

789368 II

Udostępnia się
na miejscu.

ANDRZEJ MYCIELSKI

HISTORIA FILOZOFII PRAWA



AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ

Udostępnia się
na miejscu

789368 II

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ POSIADA NA SKŁADZIE NASTĘPUJĄCE PRACE
MONOGRAFICZNE I SKRYPTY:

- KS. LUCJAN BALTER SAC — Nieomyślność encyklik papieskich — Studium teologiczno-histeryczne, cena zł 120.—
- KS. MARIAN FAKA — Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego, część II, cena zł 80.—
- KS. JÓZEF FIAŁKOWSKI — Nowosądecka Kolegiata, cena zł 14.—
- KS. JÓZEF GLEMP — Lexiculum prawa rzymskiego, cena zł 50.—
- FRANCISZEK Z. KAPUSCIK — Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian, cena zł 80.—
- WŁODZIMIERZ KINASTOWSKI — Podstawy biologii współczesnej, cena zł 60.—
- MIECZYŚLAW LUBAŃSKI — Wprowadzenie do informatyki, cena zł 80.—
- BENSON MATES — Logika stoików, cena zł 25.—
- JERZY MORAWSKI — Teoria muzyki w średniowieczu, cena zł 120.—
- OLGIERD NARBUTT — Historia i typologia ksiąg liturgicznych, cena zł 70.—
- KS. ALFONS NOSSOL — „Cognitio Dei experimentalis”, Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga, cena zł 50.—
- KS. STANISŁAW OLEJNIK — Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940—1984), (przecena) zł 16.—
- KS. TADEUSZ PAWLUK — Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich, cena zł 40.—; — Wprowadzenie do studiów kanonistycznych, cena zł 120.—
- JERZY PIKULIK — Indeks sekwencji w polskich rękopisach muzycznych. Sekwencje zespołu rękopisów tarnowskich, cena zł 70.—
- WITOLD SAWICKI — Studia nad wpływem praw obcych w dawnej Polsce, cena zł 50.—
- KS. IGNACY SUBERA — Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich, cena zł 20.—
- KS. WŁADYSŁAW SZAFRAŃSKI — Kompetencje sądu w procesie kanonicznym (kan. 1536—1588), (przecena) zł 5.—
- KS. EDWARD SZTAFROWSKI — Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II, cena zł 70.—; — Współpracownicy biskupa diecezjalnego w pasterskim posługiwaniu, cena zł 70.—; — Współpracownicy papieża w pasterskim posługiwaniu, cena zł 80.—
- BP. WINCENTY URBAN — Z dziejów duszpasterstwa katolickiego w archidiecezji opolskiej i głogowskiej w czasach nowożytnych. Część I i II, cena zł 100.—
- WIKTOR WAŚIK — System pedagogiczny Sebastiana Petrycego z Pilzna, (przecena), zł 5.—
- KS. HIERONIM EUGENIUSZ WYCZAŃSKI — Augustiańska parafia w Radomyślu nad Sanem, cena zł 10.—
- KS. MARIAN ZUROWSKI — Hierarchiczne funkcje zarządzania kościołem, tom I, II, cena zł 160.—
- BREVIARIUM MISSIONUM; Wybór dokumentów kościoła dotyczących dzieła misyjnego; Część 1 i 2, cena zł 240.—
- KU DOSKONAŁOŚCI ZAKONNEJ; Praca zbiorowa pod redakcją O. Joachima Romana Bara, cena zł 60.—
- KSIĘGA O PRZYCZYNAH; I. Stan badań nad księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. — Mieczysław Gogacz; II. Tłumaczenie, cena zł 35.—
- DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA WYDZIAŁU FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ w latach 1954—1966. Oprac. ks. Tadeusz Wojciechowski, cena zł 10.—
- MUZYKA RELIGIJNA W POLSCE; Materiały i studia. Praca zbiorowa pod red. ks. Jerzego Pikulika. TOM I zeszyt 1 i 2 — cena zł 100.—; TOM II — cena zł 80.—; TOM III — cena zł 80.—.
- SKŁAD OSOBOWY oraz spis wykładów i ćwiczeń na rok akademicki 1979/80, cena zł 50.—
- STAN BADAŃ NAD MUZYKĄ RELIGIJNĄ W KULTURZE POLSKIEJ. Praca zbiorowa pod redakcją J. Pikulika, cena zł 50.—
- WYBRANE ZAGADNIENIA Z DEFEKTOLOGII — Skrypt z wykładów pod red. Tadeusza Gałkowskiego, tom III cena zł 70.—
- WYPISY TYFLOLOGICZNE. Praca zbiorowa zeszyt 1, 2, 3, cena zł 160.—
- PAŃSTWOWE PRAWO WYZNANIOWE PRL, cena zł 120.—
- POSOBOROWE PRAWODAWSTWO KOŚCIELNE; TOM I, z. 1, 2, 3, cena zł 30.—; TOM III, z. 1, 2, 3, cena zł 30.—; TOM V, z. 1, 2, 3, cena zł 120.—; TOM VIII, z. 1, 2, 3, cena zł 160.—; TOM IX, z. 1, 2, 3, cena zł 180.—; TOM X, z. 1, 2, cena zł 180.—
- PRAWODAWSTWO KOŚCIOŁA W POLSCE 1961—1970. Tom II. Ustawodawstwo diecezjalne. Zeszyt 1—4, cena zł 100.—
- ZESZYTY MISJOLOGICZNE ATK. TOM II, Materiały sympozjum misjologicznego 1973—1974, cena zł 120.—; TOM III, Materiały sympozjum misjologicznego 1975—1976, cena zł 160.—

