienia: przestrzeń i czas są konstytuującymi warunkami doświadczenia. Tę wartość konstytutywną posiadają one jako fundamentalne narzędzia nauki”. Aprioryczny ogląd – przestrzeń jest metodycznym warunkiem geometrii, a aprioryczny ogląd – czas jest metodycznym warunkiem mechaniki lub dynamiki; por. H. Cohen, *Kommentar*, s. 22, 28, 30, 32, 35–36, 40, 52. Przyczynowość jest jedynie podstawową zasadą dynamiki lub pryncypium doświadczenia – H. Cohen, *Kommentar*, s. 94, 104; por. P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik, IV; Zum Gedächtnis Kants*, s. 305–309; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig 1914, tu jego wywody o przyczynowości i teleologii, s. 343–345; A. Steriad, dz. cyt., s. 20, 35; Max v. Zynda, *Kant–Reinhold–Fichte, Studien zur Geschichte des Transzendental–Begriffes*, „Kant-Studien”, Ergänzungsheft, Berlin 1910, nr 20, s. 44.

60 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 34.

61 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 35.

62 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1921, s. 29.

63 P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik, IV; Zum Gedächtnis Kants*, s. 306; H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 11–12.

64 W związku z pojęciem „abstrakcja” por. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 18, 312; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 108.

65 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 142.

przyrodoznawstwa. Metoda transcendentálna bynajmniej wiêc „nie walczy z immanencjã autentycznego stanowiska empirycznego, ale wlaŝnie z niã pokrywa, nie chce bowiem od zewnãtrz narzucać praw faktowi doŝwiadczenia ani te¿ uprzedzajã układać dlań torów, po których miałyby ono bieć, ale chce tylko ściŝle okreŝlić w całej czystoŝci to wlaŝnie prawo, dzieki któremu samo doŝwiadczenie jest nie mo¿liwe w ogóle jako zadanie”.⁶⁶ Tym samym *a priori* zachowuje swojã niezale¿noŝć od doŝwiadczenia, a zarazem „w głębszym pojęciu doŝwiadczenia, w doŝwiadczeniu jako nauce”⁶⁷ pokazane jest jako jego warunek. O ów charakter transcendentálny tego, co *a priori*, chodzi równie¿ w etyce.⁶⁸

Szkoła marburska nie chce „podwójnej księgowoŝci”.⁶⁹ Je¿eli *a priori* nie ma utracić znaczenia transcendentálnego, to nale¿y wykryć je i uzasadnić wychodząc z warunków poznania, z warunków doŝwiadczenia.⁷⁰ Etyczne *a priori* musi wiêc znaaczyć tyle, co metodyczny warunek, metodyczne zało¿enie doŝwiadczenia w dziedzinie moralnoŝci.⁷¹ Je¿eli kantowskiej etyce nie ma zabraknąć uzasadnienia transcendentálnego, to nie mo¿e ona być zbudowana „bez zwiãzku z naukã Kanta o doŝwiadczeniu”, inaczej jej fundament „różniłby się krańcowo od pola doŝwiadczenia” i „nie miałyby wówczas podstawy apriorycznej”.⁷² Nauka o doŝwiadczeniu powinna uzasadniać etykę nie tylko w sposób negatywny, przez dostarczenie dowodu, że nie ma nic do zarzucenia etyce. Nauka o doŝwiadczeniu musi wykazać, że „konsekwencje jej samej prowadzã do etyki”,⁷³ że [nauka ta] „nie tylko nie uchyla mo¿liwoŝci etyki i nie tylko nie pozostawia kwestii tej mo¿liwoŝci otwartã, ale [mo¿liwoŝci takiej] siê domaga”,⁷⁴ poniewa¿ „opie-

66 P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, s. 5, 6.

67 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 11, 12, 14.

68 Tam¿e, s. 171.

69 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*. s. 110; K. Vorländer, *Kant und Marx, rozdz. IV: Neukantianismus und Neukritizismus*, s. 119.

70 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*. s. 162, 170, 171.

71 Tam¿e, s. 161, 183.

72 Tam¿e, s. 15–16.

73 Tam¿e, s. 16.

74 Tam¿e, s. 17.

ra się na tych samych założeniach i tkwi korzeniami w tych samych warunkach metodycznych”.⁷⁵ Uzasadnienie etyki ma wtedy „rodzimy sens transcendentálny”.⁷⁶ Po to więc, by „postępować zgodnie z wytyczną metody transcendentálnej”, trzeba wykazać, „że realność doświadczenia domaga się uzupełnienia i znajduje ograniczenie w ważności idei”, które wskazują na etyczne a priori, na państwo powinności.⁷⁷ Etyczne a priori w sensie transcendentálnym musi znaleźć uzasadnienie w warunkach poznania. Musi mieć jakąś ważność w ekonomii naszego poznania.

Poznanie doświadczalne jest warunkowane przez teoretyczne a priori. Mówiąc inaczej, poznanie jest konstruowane przez kategorie. Bez kategorii, czyli bez form a priori, doświadczenie jako nauka nie byłoby możliwe. „Ale to, co warunkuje doświadczenie, jednak nie wystarcza by je ograniczyć” i regulować.⁷⁸ Tymi nowymi warunkami transcendentálnymi, które mają ograniczyć i regulować doświadczenie, są idee transcendentálne.⁷⁹ Etyczne a priori, czyli imperatyw kategoryczny, inaczej niż teoretyczne a priori, nie jest dane w rzeczywistości doświadczenia. Dlatego etyczne a priori nie ma tej samej wartości poznawczej co kategorie.⁸⁰ Podczas gdy kategorie konstytuują i umożliwiają doświadczenie, etyczne a priori ma je tylko ograniczać i regulować. Ma ono zatem wartość poznawczą idei transcendentálnej. Idee w języku filozofii krytycznej oznaczają poszerzone kategorie.⁸¹

Kategorie warunkują doświadczenie, wytwarzając w różnorodności jedność, syntezę. W dalszym stosowaniu kategorie przechodzą w idee; jedność syntetyczna podnosi się do poziomu systematycznej, jedność intelektualna – do poziomu rozumowej. „Jak kategorie przy ich poszerzeniu doprowadzają do idei, tak nauka o doświadczeniu do-

75 Tamże, s. 16.

76 Tamże, s. 17.

77 Tamże, s. 18.

78 Tamże, s. 91.

79 Tamże, s. 87.

80 Tamże, s. 170–171; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971, s. 49.

81 Tamże, s. 44, 100; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 35–37.

prowadza do etyki”.⁸² Wśród kategorii, które konstytuują doświadczenie „wysuwa się naprzód kategoria przyczynowości pod względem wyrazistości i znaczenia”.⁸³ Kategoria przyczynowości rozszerza się i ogranicza w idei wolności”. A więc „w każdym razie w noumenalnej idei wolności”⁸⁴ powinna nauka o doświadczeniu domagać się możliwości etyki. Idea wolności jest podstawą etyki, zatem „bez noumenonu wolności etyka w ogóle jest pustym dźwiękiem”.⁸⁵

Według szkoły marburskiej nie ma żadnego przeciwieństwa między doświadczeniem a etyką, między przyczynowością a wolnością. Istnieje między nimi ciągłość; zarówno bowiem teoretyczne, jak i praktyczne *a priori*, tak kategoria konstytutywna, jak idea regulatywna zostają odkryte na gruncie metody transcendentalnej jako powszechnie ważne i konieczne warunki choć nie przypisuje się im równej wartości poznawczej.⁸⁶

Po scharakteryzowaniu szkoły marburskiej i jej stosunku wobec Kanta niech będzie nam wolno przejść do przedstawienia jej próby pośredniczenia między etyką Kanta i etyką socjalizmu.

Już definicja bardzo ogólna, mówiąca, że socjalizm naukowy oznacza teorię ekonomiczno–prawną, opierającą swe podstawowe zasady na przyrodniczo–przyczynowym rozważaniu przyrody, pozwala nam wnosić o podstawowych pytaniach, do których trzeba się odnieść, gdy chce się badać, czy etyka Kanta nasuwa punkty styczności z etyką socjalizmu.

Ponieważ socjalizm pozostaje w sferze ekonomiczno–prawnej i jego metoda polega na postępowaniu i badaniu podług prawa przyczynowości, zaś etyka Kanta jest zbudowana na idei wolności, która wy-

82 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 131–133.

83 Tamże, s. 262.

84 Tamże, s. 133.

85 Tamże, s. 128 i n.

86 Zwolennikami Cohena, których należy wymienić w związku z naszym tematem, są: P. Natorp, profesor uniwersytetu w Marburgu, R. Stammler, profesor uniwersytetu w Halle, obecnie (1924) w Berlinie, F. Staudinger, profesor gimnazjalny w Darmstadt, K. Vorländer, profesor gimnazjalny w Solingen.

raża się w prawie moralnym, przeto problem powiązania socjalizmu z etyką Kanta sprowadza się w sposób niemal naturalny do następujących trzech podstawowych pytań:

1. W jakim wzajemnym stosunku pozostają przyczynowość, wolność i prawo moralne?

2. Jak można w formalnym prawie moralnym, czyli w imperatywie kategorycznym wykryć tendencje lub punkty styczne z socjalizmem?

3. W jakim wzajemnym stosunku pozostają porządek społeczny lub prawny oraz moralność?

To, co można było przypuścić z góry, potwierdzają fakty. Zobaczymy dalej, jak dokonana przez szkołę marburską próba pogodzenia etyki Kanta z etyką socjalizmu, tak u przywódcy tej szkoły, jak u jego uczniów, ześrodkowuje się mniej lub bardziej wyraźnie na wymienionych wyżej pytaniach podstawowych.

Dlatego najpierw przedstawimy te myśli podstawowe same w sobie, następnie zaś odniesiemy je do socjalizmu czy też do leżącego u jego podstaw materialistycznego pojmowania dziejów.

Przedstawienie próby marburskiej

Rozdział pierwszy

Podstawy etyki kantowskiej w oświetleniu szkoły marburskiej

a. Przyczynowość a wolność

Kant tak formułuje prawo przyczynowości: „Wszystko, co się dzieje (zaczyna istnieć), zakłada coś, po czym następuje wedle pewnego prawidła”,¹ czy jeszcze inaczej: „Wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”.²

Jak Kant, tak i marburczycy 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 czystego myślenia, dzięki którym zjawiska jako „przedmioty

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.

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 konieczne.⁷

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 przyczynowości.⁸

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. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig 1914, s. 343–344; H. Cohen, *Komentar*, s. 75, 92, 94; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 357.

8 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 344; *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 353.

Ma ono określać „tylko następstwo jako następstwo konieczne”.⁹ Prawo przyczynowości jest więc czystym pojęciem intelektu, co jednak 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 „aparatus 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 przyrodoznawstwa.¹⁵ „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

9 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 261.

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.

poznania naukowego. Przyczynowość jest formą, duszą jak gdyby, konstytuującą przyrodoznawstwo, jego materią zaś są zjawiska. Kategoria przyczynowości, by użyć obrazowych słów Kanta, służy do „sybilizowania zjawisk w tym celu, by je móc odczytywać jako doświadczenie”.¹⁷

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 doświadczenia.¹⁹ 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 intelligibil-

17 I. Kant *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, oprac. J. Suchorzewska, Warszawa 1960, s. 69.

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.

na.²¹ Tutaj daje o sobie znać „reszta transcendentálna” i dochodzi do głosu transcendentálna potrzeba znalezienia ostatniego warunku ograniczającego.²² Tę transcendentálną 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 transcendentálna potrzeba intelektu. Tej potrzebie zatrzymania się na ograniczającym nieuwarunkowaniu odpowiada idea wolności. Na skrajnej granicy stosowalności kategorii przyczynowości wolność staje się noumenem, pojęciem granicznym.²⁵ 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 transcendentálną od nauki empirycznej i na jej granicach stawia się etykę.²⁸ Ponieważ wartość poznawcza idei w sensie transcendentálnym 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 zawę-

21 Tamże, s. 359.

22 Tamże, s. 125.

23 Tamże, s. 128.

24 Tamże, s. 128.

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.

zania 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 możliwe-go 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 prawo przypadkowość, 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 ucierpieć 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

31 Tamże, s. 245–246.

32 Tamże, s. 245.

33 Tamże, s. 225.

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.

b. Wolność i cel

Powstaje zatem pytanie: „Jakiego rodzaju stosunek może określać prawo–maksyma 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 dwojakiego rodzaju przedstawień. 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 użytkowaniem rozumu, który prawidłowo ujmuje przedstawienia wedle stosunku przyczyny do skutku; rozum praktyczny jest takim użytkowaniem rozumu, który pra-

38 Tamże, s. 262.

39 Tamże, s. 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.

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.

widłowo 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 oznacza 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 za drugie. Antynomia ustaje, gdy rozważanie przyczynowe i rozważanie teleologiczne pozostają utrzymane każde w obrębie swoich granic.⁴⁸

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.

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 – zbiegają się ze Stammlera rozpatrywaniem przyczynowym i teleologicznym – tamże, s. 65 (nota).

