

POLSKA BIBLIOTEKA PRAWA TOM I.

DR ANDRZEJ MYCIELSKI
PROF. UNIWERSYTETU WROCLAWSKIEGO

HISTORIA FILOZOFII PRAWA

**CZĘŚĆ III — CZASY NOWOŻYTNE
I NOWOCZESNE**

Zeszyt Nr 4



WROCLAW

1947

KSIĘGARNIA AKADEMICKA



24116



1180033235

PAd

MACHIAVELLI

Doktryna Machiavell'ego jest pierwszą próbą zastosowania swobodnego badania w sprawach natury politycznej. Po systemie, który podporządkował politykę religii — przychodzi system, który stanął na przeciwnym krańcu. Wyzwolił politykę z wszelkich więzów, więzów przede wszystkim moralnych.

W wiekach średnich, jak to widzieliśmy, etyka tworzy część religii, ma wyraźne zabarwienie religijne i właśnie w imię tak pojętej etyki kościół katolicki domaga się zwierzchnictwa politycznego.

Po przewrocie dokonanym w sferze dotychczasowych poglądów, polityka pozostaje sama, sprowadzona nie jako do swych czystych zasad, staje się odtąd wyłącznie umiejętnością praktyczną, umiejętnością panowania jednych ludzi nad drugimi przy użyciu wszelkich stojących im do dyspozycji środków. Na tle tych środków siła i podstęp wysuwa się na plan pierwszy. Wolna i niemiarkowana, porzuca polityka wszelkie do tej pory kępujące ją więzy. Takie nastawienie przynosi wiek XVI i XVII w okresie humanizmu i odrodzenia. W szczególności powstaje ono we Włoszech, gdzie znajduje szczególnie odpowiedni dla siebie klimat. Teoretykiem nowej umiejętności staje się Machiavelli. Formułuje jej podstawy w swym najważniejszym utworze „Książę” (Il Principe). Dzieło to ma charakter poradnika dla dzielnego władcy, który chce zdobyć i utrzymać władzę nad państwem dotąd nie zjednoczonym. W przeciwieństwie do traktatów średniowiecza, stoi tu autor na gruncie czystej celowości. Wszystko co jest celowe — jest jego zdaniem usprawiedliwione. Doradza on księciu użycie wszelkich środków skutecznych bez oglądania się na zasady etyczne. Dzieło Machiavelli'ego to wyraz bezwzględного nihilizmu moralnego, podobnie jak sofiści głosi on całkowity relatywizm w tej dziedzinie. Ale podczas gdy sofiści wysuwali kryterium osobistej korzyści —

Machiavelli idzie tu dalej od nich — nie są mu mianowicie obce pewne dążności postępowe. Ostatecznym wyrazem postępu byłoby dla niego jednolite państwo narodowe. Machiavelli wskazuje środki do zdobycia i utrzymania ładu, odgradza się świadomie od zasad etycznych, twierdząc, że postęпки uznane za cnotliwe zgubiłyby księcia, postęпки zaś wydające się niecnotliwymi, mogą mu wyjść na dobre. A więc książę musi zdobyć umiejętność tego, by nie być dobrym. Polityka Machiavell'ego chce być polityką realną, liczyć się (jak mówi) z tym co jest, nie z tym co sobie ludzie wyobrażają. Interesuje go jedynie to, co istnieje izeczywiście. Rzeczywistość zaś widzi w barwach czarnych, pesymistycznych, niemal, że ponurych. „Ludzie są źli“, „wszyscy są niewdzięczni, obłudni, tchórzliwi i chciwi“. Pogląd tak wyglądający jest niewątpliwie poglądem krańcowym, ale w pewnej mierze usprawiedliwionym na tle stanu moralnego Włoch Odrodzenia, zwłaszcza jeżeli chodzi o ówczesny poziom warstw wyższych pod tym względem.

Książę Machiavellego ma być silny jak lew a chytry jak lis, nie powinien jednak nigdy zachowywać się cynicznie, pewne pozory cnoty mogą być pożądane, gdyż wywołują szacunek u poddanych. Czynnikiem jednak praktyczniejszym jest strach niż miłość. Trzeba albo pozyskać sobie ludzi, albo ich zabić, bo ludzie mszczą się za drobne urazy, a za śmierć zemścić się nie mogą. Ideałem panującego jest dla autora „Księcia“ współczesny mu Cezar Borgia, z którego życia przytacza pełen uniesienia przykłady mordów, podstępów i prowokacji. Wszystko zależy od użytku okrucieństwa, trzeba, ażeby był racjonalny. Zło trzeba czynić za jednym zamachem, dobrodziejstwa zaś odpowiednio stopniować, ażeby je ludzie należycie ocenili. Co jest ideałem cnoty dla Machiavell'ego? Mieści się on w pojęciu dzielności. Na pojęcie to składa się nie tylko odwaga, ale również i przebiegłość i duch ryzyka. Tak pojęty kult dzielności jest czymś zupełnie nowym, nieznanym długie wieki średniowiecznemu myśleniu. Jest on przeciwieństwem chrześcijańskiego umiłowania pokory i posłuszeństwa.]

Po przez skrajny nihilizm politycznych recept włoskiego myśliciela — przeglądają jednak pewne cechy dodatnie oraz postępowe dążności ustrojowe. Polityka przemocy i strachu jest odpowiednia wyłącznie względem tych, z którymi książę we władzy konkuruje. Inaczej należy postępować wobec prostego ludu, którego nie należy dręczyć ani uciskać, a przeciwnie należy z nim tak postępować, aby zyskać jego zaufanie

i przywiązanie. Można śmiało określić Machiavellego jako pierwszego patriotę włoskiego. Wywyższa on uczucie patriotyzmu, uważa je za wysoce wartościowy czynnik społeczny. Nie należy — twierdzi on — posługiwać się wojskiem najemnym, bo to zawsze gotowe jest zdradzić, ale trzeba się oprzeć na armii narodowej i przywiązanej do ojczyzny. Machiavelli marzy o wojowniku, któryby zjednoczył Włochy i uwolnił od obcych najeźdźców. Cel ten rysuje się wyraźnie na tle przedmowy jego dzieła, skierowanej do Wawrzyńca Medyceusza. Swoje myśli polityczne rozwija Machiavelli jeszcze szerzej w swej „Rozprawie o Tytusie Liviuszu”. Twierdzi on — tutaj, że wśród znanych mu ustrojów państwowych najodpowiedniejszym wydaje mu się ustrój mieszany. Pierwszeństwo jednak z form czystych przyznaje demokracji. Forma rządów musi być dostosowana do miejscowych warunków, zależy od całego szeregu czynników ubocznych. Monarchia jest dobra, gdy tworzy się nowe państwo, a konieczna, gdy już jest zdemoralizowane. Demokracja jest lepsza, gdy chodzi o utrzymanie już istniejącego ustroju. Najgorszym elementem społecznym, zespołem największych warcholów jest klasa szlachecka w kraju, gdzie posiadała przewagę. Możliwy jest wówczas jedynie rząd władcy silnego, który mógłby ją należycie powściągnąć. Widzimy z tego co zostało powiedziane, że jednostronność „Księcia” wywołana jest częściowo przez swoiste warunki istniejące we Włoszech w XVI w. Autor dostosował swój temat do okoliczności związanych ze specjalnym miejscem i pewną konkretną epoką. Machiavelli dał pierwszy raz jaskrawy i szczery wyraz temu co określamy współcześnie przez politykę „racji stanu”.

BODINUS

To nowe świeckie państwo, którego politykę określił Machiavelli, znajduje swe odbicie także w umysłach prawników-dogmatyków. Pojawia się wiele dzieł usiłujących skonstruować prawne podstawy państwa.

Wszystkie te systemata odrywają się ostatecznie od średniowiecznych pojęć tego typu co sankcja boska, prymat władzy duchowej itp. i głoszą idee bezwzględnej jedności władzy, władzy suwerennej, nieznającej niczego ponad sobą. Systemy te głoszą absolutyzm, ale równocześnie za punkt wyjścia biorą sobie fikcję zgody ludu. Najwybitniejszym prawnikiem tego typu to w XVI w. francuz Jan B o d i n (Bodin) autor traktatu „Sześć ksiąg o Republice”. Wychodzi on

tu z założeń arystotelesowskich, ale użytkowuje je zupełnie inaczej aniżeli św. Tomasz z Akwinu. Celem państwa jest osiągnięcie szczęśliwości, szczęśliwości jednak nie w sensie wiecznym lecz doczesnym. Państwo jest prawowitym rządem, rządem suwerennym kilku rodzin i tego co im jest wspólne. Ujmując za Arystotelesem państwo jako zrzeszenie rodzin, przekreśla Bodinus wszelkie typy władz pośrednich w sensie feodalnym, czy stanowym. Sama władza rodzinna jest pojęta absolutnie. Mąż jest rozkazodawcą i właścicielem majątku żony. To wzmocnienie dyscypliny jest odbiciem zasady jedności władzy. W jednym punkcie nie zgadza się Bodinus z Arystotelesem, a mianowicie pod względem poglądów na niewolnictwo. Bodinus wbrew Arystotelesowi twierdzi, że niewolnictwo powinno być zniesione, ponieważ jest sprzeczne z prawem natury.

[Na tle systemu Bodina wybija się na plan pierwszy pojęcie suwerennej władzy państwowej. Pojęcie to u niego jest wyolbrzymione i ujęte z całą krańcowością urodzonego absolutysty. Wiąże on je z cechami stałości, jedności, niepodzielności itd. Władza tymczasowa, władza przekazana czasowo nie jest, zdaniem Bodinusa, suwerenna. Same jednak źródło tej władzy tkwi zdaniem Bodinusa w ludzkiej naturze, a lud przekazał ją na wieki monarsze, który jest jedynym jej dzierżycielem. Król ma nieograniczone prawo wydawania ustaw, które zresztą jego samego nie obowiązują (princeps legibus solutus) i jest pod tym względem wcale nie skrepowany uchwałami Stanów Generalnych. (Ciekawą rzeczą jest, że teorie te głosi właśnie Bodinus, który jako przedstawiciel mieszczaństwa w samych Stanach Generalnych był gorącym opozycjonistą). Jedno tylko dopuszcza Bodinus ograniczenie absolutyzmu, król nie może nakładać podatków bez zgody Stanów Generalnych, gdyż byłoby to naruszeniem prawa własności. Przemawia tu wzrastający indywidualizm, którego podstawowa zasada — własność prywatna — miała taką już moc i takie znaczenie, że mogła się przeciwstawić absolutyzmowi nawet u gorącego zwolennika tej formy rządu. Dążności indywidualistyczne Bodinusa dostrzec można też w innych miejscach jego dzieła. Np. w przeprowadzonej przezeń krytyce komunistycznych poglądów Platona. Bodinus twierdzi, że jedynie rozmaitość prowadzi do harmonii. Rozmaitość zaś jest dla niego synonimem współzawodnictwa. Ale indywidualizm Bodina nie jest indywidualizmem pełnym, ma on pewne granice, równość np. uważa on za sprzeczną z prawem naturalnym, a demokrację odrzuca. Broni jedynie, ale to już z innych

względów, względów raczej praktycznych, zasady tolerancji religijnej. Chodzi mu tu o utrzymanie jedności państwa, uniknięcie niepotrzebnych wstrząsów wewnętrznych. Sama kwestia wolności sumienia jest mu tutaj raczej obojętną. Do jakiej kategorii myślicieli zaliczymy Bodina? Niewątpliwie do pozytywistów. W dziedzinie prawa daje on nam ściśle konstrukcje normatywne, a odrzuca pozaprawne momenty tego typu co użyteczność i interes. Twierdzi, że formy państwa prawidłowe, czy zwyrodniałe są dla prawnika równie interesujące. Jako pozytywista uznaje rozmaite ustroje społeczne uzależnione od tego typu warunków akcydentalnych, jak teren, rasa, stosunki gospodarcze itp. Pod tym względem możemy zaliczyć Bodina do umysłów ścisłych, krytycznych i nowoczesnych. Z drugiej jednak strony nie jest mu obce duże zacofanie, kiedy to na przykład przewidując przewroty polityczne kieruje się przepowiedniami astrologicznymi i równocześnie zwalcza teorię Kopernika.

TOMASZ MORUS

Bodinus jest zwolennikiem absolutyzmu. Pojawiają się jednak w epoce w której żył głosy protestu przeciwko tej formie rządów. Takim głosem jest wydana w r. 1516 „Utopia” kanclerza angielskiego Tomasa More (Morusa). Zawiera ona przenikliwą krytykę stosunków socjalnych, oraz obraz państwa idealnego, będącego zupełną negacją ustrojów współcześnie istniejących. Nazwa tego państwa „Utopia” stała się odtąd ogólną dla tego rodzaju fantastycznych i wymarzonych konstrukcji. Morus idzie tu po linii Platona, łączy ich wspólny obu antyindywidualizm. Wychodzi on z założenia, że pieniądź jest źródłem zła i dlatego trzeba zarzucić gospodarstwo pieniężne, a wprowadzić komunistyczne. Morus przedstawia szczęście panujące na urojonej wyspie Utopii. Szczęście to płynie z faktu, że wszystko na tej wyspie jest własnością wspólną, własnością całego społeczeństwa, a dzięki temu panuje tam taki dobrobyt, że praca trwa tam tylko 6 godzin dziennie, a resztę czasu poświęca się rozrywkom oraz nauce. Platon był jak wiemy zwolennikiem komunizmu koszarowego, obejmującego zresztą tylko pewne warstwy społeczne, Morus idzie tu po innej nieco linii, jest on raczej zwolennikiem socjalizmu w jego bardziej nowożytnej formie. Kładzie on szczególny nacisk na powszechny obowiązek pracy i prawo każdego do utrzymania.

HUGO GROCIJUSZ

Na początku XVII w. (1625) ukazuje się głośne i sugestywne dzieło Hugona Grocjusza p. t. „De iure belli ac pacis libri tres”. Traktat ten był rozmaicie oceniany. Jedni uważają Grocjusza za twórcę prawa natury i założyciela filozofii prawa, inni za jedynie słabego plagiatora myśli starożytnych. Prawda jest jak zwykle po środku.

Metoda Grocjusza nie różni się wiele od dawnej metody scholastycznej i nie odznacza się specjalną oryginalnością. Najbardziej cenną rzeczą w jego dziele natomiast to cechująca je dążność uniwersalistyczna. Na wewnątrz zdaniem Grocjusza każdy ustrój jest dobry, ale w stosunkach między państwowymi muszą istnieć pewne stałe kryteria etyczne. Grocjusz występuje tu w charakterze pioniera ogólnoświatowej solidarności ludzkiej. Na tle ówczesnych stosunków jest to niewątpliwie idea nowa, rewolucyjna, stanowiąca słuszny tytuł jego wielkości. Grocjusz, jako umysł praktyczny rozumiał, że niestety wojny między państwami zawsze istnieć będą i są nie do uniknięcia. Rozumiał równocześnie, że samo rozciągnięcie zasad prawa cywilnego i stosowanie go w stosunkach między państwowymi nie wystarcza i wystarczyć nie może, szczególnie w odniesieniu do stron wojujących. Chodzi mu zatem o ustalenie prawideł ogólnej natury, ustalających co jest w wojnie zakazane a co dozwolone. Wobec braku istniejących źródeł pozytywnych, trzeba prawidła te wykryć samym rozumem, trzeba rozumowo dojść do tego co w danym wypadku jest dobre, a co złe. Jak widzimy oceniona przez niego należycie potrzeba kodyfikacji prawa międzynarodowego nasuwa Grocjuszowi myśl ściślejszego zdefiniowania naturalnej jego podstawy. Gdy dla św. Tomasza prawo naturalne jest odbiciem rozumu boskiego i w rozumie tym czerpie swe właściwe źródło, u Grocjusza prawo to wiąże się tak ściśle z ziemską naturą człowieka, że istniałoby nawet, (jak powiada on) wówczas, gdyby Boga nie było. Jest ono tak niezmienne, że sam Bóg nie mógłby tu niczego dodać ani ująć, podobnie jak nie może uczynić, aby dwa razy dwa nie było cztery. W ten sposób przecina Grocjusz węzły łączące dotąd prawo natury ze źródłem heteronimicznym i przedstawia go jako istotny składnik ludzkiej natury, który można własnym wysiłkiem rozumu, na wzór aksjomatów matematycznych. Prawo natury związane ściśle z pojęciem sprawiedliwości odróżniające człowieka od zwierzęcia, kierującego się tylko własną korzyścią i przyjemnością — jest

wedle Grocjusza nakazem prawego rozumu. Wskazuje on, że pewien czyn wskutek swej zgodności z naturą rozumną ma cechy konieczności. Prawo naturalne jest podług Grocjusza źródłem wszelkich praw podmiotowych, w pierwszym rzędzie prawa własności, z niego płynie obowiązek zwracania tego co do nas nie należy, wykonywania umów, wynagradzania szkody itp. Z tych zasad najważniejszą dla Grocjusza jest zasada „pacta sunt servanda”, z której swą moc obowiązującą czerpie wszystko to co źródło swe bierze w umowie, a że Grocjusz wywodzi z umowy swą koncepcję państwa, więc ma gofową podwalinę dla prawa pozytywnego również wewnątrzpaństwowego, nie mówiąc już o prawie międzynarodowym. W dziedzinie polityki wewnątrzpaństwowej jest Grocjusz, mimo, że obywatel Republiki Holenderskiej, jak mniej więcej wszyscy mu współcześni, absolutystą. Uznaje wprawdzie w zasadzie wszystkie formy ustrojowe za jednako uprawnione, gdyż podstawą ich jest wolna umowa, sympatyzuje jednak wyraźnie z absolutyzmem. Bezwzględnie, na przykład, walczy z ideą walki z tyranem, gdyż umowy są wiążące, niezależnie od ich treści, a ważną jest nawet taka, na podstawie której oddają się ludzie w niewolę zupełną.