Zamówienia realizuje Dział Administracyjno-Gospodarczy Akademii Teologii Katolickiej,
01-653 Warszawa, ul. Dewajtis 3, tel. 34-72-91

ANDRZEJ MYCIELSKI

HISTORIA FILOZOFII PRAWA

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ
WARSZAWA 1980



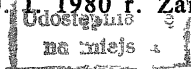
789368 II



1000644583

BUWr

Wykonano w Zakładzie Graficznym Politechniki Warszawskiej
Nakł. 1100+30. Arkuszy druku 8. Papier offset. kl. V 70 g.
Oddano do druku 30. I. 1980 r. Zamówienie nr 115. C-46



Spis treści

Starożytność

Wprowadzenie	5
Sofiści	11
Sokrates	15
Platon	20
Arystoteles	27
Greckie szkoły schyłkowe (Stoicy, Epikurejczycy, Sceptycy)	36
Rzym	38
Chrześcijaństwo.....	39
Św. Augustyn	41

Średniowiecze

Św. Tomasz z Akwinu	43
Dante	50

Czasy Nowożytne

Machiavelli	53
Bodinus	55
Tomasz Morus	56
Hugo Grocjusz	57
Tomasz Hobbes	58
Spinoza	61
Leibniz	63
Locke	64
Montesquieu	69
J.J.Rousseau	73
Emanuel Kant	77
Hegel	79
Benjamin Constant	81
Szkoła Historyczna	83
Pozytywizm	84
Anarchizm, Syndykalizm, Socjalizm naukowy	85

Współczesne kierunki prawnofilozoficzne (Normatywizm, Realizm, Psychologizm, Fikcjonalizm)	95
Kelsen	95
Duguit	100
Petrażycki	106
Vaihinger	109
Zakończenie	120
Bibliografia	125

STAROŻYTNOŚĆ

Wprowadzenie

Filozofia europejska stanowi całość w sobie zamkniętą, a to od jej pierwocin aż do czasów najnowszych. Zdarzają się niewątpliwie kataklizmy i przełomy, ale właściwa nić zadzierżgniętej tradycji nie zostaje nigdy gwałtownie przerwana. Filozofia średniowieczna znajduje swe podglebie w starożytnej, filozofia nowożytna znajduje je w średniowiecznej. Dwudziestopięciowiekowy rozwój filozofii europejskiej daje różne podstawy do podziału na epoki. Słupem granicznym na tle tych epok, to niewątpliwie moment powstania filozofii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo wprowadza elementy nowe, przedtem nie znane, charakteryzuje je całkowicie swoista postawa wobec Boga, świata, życia i człowieka. Z punktu widzenia tego doniosłego faktu filozofia europejska rozpada się na dwie wielkie ery: starożytną i chrześcijańską. Jednocześnie sztywny podział tego typu nie jest czymś wystarczającym. Przede wszystkim trzeba pamiętać o tym, że przełom między wskazanymi erami dokonywał się ewolucyjnie, a nie od razu. Przeszło 4 wieki dwa wielkie systemy, a równocześnie światopoglądy: starożytny i chrześcijański istnieją równolegle obok siebie. Wolny od tych trudności jest inny podział, którego w swej znakomitej "Historii Filozofii" trzyma się Prof. Władysław Tatarkiewicz, który filozofię europejską dzieli nie na dwie, ale na 3 epoki: starożytną zaczynającą się w VI wieku przed Chrystusem, a wygasłą mniej więcej w VI po Chrystusie; średniowieczną rozwijającą się do XIV wieku i nowożytną, której początek przypada na wiek XV, a która rozwija się po dzień dzisiejszy.