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 również 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, którą 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 chcenia,⁵³ żadnego wyznaczania celu natomiast „w chceniu, czyli w przedstawianiu celu, znajduje się relacja inna co do istoty niż

49 R. Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 181; *Wirtschaft und Recht*, s. 338.

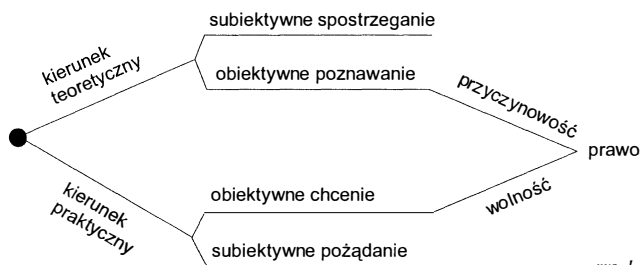
50 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 662 (nota); ponadto s. 336, 338; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 259; *Sozialpädagogik*, s. 7: „Pomyślenie skutków wyprzedzające ich powstanie nie zmienia niczego w przyczynowym charakterze stosunku”; por. tamże, s. 39.

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.

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 Wola nie jest władzą psychiczną, lecz jedynie „grupą przedsta-



rys. 1

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 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 342, 350; H. Cohen, *Begründung der Ethik*, s. 127, 132; *Ethik des reinen Willens*, s. 323 i n.

wień”,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 prawidło. 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 równolegle odpowiada 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, po-

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 następująco: (rys. 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.

wszechna ważność w 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 określi 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

65 Tamże, s. 554

66 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 47, 70.

67 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 350.

68 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 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.

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 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 przyczynowości.⁷⁷ 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 końcowego.⁷⁸ 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

75 Tamże, s. 264; Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, 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.

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

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 odosob-

80 Tamże, s. 324.

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.

nione, 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 przedstawień, 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

86 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 21.

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. Imperatywów kategorycznych 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 maksimum 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

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.

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 człowieczeństwo, 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 rozumną 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

8 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62.

9 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 223, 272.

10 Tamże, s. 272, 277

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.

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 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 wspólnocie [celów] polega treść tego, co a priori, treść etycznej rzeczywistości.²³ Główną treścią formalnego prawa moralnego „nie jest przecież nakaz obowiązku, lecz raczej myśl o pewnej swoistej rzeczywistości 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

18 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 269-270.

19 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 68.

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.

oznacza tylko czystą formę, tylko metodę rozumu praktycznego, dlatego właśnie prowadzi „do tak samorodnie szerokiej rzeczywistości, 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 – wspólnocie autonomicznych celów samoistnych – socjalizm 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 kategorycznego²⁸ „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

26 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 227; por. *Ethik des reinen Willens*, s. 633.

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.

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 rozumienie i serce”³³, inni przeoczyli w tym założenie socjalizmu”.³⁴ 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 twórcą 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 indywidu-

30 H. Cohen, tamże, s. 324; *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, s. 113; por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 70; *Metaphysik der Sitten*, wydanie Vorländera, s. 285, 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*, s. 113.

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. Woltmann, *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*, s. 112.

um”.³⁸ W swojej szacie zewnętrznej etyka kantowska może stwarzać pozór indywidualistyczny³⁹, ale ponieważ indywiduum jest pojmowane jako istota społeczna, jako członek państwa 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 może zrobić samą siebie 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

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 krytycznopo-
znawczą abstrakcję po to, by mogła służyć jako powszechnie ważna metoda podporządkowania tego, co dane.⁴⁴ Właśnie z tej czystej for-

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 Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 177.

42 Tamże, s. 177.

43 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 680, 682 (noty); K. Vorländera w dysertacji: *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).

my 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 kantowska okazuje się zatem etyką wspólnoty. Dlatego w etyce Kanta znajduje socjalizm „najbardziej bezpośrednio” punkty nawiązania⁴⁷.

„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.

b. Społeczeństwo i porządek prawny w ujęciu kantowskim i socjalistycznym

Socjalizm, jak wskazuje już nazwa, jest teorią, która w centralnym punkcie widzenia stawia społeczeństwo.

Kto więc chce uprawiać wobec socjalizmu krytykę teoretyczną, ten najpierw takiej krytyce musi poddać samo pojęcie społeczeństwa. Ta analiza krytyczna jest nieodzowna jeszcze i z tego powodu, że pojęcie „społeczeństwo” zawiera dwuznaczność o poważnych skutkach dla nauki społecznej, a w rezultacie rów-

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.

niez dla socjalizmu naukowego. Dlatego „należy ściśle rozważać i jasno poznać tę dwuznaczność terminu społeczeństwo”.⁵⁰

W tym celu analiza krytyczno–poznawcza stawia pytanie: „czym jest społeczeństwo jako przedmiot odrębnej nauki? Jakie warunki poznawcze odnoszą się do społeczeństwa jako przedmiotu poznania odrębnej nauki socjalnej?”⁵¹

Pojęcie społeczeństwa oznacza więcej niż tylko jednoczesne istnienie w czasie i w przestrzeni ludzi działających i dążących do zaspokajania swoich potrzeb.⁵² „Przy tylko fizycznym obok–siebie–byciu i nie unormowanej, bezładnej bieganinie ludzi egzystujących w tym samym czasie i w tym samym miejscu, mielibyśmy możliwość obserwowania i badania elementarnych procesów przyrodniczych, jak czyni to w swoim zakresie przyrodoznawstwo.”⁵³ Chodzi jednak o współzycie i współdziałanie ludzi, o ile stanowi ono przedmiot odrębnej nauki, w tym przypadku nauki społecznej. „Tym, co podnosi czysto fizyczne obok–siebie–bycie do rangi współzycia społecznego, jest regulacja zewnętrzna. Regulacja ta jest warunkiem teoretyczno poznawczym, który konstituuje społeczeństwo jako przedmiot odrębnego poznania naukowego”.⁵⁴

Różnica między samym tylko byciem obok siebie ludzi w stanie natury a współzyciem w społeczeństwie polega na tym, że w pojęciu społeczeństwa zawarty jest moment regulacji zewnętrznej. Społeczeństwo można więc określić jako współdziałanie ludzi skierowane na zaspokojenie potrzeb i uregulowane zewnętrznie.⁵⁵ Współdziałanie ludzi skierowane na zaspokajanie potrzeb musi być zewnętrznie uregulowane, uporządkowane; współdziałanie to jest tworzywem życia

50 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag w 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A.F. Lange*, s. 117.

51 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 5, 6-14, 425, 650: „Jeżeli społeczeństwo ma być swoistym przedmiotem ludzkiego poznania, to należy zapytać, pod jakimi warunkami jest to możliwe”.

52 Tamże, s. 81.

53 Tamże, s. 89-90.

54 Tamże, s. 81, 97-101; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 158-159, 183.

55 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 82, 98; por. s. 127; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 151-152.

społeczeństwa, materią informowaną przez regulację zewnętrzną. Współdziałanie w celu zaspokojenia potrzeb nazywa się gospodarką. „Gospodarka jednak – pisze Hermann Cohen – w najlepszym nawet razie pozostaje dla człowieka stanem natury (...) Jest zależna nie tylko od promieni słońca i niepogody w przyrodzie, lecz również w takiej samej mierze, od naturalnych mocy w ludziach, którzy bez kierownictwa idei są bestiami. Jak porządek prawny czyni ich ludźmi, tak idea społeczeństwa zbiera gromady w zespolenia wyższego rzędu i dzięki nim, i w nich, opanowuje życie gospodarcze”.⁵⁶ „Wprawdzie – stwierdza Paul Natorp – jest również do pomysłenia współdziałanie tylko instynktowne (jak w tak zwanych państwach świata zwierzęcego); zasadniczo nic by nie wzbraniało widzieć w takich państwach w przybliżeniu wstępny etap genetyczny społecznego życia ludzi. Ale współżycie ludzi konstytuuje dopiero wypowiedziana wola wspólnoty”, ta zaś mówi, że wspólnota „ustala sobie jednolity przedmiot, a przez to i prawidło wskazujące działaniu jednostek określony wyłączny kierunek; bez tego byłoby to działanie pod względem społecznym nieuregulowane czy też nieświadome jakiegokolwiek wiążącego prawidła”.⁵⁷ „Należy odróżnić – domaga się Rudolf Stammler – czysto fizyczne, na równi z innym życiem zwierzęcym, obok-siebie-bycie, od zewnętrznie uregulowanego współżycia jako społecznego istnienia ludzi”.⁵⁸ W pierwszym bowiem przypadku „zachowanie się poszczególnych ludzi” rozważa się „tylko jako proces przyrodniczy, jako zjawisko do wyjaśnienia tylko przyczynowego”⁵⁹, natomiast w drugim przypadku

56 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A.F. Lange*, s. 114-115.

57 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 159

58 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 89. F. Staudinger rozróżnia trzy rodzaje współżycia ludzkiego, odpowiednio do stosunków pomiędzy ludźmi: „Stosunek człowieka do człowieka po pierwsze jako do istoty ze świata przyrody, po drugie - jako do istoty, z którą się jest w kontakcie, po trzecie - jako do istoty, z którą się swobodnie współdziała we wspólnotcie” - *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, Przedmowa, s. I, ponadto s. 13, 17-18, 23-29.

59 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 90; H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A.F. Lange*, s. 114-115.

współdziałanie ludzkie musi być rozpatrywane z punktu widzenia teleologicznego, jest bowiem poddane prawidłom zewnętrznym, które „łączą wzajemnie cele poszczególnych ludzi jako środki jeden dla drugiego”.⁶⁰ Współżycie i współdziałanie ludzi skierowane na zaspokajanie potrzeb nazywa się gospodarką⁶¹ i ona stanowi materię społeczeństwa.⁶² Formą jest uregulowanie zewnętrzne.⁶³ To uregulowanie zewnętrzne, konstytuujące społeczeństwo jako takie, musi mieć moc obowiązującą.⁶⁴ Tak więc prawidła zewnętrzne, które wiążą przymusowo, tj. bez względu na zgodę tego, kto jest im podporządkowany, nazywają się normami prawa.⁶⁵ Można zatem powiedzieć, że reguły prawne stanowią formę społeczeństwa. Materia jednak jest zawsze materia pewnej formy, a forma jest zawsze formą pewnej materii. Stąd stwierdzenie Hermanna Cohena: „gospodarka jest materialną, naturalną podstawą prawa, porządek prawny jest porządkiem gospodarki”.⁶⁶ Regulującą formę można od regulowanej materii oddzielać tylko in abstracto, z czysto metodycznych powodów; in concreto materia musi być

60 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 90, 97; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 247-248.

61 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 127, 129.

62 Tamże, s. 127 n. Między Stammlerem a Natorpem zaznacza się różnica zdań co do dokładnego określenia materii życia społecznego. Natorp wypowiada się za usunięciem dodatku „zaspokajanie potrzeb ludzkich”, który można pominąć, ponieważ „współdziałanie” dostatecznie określa formę życia społecznego (*Sozialpädagogik*, s. 155). Uważamy, że można pominąć te drobne odchylenia bez szkody dla rozpatrywanego problemu, bowiem Natorp wyznaje, że merytorycznie zgadza się ze Stammlerem (*Sozialpädagogik*, s. 151-152). W kontrowersji tej chodzi właściwie o pojęcia „gospodarka” i „potrzeba”. Według Natorpa gospodarka jest „ważną w sposób podstawowy materią społecznego uregulowania, ale obok niej istnieją jeszcze inne dziedziny działalności do regulowania, jak sztuka, nauka, religia itd. (*Sozialpädagogik*, s. 171-173). Stammler przyjmuje pojęcie „potrzeba” w szerszym znaczeniu, uważając zarazem za zbędne odróżnienie między potrzebami wyższego i niższego rzędu (*Wirtschaft und Recht*, § 26); dlatego pojęcie gospodarki społecznej ma u niego szerszy zakres niż u Natorpa.

63 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 22.

64 Tamże, s. 90, 97, 475, 554.

65 Tamże, s. 120, 473, 483; P. Natorp. *Sozialpädagogik*, s. 161.

66 Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, s. 114; *Begründung der Ethik*, s. 504.

zawsze określana przez formę.⁶⁷ Gospodarka i porządek prawny konstytuują społeczeństwo jako jednolitą całość, jako przedmiot poznania. „Prawidło bez normowanej materii jest puste, przedstawienie gospodarki społecznej bez myśli o określonej regulacji współdziałania jest chaotyczne”.⁶⁸ Sens krytycznie poznawczo uzasadnionego monizmu socjalnego⁶⁹ leży w tym, że „nie odróżnia się dwóch składników, każdego istniejącego dla siebie, które mogłyby być zewnętrznie ustawione obok siebie lub jeden za drugim, a mianowicie życia politycznego i życia gospodarczego”, lecz traktuje się porządek prawny i gospodarkę społeczną, moment polityczny i ekonomiczny, jako formę i materię jednego i tego samego przedmiotu naszego poznania, mianowicie społeczeństwa.⁷⁰ Społeczeństwo znaczy więc tyle, co uregulowane normami prawnymi współdziałanie ludzi, tj. ukonstytuowana przez prawo gospodarka społeczna. Z tą empiryczną gospodarką nie wolno mylić etycznej idei społeczeństw, tj. wspólnoty wolnych autonomicznych celów samoistnych.⁷¹ Socjalizm odróżnia społeczeństwo i wspólnotę, teoretyczniepoznawczo nie uświadamiając sobie tego zróżnicowania.

67 Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 152–153; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 108, 149, 177, 181, 298, 641 (nota).

68 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 155, 319. „Treściowo zatem każda norma prawna zawiera sama przez się pewną określoną regulację współżycia ludzi” (s. 212–213). „Nie ma jednak żadnej takiej społecznej gospodarki [która mogłaby istnieć] poza obrębem określonej regulacji zewnętrznej” (s. 201). Gospodarka społeczna „nie jest niczym innym niż wyraźnie prawnie normowanym współdziałaniem” (s. 280).

69 *Tamże*, s. 297, 301, 307; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 164.