TOMASZ HOBBS

System Anglika Tomasza Hobbesa jest arcydziełem konsekwencji logicznej. Ogniwa przeprowadzonej przez niego dedukcji prowadzą od praw fizycznych poprzez psychikę człowieka aż do zasad ogólnie społecznych. Momenty irracjonalne pozostawione są poza nawiasem jego systemu, jak również momenty natury etycznej. Myślenie Hobbes'a — to myślenie jedynie i wyłącznie celowościowe. Hobbes jest zwolennikiem filozofii epikurejskiej, jest on ścisłym materialistą, zabarwionym utylitarystycznie. Obiektywne kryteria dobra są jego zdaniem zawsze tylko fikcją. Pod tym względem charakterystycznym u niego jest pesymizm. Człowiekiem rządzą egoistyczne namiętności, przeżycia psychiczne są jedynie ciągiem dalszym ruchów ciała ludzkiego lub reakcją na nie. Wogóle nie ma u Hobbesa niczego poza materią i jej ruchami. Samo rozumowanie jest arytmetyką dodawania lub odejmowania, a geometria jest jedyną nauką, jaką Bogu się podobało dać ludziom. Politykę utożsamia on z nauką o ciałach politycznych. Stara się on ją oprzeć wyłącznie na doświadczeniu i empirii. Umysłowość Hobbes'a — to umysłowość przede wszystkim matematyką i przyrodnika. System Hob-

besa ujęty został w wielkie trzytomowe dzieło „Elementa philosophiae”. Składa się ono z trzech rozdziałów „De corpore”, „De homine” i „De cive”. Drugim dziełem Hobbes’a traktującym przede wszystkim o zagadnieniach politycznych — to „Leviathan” (1651), którego tytuł symbolizuje państwo Hobbes psycholog dochodzi do ciekawych wyników, szuka on w człowieku momentów emocjonalnych, które wpływają na działanie i są podstawą ocen. Odróżnia on dwa zasadnicze dążenia, dodatnie pożądania i ujemne odrazy. Przedmiot naszego pożądania nazywamy dobrem, przedmiot odrazy złem. Z tego stanowiska nie może być oczywiście mowy o jakichś obiektywnych kryteriach dobra. Na tych podstawach oparty jest zdaniem Hobbes’a układ stosunków między ludźmi w stanie natury. Nie skrepowane niczym panowanie pożądań i namiętności prowadzi do wojny wszystkich przeciwko wszystkim (bellum omnia contra omnes). W wojnie tej ludzie czują się sobie równi, słabsi fizycznie, mimo, że słabsi, posługują się zręcznością lub podstępem, nie mają przeto powodu rezygnowania z walki. Hobbes w odpowiedzi na zarzut, że takiego stanu natury o którym pisze, nigdy nie było, odpowiada z ironią „istotnie w idealnie czystej formie nie istniał on nigdy, gdyż są czynniki, które temu przeciwdziałały, ale wśród dzikich plemion amerykańskich oraz dziś w stosunkach międzynarodowych panuje stan podobny”. Namiętność raz pcha ku wojnie a raz działa przeciwnie, ze względu obawy przed śmiercią, pragnienia posiadania itp. Silniej od namiętności działa w człowieku rozum, który doradza człowiekowi czyny pożyteczne, a odradza szkodliwe dla jego zachowania. Takie przepisy rozumu stanowią prawo naturalne. Hobbes rozwija cały system tego prawa, w którym tradycyjne cnoty jak sprawiedliwość, wdzięczność itp. przedstawione są po prostu jako różne formy egoistycznego interesu. Prawo naturalne daje obraz stanu rzeczy, któryby panował gdyby ludzie kierowali się wyłącznie rozumem. Hobbes zdaje sobie zresztą dobrze sprawę, że istnienie takiego stanu w czystej postaci praktycznie biorąc jest czymś więcej niż wątpliwym. Nauka Hobbes’a posiada tę wartość, że daje nam pierwszy konsekwentnie rozbudowany wzór etyki utilitarnej. Wzór później rozwijany w filozofii angielskiej. Próbuje on wskazać przy czyny dla których natura ludzka pierwotnie aspołeczna z czasem się uspołecznia. Na czoło wysuwa się tu pojęcie umowy, ale nie tej umowy, w której strony chcą sobie wzajemnie zaufać i która pozbawiona jest właściwej sankcji. Umową skuteczną może być jedynie taka umowa, której wynikiem

jest powstanie władzy i to władzy dysponującej siłą i posługującej się przymusem. Umowa musi rodzić zwierzchnictwo mogące zmusić do posłuszeństwa za pomocą strachu kary, kary tak wielkiej, że obawa przed nią przewyższałaby ewentualną korzyść płynącą z niedotrzymania umowy. Umowa, mówi Hobbes, bez miecza — to puste i bezsilne słowo. Jedyną drogą stojącą przed społeczeństwem, to przeniesienie całej siły na dzierżyciela tej siły niezależnie czy nim będzie jednostka fizyczna, czy zbiorowa. Przez takie przeniesienie stwarza się jedną wspólną wolę, wolę państwa; dokonuje się tego za pomocą umowy każdego człowieka z każdym, w której zrzekają się oni nieodwołalnie całego prawa rządzenia sobą na rzecz tej osoby, a to jedynie pod warunkiem wzajemności, to jest pod warunkiem, że każdy czyni to samo. Wówczas to spotykamy się z groźnym momentem narodzin Leviatana, owego smoka apokaliptycznego, którym jest państwo. Jak widzimy moment powstania państwa związany jest ściśle z momentem zrzeczenia się przez jednostkę wszystkich praw i przelania ich na niego. Ludzie nie mają mieć odtąd swobody własnowolnego kierowania sobą. Jakież są obowiązki państwa wobec obywateli? Obowiązków tych państwo nie posiada, gdyż powstało na mocy jednomyślnej i nieodwołalnej umowy, obywatele mogą mieć jedynie te prawa jakich im państwo dobrowolnie użył. Krańcowość teorii Hobbesa jest niewątpliwie wielka, jednakowoż na tle doktryn XVII wieku jest ona w pewnym sensie usprawiedliwiona. Usprawiedliwiona jest szczególnie na tle stosunków panujących współcześnie w Anglii. Istnieje tam za czasów Hobbes'a rzeczywiście wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Wojna Stuartów z Parlamentem i narodem zakończona ostateczną detronizacją tychże, nieustanne niesnaski religijne między katolikami, prezbiterianami i purytanami, walki między poszczególnymi stanami i prowincjami, walki między ludnością cywilną i wojskiem itd. Hobbes w swych dziełach odgradza się jak może najściślej od otaczających go stosunków, stara się być wyłącznie tylko myślicielem-teoretykiem, ale niewątpliwie smutny obraz epoki współczesnej mu i dostrzeganej naogół rzeczywistości politycznej i społecznej — nie pozostał bez wpływu na niego. Nie można Hobbesowi zarzucić naiwności. Zakładana przez niego umowa społeczna nie jest dla niego faktem historycznym, jest ona raczej świadomym założeniem, hipotezą roboczą, fikcją teleologiczną. — O co mu chodzi? Chodzi mu wyłącznie o to, aby znaleźć sposób na wilczą, egoistyczną i chciwą naturę ludzką. Sposobem takim może być tylko

ustrój, któryby zapewniał spokój i bezpieczeństwo. Fikcja umowy społecznej — to właśnie chwyt tej natury. Hobbes jest absolutystą, ale absolutyzm jego nie wiąże się koniecznie z formą monarchiczną, suwerenem może tu być również grupa arystokratyczna lub zgromadzenie ludowe. Hobbes jest wprawdzie sympatykiem monarchii, ale nie ujmuje tej rzeczy ciasno. Tak też jego nauka była rozumiana przez współrodaków. W momencie upadku Stuartów i rewolucji angielskiej zażywał on zawsze spokoju i był otoczony szacunkiem ziomków. Idealem dla niego nie są rządy surowe i despotyczne, absolutyzm łączy on z polityką łagodności i równości wobec wszystkich. Suweren podług niego, nie jest wprawdzie związany nakazami prawa, które sam tworzył, ale nie mniej podlega on pewnym nakazom. Nakazy te płyną z prawa naturalnego, będącego wskazaniem dobrze zrozumianego własnego interesu. Te wskazania okazują władcy w sposób niejako namacalny, że jego powodzenie związane jest ściśle z pomyślnością jego poddanych. Prawo natury każe władcy poważnie traktować sprawę ustawodawstwa. Wprawdzie żadna ustawa nie może być niesprawiedliwą, gdyż przecież sama ustala kryterium sprawiedliwości, ale może być postanowieniem celowym lub nie. Aby być celową musi być wszechstronnie przewidującą, a tym samym pożyteczną dla poddanych. W jednym wypadku jest Hobbes krańcowym przeciwnikiem liberalizmu, radzi mianowicie zwalczać bezwzględnie wszelkie doktryny szkodliwe dla państwa, za takie zaś w pierwszym rzędzie uważa doktryny religijne. Różnice na tle religijnym prowadzą jego zdaniem do nieustannych wojen i niesnasek wewnętrznych i zagrażają tym samym szczęściu obywateli państwa. Hobbes dowodzi zarówno ze stanowiska ogólnego, jak też za pomocą subtelnej interpretacji Pisma Świętego, że władza kościelna nie ma żadnych praw samodzielnych w stosunku do poszczególnych jednostek, że powinna być skrepowana nawet w dziedzinie dogmatów i wiary i że musi być całkowicie podporządkowana władzy państwa. Źródłem sprawiedliwości powinno być pozytywne prawo państwowe jedyne prawo poparte sankcją skuteczną. Oddanie wszelkich praw suwerenowi oznacza to, że jest on odtąd najwyższym interpretatorem tego, co jest w państwie dobrem a co złem. Funkcję tę interpretacyjną spełnia on wydając ustawy. Zajęte przez Hobbesa stanowisko — to w czasach nowożytnych pierwszy raz całkowicie wyraźna płaszczyzna pozytywizmu prawniczego. Państwo jest tu źródłem prawa

oraz wszelkiej związanej z nim sankcji. Koncepcja ta ujęta w krańcowej formie, jest u Hobbes'a jaskrawym odbiciem absolutystycznych dążeń epoki.

SPINOZA

System Spinozy zawiera sprzeczność wewnętrzną. Stara się on pogodzić postulat siły z postulatem rozumu. Spinoza rozpoczyna swój „Tractatus politicus” od słów „Filozofowie mają zwyczaj pojmowania ludzi nie takimi jakimi są, lecz jakimi być powinni; biorą satyrę za moralność, a gdy opisują republiki tworzą sobie chimery i utopie, nie mające żadnego związku z rzeczywistością. Politycy przeciwnie; pouczeni przez doświadczenie znając zepsucie ludzi, wskazują sposoby postępowania, których praktyka ich nauczyła i oburzają na siebie teologów, którzy wyobrażają sobie, że sprawy publiczne mogą być traktowane podług zasad prywatnej pobożności. Jednak trudno zaprzeczyć, że nie lepiej im się wiedzie niż filozofom, ponieważ mając za jedynego przewodnika doświadczenie, nie mówią nic, co stałoby w sprzeczności ze zwyczajem i rzeczywistością”.

Celem Spinozy jest zrozumienie natury ludzkiej. Trzeba działalność ludzką pojąć. Wszyscy, gdy działają, są posłuszni swej naturze, która jest tylko częścią natury powszechnej. Wszyscy posiadają prawo działania podług tego co im się wydaje dobrym, albo podług swej korzyści, ponieważ czynią to jedynie na mocy swej naturalnej potęgi, w konsekwencji na mocy swego prawa. Gdyby człowiek naprawdę był wolny, postępowałby według zasad rozumu — idzie zaś tam zazwyczaj, gdzie go pcha namiętność. „Z zasad tych wynika (mówi Spinoza), że prawo naturalne zakazuje tego tylko czego nikt nie pragnie i czego nikt nie może, nie wzbrania natomiast ani współzawodnictwa, ani nienawiści, ani gniewu, ani podstępu, ani niczego co doradza namiętność. I nie ma w tym nic dziwnego, natura bowiem nie zamyka się tylko w prawidłach rozumu ludzkiego, które odnoszą się jedynie do użyteczności i zachowania człowieka, lecz składa się ona z nieskończonej ilości praw, związanych z odwiecznym porządkiem rzeczy, którego człowiek jest tylko drobną częścią. Wszystko więc, co wydaje się nam śmiesznym, bezsensownym, lub złym w naturze, wydaje się nam takim dlatego tylko, ponieważ patrzemy na rzeczy jednostronnie i dlatego, że chcemy wszystko regulować podług prawideł naszego własnego rozumu, jakkolwiek działalność, którą nasza natura nazywa złą — nie jest nią z punktu widzenia porządku i natury powszechnej”.

Ale człowiek żyje nie tylko pod władzą prawa natury, ale i pod władzą rozumu. Rozum doradza mu szukać towarzystwa innego człowieka, rozum mu mówi, że pokój jest wart więcej niż wojna, miłość więcej niż nienawiść itd. Idąc za wskazaniem rozumu ustępują ludzie swej władzy na rzecz całego społeczeństwa. Prawo ludzkie jest absolutne, a więc co za tym idzie i władza społeczeństwa. Pomimo takiego ich charakteru — Spinoza próbuje zostawić miejsca i dla praw poddanych. Celem państwa jest wolność, życie w zgodzie i pokoju pod opieką sprawiedliwości. W interesie władcy leży, aby rządził mądrze i sprawiedliwie. Poddani nie zrzekają się na rzecz władcy wszystkich swych praw, część władzy zatrzymują oni przy sobie. Przede wszystkim zachowują sobie możliwość myślenia co im im się podoba. Swoboda myślenia wyrażająca się w osobistych przekonaniach cechuje każdego człowieka. Wolność umysłu stanowi bowiem jego istotę. Co za tym idzie, jeżeli ktoś uważa, że prawo jakieś jest niesprawiedliwe — może to myśleć i wypowiedzieć byle tylko usłuchał normy, której nie uznaje. Hobbes żądał od państwa pokoju, Spinoza idzie dalej — żąda wolności. „Jeśli — powiada on — niewolnictwu, barbarzyństwu i osamotnieniu nadaje się imię pokoju, nie ma nic nędzniejszego nad pokój, pokój nie polega jedynie na nieobecności wojny, lecz na jedności umysłu i na zgodzie“.

System rządów, który proponuje Spinoza jest rodzajem monarchii reprezentacyjnej. W monarchii tej istnieje wspólnota dóbr nieruchomości; ziemię i domy są własnością naczelnika państwa, który wydzierżawia je pobierając roczną opłatę. Monarcha jest otoczony radą, złożoną z reprezentantów poszczególnych rodzin. Władca nie może o niczym decydować, bez poprzedniego porozumienia się z radą. Do obowiązków rady należy ogłaszanie rozporządzeń władcy i zajmowanie się administracją królewską. Co się tyczy kwestii religii — to jest ona kwestią prywatną, pozostawioną staraniom każdego wyznania.

Człowiek u Spinozy nie jest jak u Hobbesa tylko częścią natury — ale jest również częścią Boga, zbliża się do Niego przez rozum. W rozumie bowiem mieści się cnota i doskonałość człowieka.

Widzimy tutaj wyraźne odchylenie od bezwzględnego kultu siły, z którą zetknęliśmy się u Hobbes'a.

LEIBNIZ

Według Leibniza są trzy stopnie w prawie naturalnym: prawo w ścisłym znaczeniu, słusność i pobożność. Każdy z tych stopni jest doskonalszy od poprzedniego. Definicja prawa ścisłego jest równoznaczna z regułami pokoju i wojny, ponieważ między jedną osobą a drugą prawem naturalnym jest pokój, dopóki jedna nie zacznie atakować drugiej. Ale między osobą a rzeczą istnieje stałe prawo wojny, a to na skutek tego, że ta ostatnia nieposiada właściwej człowiekowi inteligencji. Wolno jest, jak powiada Leibniz, lwu rozedrzeć człowieka, a górze przygnieść go swymi gruzami, podobnie wolno jest człowiekowi poskromić lwa i kruszyć góry. Zwycięstwo człowieka nad rzeczą i konsekwencją tego zwycięstwa będąca niewola rzeczy — nazywa się w języku prawnym posiadaniem. Posiadanie — to prawo człowieka nad rzeczą, prawo wojenne, uwarunkowane jedynie faktem, aby rzecz o którą chodzi była bezpańska, czyli do nikogo nie należała (*res nullius*). Ale jeżeli ktoś atakuje drugiego człowieka czy to jego osobę, czy jego dobra, daje mu nad sobą samym prawo wojny, to znaczy prawo, które normalnie biorąc mamy nad rzeczami. Stąd to zasada jednoznaczna zresztą z formułą ścisłej sprawiedliwości „*neminem laedere*”. Słusność albo równość polega na stosunku lub harmonijnej proporcji dwóch lub kilku. Ona to zabrania nam wydawać śmiertelną wojnę temu, kto nas skrzywdził, lecz nakazuje poprzestać na wynagrodzeniu, ona każe wzywać sędziów rozjemczych sądu polubownego i nie czynić drugiemu, czego nie chcielibyśmy, by nam uczyniono. Słusność doradza słuchać głosu sprawiedliwości. Trzecim stopniem sprawiedliwości jest pobożność. Streszcza się ona w rzymskiej maksymie „*honeste vivere*”, pobożność to poddanie się władzy zwierzchniczej Boga. Leibniz jak widzimy wychodzi w swym systemie z założeń moralnych, miesza on pojęcie prawa z pojęciem etyki. „Prawo naturalne”, mówi on, „jest siłą moralną, a zobowiązanie koniecznością moralną. Siłą moralną nazywam to, co u prawego człowieka stanowi przeciwwagę siły naturalnej. Prawo nie wywodzi swego początku z żadnej potęgi, nie rodzi się ono nawet z potęgi bóstwa, lecz jest ono umocowane w rozumie Boga i w naturze rzeczy”.