Gdy Arystoteles powiada, że filozofia wyrosła z podziwu, to wydaje się to być najzupełniej słuszne, ale jedynie odnośnie do filozofii pewnego typu. Obok uczucia podziwu, zna człowiek niewątpliwie i inne uczucie, którym jest nieufność. Do czego smierza podziw, zachwyt? Dąży on niejako naturalnie do ogarnięcia wszechświata: do wnikięcia najgłębszego w tajemnicę wszechświata. Jest to dążenie na wskroś pozytywne. Nieufność przeciwnie to synonim niedowierzania, to postawa krytyczna i to tak wobec zjawisk otaczającego świata, jak wobec prze-

konań innych ludzi, chociażby z największą pewnością głoszonych. Nastawienie nieufne, to nastawienie krytyczne. Nie chodzi tu tyle, aby poznać, aby ogarnąć i uwielbiać, co raczej, aby oświecić, przekuć na nowo i oczyścić z błędnych mniemań i naleciałości. Filozofia nieufności to filozofia krytyczna i negatywna. O ile filozofia podziw dąży do znalezienia prawdy, to filozofia nieufności bierze sobie za cel usunięcie fałszu. Ostatecznym celem pierwszej jest stworzenie całkowitego i zamkniętego w sobie systemu, celem drugiej to przede wszystkim oświecenie umysłów przepalonych ogniem krytyki. Dwa wskazane nastawienia wpłynęły w zasadniczej mierze, jak to słusznie w swej książce zaznacza prof. Tatarkiewicz, na rozwój filozofii europejskiej. Przez okres krytyki i oświecenia przeszła każda z jej trzech wielkich epok, każda też przeszła przez okres, w którym osiągnąwszy jakby pełnię, zrodziła systemy. Okresy te jednak nie są jedyne. Ekwają one zawsze poprzedzane przez krótsze lub dłuższe fazy rozwoju. Po nich zaś następował zwykle tzw. okres szkolny. Gdy bowiem ustalono zasadnicze stanowiska, wtedy powstawały szkoły, te stanowiska rozpracowujące i drobniawo rozwijające. Okresy te i ich wskazana kolejność są tu charakterystyczne i niewątpliwie mimo wszystkich różnic, które dzielią poszczególne epoki filozofii europejskiej, każda z nich przeszła mniej lub więcej przez nie. Mamy zatem do czynienia z okresem rozwoju, okresem krytyki i oświecenia, okresem systemów i okresem szkół.

Zacznijmy od filozofii starożytnej. Jest nią filozofia grecka. Grecy mają tu niewątpliwie monopol i nikt nie może z nimi konkurować, nikt bowiem inny w tym wczesnym okresie nie wytworzył filozofii we właściwym tego słowa znaczeniu. Jeden jedynie Rzym współdziałał z Grekami na tym polu, żyjąc jednak wyraźnie światłem zapożyczonym z Grecji i to pod koniec starożytnej epoki. Nie wnosi ona do skarbcza odziedziczonego po Grekach niczego istotnego, a jedynie pielęgnuje i konserwuje to, co odziedziczyli.