70 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 301, 307; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 164. Dla dokładniejszego określenia tego stosunku trzeba zauważyć, że zewnętrzna regulacja posiada względem gospodarki społecznej prius nie czasowe lub przyczynowe, ale tylko prius logiczne. Należy ściśle oddzielić prius czasowe od prius logicznego, jeżeli nie chce się pomylić metody krytyczno-poznawczej z metodą psychologiczną. W miejsce filozofii społecznej miałyby się wówczas psychologie społeczną (*Wirtschaft und Recht*, s. 88–89). Regulacja prawna jest tylko warunkiem krytycznoprznawczym, który umożliwia istnienie (*Dasein*) społeczne i stwarza je pojęciowo.

71 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von A. F. Lange*, s. 114–115. F. Tönnies przeprowadził wyraziste rozróżnienie między społeczeństwem a wspólnotą w książce: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 1912.

Idea wspólnoty ludzi jako celów samoistnych wynika z formalnego prawa moralnego; natomiast pojęcie społeczeństwa empirycznego jest konstytuowane przez ustawę prawną.

Ażeby właściwie ująć stosunek empirycznego społeczeństwa do idei społeczeństwa, do wspólnoty, trzeba więc rozważyć, w jakim wzajemnym odniesieniu znajdują się prawo moralne i prawo stanowione, porządek moralny i porządek prawny.

c. *Porządek prawny socjalizmu a prawo moralne Kanta*

Według Hermanna Cohena należy dziedziny zastosowania moralności szukać raczej „w nauce prawa i w instytucjach prawnych”.⁷² W interesie jedności metody transcendentalnej leżało, by problem poznawczy tego, co moralne orientować na doświadczeniu moralnym, na historii moralności, analogicznie do teorii poznania wywiedzionej z przyrodoznawstwa, gdzie Kant „sterował według kompasu doświadczenia”.⁷³

Jak w rozwoju przyrodoznawstwa „motywy logiczne” działają „przez obserwację i eksperyment”, a więc „przez doświadczenie”, tak również w historii której „wehikułem” „jest przede wszystkim prawo”,⁷⁴ dostrzega się próby urzeczywistnienia tego, co moralne.⁷⁵ Historia rozwoju prawa zawiera w sobie rozwój należytego nastawienia dokonujący się „mocą tkwiących w niej zasadniczych motywów etycznych”.⁷⁶ Krytycznopoznawcza etyka powinna orientować się na doświadczeniu moralnym, a mimo to pozostawać od niego niezależna. „Tylko w metodzie” bowiem ma dawać „mocne podstawy swojej samodzielności”.⁷⁷ Dlatego nie może ignorować i zaniedbywać histo-

72 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 20.

73 Tamże, s. 374.

74 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 66–67.

75 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 505. „Tym, co różni historię od etyki jest ujmowanie w czasie” – tamże, s. 504.

76 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 66 i n.

77 Tamże, s. 497; *Kants Begründung der Ethik*, s. 497: „Jedynie metody dzielą od siebie dziedziny kultury”.

rycznych form i tworów prawa i państwa, w których ujawnia się to, co moralne.⁷⁸ Nie należy – twierdzi Cohen – legalności przeciwstawiać moralności, lecz trzeba „w legalności uznać moralność za siłę immanentną”,⁷⁹ Gdy się uzna, że moralność tkwi w legalności jako siła tego samego rodzaju”,⁸⁰ nie będzie już brakować etyce analogonu nauki. Etyka w sensie transcendentalnym jest zdana na fakt nauki, „gdzie bowiem nauka stała się faktem, tam wszędzie może być użyta metoda transcendentalna”.⁸¹ Należy odrzucić w niej „podwójną księgowość”; musi być stosowana jednolicie tak w etyce, jak w logice. W etyce chodzi przecież o poznanie tego, co moralne, a więc też o naukę, choć w innym znaczeniu niż nauka przyrodnicza; gdyby chodziło „tylko o wiarę, wówczas etyka rozwiązywałaby się w religii”.⁸² Duch własnej metody pobudził Immanuela Kanta do tego, by uznać w prawoznawstwie analogiczny fakt nauki dla etyki, jak w przyrodoznawstwie dla logiki”.⁸³ „Skoro logika zawiera się w fizyce, to należy ją wyprowadzać z fizyki. I jak więc fizyka tkwi korzeniami w logice, tak też etyka musi być wykryta w prawoznawstwie i w nim ugruntowana”.⁸⁴ Etyka wyabstrahowana z nauki prawa może być już bez trudności zastosowana do porządku prawnego; czysta, formalna moralność jest wówczas tylko oddzielona od moralności stosowanej.⁸⁵ Kant odmówił jednak legalności cech moralności⁸⁶ i tym samym pozwolił na zaprzeczenie zastosowania metody transcendentalnej; „nie dokonał on

78 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 94, 104, 436.

79 Tamże, s. 68; *Kants Begründung der Ethik*, s. 397–398.

80 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 382; *Ethik des reinen Willens*, s. 67.

81 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 110.

82 Tamże, s. 229.

83 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 398.

84 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 229.

85 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 312; *Ethik des reinen Willens*, s. 29, 66–67.

86 Według Kanta moralność wymaga zgodności maksymy postępowania z prawem, gdy natomiast legalność zadawała się zgodnością postępowania z prawem – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył J. Gałecki, PWN, Warszawa 1972, 1984, s. 119; *Metaphysik der Sitten*, s. 29.

dedukcji etyki z nauki prawa, jak to uczynił dedukując logikę z przyrodoznawstwa”.⁸⁷

W wyniku tego u podstaw porządku prawnego nie położył wolności, jak to zrobił w porządku moralnym, lecz przymus zewnętrzny.⁸⁸ Tutaj Kant nie szedł już torem swojej metody, lecz przyłączył się do innych znawców prawa i zasadą prawa uczynił przymus. „Przymus nie wyrósł na gruncie metody transcendentalnej”,⁸⁹ ale został przejęty z „obcej nauki”.⁹⁰ Naturalnym tego skutkiem było rozdzielenie prawa [stanowionego] i prawa moralnego. Dlatego nawet Kantowi trudno było utrzymać ów egzoteryczny, obcy wolności transcendentalnej „przymus” jako ostateczną podstawę prawa.

Można dostrzec w filozofii prawa usiłowanie Kanta, aby uwewnętrznić i uduchowić ów „złowieszczy” przymus.⁹¹ W pismach filozoficznoprawnych można wyczytać, że ostateczną podstawę prawa stanowi nie przymus, lecz państwo. Jeżeli zaś państwo jest tym, ku czemu zmierza prawo, wówczas w przymusie zawiera się „wola w kierunku państwa”, w wyniku czego przymus „nie jest wyłącznie zewnętrzną”, lecz staje się „wewnętrznym przymuszeniem”.⁹² Sprzeczność między przymusem a wolnością, transcendentalną zostaje usunięta dopiero wówczas, gdy wykaże się że w przymusie zawiera się wola w kierunku państwa, i że „wolność woli potwierdza się w samoprzymuszeniu do państwa”.⁹³

87 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 229. Kant – pisze Cohen – nie postawił problemu nauk humanistycznych, dlatego nie zorientował etyki na nauce prawa. „Należało w faktach kulturowych (państwo, prawo, religia, historia) uznać przedmioty etyki, które analogicznie do przyrody stanowią przedmioty poznania etycznego, jak fakty przyrody tworzą przedmioty poznania teoretycznego” – tamże, s. 60, 65, 230; *Kants Begründung der Ethik*, s. 389; P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, s. 12, 17, 266, 319; por. także H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1910.

88 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 36, 37: „Prawo i uprawnienie do zmuszania oznacza więc to samo”.

89 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 395.

90 Tamże, s. 393, 396. Przejęty mianowicie od Tomasza z Akwinu.

91 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 401, 405, 503.

92 Tamże, s. 395.

93 Tamże.

Po to, by móc uzasadnić prawo, Kant musiał sam w końcu powołać się na ideę konstytucji obywatelskiej, na ideę państwa.

Prawo odnosi się do zewnętrznego zachowania się ludzi, ma ono regulować zewnętrzne „moje” i „twoje”. Do tego jednak „jest potrzebna wszechstronna, nie przypadkowa, lecz a priori, a zatem w sposób konieczny zjednoczona i dlatego prawodawcza wola”.⁹⁴ Pojedynczemu człowiekowi nie wolno bowiem uzurpować sobie przymuszania wszystkich innych, tak że pozbawieni zostają przedmiotu swojej wolności, co dzieje się wtedy, gdy ci inni nie mają takiego samego zabezpieczenia wolności.

„Stan powszechnie i rzeczywiście zjednoczonej woli dla prawodawstwa jest stanem obywatelskim”.⁹⁵ A zatem tylko w konstytucji obywatelskiej, w państwie możliwe jest zabezpieczenie tego, co zewnętrznie moje i twoje.⁹⁶ Dlatego, jeżeli ma być prawnie możliwe posiadanie jakiegoś zewnętrznego przedmiotu jako tego, co swoje, to musi być także dozwolone podmiotowi zmuszenie każdego innego do wstąpienia wraz z nim w stan obywatelski.⁹⁷ W tym miejscu Cohen znajduje „jasną i zwięzłą wypowiedź, na czym właściwie polega związek między prawem i przymusem, na czym się opiera, mianowicie na prawie rozumowym zmuszenia do [utworzenia] stanu obywatelskiego”.⁹⁸ Przymus ten staje się samoprzymusem, wewnętrznym przymuszeniem, „założeniem dla państwa, będącego warunkiem dla pojęcia prawa”.⁹⁹ Przymus nie oznacza dołączającej się z zewnątrz mocy, lecz „przymuszenie logiczne”, aby wyjść ze stanu natury i wejść w porządek państwowy; przymus tworzy logiczną podstawę prawa.¹⁰⁰ Ponieważ prawo może mieć moc wiążącą „tylko w zgodności z ideą stanu obywatelskiego tj. ze względu na ten stan i spowodowanie

94 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 64–65, 75.

95 Tamże, s. 65, 76, 79.

96 Tamże, s. 65, 76, 79, 127–128.

97 Tamże, s. 65.

98 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 394, 412.

99 Tamże, s. 395; por. s. 412–413, 431, 454, 503.

100 Tamże, s. 412.

go”¹⁰¹, przeto tkwiący w prawie przymus nie oznacza nic innego niż „ową polityczną immanencję celu”.¹⁰² Jest to zatem przymus wewnętrzny, wychodzący z rozumu praktycznego, przyporządkowany idei państwa. Idea państwa [pochodząca z] rozumu praktycznego czyni przymus wyjścia ze stanu natury nakazem, powinnością.¹⁰³ W ten sposób przymus zostaje „uwewnętrzniony”. „Nie można pomyśleć wyrażniejszego uetycznienia prawa”,¹⁰⁴ stwierdza przywódca szkoły marburskiej. Przymus staje się „przymusem rozumu, dzięki czemu zerwany przezeń związek z etyką zostaje wytworzony ponownie”¹⁰⁵ bo przymuszenie przez rozum okazuje się „pokrewne” wolności i tego samego rodzaju. Powód oddzielenia prawa od moralności przez pojęcie przymusu tkwi w tym, że Kant „niezwięźle, nieprecyzyjnie” wypowiedział myśl, iż „moralność bierze swój decydujący początek głównie z przekształcenia stanu natury w państwowy stan prawny”¹⁰⁶. Według Kanta, stan państwowy czy prawno–obywatelski jest etycznym stanem natury poprzedzającym państwo etyczne tak, jak oparty na prawie stanowiącym stan natury jest stanem poprzedzającym państwo polityczne.¹⁰⁷ Takie jednak państwo polityczne, które względem innych państw jest w stosunku bezprawnym określa Kant jako etyczny stan natury.¹⁰⁸ W rozprawie filozoficzno–prawnej¹⁰⁹ Kant „czysto etycznie” rozwija swoje pojęcie państwa. Zgodnie z tym przed wszystkimi państwami stoi zadanie wyjścia ze stanu natury i przystąpienie do federacyjnego związku państw pod wspólnymi prawami. W tym

101 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 76.

102 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 415.

103 Tamże, s. 415; por. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 134–135, 206–207.

104 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 415.

105 Tamże, s. 394 (nota).

106 Tamże, s. 475.

107 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (wyd. Kehrba-cha), s. 98–102. Państwo polityczne jest wspólnotą ludzi pod rządami jawnych praw przymusowych (ustaw prawnych). Państwo etyczne jest natomiast związkiem ludzi, o ile są zjednoczeni pod rządami jawnych praw pozbawionych przymusu, tj. tylko praw odwołujących się do moralności.

108 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 480.

109 I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. J. W. Bychowicz, tezy 7 i 8.

wewnątrz i zewnątrz doskonałym ustroju państwowym, który można sobie pomyśleć jako „republikanizm państw wszystkich bez wyjątku”¹¹⁰, ustałby stan natury państw, stan wolności brutalnej. Ludzie więc „stają się istotami etycznymi poprzez związek państw”, który „daje im jako istotom etycznym dostateczne zabezpieczenie”.¹¹¹ Państwo etyczne albo państwo celów, według interpretacji Cohena, nie oznacza żadnej innej rzeczywistości niż „moralny stan ludzi w prawie i państwie”,¹¹² który jest do pomyślenia w związku państw opartym na doskonałym ustroju. Wejście w państwowy stan prawny jest małym przybliżeniem, zaledwie krokiem na drodze do idei państwa etycznego, a zatem niewielkim może, ale jednak szczeblem rozwoju moralnego.¹¹³ Prawo moralne wskazuje na państwo celów, na państwo etyczne; stawia wobec ludzi zadanie wyjścia ze stanu natury jednostek i państw, w którym rodzaj ludzki na równi z innymi zwierzętami podlega przyczynowemu mechanizmowi przyrody, oraz zadanie wprowadzenia wśród ludzi i państw stanu pokoju, przymus prawny jest więc środkiem koniecznym po to, ażeby móc zbliżyć się do tego ideału. A zatem, brzmi wniosek Cohena, „prawo moralne jest tym, z czego wynika przymus; skierowany nie tyle przeciwko ludziom, ile przeciw tym prawom pozytywnym, które sprzeciwiają się prawu moralnemu lub nie są z nim w zgodzie”.¹¹⁴ Przymus prawny jest zatem tej samej natury, co prawo moralne. Prawo [ustawowe] i prawo moralne są homogeniczne. Teraz chodzi o to, ażeby określić bliżej stosunek między prawem moralnym a ustawą prawną.