LOCKE

Klasycznym przedstawicielem filozofii oświecenia końca XVII wieku jest John Locke (1632—1704). Pochodził on z ro-

dziny wolnomyślnej i liberalnej. W Oksfordzie słuchał wykładów o zabarwieniu scholastycznym, co go nie zaspakajało. Upodobania jego szły raczej w kierunku przyrody i medycyny. Los zbliżył go do sfery rządzącej, nawiązał bowiem bliższy kontakt z lordem Shaftesbury. Jako liberał w końcowym okresie rządów Stuartów był prześladowany i pewien czas spędził na wygnaniu. Z wygnania powrócił dopiero po rewolucji 1688 roku, wówczas bowiem po obaleniu absolutyzmu zatryumfowały ostatecznie głoszone przez niego idee. Do 57 roku życia zajęty karierą urzędniczą i polityczną nic nie drukował, potem dopiero rozwinął działalność pisarską. Nastawienie Locka jest nastawieniem wyraźnie przyrodniczym, a nawet w pewnej mierze wzorowanym na medycynie. Nazywano go fizjologiem umysłu, ponieważ chciał on badać umysł podobnie jak się bada ciało. Locke znał słabo dzieła filozoficzne. (Charakterystycznym na przykład jest, że Newton chcąc, żeby poznać jego system, musiał napisać go w przystępnej formie). Pomysły czerpane przez Locke'a nie mają w sobie nic z książkowości, czerpią one swe korzenie w życiu samym. Podczas gdy dawniejsi empirycy wiele czasu używają na dysertacje logiczne i metodologiczne — Locke przeciwnie daje empiryzmowi postać psychologiczną. Bada empirycznie umysł. Przeżycia wewnętrzne są dla niego punktem wyjścia i naczelnym założeniem. Dzieła Locke'a posiadają niewątpliwie wiele słabych stron. Zawarte są w nich liczne niekonsekwencje. Cechuje je daleko idąca niedokładność wykonania, nie mniej zawarte są w nich liczne myśli cenne i nowe. Zadaniem filozofii — zdaniem Locke'a — jest poznanie nie bytu z istoty swej niepoznawalnego, ale pojęć o bycie, chodzi tu nie tyle o pogląd na świat, co o zrozumienie człowieka. Metodą stosowaną przez angielskiego myśliciela — jest metoda psychologiczna — bada on nie stosunek pojęć w odniesieniu do przedmiotu, lecz analizuje samo pojęcie w umyśle ludzkim. Locke'a - psychologa interesuje najbardziej umysł ludzki w pierwotnej jego postaci, ponieważ on jedynie daje mu możliwość określenia pojęć na podstawie ich pochodzenia, a więc w sensie genetycznym. W związku z tym przeprowadza badania nad psychologią dzieci i dzikich. Co się tyczy samych pojęć, to rozkłada je na pewną liczbę pierwotnych składników, posługując się tu metodą analityczną. Jak powiedziałem już, interesuje go pochodzenie wiedzy, którą pojmuje jako sumę nabytych doświadczeń. Umysł ludzki początkowo jest niezapisaną tablicą, a zapisują ją dopiero doświadczenia zmysłowe. O jakichś ideach wrodzonych w sensie platońskim na przy-

kład — nie ma mowy. Nie ma również wrodzonych zasad. Nabywamy przez doświadczenie cały materiał wiedzy, ale jest on zawsze czymś zewnętrznym, same zaś władze umysłu nie są czymś nabytym. Doświadczamy rzeczy zewnętrzne i doświadczamy samego siebie. Działa tu postrzeżenie i to, co Locke nazywa „reflection”. Refleksja jest dziełem zmysłu wewnętrznego, jest bezpośrednim doświadczeniem faktów wewnętrznych równie konkretnych jak fakty zmysłowe (stanowisko tego typu możemy określić jako empiryzm, ale nie sensualizm, jest to pierwsza teoria t. zw. introspekcji). Jak widzimy, u Locke'a nie działa tylko doświadczenie, ale działa również rozum. Cały znajdujący się w umyśle materiał czerpany z doświadczenia — to są idee. Znamy bezpośrednio tylko idee, a nie rzeczy. Locke wiele miejsca poświęca filozofii praktycznej. Głównymi hasłami, którymi operuje — to hasło badań w łączności z życiem, hasło oparcia tych badań na podstawie psychologicznej, hasło przyznania każdemu prawa do swobodnego rozwoju myśli i sądu. W etyce ceni Locke najbardziej reguły żywe i konkretne, oparte na znajomości z jednej strony popędu, a z drugiej woli. Ceni życie moralne i wolne, którego podstawą nie jest lęk przed autorytetem, ale swobodnie się kształtujący własny rozum. W pedagogice kładzie Locke duży nacisk na indywidualizm dziecka. W związku z zapatrywaniami jego na istotę państwa — podkreśla znaczenie dążeń wolnościowych, nadając im zabarwienie tolerancyjne w sensie nowoczesnego konstytucjonalizmu. Co się tyczy religii, to najbardziej podoba mu się religia naturalna, w której nie grają roli ani autorytet, ani objawienie. Jak widzimy, poglądy Locke'a posiadają wielką dozę trzeźwości i umiaru. Nie jest on geniuszem, ale posiada wiele zdrowego rozsądku, poza tym odgrywa rolę apostoła wolnościowego indywidualizmu. Główne dzieło Locke'a ściśle filozoficzne „Essay concerning human understanding” poświęcone jest analizie poznania. Nas interesuje przede wszystkim „Two Treatises of government” pismo okolicznościowe z 1689 r. podyktowane względami politycznymi. Umocnienie tronu Wilhelma Orańskiego jest celem tego pisma. W tym sensie jest ono dziełem propagandowym. Locke jako człowiek rewolucji broni Wilhelma Restauratora, podczas gdy walczył z nim absolutysta Hobbes. „Dwa traktaty o rządzie” są z jednej strony pismem politycznym, z drugiej jednak strony zawierają pewne zasady ogólne dające się zastosować do wszystkich ustrojów. Locke na równi z Hobbes'em zakłada hipotezę pierwotnego stanu naturalnego. Kiedy człowiek podług niego żyje w stanie natury? Żyje

w tym stanie kiedy nie utworzył jeszcze wspólnego społeczeństwa politycznego. Księżęta niezależni, Szwajcar i Indianin spotykający się na pustyni — nie są rządzeni ustawami, ale prawem naturalnym i prawem siły. Jednakowoż nawet wówczas, kiedy rządzi prawo siły zawierane umowy powinny być respektowane, gdyż wymaga tego naturalna szczerść i wierność, tkwiąca w każdej nie wypaczonej jednostce ludzkiej. Stan natury, zdaniem Locka, nie należy identyfikować ze stanem dzikości. Istnieją tu również pewne prawa, ludzie są wolni i równi, ale nie mogą niszczyć się wzajemnie. Społeczeństwo państwowe nie byłoby czymś możliwym gdyby nie istniało poprzednio społeczeństwo naturalne. Stan natury u Locka nie jest jak u Hobbes'a stanem wiecznej wojny, ale jest stanem jakby przygotowawczym. Każdy nawet w stanie natury, mając obowiązek zachowania siebie — ma prawo chronienia się przed wszelkim zamachem i może siłą odpowiedzieć na siłę. Każdy ma prawo użyć siły, gdy ktoś godzi w jego wolność. Z prawem obrony łączy się prawo kary. Ten, który gwałci prawa — jest nieprzyjacielem rodu ludzkiego, a tym samym każdego. Każdy jest zainteresowany w karaniu zbrodni. Karać jednak powinien rozumnie i bez gniewu. Księżę na przykład, który karze cudzoziemca czyni to na mocy nie przepisów pozytywnych, ale prawa natury. Ujemną stroną takiego stanu rzeczy jest, że każdy jest tu sędzią we własnej sprawie, czego unika się przy zorganizowanym społeczeństwie państwowym. Dużo miejsca w swych dziełach poświęca Locke problemowi własności.

Własność, jego zdaniem, bronić można przeciwko napaściom z zewnątrz na mocy prawa natury. Własność bowiem jest czymś dawniejszym niż państwo i związanym ściśle z pojęciem pracy. „Ziemia i niższe stworzenia mogą jeszcze być wspólną własnością, każdy jednak ma szczególne prawo do swej własnej osoby, praca jego ciała i dzieło jego rąk są, możemy to powiedzieć, jego własnym domem. Wszystko co zdołał uzyskać od natury przez swój trud i swą pilność, należy wyłącznie do niego; jeśli bowiem ten trud i ta pilność są jego własnym trudem i pilnością — nikt nie może mieć prawa do tego, co zdobył on przez ten trud i tę pilność. Zwłaszcza jeśli dla innych zostaje jeszcze dosyć podobnych i równie dobrych rzeczy wspólnych”. Ile morgów ziemi mogę zasiać, tyle mogę posiadać, natura pozwala człowiekowi uważać za rzecz swoją to co przez swą pracę ulepszył. Ale prawo zawłaszczenia ma granice — jeśli kto przekracza granice umiarkowania i zabiera więcej, niż potrzebuje, zabiera to co

należy do innych. Z faktu tego wynikają dwa postulaty: po pierwsze trzeba nie zmarnować rzeczy posiadanej, po drugie trzeba zostawić dostateczną ilość dla drugich.

Wszyscy ludzie w stanie natury są wolni i równi i żaden nie ma nad drugim naturalnego zwierzchnictwa. Naturalne zwierzchnictwo posiada jedynie ojciec. Władza ojcowska ma uzasadnienie w samej naturze. Ale dziecko nie należy do ojca, jak niewolnik, ojciec nie panuje lecz czuwa nad synem i wychowuje go. Wolność oparta jest na rozumie i z chwilą, gdy przypuszczać można, że człowiek włada rozumem i rozumie prawa społeczne — jest wolny. Nie ma innych granic władzy ojcowskiej niż sam dobrze pojęty obowiązek względem dziecka. W społeczeństwie pierwotnym ludzie równi i wolni, ale posiadający wobec siebie obowiązki łączą się w rodziny. Posiadają oni prawo naturalne karania tych, którzy popełnili względem nich niesprawiedliwość, a w żadnym razie człowiek nie posiada prawa panowania nad drugim. Społeczeństwo pierwotne staje się państwem, kiedy prawo karania z jednostek przechodzi na społeczeństwo. Jednostki nie zrzekają się wszystkich praw na rzecz społeczeństwa (jak to było u Hobbes'a), zrzekają się tylko prawa wymierzania sprawiedliwości. Społeczeństwo uposażone jest w kilka władz. Są nimi: władza prawodawcza, władza wykonawcza i władza federacyjna, polegająca na możliwości wypowiedzania wojny i zwierania pokoju. Społeczeństwo państwowe musi posiadać te trzy władze, ażeby być ukonstytuowanym. Podstawą społeczeństwa zorganizowanego jest u Locka zgoda powszechna, czyli dobrowolne zezwolenie wolnych jednostek. Bez tego zezwolenia może istnieć tylko tyran oparty na sile.

Władza ojcowska jest władzą innego typu, niż władza państwowa, gdyż dzieci doszedłszy do odpowiedniego wieku korzystają z wolności. Dla powstania społeczeństwa trzeba zgody, a zgoda ta musi być wyraźnie objawiona, dlatego to monarchia absolutna nie jest według Locke'a formą rządu naprawdę społecznego. Książę jest w stosunku do poddanych „w stanie natury”, w monarchii absolutnej bowiem nie ma władzy wspólnej przed którą możnaby pozywać za doznane krzywdy, w monarchii absolutnej każdy jest niewolnikiem i bezbronny. Jeśli ktoś, powiada Locke, ośmieli się zapytać jakie są gwarancje poddanych wobec króla absolutnego, otrzyma odpowiedź, że już takie pytanie zasługuje na śmierć. Nie istnieją podług Locke'a żadne gwarancje na to, że władca niczym nie skrepowany będzie władcą odpowiednim. „Ktoś, który w puszczech Ameryki będzie zuchwały, nie stanie się

bynajmniej lepszym na tronie". (W dziele Locke'a brzmią tu wyraźnie akcenty propagandowe, związane z sytuacją współczesnej mu Anglii).

Słuszną granicą władzy państwowej leży w celu samego społeczeństwa. Celem tym jest zachowanie własności życia, wolności i mienia. Rząd za tym nie może używać władzy przeciwko własności. Nikt bowiem nie zrzekał się swej władzy oporū, obrony i karania ażeby wyzbyć się praw, dla których utrzymania tej władzy się zrzekał. Istnieją granice władzy państwowej, o ile granice te zostaną przekroczone, władza rozpoczyna tym samym wojnę ze społeczeństwem.

Z władz państwowych naczelną jest władza prawodawcza. Zadaniem jej jest przepisywać reguły postępowania. Władza prawodawcza jest władzą naczelną, ale nie absolutną, nie może bowiem mieć władzy większej od władzy posiadanej pierwotnie przez jednostkę. A nikt przecież nie ma prawa drugiego zabić, uczynić go niewolnikiem itp. „Prawa natury trwają zawsze jako wieczne reguły dla wszystkich ludzi i dla prawodawców równie dobrze jak dla innych”. Władza prawodawcza powinna wydawać ustawy natury ogólnej, nie powinna jednak nigdy naruszać czyjejs własności. „Nie jestem właścicielem czegoś, co ktoś może mi zabrać bez mego zezwolenia. Prawda, że rządy mają wielkie wydatki i w konsekwencji potrzebują dużo pieniędzy, słuszenie więc się należy, by każdy proporcjonalnie do swego mienia dał na obronę rządu. Lecz na to potrzeba zgody większości i żadna władza nie ma prawa pobierać od drugich opłat na mocy własnej tylko powagi”. Takie są granice naturalne leżące przed władzą prawodawczą, obojętne zresztą przez kogo będzie ona sprawowana.

Jeżeli chodzi o stosunek władzy prawodawczej do wykonawczej to wzorem dla Locke'a jest tu konstytucja angielska. Władza prawodawcza jest władzą zwierzchnią, ale nie jest zawsze władzą czynną, może być zastępowana okresowo przez władzę wykonawczą, która jednak zawsze władzy prawodawczej winna zdawać sprawę ze swego postępowania. Samo zwoływanie władzy prawodawczej należy do władzy wykonawczej, ponieważ nieprzerwana ciągłość obrad ma wyraźne strony ujemne. Z góry nie da się oznaczyć chwili najbardziej dogodnej dla obrad i dlatego komuś należy to powierzyć. Władza wykonawcza załatwia cały szereg, spraw nie przewidzianych. Jest to tak zwana prerogatywa, której w Anglii Stuartowie nadużywali, ale która zasadniczo jest czymś w państwie koniecznym. Do prerogatywy należy łagodzenie suro-

wości reguł prawnych, czynienie czasem tego co pożyteczne, mimo, że przepisem prawnym nie zostało ustalone. Prerogatywa ma możliwość uchylania się nawet w pewnych warunkach od obowiązku wykonywania zbyt surowych przepisów. Potrzebę istnienia prerogatyw uzasadnia, zdaniem Locke'a fakt, że władza wykonawcza działa stale, podczas, gdy prawodawcza tylko okresowo. Prerogatywa nie jest prawem absolutnym księcia, lecz właściwe swe oparcie czerpie w interesie publicznym. Jeżeli władca nadużyje prerogatyw, lud może ograniczyć je i zakres ich odpowiednio ustalić.

Ale kto będzie sędzią czynów rządu. Będzie tym sędzią lud. Nie zrzekł się on u Locke'a swych praw jak u Hobbes'a, ma on stałe prawo kontrolowania rządu. Potencjonalnie posiada on to prawo; mimo, że nie figuruje ono często w ustawach pisanych. Locke powiada, że lud posiada zawsze możliwość odwołania się do nieba. Co to znaczy? Prawo odwołania się do nieba jest synonimem prawa oporu, prawa rewolucji względnie insurekcji, prawa, z którego lud za czasów Locke'a skorzystał w odniesieniu do Karola I i Jakuba II. Kiedy prawo oporu jest czymś usprawiedliwionym? Jest ono takim gdy władca przywłaszcza sobie całą władzę prawodawczą, gdy nie zwołuje zgromadzeń prawodawczych, gdy zmienia arbitralnie ustawy wyborcze, wreszcie gdy wydaje państwo obcej potędze. Lud zresztą może powstać nie tylko przeciwko władzy wykonawczej, ale również i prawodawczej, a mianowicie wówczas, gdy jest ona wobec niego na stopie wojennej. Rewolucje nie wybuchają nigdy dla błahych powodów i dlatego zarzut, że na skutek ciemnoty ludu państwo w razie rewolucji może być narażone na szwank nie wydaje się być zdaniem Locke'a, zarzutem usprawiedliwionym. (W teorii rewolucji Locke'a, teorii zabarwionej wybitnie politycznie, wyraża się wyraźną chęć uzasadnienia praw Wilhelma Orańskiego na skutek insurekcji angielskiego ludu zdobytych. Dlatego to Locke przechodzi do porządku dziennego nad niebezpieczeństwami, które niosą ze sobą czasem epoki wstrząsów socjalnych).

Główna wartość dzieła angielskiego myśliciela leży w skonstruowanej przez niego definicji wolności. Nie polega ona na prawie każdego robienia wszystkiego co się mu podoba, nie polega również na prawie czynienia tylko tego, co pozwala ustawa. Wolność jest możliwością używania swych praw naturalnych zagwarantowanych ustawami. Podstawą praw politycznych — jest prawo naturalne...

Po Locke-u nie ma w Anglii w ciągu całego XVIII w. żadnego dzieła o charakterze naukowym, które by przedstawiało dla nas specjalną wartość. Punkt ciężkości przenosi się wówczas do Francji. W Anglii znajdujemy codzienną walkę polityczną, a pióro odgrywa rolę broni w tej walce, pisarze polityczni stają się w tym wypadku publicystami partyjnymi, wydającymi pisma propagandowe i okolicznościowe. Istnieją wśród nich talenty, ale specjalnego charakteru, którym daleką jest miara Johna Locke.

MONTESQUIEU

Montesquieu w r. 1714 mianowany został radcą Parlamentu w Bordeaux i niedługo potem otrzymał godność prezydenta opróżnioną przez stryja. W r. 1721 występuje on z Parlamentu, aby móc się oddać pracom literackim. Pierwszy rozgłos zjednała mu książka pt. „Lettres persannes” (Listy perskie). Tam w formie listów rzekomo pisanych przez Persów i mających za temat urzędzenia polityczne ludów Wschodu, Monteskiusz ukrył dowcipną satyrę przeciwko współczesnemu ustrojowi Francji. Powodzenie tej poważnej, a równocześnie swawolnej książki otworzyło autorowi wrota Akademii Francuskiej. Myśl przewodnia „Listów perskich” to obawa przed despotyzmem; Monteskiusz chwali niecierpliwość Anglików, którzy swemu królowi nie dają dosyć czasu, ażeby władzę swą uczynił ciemieźką. Pozatym podobają mu się republikańskie formy rządu w szczególności ustrój Holandii i Szwajcarii.

Drugim dziełem Monteskiusza — to już nie satyra, ale praca historyczna, nosi ona tytuł „Przyczyny wielkości i upadku Rzymian”. Państwa arystokratyczne dążą zawsze do przemienienia się w ludowe. Dostrzegalnym to jest na tle historii Rzymu, kiedy patrycjusze ażeby uwolnić się od królów dali za wielką swobodę ludowi. W monarchii zauważyć można inną tendencję, a mianowicie stałe ciążenie do despotyzmu. Przyczyną upadku Rzeczypospolitej w Rzymie nie była zdaniem Monteskiusza walka patrycjuszów z plebejuszami. (Sam fakt takiej walki nie jest na tle ustroju państwowego czymś ujemnym, ale raczej dodatnim. Pojęcie stronnictwa politycznego łączy się z pojęciem walki partyjnej. Istnienie stronnictw zaś w wolnym państwie to niezbędny warunek rzeczywistego życia politycznego.)

Inną była przyczyna upadku Rzeczypospolitej. Przyczyną tą był August, pierwszy despota, który zaprowadził „porządek” tzn. trwałą niewolę.

Najważniejszą książką Monteskiusza to jego wielotomowe dzieło o „Duchu praw” („L'esprit des lois”).

Monteskiusz opisuje prawa różnych ludów, chcąc je widzieć takimi, jakimi są a nie jakimi być powinny. Źródło praw tkwi podług niego w sprawiedliwości, ale uzależnione są one od wielkiej liczby momentów, które mogą powodować wiele ich odmian. „Zależą one — mówi Monteskiusz, — od natury i zasad rządu, od warunków fizycznych kraju, od klimatu mroźnego, gorącego lub umiarkowanego, dalej od rodzaju terenu, jego położenia, wielkości, sposobu życia mieszkańców, od faktu, czy są oni rolnikami czy myśliwymi, czy pasterzami, stosunki odnosić się muszą do stopnia wolności jaki dany ustrój może przyjąć, do religii jego mieszkańców, do ich skłonności, bogactw, gęstości zaludnienia, do handlu, obyczajów i sposobu bycia. Wreszcie są one w stosunkach wzajemnych między sobą, ze źródłem ich powstania, z przedmiotem prawodawcy, z porządkiem rzeczy na podstawie których się kształtowały; przy rozważaniu ich należy uwzględnić te wszystkie punkty widzenia. To jest właśnie moim zamiarem w niniejszej pracy, będę badał wszystkie te stosunki, całość ich tworzy to, co nazywają „duchem praw”.