Co wpłynęło na fenomenalny rozwój życia umysłowego Greków? Składa się tu cały szereg momentów i okoliczności, w których momenty geograficzne grają niewątpliwie pierwszorzędą rolę. Ziemia grecka, to ziemia uboga, skalista, ląd poszarpany morzem, od innych lądów oddzielony i jako taki nie przyciąga cudzoziemców. Fakt ten ochroni go z jednej strony długo od grozy wojny, z drugiej zaś strony wywołuje potrzebę szukania chleba, a co za tym idzie emigracją. Grecy emigrując i kolonizując sąsiednie kraje mają sposobność zetknięcia się i obcowania z bliska z kulturą innych narodów, co rozszerza ich światopogląd i daje mu potrzebną wszechstronność. Poza momentami ściśle geograficznymi, drugim wpływającym tu czynnikiem jest ustrój państwowy Grecji. Grecja nie jest państwem jednolitym, ale jest jakby mozaiką z wielkich ilości małych państw złożoną. Okoliczność ta wpływa wydatnie na wielką różnorodność form kulturalnych, kwitnących w obrębie stosunkowo drobnego

terenu. Każde, chociażby najdrobniejsze państewko greckie, ma sobie właściwe ambicje i współzawodniczy nieraz zajadłe z innymi. Współzawodnictwo staje się tu źródłem stałej walki i ruchu, a zarazem postępu. Postęp ten objawia się w każdej dziedzinie. Dziedzina nauki ma swoje talenty, ale nie tylko ona, dostrzegamy je również w dziedzinie poezji, plastyki i sztuk stosowanych. Charakterystyczne dla starożytnego Greka to nastawienie realistyczne, czerpiące swe korzenie we właściwej mu ciekawości w stosunku do otaczającego go świata. Grek nie ma w sobie nic z mizantropa. Charakteryzuje go śmiałość, a równocześnie życzliwość wobec rzeczywistości. Nie psychologizuje, nie zastanawia się zbyt wiele nad własną osobą, ale umysł swój zwraca do rzeczy konkretnych, z których umiejętnie abstrahuje to, co jest w nich ogólnego. Praca nad filozofią zaczyna się w Grecji w VII w. przed Chrystusem, a po dwóch stuleciach owocem jej są już skończone arcydzieła, aż do ostatnich czasów podstawę naszego umysłowego dorobku stanowiące. Okres klasyczny starożytnej filozofii, w którym znajduje ona najpełniejszy, a zarazem najbujniejszy swój wyraz, to IV w. przed Chrystusem. Idąc tu za Tatarkiewiczem rozróżniamy dwa poprzedzające go okresy: jeden typowy okres rozwoju, stopniowego narastania materiału zagadnień i pojęć, ograniczający się do filozofii przyrody, drugi, który nazwać można okresem humanistycznym i który jako taki nas tutaj najwięcej zajmuje. Dopiero na bujnej glebie okresów wskazanych, klasyczny wiek złoty, mógł już zakwitnąć pełnią syntezy filozoficznej. Z początkiem III w. przed Chr. myśl grecka jest już na tyle okrzepła, a równocześnie skostniała, by zapoczątkować okres szkolny.

Co się tyczy znajomości filozofii greckiej, to daleka jest ona od tego, by być kompletną. Z pism filozofów zachowały się niejednokrotnie tylko fragmenty. Znamy lepiej jedynie dzieła Platona i Arystotelesa oraz niektórych myślicieli schyłkowych. O dziełach pozostałych filozofów dowiadujemy się jedynie na podstawie cytowanych u innych autorów, a z całokształtem ich poglądów zapoznajemy się dzięki sprawozdaniom nieraz bardzo skrótowym, podawanym nam przez późniejszych pisarzy starożytnych. Sprawozdania te i cytaty znajdują się z jednej strony w zachowanych dziełach Platona i Arystotelesa, z drugiej filozofów późniejszej epoki, przede wszystkim Eklektyków takich, jakimi byli Ciceron i Plutarch oraz niektórzy Stoicy typu Seneki. Również niektórzy Ojcowie Kościoła dali nam tu pewien materiał informacyjny, ponieważ zwalczając pogańską filozofię, dostarczyli o niej pośrednio informacji. Ojcami tymi to przede wszystkim Justyn, Klemens i Origenes. Dalszym źródłem wiedzy są dla nas pisma starożytnych historyków filozofii. Są to historycy - wyszli ze szkoły Arystotelesa. Pisma ich są dwójakiego typu: przedstawiają bądź żywoty samych filozofów, bądź też opisują poglądy. Pisma pierwszego typu są bardziej popularne, drugie

bardziej specjalne. Dwa nazwiska historyków, obu uczniów Arystotelesa domagają się tu zacytowania: nazwiska Arystokseny i Teofrasta.