Prawo moralne jest prawem czystej woli, jest prawem, w którym czysta wola sama się stwarza.¹¹⁵ Z kolei państwo tworzy „pojęcie kierunku i celu” czystej woli, państwo bowiem stanowi warunek konieczny dla samopreferencji i samorozwoju woli.¹¹⁶ Wola zaś „uzewnętrznia

110 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, s. 185.

111 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 510.

112 Tamże, s. 478–479.

113 Tamże, s. 397–398.

114 Tamże, s. 454.

115 Tamże, s. 215.

116 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 247, 251, 262, 265, 352.

się”, „dokonuje się”, „doskonali się”, „stwarza się”, obiektywizuje się w działaniu”¹¹⁷; to związanie z działaniem odróżnia wolę od intelektu.¹¹⁸ A zatem czysta wola dokonuje się i obiektywizuje się w działaniu państwa. Działanie państwa zasadza się z kolei na ustawodawstwie.¹¹⁹ Jak działanie jest uzewnętrznieniem, wyrazem i językiem¹²⁰ woli, tak ustawa prawna jest uzewnętrznieniem prawa moralnego. Jak wola urzeczywistnia się w działaniu, tak prawo moralne realizuje się w ustawach prawnych¹²¹, jednak nie w tym znaczeniu, jak gdyby w prawie i państwie prawo moralne stawało się faktem, rzeczywistością dokonaną.

Prawo moralne może znaleźć w prawie i państwie tylko nieadekwatne urzeczywistnienie, ponieważ wolna wola ma się urzeczywistniać, stwarzać w wiecznym procesie stawania, nie znajdując adekwatnego wyrazu na jakimkolwiek stopniu samourzeczywistniania¹²².

Prawo moralne jest powszechnym prawem tej wiecznie stwarzającej się woli, gdy natomiast prawo jako ustawa przedstawia tylko poszczególną ustawę wytworzoną przez czystą wolę na określonym stopniu urzeczywistniania¹²³. Stosunek między prawem moralnym a ustawą prawną można więc określić jako stosunek czynnika wytwarzającego do wytworu lub stosunek formy do treści¹²⁴. Czysta wola, prawo moralne, dochodzi do zastosowania w porządku prawnym, a

117 Tamże, s. 180–181, 260–261.

118 Tamże, s. 107. Wola bez działania, jeżeli tkwi tylko w usposobieniu [względem czegoś lub kogoś] staje się „po prostu myśleniem” – tamże, s. 106, 109, 120.

119 Tamże, s. 263, 265.

120 Tamże, s. 176, 178, 193, 196.

121 Tamże, s. 352.

122 Tamże, s. 412–414.

123 Tamże, s. 265, 285, 346, 350.

124 Tamże, s. 176, 350. Według Cohena forma oznacza czynnik czysty, tworzący, prawodawczy – *Kants Begründung der Ethik*, s. 215; *Ethik des reinen Willens*, s. 394, 425–426.

„etyka musi sama zrealizować siebie jako filozofia prawa.”¹²⁵ Tę myśl Cohena można tak zatem oddać w języku Kanta: etyka bez prawa jest pusta, prawo bez etyki jest ślepe.¹²⁶

W inny sposób niż czyni to Herman Cohen próbują związać prawo z moralnością Rudolf Stammler i Paul Natorp. Dla Cohena prawo jest moralnością zobiektywizowaną względnie; „nie jest ono równowartościowe, choć zawsze jest tego samego rodzaju co moralność”.¹²⁷ Natomiast dla innych marburczyków zachodzi istotna różnica między prawem a moralnością.

Pomiędzy moralnością, a legalnością zachodzi przeciwstawność, istota moralności leży bowiem w porządku życia wewnętrznego, „gdy natomiast istota prawa leży w porządku życia zewnętrznego, społecznego.”¹²⁸ Normy moralne są autonomiczne; normy prawne jednak, ponieważ zostają ustalone z zewnątrz, są heteronomiczne, są one regułami przymusu.¹²⁹

Ze stanowiska poddanego moralność więc nie pokrywa się z prawem. Zobowiązany rozróżnia między normami moralnymi, które wymagają od niego dobrej intencji a normami prawnymi, które zadowolają się postępowaniem zewnętrznym, nie zważając na jego pobudki.¹³⁰

Gdyby nie dysponowało się inną perspektywą „aniżeli tą, która powstaje w kimś podporządkowanym owym różnorodnym nakazom”,

125 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 227, 618; por. *Kants Begründung der Ethik*, s. 409, 439.

126 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 271.

127 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 398.

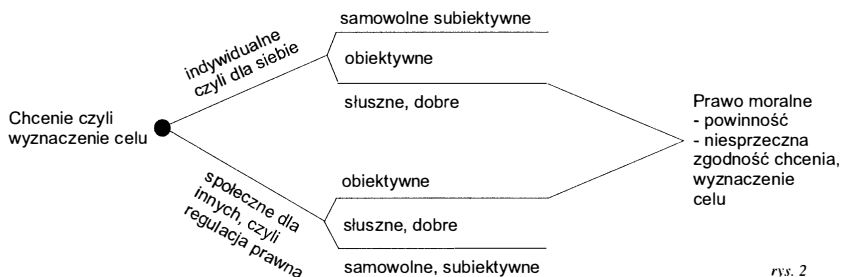
128 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 96–97, 529; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Berlin 1902, s. 53.

129 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 473–474, 483, 507; *Die Lehre vom dem richtigen Rechte*, s. 27; w merytorycznej zgodności z: P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 52, 53, 57.

130 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 374–375; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 52, 53, 57.

wówczas „państwo celów ludzkich byłoby rozdarte w sposób nie do zniesienia”, a jednolita prawność byłaby niemożliwa.¹³¹ Prawo i moralność przeciwstawiałyby się wzajemnie „obco i wrogo”.¹³² Związek i jedność pomiędzy porządkiem moralnym i prawnym daje się jednak wytworzyć, gdy skieruje się zasadnicze rozważania na ponadjednostkową treść chcenia.¹³³

Norma prawna, jak i norma moralna, są dwoma sposobami chcenia, wyznaczania celu. Różnią się one „odpowiednio do tego, czy w treści chcenia chodzi o czyjąś [indywidualną] dobrą intencję i czyste pragnienie (...) czy też o właściwe współdziałanie i zachowanie się większej liczby związanych ze sobą ludzi”.¹³⁴ Ale prawem chcenia jest powinność. Wola prawna, tak jak i wola indywidualna, podlega temu samemu prawu chcenia, mianowicie powinności.¹³⁵ Czyste prawo formalne praktycznego rozumu, objawiające się jako powinność, „obowiązuje bez różnicy dla społecznego i indywidualnego regulowania woli (...) Rozciąga się bowiem stosownie do zakresu swego pojęcia na życie ludzkie w jego całości.”¹³⁶ W obu dziedzinach, tak moralności, jak prawa chodzi o prawidłowe, słuszne, obiektywne, swobodne chcenie, z tą różnicą, że w moralności wchodzi w rachubę chcenie jed-



rys. 2

131 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 374-375.

132 Tamże, s. 374.

133 Tamże, s. 375.

134 Tamże, s. 375, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 52-53, 57.

135 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 415, 425, 466, 579.

136 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 16.

nostki, gdy natomiast w dziedzinie prawa rozważana jest w sobie i dla siebie treść woli tego, kto ustanawia prawo zewnętrzne.

Jedno jedyne formalne prawo chcenia raz zwraca się „do człowieka jako jednostki i tyczy się treści pewnego nakazu, który odnosi się do każdej jednostki oddzielnie.”, kiedy indziej zaś zwraca się „do tego, kto ustanawia prawa zewnętrzne i tyczy się treści norm, które wiążą wzajemnie większą liczbę ludzi.”¹³⁷ Powinność może więc regulować albo indywidualne chcenie skierowane na siebie samego, albo wolę ustawodawcy skierowaną na innych. Powinność może wymagać prawidłowego chcenia, czystej intencji albo od chcenia jednostkowego o ważności tylko dla siebie, albo od chcenia społecznego, o mocy wiążącej innych.¹³⁸ W osobie prawodawcy zbiegają się moralność i słuszne prawo, słuszne prawo bowiem nie jest niczym innym niż słuszną, dobrą, wolną wolą ustawodawcy, mającą na celu prawidłowe zachowanie się zewnętrzne we współdziałaniu ludzi.¹³⁹ Można jednak „pominąć osobę ustawodawcy” po to, by rozważyć tylko jego wolę, we własnej jej treści, która obowiązuje jako „prawidło zachowania się innych”, „jako norma prawna”.¹⁴⁰ Na tej drodze powsta-

137 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 375–376; w związku z tą kwestią por. tamże cały § 69 – *Eigenart des sozialen Wollens* oraz § 102 – *Vorlesung zum sozialen Ideal*; ponadto: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 52, 59, 69, 71, 88.

138 P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 161: „Jakkolwiek wola moralna sama powstaje zawsze jako indywidualna, jest bowiem autonomiczna, niemniej jednak rozciąga się zgodnie ze swoją treścią na życie społeczne i przedstawia też swoje ostatecznie dominujące prawodawstwo. Poglądowo przedstawia to powyższy schemat graficzny”.

139 To słuszne chcenie ustawodawcy, który ustanawia prawo, nazywa się moralną cnotą sprawiedliwości. Sprawiedliwość to stanowcza i trwała wola ustawodawcy, by wymierzać i stanowić normy prawne według idei słusznego prawa, tj. według idei wspólnoty ludzi wolnej woli (R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 580; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 88). Według Cohena sprawiedliwość jest „cnotą prawa i państwa”, „uzasadnia” ona prawo i „nadaje legitymację prawu”; wymierza ona różnicę między moralnością zobiektywizowaną w prawie a czystą moralnością (*Ethik des reinen Willens*, s. 602, 604–605, 607, 627), „W niej [sprawiedliwości] mieści się i ustala związek między etyką i nauką prawa” – tamże, s. 602.

140 R. Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 88.

je – samodzielnie metodycznie – badanie filozoficzno–prawne¹⁴¹ słusznego prawa, która ma uzupełniać etykę.¹⁴² Etyka i filozofia prawa są zatem „tylko dwoma odrębnymi sposobami wywodu jednej i tej samej prawidłowości ludzkiej woli (...) W obu chodzi o słuszną wolę, tyle tylko, że stwierdzoną w różnych problemach”.¹⁴³ Dlatego pisze Stammler: „Jeżeli etyka jest nauką o słusznej woli w ogóle, to zawiera ona oczywiście również w sobie naukę o słusznej woli prawnej, a ta ostatnia opiera się na etyce”.¹⁴⁴ W ten sposób dochodzimy inną drogą do myśli Cohena, że nie można stworzyć sobie pojęcia słusznego prawa nie poszukując, nie zakładając i nie utrzymując podstawy słuszności jednoznacznie w etyce.¹⁴⁵ Etyka jest tym dla słusznego chcenia, czym jest logika dla prawidłowego myślenia. Według filozofów marburskich, etyka jest zatem logiką woli, a zarazem logiką prawa, prawo bowiem wskazuje na treść woli. Etyka, w szerszym znaczeniu tego słowa, nie odnosi się zatem tylko do chcenia indywidualnego, lecz również do chcenia społecznego lub prawnego, a zatem i do społeczeństwa konstytuowanego przez to ostatnie. Pod działaniem prawa moralnego społeczeństwo znajduje się w nie mniejszym stopniu niż jego forma konstytutywna – prawo.

Powinność znaczy tyle, co wolność od subiektywności, tj. obiektywność wyznaczania celu, obiektywność woli.¹⁴⁶

141 Tamże, s. 56, 66, 89, 91.

142 Tamże, s. 74; *Wirtschaft und Recht*, s. 378.

143 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 376, 379. P. Natorp uważa, że w tym względzie „co do zasady jest zgodny” ze Stammlerem. „Bowiemy jeśli nawet zasady słusznego prawa dla wspólnoty oraz zasady moralności dla indywidualium mają zostać wywiedzione w odrębnym postępowaniu metodycznym (...) to przecież dla obu ostatecznym wspólnym pryncypium dedukcji jest czysta zasada praktyczna” – *Sozialpädagogik*, s. 165.

144 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 666 (nota); por. s. 376, 379; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 57, 71, 85, 200.

145 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, s. 227. Jak sprawiedliwość wywodzi się z logiki, tak prawność z etyki – tamże, s. 228. „Prawem słuszności jest prawo natury albo etyka prawa” – tamże, s. 71, 604.