Monteskiusz, jak widzimy z tego, bada prawa nie pod kątem widzenia abstrakcyjnego ideału, ale pod kątem widzenia faktów życiowych, które nimi rządzą „prawa są stosunkami koniecznymi, wynikającymi z natury rzeczy”, nie są wytworem fantazji prawodawców, ale stoją w związku z warunkami społecznymi, historycznymi, klimatycznymi itp. Nie są, jak chciał Hobbes, wynikiem tylko umowy. Główna różnica między prawami leży, podług Monteskiusza, w odmienności między poszczególnymi formami rządów. Cnota, honor i trwoga — oto trzy źródła, z których wypływają rozmaite systemy prawodawstw. Pierwsze przypuszczają u obywatela pewną zdolność poświęcenia swych namiętności, drugie sprzyjają naturalnemu u człowieka zamiłowaniu do wyróżnień (przywileje, majestat władzy itp.), trzecie traktują ludzi jak zwierzęta, żądając od nich tylko posłuszeństwa (terror). Forma rządu, w którym rządzi cnota — to rzeczpospolita, tam gdzie rządzi honor — to monarchia, tam gdzie trwoga — to despotyzm. Rzeczpospolita może być arystokracją, albo demokracją; w demokracji lud jest równocześnie władcą i poddanym, władcą kiedy wybiera reprezentantów, poddanym kiedy słuca urzędników. Aby lud mógł się rządzić, sam musi posiadać cnotę obywatelską, w sensie politycznym, musi mieć mi-

łość ojczyzny i równości. Cnota jest sprężyną działania w republikach, tak jak honor jest sprężyną działania w monarchii. W republikach arystokratycznych — cnotą jest umiarkowanie. Istotą rządu monarchicznego — to panowanie jednostki nad ogółem, zgodnie z ustalonymi prawami. Rolę ważnego hamulca wobec monarchy odgrywają urzędy pośrednie, które wstrzymują go w jego zapędach. Monarchia wymaga istnienia szlachty, prerogatyw, przywilejów. Przywileje szlachty są to szranki nie tylko dla ludu, ale również i dla władców, gdy się je usunie państwo staje się albo despotyczne, albo ludowe. Istnieje również w monarchii potrzeba zbioru praw fundamentalnych, który to zbiór będzie zawsze uprzytamniał księciu w jakich granicach się obraca i gdzie pójść mu nie wolno. Sprężyną działania w monarchiach — jest honor. W pewnych okolicznościach może nią być zresztą także cnota. Przesąd każdego stanu o sobie to jest tzw. honor stanowy. Z sumy tych przesądów, które wzajemnie się ograniczają rodzi się tzw. hierarchia społeczna.

Trzecią formą rządów, najgorszą zresztą — to despotyzm. Panuje on wówczas, kiedy w państwie nie ma konstytucji, kiedy lud jest w nim niczym, a książe wszystkim. Sprężyną działania w państwie tego typu jest jedynie i wyłącznie trwoga. «Kiedy psują się rządy? Republika psuje się, kiedy traci cnotę. W demokracji zgubą jest utratą ducha równości, albo zbyt nie rozwinięcie tego ducha, zgubą rządu monarchicznego jest utrata honoru. Rząd ginie wraz z poczuciem godności poszczególnych stanów. Jakież są momenty charakterystyczne dla poszczególnych form rządu? Takimi charakterystycznymi momentami w ustroju demokratycznym są: prawo głosowania, prawo mianowania urzędników, głosowanie za pomocą losowania, a również jawność głosowania. Charakterystycznymi momentami w ustroju arystokratycznym są: elekcja przez wybór nie przez losowanie, instytucja senatu, znaczenie urzędów, zrównoważone przez krótki czas trwania ich. Monarchię charakteryzuje: istnienie szlachty i kleru, istnienie zbioru praw, złożonego w ręce niezależnego ciała sądownego (Parlament), przywileje dóbr szlacheckich i związana z tym zasada starszeństwa.

Taki a nie inny podział form rządu spowodowany jest u Monteskiusza pewnymi tendencjami politycznymi. Monarchia przez niego opisywana — to po prostu dawna monarchia francuska, gdzie grają jeszcze rolę Parlament, Stany, hierarchia przywilejów, prerogatywy, urzędy pośrednie, prawa zasadnicze itp. Jest to idea monarchii umiarkowanej, sym-

patycznej Monteskiuszowi, w którym drzemią tradycje dawnej „frondy”, i któremu jako członkowi Parlamentu chodzi o utrwalenie prerogatyw tej korporacji.

Dalszym dziełem Monteskiusza to jego praca o Konstytucji angielskiej. Punktem wyjścia w tym dziele jest definicja wolności. Wolność polega na prawie czynienia wszystkiego, co pozwalają ustawy. Co daje w państwie gwarancje wolności? Gwarancje te dać może jedynie wolna konstytucja. Jest ona wolna, kiedy nikt nie może nadużywać władzy. Władza musi mieć granice, każdy bowiem kto ma władzę — jest skłonny nadużywać jej. W wolnej konstytucji władza powstrzymuje władzę. Stąd teoria podziału władz. Monteskiusz nie stworzył tej teorii, pierwszy to uczynił Arystoteles, nowością jest przeprowadzenie dowodu, że rozdział władz jest gwarancją wolności. Jeśli ten, który w państwie wykonuje prawa równocześnie je tworzy, wolność nie może istnieć, ponieważ może on tworzyć prawa tyrańskie, azeby w sposób tyrański je wykonywać. Może on w ten sposób pozbawić obywateli wolności a nawet życia i to na mocy konstytucji. Wówczas to konstytucja nie daje odpowiedniej gwarancji wolności obywatelskiej. Ten sam fakt zajdzie i wtedy, gdy władzy ustawodawczej przyzna się wykonawczą, bez względu na to, czy będzie to władza wybrana przez lud, czy będzie nią lud sam. Lud jako całość może zagrażać bezpieczeństwu każdego i w takim państwie tłum jest przemożny, lecz nikt nie jest bezpieczny. Bezpieczeństwo obywateli może być zapewnione jedynie tylko przez rozdział tych dwóch władz. Władza ustawodawcza przeciwstawia się wykonawczej i określa jej zakres działania. Władza wykonawcza z kolei powstrzymuje przez swoje veto zakusy despotyczne władzy ustawodawczej. Największe niebezpieczeństwo dla wolności leży w połączeniu władzy sądenia z jedną z wymienionych władz, a zwłaszcza z obiema władzami naraz. W takim wypadku „urzędnik jako wykonawca praw posiada władzę, którą przyznał sobie jako ustawodawca. Może on pustoszyć państwo przez swe ogólne chęci, a że posiada jeszcze władzę sądenia może zniszczyć każdego obywatela przez swe szczegółowe pragnienia”. Stąd wynika, że sprawiedliwość — ta władza uważana przez ludzi za tak świętą — powinna być powierzona instytucji, która nie mając w sprawowaniu władzy żadnego interesu, nie miała by go w dopuszczaniu się niesprawiedliwości. Władzę ustawodawczą winien posiadać lud, lub wybrane przez niego przedstawicielstwo. Każdy obywatel oddaje głos

swój przy wyborze przedstawiciela. Władza wykonawcza nie powinna mieć bezpośredniego udziału w ustawodawstwie, lecz udział negatywny, zdolność powstrzymywania. Egzekutywa musi mieć konieczną swobodę, lecz podlega kontroli władzy ustawodawczej. Osoba obdarzona władzą wykonawczą powinna być jedyną ze względu na szybkość działania i równocześnie nietykalną w stosunku do władzy ustawodawczej. (Praktycznie wychodzi to na to, że władza wykonawcza ma być w ręku monarchy). Czynnikiem pośredniczącym między władzą wykonawczą, a ustawodawczą są ci, którzy posiadają przywileje. „Udział, który będą oni posiadali w ustawodawstwie winien być proporcjonalny do ich siły w państwie i wtedy będą oni mieli prawo powstrzymywania przedsięwzięć ludowych tak i lud będzie miał prawo postępować w stosunku do nich”. Dlatego to ciało ustawodawcze ma się składać z dwóch części — jedna część będzie krepowała drugą i będzie zachodzić także i na tym odcinku wzajemne powstrzymywanie się. (Jak widzimy Monteskiusz jest zwolennikiem dwuizbowości).

Oto w głównych swych zrębach słynna monteskiuszowska zasada podziału władzy. Ewentualny zarzut przeciwko tej zasadzie wyglądać by mógł mniejwięcej tak, albo trzy władze w państwie działają zgodnie, albo są w rozterce. Jeżeli działają zgodnie, wówczas tworzą jedność, dysponującą władzą absolutną i mogą tej władzy nadużywać równie dobrze, jak tyran; jeżeli będą w rozterce, to mogą sobie wzajemnie utrudniać działanie, czego rezultatem może być całkowite sparaliżowanie maszyny państwowej. Niewątpliwą zaletą systemu — to okoliczność, że pewne opóźnienie w załatwieniu spraw państwowych jest niejednokrotnie czymś zbawiennym, rodzi bowiem potrzebną refleksję i zimną krew. Jest to zaletą oczywiście przy przyjęciu samej zasady rządu umiarkowanego.

Ogólna tendencja występująca na tle dzieł Monteskiusza — to tendencja tolerancyjna. Jest on np. za złagodzeniem kar, lepszym i bardziej humanitarnym traktowaniem przestępców, potępia w najostrzejszych słowach niewolnictwo itp. Co się tyczy poglądów ekonomicznych Monteskiusza — to uznaje on słuszność specjalnych sankcji wymierzonych przeciwko zbytowi, uważa bowiem, że pojęcie wolności wiąże się ściśle z zasadą równości. Tam, gdzie w społeczeństwie istnieje zbyt wielka ekonomiczna nierówność, tam i swobód prawdziwych nie ma. Monteskiusz poświęca wiele cennych uwag pojęciu handlu, kwestii właściwego oprocentowania ka-

pitału, zastanawia się nad problemem podatków i opłat publicznych. Charakterystycznym u niego i niewątpliwie postępowym jest pozytywne nastawienie w stosunku do pracy i wielki szacunek, z jakim o niej pisze. Nie tylko ziemia, ale przede wszystkim praca jest podług niego największym źródłem bogactw i dlatego w społeczeństwie powinna być szczególnie ceniona i cieszyć się specjalną ochroną.

Nowością u Monteskiusza jest niewątpliwie to, że nie ograniczył się on jedynie do suchego komentowania ustaw, ale z wielką wnikliwością starał się je uzasadnić. W tym wypadku jest on prekursorem przyszłej Szkoły Historycznej.

JAN JAKUB ROUSSEAU

Jan Jakub Rousseau urodził się w Genewie w 1712 roku. Pochodził z ludu. Oddany do terminu zbiegł i szukał szczęścia, wałęsając się z początku z miejsca na miejsce. W końcu znalazł się w Paryżu, gdzie wszedł w kontakt z Encyklopedystami. Pierwsza praca, która zdobyła mu rozgłos, to praca konkursowa ogłoszona w 1749 r. przez Akademię w Dijon. Ale sława nie zaspokoila jego ambicji, chcąc żyć na łonie przyrody przeniósł się do Szwajcarii a potem jakiś czas mieszkał w Ermitażu, cichej siedzibie, wybudowanej dla niego pod Paryżem przez przyjaciół. W końcu spadły nań prześladowania polityczne, nastąpiło zerwanie z Encyklopedystami i wreszcie koniec życia, który spędził w osamotnieniu.

Do najważniejszych dzieł Rousseau'a należą: „Traktat o wartości nauk i sztuk” (praca konkursowa), „Traktat o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi”, „O umowie społecznej” (Du contrat social 1762), i „Emil, albo o wychowaniu”.

Natura Rousseau'a nie była naturą łatwego człowieka. Był to charakter trudny, niespokojny, pełen podejrzliwości, cechowała go zupełna nieumiejętność współżycia z ludźmi na skutek zbytnej drażliwości. Moralność Rousseau'a, której nie bardzo wzniosły obraz dają jego „Wyznania”, jest swoistego gatunku. Marzyciel egzaltowany i namiętny, upadający nieraz bardzo nisko, a równocześnie zdolny do wzlotów niebo siężnych, człowiek pełen wewnętrznych sprzeczności, samouk rozentuzjasmowany do otaczających go zjawisk świata zewnętrznego, mistrz słowa, posługujący się często jako broń ostrzem paradoksu, dusza pełna załamania i niedociągnięć.

Rousseau nienawidzi wszelkiej tradycji, a równocześnie tego wszystkiego, co nazywa książkowością. Sofistycy salonów chce on przeciwstawić filozofię serca, głos sumienia i natury.

Na pytanie, postawione przez Akademię w Dijon, czy nauki i sztuki przyczyniły się do podniesienia obyczajów — Rousseau dał odpowiedź przeczącą, stwierdził mianowicie bezwartościowość wszystkiego, co jest tworem cywilizacji. Prawdziwą wartość, zdaniem jego, posiadają jedynie dobra moralne. „Astronomię zrodziła przesądność, wymowę ambicja, nienawiść i pochlebstwo, a wszystkie nauki pycha ludzka. „Co poczęlibyśmy ze sztukami, gdyby nie zbytek, który je karmi. Cywilizacja nie czyni ludzi ani lepszymi, ani szczęśliwsiymi. Zło pochodzi z cywilizacji, a dobro ma swoje źródło w naturze”. Jak wyobraża sobie Rousseau ową naturę, o której pisze? Przesyt kulturą prowadzi do gloryfikacji stanu pierwotnego, natura — to właśnie ów stan pierwotny. Najdoskonalsi ludzie to podług Rousseau-a ci, którzy nie zostali skażeni jeszcze przez cywilizację. Wszystko co piękne i dobre paczy się i niszczeje w rękach człowieka. Źródłem największych niebezpieczeństw jest zdolność doskonalenia się jednostki i tkwiąca w niej dążność do rozwoju i postępu. Potrzeba prowadzi ją do odkryć, a odkrycie stwarza nowe potrzeby. Jest to błędne koło, z którego nie ma wyjścia. Poczucie słabości i łączący się z tym niepokój skłania ludzi do łączenia się, do wzajemnego oddawania sobie usług, do posługiwania się jedni drugimi. Ludzie odczuwają potrzebę budzenia podziwu, jest to niebezpieczna skłonność, popycha ona ich do pracy, a co za tym idzie, rodzi własności, klęskę nierówności społecznej.

„Taki był lub być powinien początek społeczeństwa i praw, które stworzyły dla słabych nowe więzy, a dla bogatych nowe siły, praw, które zniszczyły bezpowrotnie wolność naturalną, utwierdziły prawo własności i nierówności i ze zręcznej uzurpacji uczyniły nieodwołalne prawo i dla korzyści kilku ambitnych jednostek poddały odtąd rodzaj ludzki jarzmu pracy, niewoli i nędzy”.

Jak widzimy, założeniem u Rousseau-a było, że równość jest najważniejszym z praw ludzkich, a nierówność największym złem. Zło to spowodowane jest powstaniem własności. Z chwilą jej narodzin ludzie dzielą się na wolnych i niewolnych, na panów i niewolników. Kiedy powstała własność? Historycznie ów moment łączy się z momentem powstania rolnictwa i przemysłu metalowego. Wówczas to dopiero po-

wstał właściwy podział pracy, handel, wymiana dóbr, podział ziemi itp. Z chwilą narodzin własności przestała istnieć równość — skończyła się zgoda, zaczęła się walka, której ostatecznym rezultatem była nędza. Ów smutny stan rzeczy wywołał zrozumiałe pragnienie pokoju i wtedy to dla utrwalenia go została zawarta umowa sankcjonująca stan posiadania każdego. Moment wskazany łączy się u Rousseau-a z istotnym momentem powstania państwa.

Jak widzieliśmy poglądy społeczne Rousseau-a charakteryzuje daleko idący pesymizm, owocem tego pesymizmu jest przekonanie, że wzrost cywilizacji nie tylko że nie jest postępem, ale wyraźnym cofnięciem się wstecz.

Największa zdolność człowieka leży — według Rousseau'a — nie w rozumie, lecz w uczuciu. „Człowiek rozmyślający — mówi on — jest zwierzęciem zwyrodniałym, wartość prawdziwa człowieka leży nie w rozumie lecz w sercu”. Serce oświeca nasz umysł, ono przedstawia nam prawdziwą rzeczywistość, ono prowadzi nas do naturalnej etyki i religii, boski instynkt sumienia uczy nas o tym co piękne i dobre. Rousseau jest zdecydowanym wrogiem racjonalizmu, materializmu i sensualizmu, jest on wrogiem wszelkich spekulatywnych dociekań, jest w całym tego słowa znaczeniu antyintelektualistą. Wychowanie powinno być przede wszystkim naturalne, powinno rozwijać to, co leży u podstaw psychiki ludzkiej, powinno być indywidualne i kłaść specjalny nacisk na rozwój uczucia. Wychowanie nie kieruje rozwojem, ale jedynie usuwa przeszkody, zostawiając samej naturze wolne pole do działania.