Kiedy rodzi się filozofia grecka, wówczas nie istnieją jeszcze nauki szeregowe. Kwitnie wtedy jedynie religia, powstała na tle swoistego systemu wierzeń i istnieje pewien zakres, ograniczony zresztą, umiejętności praktycznych. Jaka była religia pierwotnych Greków? W zjawiskach otaczającego ich świata, które były dla nich wówczas w dużej mierze niezrozumiałe, a miały coś z grozy tajemniczości, w życiu przyrody, z którą byli związani tysiącami niemi, przyrody nieraz łagodnej i łaskawej, a nieraz groźnej i morderczej, dostrzegali oni działanie wyższych potęg, a potęgi te nazywali bóstwami. Instynkt religijny, grający u Greka wielką rolę, wiąże się u niego z instynktami innej nieo natury poetyckiej, moralnej i poznawczej. Światopogląd, z początku czysto religijny, przybiera w drodze swoistej ewolucji zabarwienie poetyckie, moralne i poznawcze. Pojęcia mitologiczne Olimpu nie są pojęciami czysto religijnymi, ale poetycko-religijnymi. Mitologia jest już wytworem nieco późniejszym. Grekom pierwotnym była ona nieznana. Powstanie jej łączy się z powstaniem poezji epickiej. Mamy tu religię już przetworzoną przez poezję. Wierzenia religijne pod wpływem potrzeb moralnych przechodzą ewolucję, rodząc wiele pojęć pierwotnie nie znanych. Takim pojęciem jest pojęcie trwałości i niezniszczalności duszy, pojęcie sprawiedliwości objawiającej się w pozagrobowej nagrodzie i karze itp. Z religii już tak przetworzonej skorzystała późniejsza filozofia grecka niewątpliwie, ale dopiero znacznie później. Korzystała natomiast od początku ze związanych z religią pojęć poznawczych.

Co się tyczy umiejętności natury praktycznej, to kwitną one w Grecji już w VII w. przed Chr. Nauczycielami dla Greków w tym wypadku były ludu Wschodu, w pierwszym rzędzie Fenicjanie i Egipcjanie. Jakież były te umiejętności? Przede wszystkim w związku z prowadzonym handlem posiadali Grecy umiejętność liczenia i prowadzenia rachunków, następnie w związku z rolnictwem posiadali konieczną w tym wypadku umiejętność dokonywania pomiarów przestrzeni. Dalej zdolności żeglarskie Greków stały na wysokim poziomie. Umieeli swobodnie poruszać się na morzu, chociaż wyobrażenia ich geograficzne o kształcie ziemi były, jak wiemy, najzupełniej fałszywe. Posiadali również Grecy umiejętność leczenia chorób. Byli w tej dziedzinie podobno niejednokrotnie mistrzami, posługując się intuicją i doświadczeniem nabytym przez poprzedników (leczenie klimatyczne, zielarstwo itd.). Cytowane przez nas umiejętności są, jak widzimy, charakteru czysto praktycznego. Grecy nie znają jeszcze przyczyn zjawisk i dlatego nie są jeszcze samodzielni. Samodzielność ta wówczas zakwitnie w pełni dopiero, gdy umiejętności posiadane faktycznie zdołają opracować naukowo, kiedy praktykę przekują na teorię. Dlatego tu możemy mówić nie tyle o nauce, co o istnieniu podstawy dla nauki. Umiejętności praktyczne zrodzone pod wpływem

doświadczeń życia codziennego stały się potrzebnym materiałem, stały się tworzywem, z którego w późniejszym okresie skorzysta nauka grecka w najszerszej mierze (patrz Tatarkiewicz).