146 Por. wcześniejszy wywód.

Ludzi, na których spoczywa powinność współdziałania, stawia zatem społeczną, prawną wolę ustawodawcy pod działaniem prawideł zewnętrznych tzn. norm prawnych, które „łączą wzajemnie cele poszczególnych ludzi jako środki jeden dla drugiego”, tak że dzięki temu konstytuowane jest społeczeństwo jako takie.”¹⁴⁷ Tu więc powinność stawia przed wolą prawną wymóg, aby jako cele, do których ma się dążyć wspólnie, wyznaczać tylko cele obiektywne; innymi słowy, aby normy prawne miały na celu wspólnotę ludzi wyznaczających cele obiektywne, wspólnotę ludzi wolnej woli. Jak powinność jest ideą swobodnego, czystego chcenia, jej miernikiem regulatywnym, tak „wspólnota ludzi dobrej woli” jest tyle, co ideą, miernikiem, do którego powinny stosować się normy prawne oraz konstytuowane przez nie społeczeństwo.¹⁴⁸

Wspólnota ludzi wolnej woli czy też wspólnota ludzi „w ich właściwości jako celów samoistnych”¹⁴⁹ jest nieosiągalnym ideałem etyczno–społecznym, postawionym przed społeczeństwem empirycznym jako powinność.

Ten etyczno–społeczny ideał czystej wspólnoty wynika z idei wolności „w znaczeniu czystości woli”,¹⁵⁰ a mówiąc językiem Coehna: leży on w treści prawa moralnego. Idea wspólnoty ludzi wolnej woli jako celów samoistnych nie różni się od prawa moralnego, od powinności treściowo, lecz tylko pojęciowo. By wyrazić to w terminologii scholastycznej, różnią się one „*non realiter sed conceptualiter*”, ponieważ wspólnota celów samoistnych oraz powinność to tylko dwie myśli, dwa pojęcia oznaczające tę samą ideę, mianowicie nadrzędną jedność celów.

147 Była już o tym mowa.

148 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 554, 680 (nota).

149 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 552, 572. Człowiek potwierdza się jako „cel samoistny”, o ile jest zdolny chcieć swobodnie, tzn. wyznaczać cele obiektywne, uznane przez wszystkich, ważne dla wszystkich, a zatem jeżeli jego postępowanie jest „godne człowieka” - tamże, s. 560, 562; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 197.

150 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 554, 680; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 196.

Wspólnota ludzi wolnej woli nie jest konkretnym celem, który mógłby zostać osiągnięty kiedykolwiek nawet w najodleglejszym czasie;¹⁵¹ nie jest nakreślonym w treściowych szczegółach stanem docelowym¹⁵² społeczeństwa; jest „bezw warunkowo ważną ideą w znaczeniu absolutnie ważnej metody”,¹⁵³ według której należy kształtować dane tu i teraz społeczeństwo. Jest ona ideą moralną społeczeństwa, według której „należy przekształcać daną tu i teraz rzeczywistość prawa i państwa”.¹⁵⁴

Zarówno powinność, jak wywodzący się z niej ideał społeczno-etyczny jest czystą formą, nie mającą żadnej treści empirycznej. Ale podobnie jednak jak każda forma posiada swoistą treść, a mianowicie „myśl, metodę porządkowania naszego duchowego przeżycia”,¹⁵⁵ tak również czysta forma wspólnoty zawiera metodę możliwego kierunkowania społeczeństwa empirycznego i jego formy, mianowicie uregulowania prawnego.¹⁵⁶ Społeczno-etyczny ideał wspólnoty celów samoistnych, by wyrazić słowami Kanta, ma znaczenie regulatywne.

Ponieważ społeczeństwo empiryczne jest konstytuowane przez regulację prawną, jak przez kategorię,¹⁵⁷ zaś wspólnota celów samoistnych jest wyprowadzona z prawa moralnego, z idei rozumu praktycz-

151 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 556, 558, 564, 574; por. F. Staudinger, *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, s. 28-29, 33.

152 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 421, 569; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, s. 44, 201-202. Owa wspólnota nie jest „faktem danym”, lecz „zadaniem bez kresu” (*Philosophie und Pädagogik*, s. 129).

153 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 679. Na oznaczenie ideału etycznospołecznego Stammler i Natorp używają jeszcze innych wyrażeń, jak „jednolity punkt widzenia”, „miara”, „punkt kierunkowy”, „wzorzec miary”, „wytyczna”, „zasada regulatywna”.

154 H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus* von A. F. Lange, s. 118; *Ethik des reinen Willens*, s. 620.

155 R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, s. 681 (nota).

156 R. Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, s. 197, 202, 204; *Wirtschaft und Recht*, s. 58, 451, 462; F. Staudinger, *Ethik und Politik*, s. 64-65.

157 Regulację prawną Stammler nazywa „kategorią woli wiążącą”, która stanowi formę społeczeństwa ludzkiego (*Wirtschaft und Recht*, s. 475.).

nego,¹⁵⁸ przeto wolno nam z tego wnioskować, że empiryczne społeczeństwo do wspólnoty etycznej – czy też empiryczny porządek prawny do moralności – ma się tak, jak kategoria do idei.

158 Prawo moralne jest ideą praktycznego rozumu, regulatywną ideą wolności (H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, s. 230–231, 288; *Ethik des reinen Willens*, s. 27; P. Natorp, *Sozialpädagogik*, passim).

CZĘŚĆ DRUGA

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 Berkeleya 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 określiwszy

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.

wprzódki bardzo dokładnie tego, co oznacza.⁴ Znaczenie słowa idealizm może najbardziej uległo 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 teoretycznopozytywny, który w sporze o powszechniki zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy nominalizmem a realizmem. Gdy nominaliści sprowadzili pojęcia ogólne i konieczne do samej nazwy – nomen, stąd nominalizm, do samego znaku na całość pomysłanych przezeń rzeczy, to przedstawiciele skrajnego realizmu nauczyli, 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 rzeczywistości 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 nowych problemów. Nie można filozofowi krytycznemu odmówić

4 Kant sam tego doświadczył, gdy zaraz po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* pomyłono jego idealizm z idealizmem Berkeleygo, co zmusiło go w drugim wydaniu do bliższego określenia swojego idealizmu; por. *Odparcie idealizmu*, w: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 398 n.

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; *Lehnen, Lehrbuch der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1917, t. I, s. 246, 247.

7 T. M. Zigliara, *S. Thomae Aquinatis Summa philosophica*, Paris 1919, s. 329; Ch. Sentroul, *Kant et Aristote*, Paris 1913, s. 24, 87.

zasługi ścisłego, konsekwentnego zrealizowania konceptualizmu.⁸ Kanta „idealizm transcendentálny” można całkiem dobrze oddać innymi słowami jako „czysty konceptualizm”. Określenie to dobrze przylega do krytycznopoźnawczej filozofii Kanta.

By uzasadnić to twierdzenie, trzeba prześledzić myśli i wypowiedzi Kanta, po to mianowicie, ażeby odczytać, co rozumie on przez pojęcia „idealizm” i „transcendentálny”. Idealizm Kanta odnosi się nie do istnienia rzeczy samych w sobie, ale do naszego sposobu poznawania.⁹ Kant nazwał go „transcendentálnym”, by zapobiec mylnemu rozumieniu jego idealizmu. W filozofii kantowskiej słowo transcendentálny „nigdy nie oznacza stosunku naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej”.¹⁰ Transcendentálnym 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

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.

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 transcendentálny; por. ponadto tamże, s. 46, 144–146.

12 I. Kant, *Prolegomena*, s. 45–46

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 transcendentального, 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*”.

Kant postawił przed sobą zadanie przewyciężenia tych przeciwieństw 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 nawyknienu. Podmiot, który tworzy sąd, nie może przeto wyjść poza siebie, poza swoje nawyki – do przedmiotu;

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.

jego poznania 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 całkowicie, że błędnie uważa je za własne dziecko, gdy tymczasem jest ono tylko bękartem wyobraźni, która, zapłodniona przez doświadczenie, podprowadziła 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,

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.

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 możliwe są poznania obiektywne, „albowiem dość ich jest danych rzeczywistoście, przy tym z pewnością niezaprzeczone” - *Prolegomena*, s. 24, 28.

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 prawidła”.²³ W przeciwieństwie do Hume’a Kant uznaje obiektywną ważność nauki. *Contra facta nulla argumenta*; matematyka i przyrodznawstwo 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.

20 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 196.

21 I 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 wprawdzie 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.

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.

„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 spostrzeżeń,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

27 Tamże, t. I, s. 63, 74.

28 W nocie pisze Kant: „Gdyby komu ze starożytnych przyszło na myśl choćby zadać 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). Słusznie 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 średniowiecznej. Por. N. Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1894, s. I; 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.

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.

„dodatkowi”³⁴ tych pojęć poznanie doświadczalne 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 krytycznopożnawcze, które Kant postawił sobie do rozwiązania, a mianowicie, wyjaśnienie możliwości poznań 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 racjonałiści i Hume nie potrafili sobie objaśnić. Kant nie uchylił się od mozolności tych badań. Stara się wyjaśnić i uzasadnić czyste pojęcia *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 ka-

34 Tamże, Prolegomena, s. 60 (nota).

tegorii.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

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.

zmysłowa,⁴⁴ 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. Odsłania to „tajemnicę”, jak spostrzeżenia przekształcają się w poznania 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 waż-

44 Tamże, t. I, s. 245.

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 powiązane 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 podmiotów (Eindrücke)”.

48 Tamże, t. I, s. 245-246.

49 Tamże, t. I, s. 276.

50 Tamże, t. II, s. 20.

ność 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 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 kantowska 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 poznania *a priori* są możliwe, bo są niezależne od przedmiotów, od doświadczenia, w którym są nam dane przedmioty.⁵¹ Ponieważ poznania *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 naszym zmysłom.⁵³ Stosownie do powyższego, nasze pojęcia *a priori* nie od-

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.

noszą 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 pojęcia *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.”⁵⁷ „Przedmiotem zaś jest to w czego pojęciu zjednoczone jest to, co różnorodne w pewnej danej nam naoczności.”⁵⁸ Nie ma zatem żadnego przedmiotu poza pojęciem i bez niego. Czyste pojęcia, *conceptus puri*, posiadają przedmiotowość, tzn. obiektywizują różno-

54 I. Kant, *Prolegomena*, s. 33.

55 To założenie przejmuje 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.

57 Tamże, t. I, s. 210.

58 Tamże, t. I, s. 245; *Lose Blätter* (wyd. Reicke), t. I, s. 162: „Nie jest to żaden realny przedmiot lub rzecz dana, ale pewne pojęcie w odniesieniu do którego rzeczy mają jedność”.

rodność spostrzeżeń, konstytuują, tworzą z nich przedmioty naszego poznania; inaczej mówiąc, są źródłem samego poznania.⁵⁹ Zamiast mówić, że czyste pojęcia mają przedmiotowość, dokładniej byłoby powiedzieć, że nadają, dostarczają one przedmiotowość naszym poznaniom,⁶⁰ ponieważ stwarzają ich przedmioty. Według transcendentelnego sposobu myślenia Kanta, czyste pojęcia intelektu nie opierają się **ani na rzeczach samych w sobie, ani na spostrzeżeniach**, bo straciłyby wtedy swoją aprioryczność. Ażeby ocalić aprioryczność czystych pojęć intelektu, Kant zmienił sens tego, co przedmiotowe,⁶¹ 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.⁶² 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.”⁶³

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,⁶⁴ tak że przez te pojęcia intelekt „sam

59 Br. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin 1921, s. 224.

60 1 Tamże, t. I, s. 223: Pojęcie jest nadawaniem jedności, zaś przedmiot jest posiadaniem jedności.

61 2 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.

62 3 Br. Bauch, dz. cyt., s. 179-183, 204; S. Aicher, dz. cyt., s. 28-29, 42, 108.

63 4 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 354.

64 5 Tamże, t. I, s. 143

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 rzeczywistość, 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 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 powietrza”,⁷¹ przelatywać, transcendować granice ich zastosowania; to tyle, co kwestia „transcendentalnego używania lub nadużywania” kategorii.⁷² „Kategoria jest bowiem przecież sama 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 „zupelną ideą filozofii transcendentalnej”,⁷⁴ a filozofia transcen-

65 6 Tamże, t. I, s. 253-254.

66 Tamże, t. I, s. 437; por. s. 299, 478-479

67 Tamże, t. I, s. 256, 424, 480.

68 Tamże, t. I, s. 256.

69 Tamże, t. I, s. 424.

70 Tamże, t. I, s. 433.

71 Tamże, t. I, s. 68.

72 Tamże, t. II, s. 6; t. I, s. 432-434.

73 Tamże, t. I, s. 439.

74 Tamże, t. I, s. 89.

dentalna oznacza według niego system czystych pojęć *a priori*,⁷⁵ *conceptus puri*, nie posiadających wcale obiectum proprium. System takich pustych pojęć pozbawionych przedmiotu właściwego, niechby i nazywał się filozofią transcendentálną czy idealizmem transcendentálnym – 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 – 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,⁷⁶ ukryte w jego często i wyraźnie wypowiedzianym założeniu, że nie potrafimy poznawać nic innego, jak wrażenia zmysłowe, jak nasze stany spostrzeżeniowe. 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”.⁷⁷ Pojęcia są spontanicznymi czynnościami, funkcjami myślenia,

75 Tamże, t. I, s. 86.

76 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. Kulpe, *Immanuel Kant*. 3. Aufl., s. 39

77 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 21.

za pośrednictwem których poznajemy.⁷⁸ 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”⁷⁹ myślenia, powierzchowni recenzenci pomawiali go o płaski, pospolity subiektywizm. Powód tego leży w pominięciu kantowskiej nauki o dwóch podmiotach: empirycznym i transcendentálnologicznym. Podmiot empiryczny jest czymś psychologicznym, czymś podległym arbitralnej własnej woli, natomiast podmiot transcendentálnologiczny jest „świadomością transcendentálną”,⁸⁰ „transcendentálną apercepcją”:⁸¹ „ja myślę”,⁸² czymś prawidłowym, nie podległym zmianom. Ten podmiot transcendentálnologiczny jest subiektywny w porównaniu z tym, co istnieje samo w sobie, ale jest obiektywny w porównaniu z podmiotem empirycznym. Podmiot transcendentálnologiczny ma się tak do przedmiotu, jak określające do określanego.⁸³ Podmiot empiryczny jest jednostkowy i podległy zmianom: podmiot transcendentálnologiczny jest natomiast ogólny i konieczny, „ponadindywidualny”,⁸⁴ jest nim bowiem czysto logiczne prawo, któremu podlegają wszystkie poznania naukowe. Dlatego czyste pojęcia są ogólne i konieczne jako *modi*⁸⁵ transcendentálnologicznej 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.⁸⁶ Zgodność ta nie jest jedynie zgodnością faktyczną, ale jest zgodnością według prawidła.