Najważniejszą konstrukcją prawnoustrojową Jana Jakuba Rousseau — to jego teoria umowy społecznej. U podstaw tej konstrukcji leży aksjomat, że człowiek rodzi się wolny, a mimo tego wszędzie jest niewolnikiem podległym cudzej, nieraz wrogiej mu władzy. Tym niewolnikiem uczyniła go cywilizacja, ponieważ żyjąc w stanie natury korzystał on z pełnych swobód. Zagadnieniem, jakie sobie stawia Rousseau, to odpowiedzieć na pytanie, kiedy człowiek, mimo, że żyjący na wyższym szczeblu, jest w stanie mimo wszystko czuć się wolnym. Chodzi tu o znalezienie formy takiego zrzeczenia, któreby pozwalało godzić wolność naturalną każdej jednostki ludzkiej z obowiązkami tejże wobec społeczności. Tutaj właśnie przychodzi filozofowi z pomocą założona świadomie fikcja tzw. umowy społecznej (Contrat social), to jest umowy zawartej dobrowolnie przez wszystkich członków pewnej zbiorowości celem założenia wspólnego cia-

ła społecznego. Z chwilą zawarcia takiej umowy, jednostki umowę zawierające rezygnują z dotychczasowego stanu natury na rzecz stanu społecznego. (Jan Jakub Rousseau, jak z pewnych słów jego wnosić można, zdaje sobie niewątpliwie sprawę z tego, że historycznie biorąc, fakt taki nigdy nie miał miejsca, zakłada go mimo to świadomie dla ułatwienia sobie dalszej budowy.). Umowa zawarta między ludźmi dobrowolnie, nie czyni z nich niewolników, a jedynie przysługująca im dotąd wolność naturalna zmienia się w wolność cywilną. Człowiek nie ma prawa zrzekać się swej wolności, jest ona niejako częścią składową jego istoty. Umowa zawierająca takie zrzeczenie, byłaby czymś nielegalnym. Dlatego ta umowa społeczna nie znosi woli żadnego z zawierających ją indywidualów, skupiających się dobrowolnie w społeczeństwo, lecz przeciwnie czyni z woli każdego z nich część składową woli ludu. Ta wola ludu nie jest jednoznaczna z wolą wszystkich, jest wolą organizmu zbiorowego. Rousseau nazywa ją wolą powszechną (*volonté générale*). Powstaje w ten sposób nad każdą jednostką ludzką nieograniczona władza zwierzchnicza ludu, ludu, który nie może nigdy błędzić, bo jest wyrazicielem woli powszechnej, zmierzającej zawsze do korzyści ogólnej. To co chce lud, pragnie również każda wchodząca w skład jego jednostka, mimo, że czasem sobie tego nie uświadamia. Lud suwerenny wyraża swoją wolę na zgromadzeniach ogólnych, a poszczególne jednostki na tych zgromadzeniach pełnią tylko rolę jego organów. Uchwały powzięte tu są bądź jednomyślne, a wtedy najwidoczniej zgodne z wolą powszechną bądź zapadają one większością głosów. Reprezentanci mniejszości głosując inaczej niż większość, pomylili się jedynie, gdyż „de facto” chcieli to samo co ona. Dzięki szczęśliwemu, a równocześnie paradoksalnemu pomysłowi filozofa genewskiego, żadna jednostka ludzka zniewolona do korzenia się przed wolą powszechną, nawet praktycznie będąca w opozycji, nie będzie mogła czuć się niewolną. Wszakże i wola opozycjonisty jest częścią składową woli powszechnej, a więc poddając się tej ostatniej słucha on jedynie samego siebie. Lud jest panem życia i śmierci jednostki, może on karać tego, który wstąpiwszy dobrowolnie do związku społecznego zbuntował się przeciwko jego nakazom. Lud może rozporządzać całym mieniem obywatela, bo mienie to na mocy umowy społecznej, stało się własnością ludu. Jeżeli wola powszechna powie obywatelowi, że trzeba aby umarł, winien umrzeć, życie jest bowiem darem warunkowym, udzielonym mu przez państwo. Jednostka w syste-

mie Rousseau'a występuje w podwójnej roli, obywatela i poddanego. Każdy zobowiązuje się jako poddany słuchać praw, które ustanowił jako obywatel. W państwie nie ma praw zasadniczych, czy fundamentalnych, nie ma norm zwykłych i konstytucyjnych; prawem zasadniczym jest wola ludu, wyrażająca się w uchwalonych przez niego ustawach. Wszystko co lud zechce, już przez to samo jest sprawiedliwe, a równocześnie rozumne. Nastawienie Rousseau'a, to nastawienie skrajnego woluntarysty, nie krępującego się względami racjonalnej czy moralnej natury. Jakie cechy posiada zwierzchnictwo sprawowane przez lud. Po 1) zwierzchnictwo to jest niepozbywalne (wola bowiem z istoty rzeczy nie może być na nikogo przeniesiona), 2) zwierzchnictwo to jest niepodzielne (wola bowiem powszechna jest wolą całości ludu), 3) zwierzchnictwo to jest nieomyłne (wola bowiem ludu nie może błędzić, będąc wolą powszechną a nie wolą wszystkich. Jako powszechna ma ona na oku interes wspólny, a nie sumę interesów prywatnych).

Ideałem normy dla Rousseau, to, jak powiedziałem już, ustawa zwracająca się do wszystkich o działaniu niwelującym partykularystyczne rozbieżności. Tych rozbieżności Rousseau jest zaciętym przeciwnikiem, jest on wrogiem wszelkich zrzeszeń pośrednich, stojących między jednostką a państwem i to tak korporacji wszelkiego typu, jak związków prywatnych. Jak w systemie Rousseau-a wyglądać ma władza rządu? Nie jest ona zbyt szeroką. Rząd jest wykonawcą woli zwierzchnika i jego właściwym mandatariuszem. Suwerenny lud wydaje rozkazy, a rząd wykonuje je w charakterze komitetu wykonawczego. Rousseau jest wrogiem demokracji, pośredniej i systemu reprezentacyjnego. Wszelka decyzja ustawowa powinna emanować, jego zdaniem, wprost z ludu, rola pośrednicząca wybrańców, zgromadzonych w parlamencie jest tu całkowicie zbędna. (Rousseau, który będąc w Szwajcarii zapoznał się z instytucją referendum, znaną w poszczególnych kantonach, uległ tu wyraźnie pewnej sugestii; sugestią tą mogły być dla niego również urządzenia antycznej Grecji, w której wzorach nieraz czerpał natchnienie.) W swym kulcie do urzędów demokracji bezpośredniej posuwał się Rousseau niewątpliwie zbyt daleko, kiedy nie oglądając się na wymogi zdrowego rozsądku pisał co następuje: „Z chwilą, gdy lud legalnie zgromadził się jako ciało zwierzchnicze, ustaje wszelka jurysdykcja rządu, władza wykonawcza ulega zawieszeniu, bo nie ma już reprezentanta tam, gdzie znajduje się osoba reprezentowana”. Jan Jakub

Rousseau idąc tu na ślepo za swą myślą, nie zastanawia się wcale nad tym jakie skutki praktyczne dla państwa mógłby sprowadzić za sobą stan próżni prawnej, związany z każdorazowym zebraniem się ludu. Doktrynerstwo i złączona z nim krótkowzroczność święcą tu największe tryumfy.

EMANUEL KANT

Emanuel Kant urodził się w Królewcu w roku 1724 i tamże zmarł w r. 1804 jako osiemdziesięcioletni starzec. Na Uniwersytecie tegoż miasta studiował filozofię, a od roku 1755 wykłada tamże z początku jako docent prywatny, a potem jako profesor; do chwili otrzymania katedry utrzymywał się jedynie z pensji, którą pobierał jako pomocnik bibliotekarza. Na drogę samodzielnego badania wchodzi on późno już jako człowiek starszy i wtenczas dopiero ogłasza swoje podstawowe dzieła, na których czele stoi „Krytyka czystego rozumu” i „Krytyka praktycznego rozumu” („Kritik der reinen Vernunft”, i „Kritik der praktischen Vernunft”). W swej „Krytyce czystego rozumu” wychodzi Kant z nowych całkowicie założeń teorio-poznawczych. Opiera się mianowicie na pewnych z rozumu samego dających się wysnuć formach. Są one pozbawione wszelkiej treści empirycznej, bo tę ostatnią zdobywać można tylko za pośrednictwem doświadczeń zmysłowych. Takimi formami są np. u Kanta przestrzeń i czas. Niezależnie od tego jakimi są rzeczy same w sobie w doświadczeniu zjawiają się zawsze jako uformowane przestrzenie i czasowo. Materia wyobrażeń jest empiryczna, ale forma ich przestrzenna i czasowa jest czymś „a priori”. Wzorem wiedzy apriorycznej jest dla Kanta matematyka. Wypowiada ona twierdzenia, którym towarzyszy świadomość konieczności mimo, że nie mają one charakteru empirycznego.

Geometria mianowicie ma za przedmiot przestrzeń nie będącą wyobrażeniem empirycznym ale stałą formą zmysłowości. Arytmetyka zaś łączy się z momentem czasu będącym drugą taką formą.

Wielką rolę w filozofii Kanta grają t.zw. sądy syntetyczne a priori. Wychodzi on z założenia, że nie ma przedmiotu bez udziału podmiotu myślącego. Przedmioty są pewnym zespoleniem wyobrażeń, podmiot warunkuje tu w pewnym sensie istnienie przedmiotu. Skąd umysł ludzki posiada zdolność jednoczącą? Posiada on ją — według Kanta — dzięki swej jedności. Pojęcia jednoczące wyobrażenia w przedmioty nazywa Kant kategoriami. U Kanta nie doświadczenie warun-

kuje pojęcie, ale odwrotnie niż dotychczas, pojęcie umożliwia doświadczenie. Wspomniane kategorie wiążą się z tym co Kant nazywa rozsądkiem. Tak zwane idee mają u Kanta inne znaczenie, są one pojęciami nie rozsądku, ale rozumu. Jest to sfera nie mająca z właściwą empirią nic wspólnego, a gdzie chodzi o badanie rzeczy samych w sobie. Tez metafizycznych niepodobna dowieść. Można natomiast wykazać zgodność niektórych z nich z postulatami stawianymi przez życie. Za najważniejszy postulat praktycznego rozumu, będącego właściwym regulatorem naszego postępowania uważa Kant postulat wolności. Nie jest powiedziane — powiada on — że jesteśmy wolni, ale powinniśmy tak żyć, jakbyśmy byli wolni. Człowiek z punktu widzenia rozumu praktycznego nie znajduje się nigdy w sytuacji przymusowej, lecz jest tylko związany powinnością postępowania według pewnych reguł. Krępująca człowieka więź powinności ma związek z tym co nazywa Kant zmysłem moralnym, zmysłem, który według niego wrodzony jest każdemu człowiekowi zarówno dobremu, jak złemu. Zmysł ten jest tego rodzaju, że dzięki niemu każdy człowiek spełniwszy jakiś czyn przedmiotowo dobry z poczucia obowiązku może powiedzieć o sobie, że postąpił dobrze. Do człowieka przemawia tu nakaz, który nazwany został przez Kanta nakazem kategorycznym powinności bezwzględnej. Brzmi on następująco: „postępuj z poczucia obowiązku tak, abys zawsze mógł pragnąć iżby reguła twojej woli stała się regułą powszechnie obowiązującą”. Z nakazu kategorycznego wyprowadza Kant 3 nakazy pochodne. Są nimi: reguła wolności, reguła prawa, oraz reguła kary. W interesie wolności każdego człowieka leży, aby wolność ta została ujęta w pewne granice. Wolnym nieograniczenie może być jedynie człowiek w sferze własnych uczuć, pragnień i poglądów; w sferze jednak czynów zewnętrznych taka nieograniczoność byłaby niemożliwą. W tej dziedzinie samowola każdego musi być ujęta w takie karby, aby dała się pogodzić ze samowolą wszystkich. Właściwe granice wolności wyznacza w tym wypadku prawo. Prawo, ścieśniając wolność nie jest zamachem na nią, ale jest jej ochroną, zamyka ono wprawdzie wolność jednostki w pewnych ściśle oznaczonych ramach, ale czyni to właśnie w imię postulatów wolności wszystkich.

Konsekwencją naturalną czynu utrzymanego w zgodzie z nakazem kategorycznym powinności bezwzględnej jest odczuwanie przez sprawcę czynu 'zadowolenia. Odwrotnie skutkiem czynu niezgodnego z powyższym nakazem — jest uczucie przykrości. Przykrość, o której tu mowa, będzie dla sprawcy

czynu niemoralnego karą. Kara może być albo naturalną, albo sądową. Na karę naturalną naraża się sprawca każdego złego czynu, wyraża się ona w wyrzutach sumienia, szkodliwych skutkach dla zdrowia itp. W przeciwieństwie do tamtej kara sądowa nie jest związana koniecznie z każdym czynem niemoralnym czy też bezprawnym, lecz tylko z tym bezprawiem, które w sposób jawny łamie przepis prawa. Czynnikiem działającym jest tu państwo, występujące w charakterze organu karzącego. Widzimy z tego co zostało powiedziane, że moralność jest u Kanta pojęciem szerszym niż prawo. W każdym bezprawiu tkwi czyn niemoralny, lecz nie każdy czyn niemoralny sprzeciwiać się musi prawu.

W związku z poglądami na państwo — Kant zrywa ostatecznie z koncepcją umowy społecznej, pojętej jako pewien fakt historyczny. Opiera on wprawdzie ustroj państwowy na tym co zwie on umową polityczną, ale umowa ta nie jest faktem, ale jedynie ideą, w duchu której państwo racjonalnie kształtować się powinno.

W przeciwieństwie do militarysty Hegla — Kant jest zdecydowanym pacyfistą. Dąży on do zacieśnienia więzi międzypaństwowej i ujęcia całej ludzkości w ramy jednego wielkiego nadpaństwa. W swej, u schyłku życia pisanej broszurze pt. „Zum ewigen Frieden“ propaguje on myśl wiecznego pokoju i rzuca hasła antywojenne.

HEGEL

Hegel to przedstawiciel idealizmu, szuka on bowiem istoty bytu w dziedzinie idei. Reprezentuje on nie tylko idealizm, ale idealizm absolutny, twierdząc, że poszczególne rzeczy skończone są tylko momentami, względnie zjawiskami absolutnego bytu, którym jest rozum wszechświata. Hegel jest twórcą nowej metody, która z logicznego pochodzenia myśli wyprowadza treść poznania, a jednocześnie w świecie samym widzi rozwój obiektywnej zawartości myślowej. Wszystko co istnieje, jest przejawem rzeczywistości absolutnej, która jest ideą, rozumem, myślą, a rozwija się zarówno w naturze, jak w świadomości. W poznawaniu filozoficznym powtarza się proces rozwoju wszechświata i w ten sposób dojść może do absolutu. Metoda heglowska to metoda dialektyczna, stanowiąca odpowiednik obiektywnej dialektyki procesu wszechświata, który przez myślenie filozoficzne dochodzi do świadomości własnej. Rozwój myśli ma formę trójkątu dialektycznego. W skład którego wchodzi: teza, antyteza i synteza.

Idea przedstawia się najpierw w formie określonej np. światło czyste, następnie przechodzi w swoje przeciwieństwo, jak ciemność czysta, teza przechodzi w antytezę, a obydwie łączą się w syntezę, którą jest barwa, jedyna rzecz realna. (Naprawdę nie istnieje ani światłość ani ciemność, istnieją tylko barwy, nie ma bytu, ani niebytu, jedynie rzeczywistym jest stawanie się).

Na terenie filozofii prawa Hegel łączy rozum z rzeczywistością (do tej pory istniało przeciwstawienie tych dwóch rzeczy). W szkole prawa naturalnego jedynym łącznikiem między prawem pozytywnym a naturalnym był postulat, aby prawo pozytywne stosowało się do wymagań prawa naturalnego. Hegel, w swym zarysie filozofii prawa stawia inną zasadę — co jest rozumne jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste jest równocześnie rozumne. Trzeba poznawać nie to co być powinno, ale to co faktycznie istnieje. W ten bowiem sposób badamy rozwój idei rozumu we wszechświecie. Rozwój bytu i myślenia odbywa się zresztą według tych samych zasad logiki abstrakcyjnej. Nie należy za tym przeciwstawiać prawa pozytywnego prawu naturalnemu, tylko należy pojąć podstawy prawa pozytywnego w ich ustawicznym rozwoju. Wśród podstawowych pojęć u Hegla w jego doktrynie politycznej pierwsze miejsce zajmuje pojęcie woli i pojęcie wolności, które to pojęcia związane razem dają mu to co nazywa on wolną wolą. Jest to rodzaj woli obiektywnej, woli nie osobistej, instytucje społeczne mają na celu realizację tej właśnie woli. Prawo istnieje tylko w społeczeństwie i jest realizacją wolności obiektywnej w życiu społecznym. Każdy stopień rozwoju idei wolności posiada właściwe sobie prawo. Ukształtowanie prawa abstrakcyjnego przejawia się przede wszystkim w formie własności i w formie umowy. Charakterystycznym u Hegla jest kult jaki żywi dla państwa. Państwo podług niego jest zupełnym urzeczywistnieniem idei moralnej. Państwo jest rozumną boską wolą, która się w ten sposób zorganizowała. Państwo nie jest u Hegla, jak w szkole prawa natury, środkiem służącym dla celów indywidualnych, ale jest celem samo w sobie, celem bezwzględnym, absolutnym. Jednostka w państwie dopiero uzyskuje swoją pełnię. I dlatego państwo posiada wszelkie prawa nad jednostką. Wierna służba państwu — to najświętszy obowiązek człowieka, a w zamian za to człowiek w nim właśnie uzyskuje najwyższe urzeczywistnienie swojej wolności i swego prawa. Moment obiektywny i subiektywny tworzą tu zdaniem Hegla idealną harmonię. Hegel w dokonanej przez się próbie uzasadnienia pań-

stwa nie uznaje momentu umownego; podstawą państwa nie jest wola jednostek, ale wola rozumu. Państwo nie jest czymś sztucznym, ale organicznym, jest rozwojem idei w różnych jej stadiach. Państwo nawet niemoralne zachowuje swą godność i autorytet, a historia jest wiecznym postępowaniem w świat, domości wolności. Namiętności jednostek w tym rozwoju urzeczywistniają nieświadomie wolę ducha świata. Ewolucja ustrojowa urzeczywistnia się w nieprzerwanym procesie dialektycznym. Hegel rozróżnia tu 4 okresy. Pierwszy okres to państwa wschodnie, gdzie jednostki są bez praw, drugi okres to państwa greckie na tle których prawa jednostkowe się budzą, trzeci okres to państwo rzymskie, gdzie istnieje już pewna klasa ludzi wolnych, czwarty wreszcie okres — to państwo germańskie, w którym panuje harmonia i każdy człowiek czuje się wolny.

Dialektyczny rozwój pojęcia władzy prowadzi według Hegla do monarchii konstytucyjnej. Istnieją tu 3 władze: 1) ustawodawcza, 2) rządowa, 3) królewska. Władza ustawodawcza tworzy ogólne reguły, władza rządowa stosuje te reguły, władza królewska wydaje ostateczne decyzje.

Charakterystycznym u Hegla jest jego kult dla wojny. Stoi on tu w ostrym przeciwieństwie do szkoły prawa natury, nastrojonej pacyfistycznie. Państwo, twierdzi on, to wartość najwyższa, a właśnie w czasie wojny podporządkowanie jednostki celom państwowym występuje najsilniej. Wojna zapewnia moralne zdrowie narodom, tak jak ruch wiatru strzeże morze przed zgnilizną, o którą by je przyprawił stały spokój. Prawdziwa odwaga narodów kulturalnych polega na stałej gotowości do poświęceń w służbie dla państwa.

Hegel, ~~niemiecki filozof i historyk~~ ~~niemiecki filozof i historyk~~, jest typowym wielbicielem monarchii Hohenzollernów i niejako oficjalnym obrońcą z katedry militarystyki junkrów pruskich.

BENJAMIN CONSTANT

Klasyczny reprezentant liberalizmu politycznego, a równocześnie zwolennik urządzeń angielskich — to Benjamin Constant. Żyjąc w okresie rewolucji francuskiej widział liczne zmieniające się kolejno formy rządów. Znał absolutyzm „ancien regime'u“, rządy Jacobinów oraz cesaryzm Napoleona. Constant zwalczał wszystkie te systemy, zwalczał je zaś w imię hasła, ze wszystkich najbardziej mu drogiego — hasła wolności indywidualnej. „Broniłem — pisze on w jednym z

bliczności dla anegdotek, osobistości, zasad przewrotowych, nadawanie oszczerstwu interesującego pozoru odwagi; wreszcie przywiązywanie zbytnej wagi do utworów, które zostały zakazane. Miesza się zawsze paszkwile z wolnością prasy, podczas, gdy właśnie niewola prasy wytwarza paszkwile i zapewnia im powodzenie. Właśnie te drobiazgowe ostrożności przeciwko pismom zwiększają ich wpływ realny, gdyż łączą z nimi wpływ wyobraźni. Skoro ludzie widzą całe kodeksy praw zakazujących i armie inkwizytorów, muszą uważać za bardzo niebezpieczne ataki w ten sposób odpierrane. Myślą oni, skoro się tyle wysiłku włożyło na usunięcie od nas tych pism, zapewne wrażenie, któreby wwołały byłyoby głębokie; zapewne byłyby one bardzo przekonywujące”.