Mądrość grecka wyrasta na podłożu doświadczeń życiowych natury osobistej i publicznej. W oparciu o fundament tych doświadczeń i w nawiązaniu do nich krzepną powoli pewne reguły postępowania przyjmujące kształt stałych przepisów. Są one potrzebne celem utrzymania ustroju społecznego zagrożonego nieraz widmem dezorganizacji i dlatego posiadają dla Greków wielką wagę i znaczenie. Chodzi o to, aby znaleźć odpowiednią miarę, odpowiedni złoty środek przynoszący każdemu maksimum korzyści. Przepisy tego typu, mające początkowo formę prymitywnych recept etycznych były w owym okresie tworem tzw. mędrców. Było ich podobno siedmiu i dlatego czasokres od końca VII w. do połowy VI w. przed Chr. przyjęto nazywać okresem siedmiu mędrców. Kim byli owi mędrcy? Nie byli to ściśle biorąc uczeni, ale mieli charakter raczej działaczy społecznych, charakter reformatorów (typem mędrca jest np. Solon), którzy zajęli w swej ateńskiej ojczyźnie wybitne stanowisko jako jej prawodawca. Ideał mędrców sprowadza się do ideału umiaru i rozsądku. Umiar i rozsądek opierają na starych bardzo, nieraz doświadczeniach i na nich wyrosłej umiejętności praktycznej. Mędrcy, to poprzednicy filozofów greckich. Mędrcy dali filozofom potrzebny im materiał, dzięki tym pierwszym zachowali tamci potrzebny kontakt z życiem, a przede wszystkim z jego stroną praktyczną i moralną. Z materiału pozostawionego przez mędrców korzystają nawet filozofowie złotej klasycznej epoki nie wstydząc się kultywowania starych tradycji, wierzeń i umiejętności. Przede wszystkim mamy tu na myśli Platona, na którego stara tradycja religijna tak mocno oddziaływała. Takie pojęcia, jak pojęcie o boskości nieba i gwiazd, jak pojęcie o boskim początku świata, to jakby przeszczepione żywcom koncepcje starej Grecji. Tak samo i Arystoteles w swych studiach na temat np. biologii ozerpał niejednokrotnie ze skarbnicy wiedzy przechowywanej zazdrośnie i przechodzącej z ojca na syna w specjalnych rodach lekarskich.

Przechodząc do właściwego tematu, tj. do greckiej filozofii prawa, podkreślić musimy na wstępie, że rozwój jej wiąże się ściśle z rozwojem greckiego indywidualizmu. Póki pojęcie prawa łączy się jeszcze ściśle w Grecji z pojęciem wiary religijnej, reguła prawna odczuwana jest po prostu jako nakaz boski, jednostka poddaje się takiemu nakazowi biernie i bez szemrania i nie rozumuje nad nim. Ustrój, który poprzedza okres indywidualizmu znajduje swe najlepsze odbicie w Iliadzie Homera. Jest to ustrój patriarchalno-rodowy w swej najczystszej formie. Homer zapoznaje nas z zamkniętą grupą rządzoną przez patriarchę i samowystarczalną w swym pierwotnym kolektywizmie. Charakteryzuje ją silna solidarność wewnętrzna, właściwa jest jej mentalność wojownicza i z tą mentalnością związane ślepe posłuszeństwo w odniesieniu do

kazów woźca. Pojęcia etyczne są zabarwione religijnie, w zjawiskach natury pojętych mitologicznie dostrzega się stale działanie bóstw, losy człowieka są od tych bóstw uzależnione i podlegają stałej ich interwencji. Boskie niejednokrotnie pochodzenie króla okrywa należyłą powagą jego czyny i rozkazy, którym nadaje ono odpowiednią sankcję. Ten ustrój pierwotny surowy w swym prymitywizmie homeryckiej epoki, ulega stosunkowo szybkiej przemianie. Momenty rodowe ustępują na plan dalszy, a na pierwszy wysuwają się momenty polityczne. Powstaje organizacja społeczna, w której więź oparta na pokrewieństwie nie odgrywa już tej, co dawniej roli. Ustrój patriarchalny przekształca się w arystokratyczny. Na miejsce dawnego króla zaczyna rządzić tzw. starszyzna, ale ewolucja raz rozpoczęta nie zatrzymuje się na tym, idąc dalej w tym samym kierunku demokratyzuje ona ustrój państwowy coraz bardziej. Pierwotny kolektywizm zanika, centralizacja ustępuje miejsca decentralizacji. Dawne prymitywne formy produkcji i wymiany dóbr zanikają, ustępując miejsca gospodarce wolnohandlowej i pieniężnej. Wchodzi w okres indywidualizmu. Na jego rozwój wpłynęły niewątpliwie dwie przyczyny, którymi są: z jednej strony wojny perskie, z drugiej strony właściwy Grekom pęd do kolonizacji. W okresie następujących po sobie wojen Ateny były zmuszone nadać wielkim masom ludzi powołanym pod broń szerszy zakres niż dotychczas praw obywatelskich. Momentem zwrotnym jest tu moment reform Peryklesa, których owocem jest ostateczna demokratyzacja Aten. Jest ona niewątpliwie swoistego rodzaju. Demokracja ateńska nie jest demokracją pośrednią, ale krańcową demokracją bezpośrednią. Obywatele strzegą zazdrośnie praw, którymi świeżo obdarzeni zostali, a tym samym nie chcą się władzą dzielić z nikim. W stałej obsesji przed niebezpieczeństwem częstokroć wyimaginowanych intryg.