78 Tamże, t. I, s. 145, 168, 432.

79 Tamże, t. I, s. 479.

80 Tamże, t. I, s. 222 (nota).

81 Tamże, t. I, s. 211, 239–240.

82 Tamże, t. II, s. 53, 57.

Wchodzące w grę funkcję 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 myślowych.⁸⁷ Stosownie do tego czyste pojęcia są uniwersalnymi sposobami tych prawidłowych syntez myślowych; a więc nie uniwersalnymi przedmiotami myślowymi, lecz tylko uniwersalnymi formami myślenia, sposobami myślenia; nie pojęciami intelektu, lecz raczej sposobami intelektu lub – jak określa szkoła marburska – powszechnie ważnymi i koniecznymi metodami.

-
- 83 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. Bauchem powiedzieć, że podmiotu tego nie należy „rozumieć w znaczeniu jakiejś empirycznej duszy jednostkowej [Einzelseele] ani w znaczeniu jakiejś metafizycznej duszy świata [Weltseele] ani też w znaczeniu jakiejś empirycznej lub metafizycznej funkcji duchowej [seelische Funktion]” (Br. Bauch, dz. cyt., s. 138). Ten transcendentalny podmiot jest przedmiotowy, ponieważ jest skierowany na przedmiot jako na 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 potrzebuję, 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.
- 84 W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., t. II, s. 76; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, s. 457.
- 85 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 118.
- 86 I. Kant, *Prolegomena*, s. 52, 55.
- 87 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.

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 dane.⁸⁸ 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*.⁸⁹ 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 konieczne.⁹⁰ 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.⁹¹ Ten wydobywający, abstrahujący intelekt nazywa się intelektem czynnym.⁹² 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 niezmien-

88 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. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907.]

89 Thomas Aquinas, *Quodlibet*, VII, 1: „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. Krąpiec, Lublin, 1981].

90 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. 2, c. 48: „Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus”.

ne 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*.⁹³

Scholastycy odpierali nominalizm wykazując, że opiera się na fałszywym założeniu. To, co powszechne, tkwi bowiem w rzeczach, nie w ich czystej formie.

-
- 91 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 Abstraktion bei Aristoteles*, „*Philosophisches Jahrbuch*”, XVII, XVIII; de Craene, *L’abstraction intellectuelle*, „*Revue néoscholastique*”, VIII.
- 92 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. Geysler, *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 rozdziały: *L’activité de l’intellect explique l’abstrait*; *L’activité de l’intellect explique l’universel*; *L’activité de l’intellect explique le nécessaire*.
- 93 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.

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 intelektu, 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, konieczne, 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 w sobie tę powszechność treściowo. Powszechność tę Kant usamodzielnia w swoich czystych pojęciach: powszechność i konieczność czyni treścią tych pojęć.⁹⁴ 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]

94 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, myślenie 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.

stanowią nie tylko id quo, ale są zarazem id quod, albo jak mówi sam Kant, są „pewną treścią transcendentalną”,⁹⁵ którą czysty intelekt „wnosi”, „dołącza myślowo” do tego, co różnorodne w naoczności”.⁹⁶ 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* tychże.⁹⁷ Kant każe pojęciu roztopić się 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”.⁹⁸ Hume powiada, że to, co nie jest kopią wrażeń zmysłowych, nie może być odniesione do doświadczenia. Ale idea of necessary connexion,

95 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 171.

96 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.

97 Kanta idealizm transcendentalny 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.

98 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 wnioski - w tym ma swój cel i sens krytycyzm kantowski, przede wszystkim jednak zawiera swoją naukę o kategoriach”.

tn. przyczynowość, wcale nie jest kopią odpowiadających jej wrażeń. Nie może przeto być odniesiona do doświadczenia.⁹⁹ Kant kontynuuje ten wywód i wyciąga inny wniosek: jest zatem założeniem, transcendentnym 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.¹⁰⁰ Ta asocjacja, dokonująca się tylko w naszej wyobraźni, jest przenoszona na przedmioty,¹⁰¹ i mniema się, że te znajdują się w wyobraźni.¹⁰² Skojarzenie przedstawień wedle stosunku przyczyny i skutku jest więc czysto subiektywne, dlatego nie uprawnia, by [na jego podstawie] formować powszechną zasadę przyczynowości.¹⁰³ Kant mówi: tak, wprawdzie 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

99 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 ani w postrzeganiu zewnętrznym, ani w wewnętrznym odczuciu – to wydaje się wynikać stąd konieczna konkluzja, że idei związku czy też siły nic mamy w ogóle i że wyrazy te są pozbawione sensu, czy to gdy posługujemy się nimi w rozumieniu filozoficznym, czy w życiu powszednim”.

100 Tamże, s. 92: „Ten więc związek, który umysł nasz czuje, to nawykowe przeniesienie 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”.

101 Tamże, s. 95 (nota): „A odczuwając nawykowe związanie idei, przenosimy to odczucie na przedmioty”.

102 Występują tu dwa akty psychologiczne: 1) nawykowe połączenie i 2) przeświadczenie - tamże, s. 59.

103 Tamże, s. 91: „Nie wolno nam na ten podstawie formułować ogólnego prawa ani przepowiadać, co stanie się w podobnych razach”.

transcendentalną,¹⁰⁴ która wywodzi się z powszechnego i koniecznego, uniwersalnego i prawodawczego myślenia. Empiryczny podmiot jest świadom tylko tego, że jego „wyobraźnia 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”.¹⁰⁵ Podmiotowego następstwa zjawisk nie wolno mylić z przedmiotowym.¹⁰⁶ 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”.¹⁰⁷ Czysty intelekt nie ma jakiegokolwiek powiązaniu nadawać formy powszechności, która w jakimkolwiek sposób tkwi ukryta w zjawiskach, lecz przez czysty intelekt zostaje pomyślane coś, co w zjawiskach nie tkwi.¹⁰⁸ 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 zjawisko¹⁰⁹ nie tylko „w mojej wyobraźni”, ale „w czasie”.¹¹⁰ 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 „prawidłu”, które „czyni koniecznym porządek następujących po sobie zjawisk”,¹¹¹ które

104 T.A. Rohner, *Vorlesungen über Kant*.

105 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 352–353.

106 Tamże, t. I, s. 357.

107 Tamże, t. I, s. 353.

108 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”.

109 Tamże, t. I, s. 352, 363, 365–368.

110 Tamże, t. I, s. 352–353.

111 Tamże, t. I, s. 357.

„moją podmiotową syntezę (ujmowania) robi przedmiotową”.¹¹² Ta prawidłodawcza [*regelgebende*] funkcja myślenia nazywa się czystym pojęciem intelektu „nie występującym w spostrzeżeniu”,¹¹³ 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 charakterowi¹¹⁴ 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.¹¹⁵ Pojęcie przyczynowości nie ma żadnego fundamentu w przedmiotach; jego fundamentem, jego podstawą jest myślenie.¹¹⁶ Dlatego mówi się: „Myślę o substancji, myślę

112 Tamże, t. I, s. 361-362; por. Br. Bauch, dz. cyt., s. 251-252.

113 Tamże, t. I, s. 353.

114 Prof. M. P. de Munynck gruntownie i wnikliwie przedstawia analityczny charakter prawa przyczynowości w pracy pt. *La racine du principe de causalité*, “Revue néoscolastique”, 1914.

o przyczynie” itd.¹¹⁷ 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.

Szkola 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 *obiectum proprium* – wniesione do przedmiotu poznania.¹¹⁸

Jeśli nasze wywody teoretycznopoiznawcze, mające przedstawić kantowski konceptualizm były nieco obszerne to jedynie po to, by

115 Eisler, pozostający pod wpływem Kanta, pisze: „Pojęcie jako takie jest produktem myślenia, logicznie wyrazem sążdenia, ale ma tworzywo, „fundament” w konkretnym przeżyciu, czy to w doświadczeniu, czy w postulatcie jakiejś funkcji myślenia lub woli” - dz. cyt., s. 658.

116 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 212: „Numeryczna jedność tej apercpcji (Ja 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: „Apercpcja jest sama podstawą możliwości kategorii, które ze swej strony przedstawiają jedynie syntezę różnorodności danych naocznych, o ile ta [różnorodność] posiada w apercpcji jedność”.

117 *Tamże*, t. II, s. 53.

118 H. Dehove, dz. cyt. s. 160.

ułatwić zrozumienie konceptualizmu etycznego. Jak *Krytyka czystego rozumu* jest przygotowaniem i wprowadzeniem do *Krytyki praktycznego rozumu*,¹¹⁹ tak zrozumienie spekulatywnego konceptualizmu Kanta jest niezbędne, jeżeli chce się właściwie ująć jego konceptualizm praktyczny czy etyczny.

Kant kontynuuje w dziedzinie etycznej to, co zaczął w teoretycznej. Przejście do 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.¹²⁰ 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 zupełnym 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.¹²¹ Rozum usuwa ten konflikt przez rozróżnienie między poznawaniem a myśleniem.¹²² 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”.¹²³ 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 przy-

119 Na to, że jest to myśl Kanta, wskazuje jego Przedmowa do *Krytyki czystego rozumu*, I, zwłaszcza s. 40-44.

120 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 185-189, 275-280, 285-287.

121 Tamże, t. II, s. 185-189

122 Tamże, t. I, s. 32 (nota), 39 (nota), 38-44.

123 Tamże, t. I, s. 443-444, 276 (nota).

czynowość 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”.¹²⁴ Tak uwolnione i rozszerzone – bo bez odniesienia do naoczności – 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 transcendentálną ideą wolności. Wolność jest swego rodzaju przyczynowością, co przeciwko szkole marburskiej musimy tu podnieść, ale jest przyczynowością w sensie heterogenicznym, w całkiem innym znaczeniu.¹²⁵ 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 rzeczywistość, ale samorzutność rozumu,¹²⁶ oraz dlatego, że idea wolności jest wolna od sprzeczności. Dla rozumu teoretycznego idea wolności jest zwykłym założeniem, „transcendentalną hipotezą”,¹²⁷ która jako taka jest niezbędna. Ta konieczność, z jaką czysty rozum myśli o wolności, nie jest osadzona w rzeczywistości,¹²⁸ lecz jest podmiotowa. Rozum mianowi-

124 Tamże, t. II, s. 146-147.

125 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.

126 Można by powiedzieć, że transcendentalną potrzebą było pomyślenie wolności po to, „by ratować się przed antynomią” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972, 1984, s. 4.

127 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).

128 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 276: „Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentalną, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczzonego z doświadczenia, a której przedmiot, po wtóre, nie może być dany w sposób określony w żadnym doświadczeniu”.

cie 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”,¹²⁹ ponieważ bez idei wolności „także idee moralne i zasady tracą wszelką ważność”.¹³⁰ W naszym myśleniu trzeba obok przyczynowości przyrody uczynić miejsce dla wolności transcendentnej, bo „usunięcie wolności transcendentnej zabiłoby zarazem wszelką wolność praktyczną”.¹³¹ „Jest nadzwyczaj godne uwagi – mówi Kant – że na tej transcendentnej idei wolności opiera się praktyczne pojęcie wolności i że ta idea stanowi w nim właściwy moment trudności”.¹³² 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.”¹³³ Według Kanta wolność i przyczynowość przyrody będą mogły być ze sobą zgodne, gdy tylko porzuci się „zwodnicze założenie **absolutnej rzeczywistości zjawisk**” i dozwoli się, aby zjawiska nie uchodziły „za nic innego niż to, czym są w rzeczywistości, mianowicie... tylko za same przedstawienia”.¹³⁴ 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 wolności nie da się uratować”.¹³⁵ Jeżeli natomiast zjawiska nie uchodzą za nic innego niż są, to można przyjąć, że „muszą same mieć jeszcze podstawy (Gründe), które nie są zjawiskami”,¹³⁶ które nie mają charakteru zmysłowego, fenomenalnego, lecz charakter inteligibilny, noumenalny. „Tego rodzaju przyczyna dająca

129 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 209, 518-520.

130 Tamże, t. II, s. 210; *Krytyka czystego rozumu*, Przedmowa, s. 3-4.

131 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 278.

132 Tamże, t. II, s. 277.

133 Tamże, t. II, s. 280; *Prolegomena*, s. 106-107.

134 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 280; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 165; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 93.

135 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 280.