Benjamin Constant podobnie jak inni przedstawiciele liberalizmu początków XIX w. był wielkim zwolennikiem samorządu w sensie angielskiego „self government”. To co dotyczy tylko pewnej części ludności — głosi on — powinno być przez tę część decydowane.

SZKOŁA HISTORYCZNA

Szkoła historyczna była reakcją przeciwko szkole prawa natury. Wychodziła ona z dwóch zasadniczych założeń. Pierwszym takim założeniem było, że prawo pozytywne nie jest dowolnym wytworem ludzkim, ale wytworem szeregu czynników i okoliczności, — drugim zaś założeniem, że prawa naturalnego pojętego w sensie czegoś w zmiennego w ogóle nie ma. Jeden z pierwszych reprezentantów Szkoły Historycznej to Gustaw Hugo. Zastanawia się on nad pytaniem, czy ustawy są jedynymi źródłami prawdy prawniczej, dochodząc w końcu do przekonania, że źródłami tymi nie są. Prawo, jego zdaniem, rozwija się podobnie jak język i zwyczaje, rozwija się samo przez się, bez żadnych umów i przepisów. Ktoś skłoniony okolicznościami postępuje w określony sposób, a inni go po prostu naśladowają. Dlatego to, zdaniem Hugońa, prawo istnieć może nawet bez jakichkolwiek ustaw, może zaś prawa nie być mimo istnienia martwych przepisów pisanych.

Po upadku Napoleona w r. 1814 rozpoczęły się w Niemczech prace nad nowym kodeksem cywilnym. Charakteryzowało je w pewnej mierze dążenie do przełamania dotychczasowego niemieckiego partykularyzmu prawnego. Przeciwko temu dążeniu wystąpił w Niemczech drugi reprezentant Szkoły Historycznej Savigny. Walczy on z poglądem,

który uważa prawo kodeksowe za ideał prawa, a prawo zwyczajowe jedynie za jego źródło pomocnicze. Podkreśla on, że już w najdawniejszych czasach posiada prawo prywatne określony charakter, podobnie zresztą jak język, - zwyczaje i ustrój. Charakter ten odpowiada zawsze i musi odpowiadać naturze danego środowiska. I dlatego źródło prawa, mieści się, zdaniem Savigniego, nie gdzie indziej, tylko w przekonaniu narodu. Między prawem a istotą danego narodu i jego właściwościami istnieje związek organiczny. Prawo przekształca się razem z narodem, razem z nim ewoluuje, razem z nim wreszcie umiera, podobnie jak język. W jaki sposób powstaje prawo? — Powstaje ono przez zwyczaj a rozpracowywane jest przez juris-prudencję. Savigny jest zdania, że uczeni prawnicy biorą wyraźny udział w tworzeniu prawa.

W związku z aktualnymi w Niemczech pracami kodyfikacyjnymi, Savigny zajmuje stanowisko zdecydowanie przeciwnie tworzeniu nowego kodeksu niemieckiego. Twierdzi on, że jeżeli kodeks ten stanie się głównym tematem uwagi prawników, to uwaga, ich zostanie w sposób sztuczny i wielce szkodliwy oderwana od prawdziwego źródła prawa, którym jest przekonanie narodu. Utworzenie nowego kodeksu mogłoby być pożyteczne dopiero po całkowicie dokładnym i wyczerpującym poznaniu prawa istniejącego. Wymaga to właśnie zastosowania metody historycznej w prawoznawstwie. Trzeba badać konkretny materiał z całą dokładnością aż do jego źródeł, a dopiero wtedy będziemy w stanie wiedzieć co w prawie żyje a co umarło. (Wprowadzając w czyn powyższe założenia Savigny przeprowadza szeroko zakrojone studia nad prawem rzymskim i niemieckim prawem średniowiecznym).

Trzecim z kolei reprezentantem Szkoły Historycznej — to Fryderyk Puchta. Prawo jest dla niego również wyrazem ducha narodowego. Pierwotną formą prawa jest zwyczaj, czyli prawo zwyczajowe. Prawo nie pochodzi z woli rządu, ale z woli narodu, jako związku naturalnego; w tym sensie jest ono czymś wcześniejszym od państwa.

Szkoła historyczna, tak jak powiedziałem już, to reakcja w stosunku do szkoły prawa natury. Ta ostatnia była zabarwiona kosmopolitycznie, wierzyła w istnienie reguł obowiązujących zawsze i wszędzie, wynikających z samego rozumu i natury rzeczy. Szkoła historyczna przeciwnie, była szkołą narodową, podkreślając bowiem odrębności psychiczne środowiska, dążyła wyraźnie do oparcia prawa na pierwiastkach rodzimych. Szkoła prawa natury, dążąca do przekształcenia

stosunków istniejących, w myśl zasad rozumu, miała w sobie pierwiastek rewolucyjny, pierwiastek fermentu, w odróżnieniu do niej Szkoła historyczna — to szkoła konserwatywna; dąży ona zasadniczo do utrzymania stanu istniejącego, a jedynie chce go zbadać i należycie zrozumieć. Nie wierzy ona w istnienie jakichś reguł naturalnych, uważa je za produkt fantazji, wierzy natomiast w skuteczność powolnej ewolucji. Stopniowe narastanie nowych form prawnych idzie zdaniem jej stale naprzód a to mimo braku zewnętrznego impulsu. Czynniki ustawodawcze nie mają na fakt ten żadnego wpływu. (Największą zasługą szkoły historycznej — to spowodowane przez nią ożywienie badań nad prawem rzymskim i średniowiecznymi prawami europejskimi).

POZYTYWIZM

Drugiej połowy XIX w. reprezentuje w sposób klasyczny uczonej niemiecki Ihering. Negatywne ustosunkowanie do pojęcia prawa naturalnego zbliża go do szkoły historycznej, różni go jednak to od tamtej, że nie uważa prawa za rezultat narodowych przekonań, ale za wynik walki sprzecznych interesów. Instytucje prawne w jego rozumieniu nie są czymś powstałym samoszutnie, ale są owocem długotrwałych zmagania. W tym sensie normy prawne — są to interesy ludzkie broniące siłą. — Ze szkołą historyczną różni się całkowicie Ihering pod względem swych zapatrywań na stosunek ustaw do prawa zwyczajowego. Podczas gdy szkoła historyczna nisko ceniła sobie rolę ustawodawcy Ihering uważa ustawę za jedno z najważniejszych zdobyczy wyższych form współżycia ludzkiego. Ustawy, jego zdaniem, posiadają szczególną wartość na tle kultury prawnej, posiadają ją zaś przez swą stałość, pewność i dokładność. Metoda prawnicza stosowana przez Iheringa — to metoda dogmatyczna, o nastawieniu bardziej praktycznym niż teoretycznym. Przy interpretacji prawa zwraca on szczególną uwagę na moment teleologiczny.

ANARCHIZM, SYNDYKALIZM, SOCJALIZM

Anarchizm nie jest niczym innym, jak skrajnie pojętym indywidualizmem. Założeniem naczelnym, z którego wychodzi jest dobro jednostki, jej wolność i rozum. W pierwszej linii trzeba tu zacytować nazwisko Anglika Godwina, który w swej pracy p. t. „Rozprawa o politycznej sprawiedliwości i jej wpływie na szczęśliwość i cnotę” uważa, że państwo jest

sprzeczne z dobrem poszczególnych jednostek. Ludzie są z natury dobrzy i gdy tylko poznają w czym leży wartość dobra, będą się do niego stosowali w swym postępowaniu. Wtedy to akty przymusu władzy państwowej nie będą potrzebne, bo nie będzie jednostek, których zachowanie stanęłoby w konflikcie z dobrem powszechnym. W tak szarmonizowanym społeczeństwie zapanuje szczęśliwość, nie oparta na przymusie, który stanie się zbędnym. Zbliżony w swych pismach do Godwina *Maks Stirner*, stoi na gruncie nieograniczonej wolności jednostki, której czyny nie powinny być skrepowane żadnymi normami. Hasłem jest tu wolna gra sił, wzorowana na wolnej grze istniejącej w przyrodzie. Państwo jako instytucja przymusu w stosunku do jednostki powinno być zniesione. Zostanie ono zastąpione przez dobrowolne związki ludzi, kierujących się wyłącznie własną korzyścią. Podstawowym motorem działalności jednostki jest egoistyczny interes i wszystko cokolwiek stoi na drodze jego realizacji ma prawo jednostka usunąć, o ile oczywiście ma dość siły. Właściwym twórcą terminu „anarchizm” był *Proudhon*, autor dzieł „Czym jest własność” i „O zasadzie federacji”. Na pytanie co to jest własność — odpowiada Proudhon krótko — własność jest to kradzież. Stara się on wykazać bezzasadność teorii pierwszej okupacji, teorii pracy, teorii zgody powszechnej i teorii legalnej. Nie mogą one uzasadnić jego zdaniem prawa własności. Własność jest prawem otrzymywania dochodów bez pracy, a najgorsza nierówność pomiędzy ludźmi — to nierówność wynika z różnic majątkowych. (Mimo, że przeciwnik tych różnic, Proudhon nie jest zresztą konsekwentnym zwolennikiem komunizmu majątkowego). Proudhon jest przede wszystkim marzycielem, cechuje go daleko idący brak zmysłu realnego. Biorąc za wzór przyrodę, w której panuje wolność, wielbi on swobodną grę sił w społeczeństwie. Nie jest ona jego zdaniem równoznaczna z nieporządkiem. Proudhon jest za usunięciem państwa w charakterze pana i zwierzchnika i postawienia na miejsce rządu czynnika umów dobrowolnych. Społeczeństwo nie ma jego zdaniem tytułu do autorytetu nad ludźmi, trzeba zniszczyć jego aparat przymusowy; w pierwszym rządzie zaś trybunały, policje i administracje. Dotychczasowy centralizm zastąpiłaby całkowita decentralizacja, z tym, że każda komuna (gmina) posiadałaby własną policję, własną administrację itp. Później Proudhon przechodzi pewną ewolucję i wycofuje się ze zbyt skrajnego stanowiska. Zaczyna on odczuwać konieczność jakiejś organizacji w życiu społecznym. Organizacją tą ma

być federacja poszczególnych zawodów, będących komórkami życia społecznego. Ze względu na konieczność wymiany usług i dóbr między federacjami, koniecznym jest organ koordynacyjny. Organem takim będzie rada administracyjna złożona z naczelników poszczególnych federacji. Federacje te nie mają być oparte na rozkazie i przymusie, ale na dobrowolnym uzgodnieniu.

Zbliżoną do anarchicznej, mimo, że mniej radykalną, jest koncepcja syndykalistyczna. Kierunek ten powstał w drugiej połowie XIX w. Ośrodkiem zaś myśli syndykalistycznej stała się organizacja robotników t. zw. „Confédération générale du travail”. Syndykaliści żądają usunięcia państwa, jako organizacji, w której znajdują wyraz przede wszystkim polityczne interesy poszczególnych grup. To państwo, jako organizacja polityczna ma być według programu syndykalistów zastąpione organizacją gospodarczą, opartą na ugrupowaniu ludności według zawodów. Kierunek syndykalistyczny ma dwa odgałęzienia. Pierwszym z nich to syndykalizm rewolucyjny, reprezentowany przez Jerzego Sorela, autora „Traktatu o gwałcie”. Wszelki bodziec do ruchu i przemian społecznych, zdaniem jego, wychodzi od mniejszości społecznej, która będąc zorganizowaną i świadomą swej woli potrafi siłą narzucić swój program społeczeństwu. Metodą właściwą według Sorela jest tu metoda gwałtu i przemocy.² Drugi odłam syndykalizmu to syndykalizm ewolucyjny, reprezentowany przez socjologa Durkheima i prawnika Duguit (o którym jeszcze później mówić będziemy). Syndykaliści tego odłamu są przeciwnikami państwa w jego dzisiejszej formie, podstawą życia społecznego musi się stać idea służby publicznej (service public) związana ściśle z pojęciem solidarności. Podstawą przyszłej organizacji staną się syndykaty, czyli związki zawodowe, reprezentujące poszczególne gałęzie produkcji. Będą one miały powierzone sobie pewne funkcje administracyjne. W ten sposób organizacja polityczno-państwowa zastąpiona zostanie przez organizację gospodarczą, a aparat przymusu pójdzie do lamusa, niepotrzebnych już odąd narzędzi tortur.

Trzecim z kolei odłamek w pewnym sensie abolicjonistycznym — to socjalizm naukowy. Na plan pierwszy wysuwają się tu właścicielami twórcy tego kierunku Marks i Engels, którzy dają mu doktrynalną podstawę w „Manifestie komunistycznym” (z r. 1848). Państwo — mówią oni — jest narzędziem wyzysku, środkiem eksploatacji proletariatu. Państwo jako aparat siły stoi na straży istniejących form pro-

dukcji i chroni je przed zamachem ze strony warstw wyzyskiwanych. Tymczasem w ustroju kapitalistycznym unowocześniony sposób produkcji buntuje się przeciwko zacofanemu sposobowi wymiany. Państwo jest więc wynikiem nierówności ekonomicznej, panującej w społeczeństwie, która powoduje podział społeczeństwa na klasy. Państwo służy interesom klasy najsilniejszej ekonomicznie; z chwilą wprowadzenia ustroju społecznego bezklasowego — państwo straci swoją rację bytu i zniknie. Jednak w okresie przejściowym przed ostateczną realizacją ustroju socjalistycznego musi zapanować dyktatura klasy liczniejszej, a do tej pory uciemiężonej, proletariatu, który jest powołany do przebudowy społeczeństwa. „Zmieniając w coraz większej mierze — pisze Engels — ogromną większość ludności w proletariuszy, kapitalistyczny sposób produkcji stwarza siłę, która musi pod groźbą zagłady dokonać przewrotu. Zmuszając coraz bardziej do przemiany wielkich uspołeczniczonych środków produkcji we własność państwową — wskazuje sam kapitalistyczny sposób produkcji drogę do dokonania przewrotu. Proletariat zagarnia władzę państwową i zamienia środki produkcji, przede wszystkim we własność państwową. Tym samym jednak znosi on sam siebie jako proletariat, tym samym znosi wszystkie różnice i przeciwieństwa klasowe, a za tym i państwo jako takie. Dotychczasowe społeczeństwo, poruszające się w przeciwieństwach klasowych, potrzebowało państwa, to jest organizacji każdorazowej klasy, wyzyskującej dla utrzymania jej zewnętrznych warunków produkcji, a więc w szczególności dla utrzymania przemocą klasy wyzyskiwanej w warunkach ucisku, określonych przez istniejący sposób produkcji (niewolnictwo, poddaństwo i pańszczyzna, praca najemna). Państwo było urzędowym przedstawicielem całego społeczeństwa, jego skupieniem w postaci widocznego ciała zbiorowego, ale było takim ciałem tylko o tyle o ile było państwem tej klasy, która sama reprezentowała w swej epoce całe społeczeństwo. Takie było w starożytności państwo właścicieli niewolników, obywateli państwowych, w wiekach średnich państwo szlachty feudalnej; za naszych czasów — państwo burżuazji. Stając się nareszcie faktycznie reprezentantem całego społeczeństwa samo państwo czyni siebie zbytecznym.

Z chwilą gdy nie będzie już żadnej klasy społecznej do uciskania, gdy nie będzie panowania jednej klasy nad drugą i walki jednostek o byt, wypływającej z dotychczasowej anarchii produkcji, gdy będą usunięte wynikające stąd gwałty

i starcia, z tą chwilą nie ma kogo uciskać i niepotrzebną się staje specjalna władza uciskająca — państwo. Pierwszy akt, w którym państwo występuje rzeczywiście jako przedstawiciel całego społeczeństwa, przekształcenie środków produkcji w społeczną własność — jest zarazem jego ostatnim samodzielny akt, jako państwa. Wtrącanie się władzy państwowej do stosunków społecznych — staje się zbyteczne, w jednej dziedzinie po drugiej i zanika samo przez się. Zamiast rządzenia osobami, występuje zarządzanie rzeczami i kierownictwo procesami produkcji. Państwo nie zostaje zniesione, lecz obumiera”.

**WSPÓŁCZESNE KIERUNKI MYŚLI PRAWNO-
FILOZOFICZNEJ**
**NORMATYWIZM IDEALISTYCZNY, REALIZM,
PSYCHOLOGIZM**

KELSEN

Kelsen reprezentuje we współczesnej nam nauce prawa idealizm w ujęciu neo-kantowskim.

Zastanawiając się nad istotą państwa i szukając właściwego źródła tej istoty, dochodzi on do przekonania, że leży ono w jedności pewnego porządku. Państwo kelsenistyczne składa się nie z trzech potocznie uznawanych elementów (ludność, terytorium, władza), ale wyłącznie z jednego, którym jest porządek normatywny, łączący ludzi w jedność. Dla pojęcia takiego porządku decydująca jest według Kelsena najważniejsza w jego systemie — koncepcja normy prawnej. Jakikolwiek system prawny jest dla Kelsena zawsze zamkniętą w sobie i niezależną od innych systemów całością norm. Czym jednak są owe normy i w czym leży ich swoistość, wpływająca na charakter całego prawa?

Gramatycznie normy są zdaniami, logicznie mają podług Kelsena charakter jakby hipotez. Na specyficznie prawny charakter takich hipotez wpływa podług niego swoista struktura zdania prawnego, struktura powinnościowa. Charakteryzuje tę strukturę to mianowicie, że podczas, gdy np. w normie przyczynowej skutek jest zawsze następstwem przyczyny, to w normie prawnej przeciwnie — następstwo prawne „powinno” być jedynie owocem warunku prawnego. Jeżeli zaszło „a”, nie zajdzie, ale powinno zajść „b”. Jeżeli złodziej ukradnie, nie musi, ale powinien być ukarany, dłużnik nie musi, ale powinien oddać dług wierzycielowi itd.

W słowie „powinien” zamkniętą jest dla Kelsena i jego wyznawców cała wiedza o prawie. Ono to wyróżnia normę prawną od innych prawideł, będących jedynie opisem istniejącego stanu rzeczy, a więc tego, co jest, a nie być powinno, jak np. prawideł logiki, gramatyki itd.

Powiedzieliśmy już, że państwo kelsenistyczne składa się nie z trzech elementów, ale wyłącznie z jednego, którym jest pewien porządek normatywny złożony z norm prawnych. Otóż jaka jest tego przyczyna, — Przyczyna ta zdaniem Kelsena, leży w tym, że wskazany przez niego porządek, składający się z reguł, obowiązujących obiektywnie, leży u samych podstaw takich pojęć, jak „organizacja”, „związek”, „korporacja” itd. Wszystkie te pojęcia bowiem bez pewnego obiektywnie konstytuującego je porządku istnieć by nie mogły i byłyby wprost nie do pomyslenia, oznaczają bowiem w gruncie rzeczy nie co innego, jak tylko „porządek”.