Charakterystyczny w tym czasie to duch wzajemnej nieufności, obserwacja przed ewentualnym tyranem i związany z nią stały ferment. W stale zmieniającym się kalejdoskopie politycznym rządzą na przemian zdolniejsi demagogowie, rządzą ci, co umieją najlepiej schlebiać ciemnej masie tłumu. Pomimo tego demokracja, chociaż niejednokrotnie tak skrajnie przybierająca formy, nie była wówczas w naszym rozumieniu w Grecji całkowita. Przede wszystkim nie panuje ona w całej Grecji, a nawet tam, gdzie panuje, jak np. w Atenach, nie ma charakteru powszechności. Obywatelami pełnowartościowymi nie są wówczas wszyscy, ale jedynie pewna grupa, reszta to ludzie niewolni, albo ograniczeni w używaniu praw. Obojętne jest psychice greckiej pojęcie praworządności, nie zna ona nowoczesnego ducha liberalizmu. Podczas, gdy demokracja nowoczesna w swej walce z absolutnym władcą była ściśle związana z pojęciem wolności i miała dzięki temu charakterystyczne dla niej nastawienie wolnościowe, demokracja grecka powstała niemal że bez walki, nie miała należytego zrozumienia dla wartości praw nadanych sobie przez lud samoistnie. Pojęcia tych praw, które określamy współcześnie mianem praw człowieka

i obywatela było całkowicie obce Grekom. Cała ta szeroka dziedzina pojmowana jest przez nich relatywistycznie, a kształtowana pod działaniem motywów ekonomicznych. Godzi się przypomnieć tutaj charakterystyczne słowa Archelaosa, przedstawiciela szkoły jońskiej z połowy V w., a rzekomego nauczyciela Sokratesa, który twierdzi z całym naciskiem, że prawo i sprawiedliwość określone są z ustawy, a nie z natury. Obowiązują one podług niego jako dowolny wytwór myśli ludzkiej, a bynajmniej nie w sposób absolutny. Epoka, o której mówimy to epoka nie tylko relatywizmu, ale i najdalej posuniętego krytycyzmu. Pod działaniem ostrza krytyki rozsypują się w proch tradycyjne autorytety, dotąd ubóstwiane. Wszystkim rządzi rozum ludzki. On dochodzi do głosu, on tworzy i rozkwita. Tradycyjne mierniki ustępują, a na plan pierwszy wysuwa się kryterium celu. Celowość jest busolą postępowania i to we wszelkich dziedzinach życia. W niej znajdujemy właściwe uzasadnienie tych czy innych reguł życiowych. Wyrazem tego nastawienia etycznego są przede wszystkim Sofiści.

Sofiści

Czym są sofisci? Nie są oni filozofami zawodowymi, są raczej nauczycielami i wychowawcami, których zadaniem jest przysposobienie młodzieży do życia publicznego. Nie tworzą oni jakiegoś jednolitego bractwa, ale na ogół bardzo różnorodny zespół ludzki, łączącą ich więzią jest nie tyle więź wspólnie wyznawanych poglądów, co więź zawodowa, więź wspólnie sprawowanego zawodu nauczycielskiego. Dotychczasowym ideałem Greka była tężyzna duchowa - fizyczna. harmonijne wyrobienie nie tylko duszy, ale i mięśni ludzkich. Ideał ten ustępować zaczyna innemu ideałowi, ideałowi człowieka wykształconego. Potrzeba oświaty, wykształcenia wybija się obecnie na plan pierwszy. Ruch umysłowy wzmagają się, a w tym ruchu przewodzi nauczyciel. Takim nauczycielem jest właśnie sofista. Jednakowoż nie nauczycielem tylko (nauczycieli czystego typu znały Ateny już w czasach Solona), ale czymś więcej, sofisci uczyli nie tylko młodzież, ale i dorosłych, uczyli ich nie tylko mówić, ale i działać. W tym sensie spełniają oni w Grecji tę rolę, którą współcześnie spełniają poza nauczycielstwem również dziennikarze i publicyści. Sofisci występują często w charakterze mówców i działaczy społecznych. W tym charakterze mają oni stały kontakt z życiem i starają się ułożyć zgodnie z duchem epoki i jej modnych wymogów. Nie byli oni bynajmniej wszyscy myślicielami, ale pomiędzy nimi było ich kilku. Dwa nazwiska wybija się tu, a są nimi nazwiska Protagorasa i Gorgiasza. Działalność sofistów trwała prawie całe stulecie. Najświetniejszym jednak dla nich okresem był właśnie czas początkowy, w którym przewodzą im Protagoras i Gorgiasz. W tym to okresie znajdują oni na ogół wykład