136 Tamże, t. II, s. 280-281

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 z nich zgodnie z koniecznością przyrody”.¹³⁷ 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”¹³⁸ albo dotyczy rozumu, o ile ten na podstawie „samych tylko pojęć *a priori*”,¹³⁹ tzn. w świetle idei,¹⁴⁰ określa zjawiska – w tym przypadku ludzkie 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*].¹⁴¹ *Causa phaenomenon* i *causa noumenon* oznaczają przyczynowość, ale w różnych znaczeniach, pierwsza bowiem oznacza przyczynowość w czasie, a druga – przyczynowość rozumu.¹⁴² Dlatego

137 Tamże, t. II, s. 281, 287.

138 Tamże, t. II, s. 289.

139 Tamże, t. II, s. 290, 301; I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przełożył oraz opatrzył przedmowa i przypisami J. Gatecki, przejrzał A. Landman, PWN, Warszawa 1964, Przedmowa, s. 6.

140 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.

141 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 sądzienia*, s. 29 (nota).

142 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 299-300.

pierwsza z nich to *causa empirica*, *causa causans*, druga zaś znaczy tyle, co motyw rozumowy, *ratio*.¹⁴³

Wraz z Kantem nie mówiliśmy dotychczas ani o rzeczywiście, ani o realnie możliwej wolności. Wolność została **pomyślana** jedynie jako pewna transcendentalna hipoteza czy idea.¹⁴⁴ Ta hipoteza rozumu teoretycznego zostaje dzięki rozumowi praktycznemu uwierzytelniona i przekształcona w tezę.¹⁴⁵ 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.¹⁴⁶ W ten sposób wolność staje się poznawalna **praktycznie**, podczas gdy **teoretycznie** daje się jedynie pomyśleć. Prawo moralne, powinność, jest „jedynym faktem czystego rozumu”, w którym rozum oznajmia swoje prawodawstwo, swoją przyczynowość.”¹⁴⁷

Imperatyw kategoryczny czyni „jasnym”, że „rozum ten ma przyczynowość”¹⁴⁸ 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

143 44 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. Hägerstrom, dz. cyt., s. 371-372, 609-611.

144 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.

145 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.

146 Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 52-53

147 Tamże, s. 55, 80-81.

148 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 290; *Prolegomena*, s. 106-108.

przyrodzie, musi zawsze być pewne zjawisko”.¹⁴⁹Ta przyczynowość rozumu nosi nazwę „przyczynowości [połączonej] z wolnością, tj. takiej, która nie daje się określić przez prawa przyrody”,¹⁵⁰ ponieważ „ma swój motyw determinujący **jedynie** w czystej władzy rozumowej, która dlatego też może nazywać się czystym rozumem praktycznym”.¹⁵¹ 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*,¹⁵² „którego obiektywną, aczkolwiek tylko praktyczną realność” potwierdza prawo moralne.¹⁵³

Byłoby znacznym niezrozumieniem idealizmu transcendentalnego, 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”¹⁵⁴ prawa moralnego, tj. poznania praktycznego, przez które przedstawiamy sobie *a priori* co być powinno.¹⁵⁵ Kantowski *conceptus ratiocinatus* wolności nie opiera się na żadnej realno-

149 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 291; *Krytyka władzy sądzienia*, s. 52 (przypis).

150 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 92.

151 Tamże, s. 76, 83, 108; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 88-89; *Krytyka władzy sądzienia*, s. 371-372.

152 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 21, 411-412; *Krytyka władzy sądzienia*, s. 368. Bez potwierdzenia przez rozum praktyczny (imperatyw kategoryczny) wolność byłaby tylko *conceptus ratiocinatus*.

153 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 81-83. 94-95; *Metaphysik der Sitten*, s. 23-24.

154 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 105

155 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 373.

ści poza–umysłowej, ale na czystym praktycznym pojęciu, na prawie moralnym jako fakcie praktycznego rozumu. Prawo moralne jest poznawczą podstawą wolności.¹⁵⁶ „Obiektywną praktyczną realność wolności wykazuje się w ten sposób, że się ją wnioskuje”,¹⁵⁷ a mówiąc dokładniej, „postuluje” na podstawie czystego pojęcia rozumu praktycznego, tzn. prawa moralnego; wolność bowiem – mówi Kant w innym miejscu – nie może być udowodniona.¹⁵⁸ Wolność nie ma więc żadnego fundamentu w rzeczywistej rzeczywistości; 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 konstytuowana 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 inteligibilną, za *causa noumenon*, za motyw [*Grund*] mający określić wolę. A ponad wszelką wątpliwość przyczyna inteligibilna, tj. prawo moralne, nie jest w ujęciu Kanta „czynnikiem czasowo przyczynowym”.¹⁵⁹ Filozofowie marburscy nie określają wolności jako szczególnej przyczynowości, lecz jako teleologię. Według szkoły marburskiej wolność znaczy tyle, co obiektywność wyznaczania celów. Definicja

156 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Przedmowa, s. 5 (nota).

157 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wyd. 4; wyd. i oprac. K. Vorländer, Leipzig 1922.

158 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.).

159 Br. Bauch, dz. cyt., s. 291.

ta jest poprawna, bo wola podług Kanta znaczy tyle, co „przyczynowość określona celami”,¹⁶⁰ 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 czynią 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 wolność.¹⁶¹ 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.

160 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 89-90; *Metaphysik der Sitten*. s. 219-220; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 65

161 M.P. Munnynck, *La démonstration métaphysique du libre arbitre*, „Revue néo-scholastique”, 1913

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 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 kaniowskiego konceptualizmu. Jest niezaprzeczalne, 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 kategori- cznych 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 wolę.¹⁶² **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”.¹⁶³ 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”.¹⁶⁴ Jak w filozofii teoretycznej czyste pojęcie intelektu, kategoria, prawo przyrody znaczą pewną formę prawidłowego, prawdziwego poznania, tak w fi-

162 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 kategori- czny, 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 konstytuowana wolność.

163 Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 23; *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 104.

164 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 20.

lozofii 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 praktycznym rozumem.¹⁶⁵ 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 [dopiero] tylko (jak też tutaj się czyni) po nim i przez nie”,¹⁶⁶ 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.”¹⁶⁷ 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 cel¹⁶⁸ *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,¹⁶⁹ bo przedmiot nigdy nie może być dany „inaczej niż empirycznie”,¹⁷⁰ tzn. w doświadczeniu. Wówczas etyczna zasada byłaby zdaniem empirycznym. Ale: „Chcieć wy-cisnąć ze zdania empirycznego konieczność (*ex pumice aquam*), a

165 A. Messer, *Kants Ethik*, s. 196–197.

166 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 105; por. A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris 1905, s. 33, 191.

167 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 106.

168 Thomas Aquinas, *S. th I*, q. 82, a. 4.

169 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 455, 487

170 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 49.

wraz z tą chcieć nadać owemu sądowi także prawdziwą ogólność... jest to wręcz sprzeczność”.¹⁷¹ 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 przyrody.¹⁷² Faktem narzucającym się naszej świadomości jest jednak to, że praktyczne, podstawowe prawo etyczne, tzn. sąd moralny, żąda dla siebie 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 inteligibilny 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*,¹⁷³ tak że wola nie jest determinowana przez żadne *bona particularia*, zawarte stosownie do możliwości w bonum universale. Wola rozumna może stosować conceptionem universalem boni do nieskończenia wielu dóbr częściowych, a zatem może wprawić się w działanie w sposób wolny.¹⁷⁴

171 Tamże, s. 20.

172 Tamże, s. 49.

173 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, t. II, c. 48; *S. th.* I, 83, l. *Quaestiones Disputatae*; *De Veritate*, q. 48, a. 1, 2, *De Malo*, 2, 6; Arystoteles, *Opera omnia*, vol. II; *Ethicorum ad Nicomachum* I, III, c. 5 (illustrat. L. Maurus) [przekład polski: *Etyka Nikomachejska*, przeł., oprac. i wstępem poprzedziła D. Gromska, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1956, 1982– przyp. red.]; E. Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, Prag 1903.

Bonum intelligibile jest przedmiotem właściwym woli, jej celem. Ostatecznym celem woli jest jednak dobro najwyższe, *sumum 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 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 dobrach 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

174 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, L.II, 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 n.

dobrach konkretnych, dobrach cząstkowych,¹⁷⁵ dlatego wola determinowana przez rozum panuje nad działaniami człowieka.¹⁷⁶

Koncektualizm 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],¹⁷⁷ wyraża się w imperatywie kategorycznym. Zdeterminowanie woli [Willen] prawem praktycznego rozumu jest „nakazem”, „imperatywem”, „powinnością”, „skłanianiem”¹⁷⁸ przez prawo moralne, któremu „jednakże wola ta z natury swej”, „z subiektywnej własności”, „niekoniecznie jest posłuszna”.¹⁷⁹ Imperatyw ten jest kategoryczny, bo praktyczny rozum determinuje wolę „jako samą w sobie”, „bez względu na inny cel”,¹⁸⁰ a więc bezwzględnie. Natura imperatywu kategorycznego zostaje określona jeszcze bliżej, gdy Kant powiada, że jest on „syntetycznie praktycznym sądem *a priori*”,¹⁸¹ ponieważ czyn z wolą łączy się *a priori*, czyli koniecznie,¹⁸² niezależnie od doświadczenia, za pośrednictwem pojęcia czystego rozumu praktycznego. „Kategoryczna powinność przedstawia dlatego syntetyczny sąd *a priori*, że do mej woli, pozostającej pod

175 Thomas Aquinas, *Sum. c. Gent.*, L. 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”.

176 *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...”

177 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 55-56; *Metaphysik der Sitten*, s. 13-14, 24, 29, 219.

178 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.

179 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 38-40.

180 *Tamże*, s. 40; *Metaphysik der Sitten*, s. 25; *Krytyka władzy sądzienia*, s. 487 - tam: „[bez względu] na jakikolwiek cel”.

181 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 49.

182 *Tamże*, s. 49 (nota).

wpływem żądz 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*".¹⁸³

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 rzeczywistości 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”,¹⁸⁴ tzn. powszechności i konieczności prawa mającego określać wolę własną, z której wypływają subiektywne maksymy.¹⁸⁵ Dlatego imperatyw kategoryczny brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.”¹⁸⁶ Z 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”.¹⁸⁷

Pustka praktycznej zasady etycznej Kanta nie uszła uwagi już jemu współczesnych; spostrzeżono, że prawo moralne jest pojęciem

183 Tamże, s. 98.

184 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 46; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50; *Metaphysik der Sitten*, s. 29.

185 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 57; *Metaphysik der Sitten*, s. 29; *Krytyka praktycznego rozumu*, ks. pierwsza, § 5, s. 49; § 6, s. 49–53; § 7, s. 53–57

186 Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50; *Metaphysik der Sitten*, s. 29.

187 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 51.

czystego rozumu, ideą, która nie odnosi się do żadnej treści, która jest przeto czymś pustym i beztreściowym.¹⁸⁸ 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 musiałyby 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.¹⁸⁹

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 formaliz-

188 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, linią prostą, 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.

189 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.

mu”.¹⁹⁰ 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.¹⁹¹ Jeśli jednak chce się pozostać wiernym metodzie idealizmu transcendentnego 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”.¹⁹² 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”,¹⁹³ 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”.¹⁹⁴ Celem samym w sobie nie jest ludzkość w znaczeniu empirycznym,

190 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, *Lehre vom kategorischen Imperativ*, Leipzig 1913, s. 68 n., 79 n., autor należy do szkoły marburskiej i popularyzuje jej myśli.

191 W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, t. II, s. 124 stwierdza, że imperatywu 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.

192 O. Willmann, dz. cyt., t. III, s. 486.

193 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 59.

194 Tamże, s. 144, 211; *Krytyka władzy sądzienia*, s. 313-314, 429-430.

kolektywistycznym, ale człowieczeństwo jako idea. To człowieczeństwo – cel samoistny nie oznacza jednak żadnej realności pozapojęciowej, jest tylko ideą, pojęciem rozumu¹⁹⁵ (*conceptus rationis*), które „nie pochodzi z doświadczenia”.¹⁹⁶ 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 formalne prawo 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) zdającym do bycia prawem (...), a subiektywnie [leży] w celu (...) podług drugiej zasady”;¹⁹⁷ 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”.¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹

195 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 65, 73.

196 Tamże, s. 65.

197 Tamże, s. 65; por. A. Hägerström, dz. cyt., s. 367, 416–420.

198 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 75.

Trzecim rodzajem przedstawiania zasady moralności²⁰⁰ jest sformułowanie, „że wszystkie maksymy na podstawie własnego prawodawstwa mają się zgodzić zjednoczyć w możliwe państwo celów jako państwo przyrody”.²⁰¹

Państwo celów jest tylko „ideą praktyczną”,²⁰² 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”,²⁰³ 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.²⁰⁴ Skoro jednak nie zawierają one żadnej realnej treści, przeto ich złączenie wytworzyć realnej treści nie może. Idea wspólnoty celów nie tkwi korzeniami w rzeczywistości, 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*.

199 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.

200 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 72.

201 Tamże, s. 73. Kant w *Uzasadnieniu...* określa ideę państwa celów jako trzeci rodzaj sformułowania zasady moralności.

202 Tamże, s. 73 (nota).

203 Tamże, s. 73.

204 Tamże, s. 68–70, 73.

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.²⁰⁵ Całe pytanie o treść daje się naświetlić 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.²⁰⁶

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.

205 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, wprowadzie **raczej subiektywnie** niż obiektywnie praktyczna, to ta, żeby daną ideę rozumu bardziej unaocznic (na podstawie pewnej analogii) a przez to uprzystępnic ją dla uczucia”; por. *tamże*, s. 73, pkt. 3.