Kelsen widzi w państwie jedynie i wyłącznie jedność normatywną, a to ze względów nie tylko metodologicznych, ale przede wszystkim zasadniczych. Względy te — to istniejąca według niego absolutna niemożność skonstruowania jakiegokolwiek pojęcia państwa bez użycia pomocy prawa. Państwo socjologiczne jest dla Kelsena nie czym innym, jak pojęciem prawnym, tworząca bowiem istotę państwa jedność nie da się — podług niego — stwierdzić empirycznie również i na terenie socjologii. Także i ta nauka, zdaniem jego, budując pojęcie państwa, czyni to mimo woli na pewnej podstawie normatywnej i posługując się choćby bezwiednie przesłankami i kryteriami prawniczymi. W przedmowie do drugiego wydania swych „Hauptprobleme” stwierdza on tę prawdę w słowach aż nadto jasnych i wyraźnych, poświęca jej dalej niemal, że w całości długi tom swych rozmyślań — „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff” (O socjologicznym i prawniczym pojęciu państwa). Państwa kelsenistyczne — to synonim prawa, to coś w swej istocie identycznego z prawem. Identyczność ta według Kelsena, istnieje nie tylko dla prawnika ze względów potrzebnej mu jedności w metodzie poznania, ale zachodzi równie dobrze dla każdego innego, a to z powodów ogólnych i zasadniczych. „Można poważnie w to wątpić — pisze Kelsen — czy między pojęciami takimi, jak związek i norma, korporacja i kompleks norm, organizacja i porządek, zachodzi taka różnica, ażebyśmy na jej podstawie mogli ustanowić jakąś istotną odmienność między państwem i prawem (jako specjalnym przedmiotem dającym się podsumować pod te ogólne pojęcia).

Przeciwnie — łatwo będzie wykazać, że chodzi tu jedynie o różne nazwy jednego i tego samego pojęcia”.

„Pojęcie państwa — mówi Kelsen na innym miejscu — nie jest niczym innym, jak pojęciem prawa; w gruncie rzeczy jest ono tym pojęciem nawet na terenie socjologii”. — Powiedzieliśmy, że element powinności wszedł u Kelsena na miejsce trzech dawnych potocznie uznawanych. Przypatrzmy się, w jaki sposób elementy te zostały przez nowy element nie tyle zastąpione, co przez niego wchłonięte i w pewien specyficzny sposób przetworzone. W tym przeobrażeniu przestają być tym, czym były — czymś faktycznym i empirycznym, a stają się jedynie treścią normy prawnej. Człowiek biologiczno-psychologiczny i składający się z tych ludzi „lud” nie znalazł miejsca w państwie Kelsena; znalazły w nim miejsce jedynie ludzkie czyny i zaniechania, stanowiące treść prawa.

Tak samo drugi element, państwowe terytorium, nie dostał się tam w swej dotychczasowej, na poły geograficznej, szacie, ale w formie zgoła odmiennej, zawartości normy, w formie przestrzennego zakresu obowiązywania porządku prawnego. Również i trzeci element, władza, przestaje być dotychczasowym psycho-fizycznym panowaniem czy rzeczywistym przymusem, a staje się jedynie i wyłącznie idealnym obowiązującym ściśle 'abstrakcyjnych czy hipotetycznych powinności.

„W tradycyjalnej nauce o państwie — pisze Kelsen — tworzy człowiek w swej wielości, pojętej jako lud, obok terytorium i władzy t. zw. element państwa; ale tak jak człowiek dla czystej nauki prawa, która jest tym samym, co czysta nauka o państwie, występuje nie jako przedmiot psychologiczno-biologicznego poznania, ale jedynie jako ludzkie zachowanie, treść norm prawnych tworzące — tak samo i drugi element państwa, jego terytorium, musi być przetransponowany z naturalistyczno - geograficznej sfery, w której zwykł był pozostawać, w sferę prawa. Musi on być pojęty, jako zakres przestrzennego obowiązywania norm prawnych składających się na porządek państwowy. Rozumie się samo przez się, że władza państwowa, oglądana z tego jednolitego punktu widzenia, przestaje być jakąś naturalistyczną rzeczywistością, a staje się jedynie wiążącym obowiązującym porządku prawnego, względnie samym tym porządkiem prawnym, albo specjalną jego zawartością, związaną z ustanawianymi przezeń aktami przymusu..’

Przymus psycho-fizyczny i związane z nim pojęcia takie, jak aparat przymusowy, porządek przymusowy, siła, organizacja panowania itd., wszystko to dla Kelsena jest jedynie odblaskiem idealnego obowiązywania sądów prawnych. Tak jak na treść normy prawnej składają się ludzkie czynności i zaniechania, tak, jak składają się nań elementy czasu i przestrzeni, — tak samo składa się nań element faktycznej przymusowości. Prawo, zdaniem Kelsena, nie „panuje”, ani panować nie może, ponieważ panowanie, jako akt psychologicznej motywacji, może być jedynie dziełem człowieka, który narzuca swą wolę, jako motyw woli drugiemu. Prawo, jako jedynie obiektywnie obowiązującemu, a pozbawionemu własnej „woli”, obcą jest ta dziedziina z konieczności. Prawo jednak nie tylko nie ma własnej „woli”, ale nie ma także własnej „siły”, siła prawa bowiem to jedynie jego refleks, leżący zresztą całkiem poza właściwą mu sferą, bo rozgrywający się w duszach ludzkich na tle pewnych procesów psychologicznych. Takie banalne i ogólnie używane określenia, jak to, że państwo stoi za prawem, że jest prawa tego stróżem, że go tworzy i sankcjonuje, — to dla Kelsena nie co innego, jak właśnie naiwne zobrazowanie tego stanu rzeczy. Przy zidentyfikowaniu państwa z prawem i uznaniu ich tożsamości, potrzeba podobnej hipostazy odpada, jego zdaniem, sama przez się, sankcja bowiem faktyczna, używana przez państwo samemu prawu, nie jest niczym innym, jak jedynie pozaprawnym, a więc już mu obcym, psychologicznym prawu tego refleksem. Sankcja, mająca swe źródło w rzeczywistych ludzkich przeżyciach, leży cała w sferze bytu nie powinności; nie jest ona bynajmniej tym samym, co właściwy przymus prawny.

„Często spotykane określenia — pisze Kelsen — że państwo, jako moc, stoi za prawem, aby go urzeczywistnić, że państwo jako siła, prawo wykonuje, tworzy względnie gwarantuje itd. — to tylko przedmiot poznania, rozdwarzająca hipostaza, która musi upaść z chwilą, kiedy się uzna, że t. zw. siła państwa jest jedynie siłą prawa i to nie jakiegoś idealnego prawa naturalnego, ale jedynie prawa pozytywnego”.

Kelsenistyczne państwo — prawo nie jest pojęciem ani wyłącznie abstrakcyjnym, ani wyłącznie konkretnym, ale jest jednym i drugim, jest równocześnie „in abstracto” i „in concreto”. Przyczyna tego leży w zasadniczym dążeniu, które (pomimo drobnych niedociągnięć) odczuwa się w całym dziele Kelsena. Dążenie to da się określić jako dążenie do jedności. Systemem prawnym jest dla niego zawsze tylko jeden system

suwerenny i nie mający nic ponad sobą, z którego z konieczności wywodzi się wszystko, co jest prawem, w ten czy inny sposób. Państwo — to dla niego zawsze (choćby w rzeczywistości było tylko częścią ogólnoludzkiej społeczności) „*civitas maxima*” w całym tego słowa znaczeniu. Czy to, gdy się wyjdzie z hipotezy prymatu prawa państwowego, czy też z hipotezy prymatu prawa narodów, zawsze prawdziwie prawnym, czyli samodzielnym jest dla Kelsena tylko jeden porządek, z którego wszystko inne w drodze delegacji, czy uznania czerpie swą rację bytu i właściwe uzasadnienie. Wychodząc np. z założenia prawa francuskiego względnie ze stanowiska Francji, jako państwa, wszystkie obowiązujące na świecie normy prawne wchodzić czy to bezpośrednio czy pośrednio w skład systemu prawa francuskiego, a to w drodze uznania tych norm przez Francję, będącego niczym innym, jak oparciem ich obowiązywania na prawie francuskim.

Tak samo zupełnie ma się, według Kelsena, rzecz z normami międzynarodowymi, których prawne obowiązywanie czyni równocześnie z poszczególnych praw państwowych tylko częściowe prawa narodów.

Państwo, widziane przez pryzmat kelsenizmu, ma kształty monumentalne, a zarazem proste jednej potężnej piramidy, wąskiej u góry, a rozszerzającej się stopniowo ku dołowi. Piramida taka — to zamknięta w sobie całość jakiegoś porządku obiektywnego, złożona z norm, w skład jego wchodzących. U szczytu takiej całości stoi najwyższa hipoteza prawnej powinności, hipoteza, z której wszystko bierze swój początek, stoi tżw. norma podstawowa, względnie „*pranorma*”, określana mianem „*Grundnorm*”.

Z tego przepisu podstawowego wypływają normy i przepisy dalsze, które same są znowu źródłem dla jeszcze dalszych. Konstytucja np. bywa źródłem ustawy, ustawa — rozporządzenia, rozporządzenie — aktu administracyjnego itd. Każdy z przepisów, o który chodzi zawiera w sobie niejako w łańcuchu następującą po nim normę, stanowi bowiem jej prawną bezpośrednią podstawę. Porządek prawny jest u Kelsena tego rodzaju, że, jak słusznie ktoś powiedział, „sam się zapładnia, ponieważ składa się z norm, które stopniowo określają, względnie upoważniają powstawanie norm dalszych”. „Począwszy od normy konstytucyjnej, która daje ustawom środki, potrzebne do ich ustanowienia, aż do ostatecznej normy, po której przychodzi już tylko wykonanie efektywne, tworzy się porządek prawny i to w drodze powstawania norm o zakresie coraz węższym i bardziej specjalnym”.

Cechą specyficzną prawa jest według Kelsena — między innymi to, że reguluje ono samo swój własny proces twórczy. Jak jednak rozumieć to regulowanie i jak je pojmować? Podstawa samotwórczego procesu, o którym mowa, leży, zdaniem Kelsena, w okoliczności wzajemnego zazębiania się norm prawnych, w okoliczności, że w łańcuchu tych norm nie ma nigdy żadnych przerw i że łączą się stale ich wzajemne ogniwa. Zazębianie, o które chodzi, należy rozumieć w ten sposób, że treść normy wyższej zawierać musi zawsze warunek powstania normy niższego rzędu. Jak w praktyce życia wygląda taki warunek? Jest on zawsze pewnym aktem psychofizycznym, czyli aktem psychicznym, względnie duchowym, który na arenie świata zjawisk fizycznych pozostawił jakieś widzialne skutki.

Ażeby sobie ułatwić zilustrujemy rzecz przykładowo. Jeżeli jakiś przepis konstytucyjny żąda dla zaistnienia ustawy uprzedniej uchwały parlamentu, to uchwała taka, akt psychofizyczny, będący jednym z pojęć prawnych, wchodzących w skład treści konstytucji, będzie zarazem warunkiem powstania ustawy znajdującej się o jeden stopień niżej. Jeżeli ustawa zwykła, normując sposób wydawania rozporządzeń, wymaga do ich powstania decyzji ministra, to decyzją tą, inny akt psychofizyczny, będąc częścią składową zawartości ustawy, warunkuje jednocześnie powstanie rozporządzenia.

Przywiedzione przykłady, których liczbę możnaby łatwo mnożyć w nieskończoność, wystarczają nam chyba w tym wypadku w zupełności.

Norma, której warunek powstania nie jest objęty treścią żadnej innej normy, zajmuje w zbudowanej przez Kelsena drabinie prawnej szczebel najwyższy i szczytowy i jako taka zasługuje na miano pranormy względnie normy podstawowej. Stopień drugi z kolei, szczebel o jedną kondygnację niższy, należy się wszystkim tym przepisom, których warunek powstania określony jest już treścią pranormy, tworząc jedno z jej pojęć składowych. Przepisy takie, których logiczna podstawa nie leży już w nich samych, ale stoi poza nimi, idą zaraz po pranormie, ale w omawianej hierarchicznej kolejności zajmują miejsce o jeden stopień niższe. Wskazane normy drugiej kategorii warunkują powstanie dalszych przepisów, które, jako czerpiące z nich swą moc, zasługują na miano trzecioklasowych.

Łańcuch mniej lub więcej długi zazębiających się w ten sposób odmian prawno-formalnych zamknięty jest u dołu ta-

ką kategorią, która nie warunkuje już bytu żadnej innej i z tego właśnie względu jest natury najniższej. Poza tym hierarchicznie najgorzej postawionym szczeblem prawnym wchodzimy już w sferę nie prawa ale faktu, wchodzimy w sferę czystej egzekucji i efektywnego wykonania.

Nauka o państwie w ujęciu Kelsena doznaje szczególniejszego uproszczenia i symplifikacji. Dominująca w jego systemie tendencja — to usunięcie z nauki tej wielości i różnicowania dotychczasowych pojęć i konstrukcji. Wielość tę chce on zastąpić jednością, chce ją sprowadzić niejako do jednego mianownika, którym jest wyłącznie i jedynie norma prawna, norma przedmiotowa. Niektóre działy w dotychczasowej nauce o państwie, grające tak ważną rolę, jak np. nauka o uzasadnieniu i celach państwa, zostają przez Kelsena wysunięte poza właściwy obręb tej nauki i przestają w niej figurować. Państwo jest u niego tym samym, co prawo, badanie zaś właściwego celu prawa jest czymś dla prawnika nie interesującym.

Pojęcie normy przedmiotowej zastępuje u Kelsena pojęcie osobowości prawnej państwa, a również pojęcie organu państwowego. Organ państwa znaczy to samo, co organizacja; organizacja zaś — to synonim porządku prawnego. Suwerenność państwa, to według Kelsena nie co innego jak tylko suwerenność prawa, czyli jego niezależność od innych systemów.

DUGUIT

Duguit — to realista. Myśleniem realistycznym jest według niego myślenie, którego podstawą są pewne fakty, faktem zaś jest dla niego wszystko to, co może być skonstatowane za pomocą zmysłowej obserwacji bezpośredniej. Jednym z takich faktów jest u Duguita okoliczność, że człowiek jest z natury swej istotą nie tylko świadomą, ale że jest również istotą społeczną, czyli potrzebującą współżycia z innymi ludźmi. Z tych dwóch wskazanych, niezmiernie prostych i pojedynczych przesłanek wyprowadza Duguit dalsze wnioski i na nich buduje konstrukcję (stanowiącą punkt wyjściowy jego systemu) normy społecznej, a co zatym idzie — także i prawnej.

Norma społeczna jest regułą, narzuconą niejako siłą konieczności, narzuconą bowiem samymi wymogami współżycia społecznego, charakter zaś jej społeczny płynie z tego, że jej przełamanie powoduje zawsze pewną reakcję społeczną. Co

się tyczy tej reakcji, to mówiąc o niej, Duguit podkreśla kilkakrotnie, że nie jest ona tworem jakiejś zbiorowej świadomości społecznej, czy instynktu społecznego, którego skonstruowanie realistyczne jest niemożliwością, ale tworem czegoś, co jest zawsze tylko pewną sumą instynktów jednostkowych. Norma powstaje wtedy, kiedy nie w grupie jako takiej, ale w jednostkach grupę tworzących, budzi się zrozumienie potrzeby pewnej reakcji. Normę społeczną tworzy zatem człowiek, tworzy ją związany ściśle z naturą ludzką instynkt sprawiedliwości i solidaryzmu społecznego.

Norma społeczna, która jest albo moralną, albo ekonomiczną, staje się prawną dopiero z chwilą, kiedy, używając słów samego Duguita: „masa indywidualów, składających grupę, rozumie i przyjmuje, że reakcja przeciwko gwałtcielowi takiej reguły może być społecznie zorganizowana“. Momentem, tworzącym ostatecznie prawo, jest zatem u Duguita moment organizacji; z nim to wiąże się u niego kwestia specyficzności prawa. Duguitowskie normy prawne różnią się od innych norm społecznych tym, że chroniąca je przed przełamaniem reakcja jest reakcją zorganizowaną. (Nawiasem mówiąc, nie jest rzeczą łatwą uchwycić chwilę, kiedy reakcja z niezorganizowanej stała się zorganizowaną, zwłaszcza, skoro już w samej istocie społeczności mieści się pewien moment organizacji). Ale fakt, fakt zmysłowo dostrzegalny, jest u Duguita nie tylko podstawą definicji normy społecznej oraz prawnej, ale również podstawą definicji państwa. Władza polityczna jest, jego zdaniem, natury na wskroś faktycznej i jako taka nie da się ani uzasadnić, ani usprawiedliwić prawnie czy filozoficznie. Trzeba się z nią liczyć, jako z czymś istniejącym i na tym koniec.

We wszystkich tworcach społecznych, które określa się mianem państw, czy są one najbardziej prymitywne i proste, czy najbardziej cywilizowane i złożone, jedna rzecz, zdaniem Duguita, powtarza się stale w niezmiennej i koniecznej formie i jedną rzecz można zawsze łatwo zaobserwować, jest nią różnica, istniejąca pomiędzy słabymi i silnymi, pomiędzy tymi, którzy słuchają, a innymi, którzy swą wolę tamtym mogą narzucić.

Podział na rządzących i rządzonych dokonał się historycznie prawdopodobnie wówczas, kiedy niektórzy członkowie grupy, dla tych czy innych powodów wyświadczyli grupie, jako takiej jakieś ważniejsze przysługi i w skutek tego otoczyli się w jej oczach nimbem specjalnej wyższości, autorytetu czy dostojności.

Autorytet ten może mieć niejednokrotnie charakter czy-

sto ziemski, częstokroć jednak stroić się może w szatę o zabarwieniu moralnym, względnie religijnym.

Dokładne, ściśle sprecyzowanie momentu dziejowego, w którym miało miejsce zróżnicowanie, interesujące Duguita, jest już (historycznie biorąc) nie do ustalenia; może urzeczywistniło się ono już w hordzie, może w poszczególnych klanach, czy szczepach — o tym trudno jest orzec. Nie mniej, jego zdaniem, jest faktem oczywistym, że istnieje ono od dawien dawna.

Pojęcie siły u Duguita nie jest czymś zawsze jednako-
wym, ale czymś zmiennym i różnie się kształtującym. Siła, będąca podstawą władzy, może być czasem siłą fizyczną, kiedy indziej moralną, może raz wyrażać się w sile posiadanych dóbr, kiedy indziej zaś — stanowić zwykły synonim liczby.

Fakt powstania tzw. państwa wiąże się ściśle u Duguita z momentem powstania przedziału między rządzącymi, a rządzonymi. Dopóki wskazany przedział nie zaistniał, nie możemy mówić, zdaniem Duguita o istnieniu państwa w zwykłym tego słowa rozumieniu, ale jedynie o istnieniu społeczeństwa.