206 O. Willmann, dz. cyt., t. III, s. 486–487.

Odpowiedzialność polityczna *sub specie iustitiae*¹

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 wypadku, dla uzurpacji władzy politycznej. Odpowiedzialność polityczna ciążąca 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, rękojmią taką powoduje bezbolesną zmianę całego rządu lub

1 Ilmar Tammelo, *La responsabilità politica sub specie iustitiae*, w: Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, ss. 484-490.

pojedynczych jego członków. Nie brak jednak miejsc i sytuacji, w których deklaracje o przejściu 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, zaniebdania 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 poczynań. 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 pomyslenia 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 znaczenie 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 nieprze-

strzegania 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 odpowiedzialnością karną – zwłaszcza co do stosownej reakcji na działanie przestępcze – rozpatruje się na podstawie rozpoznania należyście wyświetlającej 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 rozważę 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 zapałem 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 pomyslnych 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, jakie może przynieść swym beneficjentom polityczny sukces, poza wszystkim często efemeryczny. 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 konstytucjonalnie 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. Brzemie owych odkryć i wynalazków w zakresie wojennej techniki niszczenia spoczywa, jak się wydaje, na mężach stanu niezdolnych do udźwignięcia tego ciężaru, nieprzygotowanych do czynienia sprawiedliwości której obszar byłby nie wewnątrzpokoleniowy, ale międzypokoleniowy. Osobnicy ci są wciąż wciągani 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 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 mężowie stanu spełniali specyficzne swoje obowiązki i 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. Pokusa 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 elpidelogią², której dobrze byłoby nie powierzać na ślepo ludziom głupim. Chciałbym tu zaproponować pewną myśl dla wstępnego zarysu takiej filozofii, uwydatniająca 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 wskazuje 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 przekroczyć samego siebie, 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” [sociabilitf 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 zgod-

2 Elpidologia od greckiego *elpis* = nadzieja; uwaga tłum., Cz.T.

na z wszystkimi mającymi zastosowanie wzorcami etycznymi. 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.

Rewizja konieczna 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 przeszłości.

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 międzyepokową. 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 im 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 zakorzonej 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 hipokryzji¹

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.”² 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 narzekań i potępień pod adresem jurysty tkwiła w dwóch mylnych mniemaniach na temat jego roli.³ 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 szczególny rodzaj związków z prawdą, ale także samo prawo pozostaje z nią w godnym uwagi stosunku wzajemnym. Wydaje się, że pewna doza hipokryzji jest nieuni-

1 H.J.M. Boukema, *The Function of Hypocrisy*, w: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nr ss. 20-27.

2 E. M. Foster, *A Room with a View*, Harmondsworth 1978, s. 29.

3 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.

knionym 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. < Jedyną racją zatrzymania jakiejś wiadomości – czytamy w alianckim podręczniku wojskowym z okresu II Wojny Światowej – jest jej niewiarygodność >.”⁴

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 społeczności. 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; nieskłonny byłbym przyznać, że są one dokładnymi opisami życia politycznego. Lasch zauważa przekonująco:

„Stwierdzenia oznajmiające, że dany produkt preferują czołowe osobistości, bez mówienia, co tam jest do preferowania; stwierdzenia przypisujące jakiemuś produktowi wyższość nad produktami nie wy-

4 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, New York 1979, s. 144.

mienionych 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 przywilności. 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 oświadczenie 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.⁵

W polityce nastawienie tego rodzaju doprowadza do „teatralnej koncepcji polityki”.⁶ 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*⁷. 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

5 Lasch, jw., ss. 140, 141.

6 Lasch, jw., s. 148.

7 Guido Calabresi i Philip Bobbitt, *Tragic Choices. The Conflict Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources*, New York 1978, ss. 18, 23.

stanowi element postępowania karnego, z jawnym procesem, mordcą i ofiarą. Jeżeli nie ma zbrodni, nikt nie nakaże 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 wchodzi przy nim w grę⁸. Jest to usprawiedliwianiem zatajania pewnych dramatycznych wyborów, a więc hipokryzją. Sędzia Potter Stewart, w swojej opinii w sprawie dokumentów Pentagonu (Pentagon Papers Case)⁹ powołuje przykład potencjalnie tragicznego wyboru: utajnione zostaje sędziowskie skazanie na śmierć setki ludzi występujących w obronie wypowiedania 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.¹⁰

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

8 Calabresi i Bobbitt; jw. , s. 40.

9 Sprawa New York Times Co. przeciw Stanom Zjednoczonym, 403 U. S. 713 (1971). Cyt. w: Calabresi i Bobbitt, jw., s. 40

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*¹¹ :

„Oto tryumf jezuickiego wychowania: wdroić człowieka do tego, aby nie zwracał uwagi na rzeczy jaśniejsze niż dzień. Francuz, wychowywany w atmosferze interesowności i ironii paryskiej, mógłby

-
- 10 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 ograniczoną liczbą pojazdów mechanicznych, to piękna i słuszna 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 dostępem i z czystego powietrza tworzą z obszaru strefy rezerwat i sanktuarium dla ludzi”.

- 11 Stendhal (Henri Beyle, de), *Pustelnia Parmeńska*, przełożył i wstępem poprzedził Tadeusz Żeleński (Boy).

PIW, Warszawa 1960, t. II, s. 246. W cytowanym tekście zmieniłem: *wdroić* na: *wdrożyć* (donner l'habitude) i *wylaniem* na: *wzruszeniem* (l'attendrissement) – uwaga tłumacza, CT.

*) Autor eseju nie skorzystał z bardziej wyrazistego fragmentu w powieści Stendhala. Zorientowany w stosunkach kanonik Borda udziela rad niezbędnych dla kariery.

„Trzeba, aby na swym wygnaniu w Romagnano Fabrycy:

Primo: nie zaniedbał co dzień być na mszy, wziął sobie za spowiednika sprytnego człowieka oddanego monarchii i wyznał mu przy konfesjonale, że uczucia jego są nienaganne.

Secundo: Nie powinien się zadawać z żadnym człowiekiem uchodzącym za otwartą głowę; przy sposobności powinien mówić ze zgrozą o wszelkim buncie jak o rzeczy w żadnym razie niedozwolonej.

Tertio: Nie powinien zachodzić do kawiarni; nie powinien czytać dzienników prócz urzędowej gazety turyńskiej i mediolańskiej; w ogóle okazywać wstręt do książek, nie czytać zwłaszcza żadnego dzieła drukowanego po roku 1720, wyjąwszy co najwyżej romanse Waltera Scotta.

Quarto: Wreszcie – dodał kanonik z odrobiną złośliwości – trzeba zwłaszcza, aby się jawnie umizgał do jakiej pięknej pani w okolicy, oczywiście szlachcianki; to będzie znak, że nie jest ponurym i niezadowolonym z życia materiałem na spiskowca.” Stendhal, jw., T. I, s. 115. Przypis tłumacza, CT).

snadnie winić Fabrycego o obłudę, w chwili gdy nasz bohater otwiera swą duszę Bogu zupełnie szczerze i z najgłębszym wzruszeniem.”*

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.”¹²

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 dostrzeżę znacznie więcej. Opis jej daje Nossack w swojej powieści *Das Testament von Lucius Eurinus*.¹³ Lucius Eurinus jest zaniepokojony buntem chrześcijan:

„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 Boskiego 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*.”¹⁴

Z punktu widzenia Luciusa Eurinusa umiarkowany stopień powszechnie przyjętej hipokryzji gwarantuje wolność osobistą i utrzymuje społeczeństwo w posłuszeństwie. Jego gatunek hipokryzji jest wyrafinowany i nakierowany tylko na zachowanie publiczne.

12 C.P. Snow, *The Affair*, Harmondsworth 1970, s. 99.

13 Hans Erich Nossack, *Das Testament von Lucius Eurinus*, Frankfurt/Main 1965.

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.”¹⁵

Były prezes Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w Luksemburgu w sposób znamieny 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, 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

14 H. E. Nossack, *juw.*, 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 pomocy 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.

15 Calabresi i Bobbitt, *juw.*, s. 48. Autorzy dodają: Brak informowania społeczeństwa o jego wyborach milczących, 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.

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)?

Niech żyje demokracja, co ?”¹⁶

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 Niderlandzkiego Kodeksu Cywilnego stanowił, że rozwodu nie można udzielić na podstawie zgodnego wniosku małżonków. Judykatura była mądrzejsza od przepisu. Sąd Najwyższy w roku 1883 orzekł¹⁷, że w przypadku, gdy strona powodowa zarzuca stronie pozwanej cudzołóstwo, ta zaś zarzutom nie zaprzecza, rozwód małżeństwa należy orzec. Tę procedurę prawną potocznie nazwano „wielkim kłamstwem”, a ów przejaw sensownej hipo-

16 Prof. Dr. A.M. Donner, *Inleiding* (Przedmowa), w: R.M. Themis 1980 4-5, numer tematyczny 1980 r. *Vervlechting van Gemeenschapsrecht en Nederlandsrecht* (Splot prawa Wspólnoty i prawa Niderlandów), s. 356

17 (Wysoka Rada), 22 czerwca 1883, W. 4924.

kryzji prawa służył jeszcze po II Wojnie Światowej. Podjęto wtedy próbę unowocześnienia prawa. Kręgi fundamentalistyczne podniosły zdecydowany opór. W parlamencie próbowano doprowadzić do kompromisu.¹⁸ Nie było dopuszczalne orzeczenie rozwodu w drodze wzajemnego porozumienia stron, było ono natomiast możliwe po udowodnieniu całkowitego i trwałego rozkładu pożycia małżeńskiego¹⁹. 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 abortus 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 interesuje²⁰.

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 zo-

18 Ustawa zmieniająca prawo rozwodowe (Wet Herziening Echtscheidingsrecht), 6 maja 1971 r., poz. 290; zmiana 9 czerwca 1971 r., poz. 380.

19 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.

20 Równie mało prawowiernych chrześcijańskich fundamentalistów, co radykalne feministki.

stały sformułowane w aktach ciał ustawodawczych, jak np. Traktat Rzymski, 1950 r. Takie dalsze uściślenie 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 prawa¹

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.

1 Jean-Louis Gardies, *Der heutige Stand der französischen Rechtsphilosophie.* – *Rechtstheorie*, nr 11, 1980. ss. 465–478. W przekładzie pominięto przypisy.

Drugą cechą znamionną 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 (*Unites 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*, *Duguít*, *Gény*), 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 filozoficznoprawne 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 od-

bywają 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 odbyto 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 filozo-

ficzną analizą pojęć i logiką stał się obecnie, w czasach światowego panowania tak zwanej filozofii analitycznej, ściślejszy niż kiedykolwiek 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.

Niezaprzeczną 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 filozoficznoprawne, 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 dłań 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 stawanie się i skuteczność trzeba pojmować tylko w całokształcie określonego społeczeństwa, tak, że ostatnią instancją pozostaje proces produkcyjny.

Tym, co *Michela Vileya* 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 Vилleya 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 Vилleya o tyle prostsze, że stanowi przejście od potencjalności do aktualności, gdzie prawo urzeczywistnia swoją własną postać.

Blisko spokrewnione stanowisko można znaleźć u dwóch znakomych historyków prawa, którzy już jako studenci byli pod wpływem Vилleya 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 Vилleya, w dziełach św. Tomasza znajduje niejedyn wzór autentycznej ciągłości pomiędzy prawem i etyką. Proponowana przez Vилleya 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 Vилley – 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 opi-

su, 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. Wrigthem 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 przypatrzeć 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 rze-

czy *prawo*, choć w dziele Kelsena całkowicie odrzuca teorię hipotetycznej normy podstawowej jako zbędną i zarazem „mglistą”. Amselek odrzuca (4) 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*² 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 Gardiesia wywarł wpływ głównie młody Husserl jako autor *Logische Untersuchungen*, a ponadto pierwsza generacja jego uczniów. Podstawowym zamysłem Gardiesia 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 oznajmiającego w wypowiedziach czysto opisowych.

Błędem jednak byłoby charakteryzowanie Gardiesia jako wierniejszego niż Amselek zwolennika fenomenologii. W stosowaniu metody fenomenologicznej Gardies nie czuje się w ogóle związany tradycyj-

2 Niech wolno będzie autorowi niniejszego artykułu mówić tutaj o sobie w trzeciej osobie i własne stanowisko potraktować jak pozostałe tu omawiane.

nymi stanowiskami tej szkoły. Pomiędzy fenomenologiczną analizą istoty a rozbiorem logicznym poszukuje on bowiem ciągłości, którą wielu fenomenologów wykluczyłyby stanowczo. Uważa on za możliwe, 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 współczesną francuską filozofię prawa zakończą postacie dwóch autorów starszych od dotychczas omawianych, na których rozwój obydwaj oni – *Leon Husson* i *Henri Batifol* – 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. Batifol* jako młody prawnik znajdował się pod wpływem francuskich teoretyków prawa z początku wieku, zwłaszcza Francois 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. Hus-

son 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 egzekwowania postanowień ustaw i umów. Całkiem na odwrót: misja sędziego 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 szczególny nacisk na *gradację* pozytywności prawa, bez których nie byłoby możliwe uzyskanie dla prawa międzynarodowego najskromniejszej 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 nieraz z pewnych analiz szkoły fenomenologicznej, jednak czyni to z

zupełnie inną intencją. Unika wprowadzenia 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 zakreślić 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. Wprowadzenie 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.

Przełożył

Czesław Tarnogórski