Naturalnym dążeniem dzierżycieli siły, zwykłym dążeniem rządzących jest należyście ugruntować swą władzę i zapewnić swemu stanowisku należyłą trwałość. Siła dąży jakby naturalnie do zorganizowania się. Organizacja jej w różnych epokach historycznych była oczywiście rozmaita i miała strukturę mniej lub bardziej rozwiniętą. Czasem ci, którzy są od innych silniejsi, sprawują swe rządy sami bezpośrednio; czasem kiedy liczba ich jest zbyt duża, przelewają oni swe funkcje na innych. Wówczas mamy do czynienia z pewnym specjalnym fenomenem, który nazywa się reprezentacją polityczną. Polega on na tym, że drobna grupa ludzi, względnie (czasem) jeden człowiek narzuca faktycznie swą wolę jako motyw woli innym. Organizacja siły przybiera rozmaite formy i wyraża się w tym, co zwykliśmy nazywać instytucjami politycznymi. Instytucje te są natury monarchicznej, kiedy stają się udziałem nielicznej grupy; są wreszcie charakteru demokratycznego, kiedy władza sprawowana jest przez większość. Zresztą poszczególne elementy faktycznej przewagi jednych nad drugimi w danym kraju mogą być czasem natury nie prostej, ale więcej złożonej, mogą kombinować się wzajemnie i uzupełniać.

Możność narzucania swej woli innym, przysługująca rządzącym, nie jest, zdaniem Duguita, bynajmniej ich prawem podmiotowym. Prawo to nie istnieje, jest ono fikcją. Wola rządzących nie jest innej natury, niż wola rządzonych, nie jest ona bynajmniej odmiennej esencji. Prawo podmiotowe do wła-

dzy nie da się, zdaniem Duguita, uzasadnić ani teorią umowy społecznej, założoną czysto dowolnie, a naukowo nie stwierdzoną, ani tym mniej teokratycznie. Do kożokolwiek należy władza — czy do jednostki, czy do jakiejś klasy specjalnie uprzywilejowanej, czy wreszcie do większości — jest ona, zdaniem Duguita, zawsze tym samym, — jest nie prawem, ale faktem.

Ale rządzący są tylko ludźmi, są takimi samymi ludźmi, jak rządzeni i jako tacy podlegają tym samym co inni normom.

Norma społeczna, stanowiąca, jak wiemy, wyraz wymogów współżycia, narzuca im się z tą samą, co innym, bezwzględnością, z tą samą, co innym siłą. Duguit nie widzi powodu, dla którego rządzący, względnie silni byłiby wolni od działania tych reguł, nie widzi podstawy, dla której mieliby być niezależni od dyscypliny społecznej, ogarniającej wszystkich ludzi. Przełamanie przez rządzącego reguły ludzkiego postępowania wywoła, jego zdaniem, taką samą reakcję, co jej przełamanie przez rządzonego.

I oto ta prosta, łatwo dostrzegalna okoliczność daje nam możliwość, zdaniem Duguita, rozwiązania problemu, którego dawniejsze szkoły nie umiały rozwiązać w sposób zadawalniający. Jest to problem ograniczenia wszechpotęgi tzw. państwa i podporządkowania jej prawu. Osobowość państwa jest czystą abstrakcją; osoba państwa, jako nieistniejąca, nie jest w stanie sama się zobowiązać; w rzeczywistości istnieje tylko grupa rządzących jednostek; one to podlegają prawu. Ograniczenie niczym nie skrepowanej tyranii państwowej, ujęcie jej wszechpotęgi w ramy prawne — to skrepowanie nie państwa jako takiego, ale skrepowanie rządzących, ich naturalna zależność od dyscypliny społecznej.

Każdy akt woli rządzących narzuca się rządzonym nie jako emanacja woli wyższej, nie jako akt nie istniejącej suwerenności, ale narzuca im się, wówczas tylko, jeżeli jest zgodny z obowiązującym w pewnej grupie społecznym prawem obiektywnym. Nie ma ani prawa podmiotowego, ani władzy suwerennej, ani fikcyjnego podmiotu takiej władzy; jest tylko człowiek z krwi i kości, człowiek, który jako istota świadoma i społeczna potrzebuje współżycia z innymi ludźmi i jako taki podlega prawom tego współżycia.

Prawo przedmiotowe składa się wyłącznie z imperatywów, zwróconych pod adresem członków danej grupy społecznej. Z całości tych imperatywów wydzielić można specjalną ich kategorię, zwróconą do rządzących. Każdy akt rządzących, odpowiadający treści tych imperatywów i w zgo-

dzie z nimi, zasługiwać będzie na miano aktu prawnego. Będzie on aktem społecznie legalnym, społecznie usprawiedliwionym. Pod względem prawnym - formalnym może mieć on zresztą bardzo różną formę, może być ustawą, rozporządzeniem, aktem administracyjnym, wyrokiem itd. Dany akt zatem staje się aktem prawnym nie dlatego, że emanuje z tej lub innej jednostki, nie dlatego, że jest wyrazem siły tej jednostki, ale jedynie dlatego, że stanowi odbłask rzeczywistej prawa przedmiotowego.

Nikt nie ma prawa rozkazywać innym, nie ma go ani cesarz, ani król, ani reprezentacja parlamentarna, ani wreszcie większość ludowa. Czynniki te mogą narzucać swą wolę jedynie siłą, przymus ten zaś stanie się prawem dopiero z chwilą, kiedy będzie zgodny z normami społecznymi. Nauka o celach i uzasadnieniu państwa, grająca często tak znaczną rolę, a tak nieraz w poszczególnych systemach skomplikowana, ma formę u Duguita nader prostą. Jedynym celem tzw. państwa jest możliwie najdoskonalsza realizacja prawa, jest możliwie najkompletniejsze jego urzeczywistnianie. Właściwym fundamentem władzy jest królestwo siły, królestwo przemocy. Siła ta jednak staje się czymś legalnym, o ile będzie posłusznym narzędziem prawa. We współczesnej nam nauce o państwie występują zwykle trzy główne cele, którym państwo ma służyć. Pierwszy z nich — to zachowanie i utrzymywanie własnej egzystencji, drugi — rozwijanie kultury, dobrobytu i cywilizacji, trzeci wreszcie — realizacja prawa. Zdaniem Duguita, ten potrójny cel da się sprowadzić łatwo do jednego mianownika; jest nim służba prawu. Jeżeli np. rządzący względnie dzierżyciele przymusu mają obowiązek dbać o dobrobyt obywateli względnie o rozwój ich kultury materialnej, moralnej czy intelektualnej, to mają ten obowiązek dlatego, ponieważ nakazuje im go norma prawna; kieruje ona mianowicie pod ich adresem imperatywem nie czynienia niczego, co by stało w sprzeczności z dobrem społecznym i współdziałania w miarę możliwości przy realizacji tego dobra. Otóż taką właśnie realizacją pośrednią dobra społecznego jest praca nad cywilizacją i kulturą danego kraju. Również cel autokonserwacji, cel, odpowiadający hasłom solidaryzmu, ma bliski związek z prawem. Aby utrzymać swą własną egzystencję, trzeba mieć niezbędne do tego środki, środkiem zaś ze wszystkich najważniejszym jest w tym wypadku solidaryzm społeczny oraz zrodzone z niego prawo. Sama forma tzw. państwa jest dla Duguita czymś mało znaczącym; w każdym państwie, czy będzie ono monarchią nieograniczoną, czy ograniczoną, demokracją pośrednią, czy bez-

pośrednią, interesujący go przede wszystkim przedział między rządzącymi a rządzonymi musi z konieczności zawsze istnieć, będąc jakościowo czymś stale jednakowym. Tak samo jakościowo jednakową jest zawsze rola samych rządzących. Jakiegokolwiek zresztą byliby rodzaju, stoi przed nimi zawsze ta sama misja, którą jest urzeczywistnianie porządku prawnego.

Ale przejdźmy z kolei do innej kwestii — do kwestii stanowiska, jakie w systemie Duguita zajęły dawne składniki, państwo konstytuujące. Zacznijmy od ludu.

W systemie Duguita nie jest on właściwym składnikiem, państwo konstytuującym, ale jest jedynie jakby wielkim rezerwoarem, w którym urzeczywistnia się zajmujący go fenomen społeczny. Aby mogło zaistnieć „państwo”, aby mogło się rozwinąć i wykształcić, musi mieć warunki, sprzyjające jego powstaniu; najważniejszym z tych warunków jest uprzednie istnienie społeczeństwa, istnienie jakiejś grupy społecznej, jeszcze dostatecznie niezróżnicowanej, nie mniej jednak już egzystującej.

Drugim elementem państwa (państwa w jego dawniejszym ujęciu) jest terytorium. Terytorium w rozumieniu Duguita nie ma tego charakteru. Społeczną bazą różnicowania rządzących i rządzonych jest ludność względnie naród, przestrzenną bazą tego różnicowania jest zwykle pewien obszar ziemi. Terytorium zatem w systemie Duguita nie tworzy bynajmniej państwa, ani go nie konstytuuje; jest ono jedynie przestrzenną granicą efektywnego władztwa rządzących. Interesujące Duguita różnicowanie społeczne, łatwo może mieć miejsce — jego zdaniem — również w grupach społecznych nieterytorialnych, może mieć miejsce np. wśród ludów nieosiadłych (którymi są choćby wszystkie plemiona koczownicze). Wypadek to w czasach nowszych raczej rzadki, wcale jednak nie wykluczony.

Terytorium, widziane przez pryzmat Duguita — to zatem ta część kuli ziemskiej, na której pewien rząd może wykonywać swą władzę za pośrednictwem stojącego mu do dyspozycji przymusu.

Terytorium — to ani składnik państwa, ani tym mniej element podmiotowy państwowej osobowości. Nie może ono być tym elementem choćby dlatego, że sama osobowość państwa jest czymś fikcyjnym i nie istniejącym.

Trzecim elementem państwa jest, jak wiemy, władza i ona w systemie Duguita ulega daleko idącej metamorfozie. Dzierżyciele siły w jego systemie nie mają za zadanie jedynie rozkazywać, ale sfera ich działalności jest z konieczności sferą

o wiele szerszą. Zadanie ich — to troska o normalne funkcjonowanie wszystkich społecznie ważnych urzędzeń użyteczności publicznej, które Duguit określa mianem „services publics”. Władza bowiem w rozumieniu tego autora nie jest ani rozkazującą potęgą, ani władzą panowania, ale mniej lub więcej harmonijną kooperacją tych instytucji i urzędzeń, których organizacja oraz kontrola należy do rządzących,

Z dyscypliny społecznej, będącej podstawą prawną dla władzy rządzących, rodzą się dla nich nie tyle prawa, czy uprawnienia podmiotowe, ile przeciwnie — obowiązki.

Rządzący mają mianowicie obowiązek, o którym już zresztą przed chwilą w innym związku była mowa, służyć za pośrednictwem posiadanego przez nich narzędzia siły dobru społecznemu, a co za tym idzie — odpowiadającym mu hasłom solidaryzmu. Ciężący na rządzących obowiązek, a pojęcie urzędzeń użyteczności publicznej, to rzeczy ściśle ze sobą związane i nierozzerwalnie jakby splecione. Pod pojęcie urzędzeń, o których mowa, podpada mianowicie wszelka aktywność, której istnienie jest czymś dla zbiorowości niezbędnym, a która ma mieć miejsce pod ochroną i kontrolą rządzących. Aktywność ta jest do tego stopnia ważną dla zbiorowości, że jej ustanie choćby na chwilę jest czymś nie do pomyślenia. Pierwszym obowiązkiem rządzących jest zapewnić jej konieczną stałość i ciągłość:

Osobowość kolektywna jest, zdaniem Duguita, oczywistą fikcją; taką samą fikcją jest suwerenna władza państwowa. Faktem jest istnienie jedynie pewnej grupy indywiduów — dzierżycieli siły społecznej, którzy jako ci dzierżyciele, mają pewien zakres funkcji do spełnienia i za ich odpowiednie wypełnienie ponoszą społeczną odpowiedzialność.

Jakimi jednak są, ściśle biorąc, owe funkcje, które Duguit określa mianem „services publics”? Ścisłe i definitywne oznaczenie ich liczby nie da się, jego zdaniem, ustalić. Zależy ono od stopnia cywilizacji w pewnym społeczeństwie, od jego kultury i zróżnicowania, a wreszcie od poziomu jego potrzeb. Liczba funkcji społecznych w społeczeństwie prymitywnym jest stosunkowo niewielka, polega ona tylko co najwyżej na karaniu przestępstw, pilnowaniu porządku itd. W cywilizowanym ustroju współczesnym liczba ta jest nieporównanie większa; funkcjami użyteczności publicznej są tu nie tylko funkcje władczę, funkcje przymusu, ale są nimi funkcje gospodarcze, oświatowe, kulturalne itd.

Wszystkie te funkcje na równi z tamtymi określa Duguit mianem „services publics”.

Ale przejdźmy z kolei do innej kwestii, kwestii organów państwa. W realistycznej koncepcji Duguita nie ma miejsca na to pojęcie. Ponieważ — według niego — państwo nie jest ani osobą w rozumieniu przyrodniczym, ani w rozumieniu prawnym, przeto nie może ono posiadać organów ani biologicznych, ani prawnych. Istnieją tylko, zdaniem Duguita, jednostki, względnie grupy jednostek, którym przypadło w udziale sprawowanie pewnych funkcji władczych. Jednostki te narzucają innym swą wolę, ale jest to zawsze ich wola własna, nigdy zaś wola państwa jako takiego, która jest czymś fikcyjnym i nie istniejącym. Problem zatem stosunku, zachodzącego pomiędzy reprezentowaną osobowością państwa, a reprezentującymi tę osobowość organami, problem w niejednym systemie tak ważną grający rolę, jest problemem dla Duguita absolutnie nie istniejącym, jest kwestią zasadniczo przez niego nie uznawaną.

Problem, który go interesuje, to inna kwestia — to kwestia różnicy, zachodzącej pomiędzy właściwymi rządzącymi, a ich agentami. Rządzący — to właściwi dzierżyciele siły. Nie posiadają oni prawa do władzy, ale sprawują ją faktycznie; wola ich jest wolą indywidualną, ściśle osobistą; nie jest ona wolą państwa czy narodu, ale nawet będąc taką, jaką jest, dominuje, narzucając się jako motyw woli innym.

Agenci mają, zdaniem Duguita, inny charakter. Nie posiadają oni sami mocy rządzenia, nie są właściwymi dzierżycielami siły; są oni funkcjonariuszami, ustanowionymi przez rządzących do pełnienia pewnych określonych funkcji. Jako funkcjonariusze obracają się oni jedynie w ramach pewnej ściśle zdefiniowanej i sprecyzowanej kompetencji; mają oni możliwość decydowania, ale możliwości tej zakreślone są ściśle i nieprzekraczalne granice.

PETRAŻYCKI

Trzecim z kolei kierunkiem, na który rzucić okiem jeszcze musimy — to kierunek psychologiczny. Najdoskonalszy jego wyraz zamknięty jest w systemie polskiego uczonego Petrażyckiego. Największą nowością systemu w interesującej nas tu części jego teoretycznej — to widniejący w niej nowy podział funkcji psychicznych, który to podział z dwuklasowego staje się tam trzyklasowym. W systemie bowiem, o który chodzi obok funkcji czysto biernej — doznania i funkcji czysto czynnej — woli, jest jeszcze trzecia funkcja — funkcja bierno-czynna, nosząca nazwę emocji. (Przykładem takiej emocji u Petrażyckiego jest np. głód psychologiczny. Z jednej strony jest on doznaniem, z drugiej strony czynną pobudką do

szukania pożywienia. Głód psychologiczny różni się od głodu fizjologicznego; ktoś głodny fizjologicznie może np. psychologicznie głodu nie odczuwać na skutek uczucia wstrętu, wywołanego brudną zastawą stołu, albo vice-versa — ktoś fizjologicznie nie głodny, może zaostrzyć sobie t. zw. apetyt sztucznymi środkami). Ta ostatnia kategoria przeżyć bierno - czynnych, względnie doznawczo - popędowych, to kategoria dlatego dla nas najważniejsza, ponieważ właśnie na niej w systemie, o którym mówimy opartą jest konstrukcja moralności i prawa. Zjawiska moralne względnie prawne — to u Petrażyckiego pewne swoiste formy przeżyć doznawczo-popędowych, przeżyć emocjonalnych, to u niego zjawiska natury wyłącznie psychologicznej. Czem jednak oba te zjawiska, zjawiska, jak widzimy tak do siebie podobne, wyróżniają się od siebie. Swoistość prawa w odróżnieniu od moralności leży w tym, że grają w nim rolę dwa czynniki — powinnościowy i roszczeniowy, nie zaś tylko wyłącznie powinnościowy. Emocja np. powinnościowa przeżywana w formie nakazu dawania jałmużny ubogim, emocja, w której moment roszczenia nie gra żadnej roli — jest emocją ściśle moralnej natury. W odróżnieniu do tego, przeżycie powinności związane z poczuciem czyjegoś roszczenia — powinności np. dłużnika wobec wierzyciela — jest przeżyciem charakteru prawnego. Moralność Petrażyckiego to jedynie powinność i obowiązek. Jego prawo — to roszczenie splecione z obowiązkiem, powinność z uprawnieniem.

Ustrój społeczny dla Petrażyckiego to system skoordynowanego postępowania mas ludzkich, kierowanego przez rozmaite pobudki, wśród których wielką rolę grają właśnie pobudki prawne, dzięki ich zdolności koordynowania i ujednostajniania postępowania. Im ustrój społeczny wyższy, tym na coraz wyższych typach motywacji opiera on swe działanie.

Motywacją w ustroju prymitywnym może być np. wyłącznie strach, w ustrojach społeczeństw cywilizowanych, może nią być motywacja obowiązku służby społecznej. W obrębie działania jednej i tej samej motywacji społecznej, formy wyższe osiągają skutek z użyciem coraz mniejszej presji, bo prawo przystosowuje się do coraz lepszego zdyscyplinowania społecznego człowieka. W dziejach prawa istnieje zatem stała ewolucja w kierunku postępowym od form niższych ku coraz wyższym. Zagadnieniem zjawiska przystosowania się treści ocen prawnych do stanu psychiki w danej epoce, zajmuje się teoria rozwoju prawa. Zagadnienie to jest działem nauki o rozwoju społecznym, a więc podług Petrażyckiego wchodzi w zakres socjologii.

Z dzieł traktujących o Historii filozofii prawa w języku polskim mogą być przydatne:

E. KRZYMIUSKI: Historia filozofii prawa (Kraków 1923)

G. JARRA: Historia filozofii prawa (Warszawa 1923)

P. JANET: Historia doktryn politycznych (przekład Rutkowskiej pod kierunkiem prof. Peretiatkowicza Poznań 1923).

S P I S R Z E C Z Y

Część III — Czasy nowożytne i nowoczesne

Machiavelli	5
Bodinus	7
Tomasz Morus	9
Hugo Grocjusz	10
Tomasz Hobbes	11
Spinoza	15
Leibniz	17
Locke	17
Montesquieu	24
Jan Jakub Rousseau	29
Emanuel Kant	34
Hegel	36
Benjamin Constant	38
Szkoła historyczna	40
Pozytywizm	42
Anarchizm, syndykalizm, socjalizm	42
Współczesne kierunki myśli prawnofilozoficznej	
Normatywizm idealistyczny - Realizm - Psychologizm	
Kelsen	47
Duguit	53
Petrażycki	60