i uznanie i to nie tylko w Atenach, ale nawet w konserwatywnej i na ogół nieprzystępnej dla nowinkarzy Sparcie, ale poklask ten jest stosunkowo krótki i ustępuje miejsca innemu nastawieniu, znacznie mniej życzliwemu. Na sofistów zaczynają sypać się z różnych stron zarzuty mniej lub więcej zresztą słuszne. Przede wszystkim społeczeństwu greckiemu przywiązanemu do pewnych ustalonych konwenansów nie podoba się to, że uczą za pieniądze. Praca zarobkowa w dziedzinie kultury ma dla Greka coś poniżającego. Inny zarzut to zarzut bezbożności. Zarzuca się sofistom, że burzą wiarę, tradycje i dobre obyczaje. Najgroźniejszym przeciwnikiem sofistów okazał się w swych pismach niewątpliwie Platon. On to najbardziej przyczynił się do poniżenia sofistów w oczach potomności, a to poniżenie jest tym głębsze, że znany ich jedynie z relacji Platona i patrzymy na nich z konieczności przez jego czarne okulary. Wobec tego, że z pism sofistów nic nam nie pozostało, brakuje nam jakiegokolwiek możliwości oceny bezstronniejszej. Samo słowo "sofista", które pierwotnie miało sens dodatni nabrało pejoratywnego, dzisiaj oznacza ono to samo co mędrak, pseudouczony itp., tak samo pojęcie sofizmu ma znaczenie ujemne, a sofistyka stała się synonimem fałszu, ubranego w pozory prawdy. Tym synonimem stała się niewątpliwie niesłusznie, zamknięcia dialektyczne sofistów, a nawet nadużywanie dialekt,kt nie jest czymś specjalnie obciążającym na tle epoki. Nie zapominajmy, że dialektyka była wówczas w modzie i że nadużywali jej potrosze wszyscy, Platona nie wyłączając. Przed sofistami istniały w Grecji dawno kierunki, które twierdziły, że wszystkiego można dowieść i które lubowały się w dowodzeniu prawd najmniej prawdopodobnych. Tego rodzaju igraszki myślowe podobały się Grekom od dawna i postępowanie sofistów nie jest tu jakąś specjalnie zdrotną nowością. Sofisci, jeśli na zarzuty zasługiwali, to przeważnie późniejsi, nie należy z nimi identyfikować ludzi tego typu co Protagoras i Forgiasz. Podkreślimy relatywizm sofistów, podkreślimy jeszcze ich konwencjonalizm. Ten dla nas prawników jest specjalnie interesujący. Jeżeli mówią sofisci, że wśród praw (zawsze charakteru relatywnego) niektóre uważa się za obowiązujące, to podstawa ich jest umowna, jest owocem umowy. Charakter umowny mają, zdaniem sofistów, pojęcia religijne, moralne i prawne. Rzeczy charakteru ściśle ludzkiego nie są, zdaniem sofistów, zawsze zgodne z naturą, ale są wynikiem ludzkiej decyzji i postanowienia. Między naturą a umową istnieje tu rozbieżność. Samo pojęcie umowy pojmowane jest przez sofistów rozmaicie. Często kładą oni nacisk na moment siły. Konwencja panująca wśród ludzi została wytworzona przez silnych dla wyzyskania słabych, albo powstała jako chytry wymysł słabych dla obrony przed silnymi. Tzw. prawo natury ma u sofistów specyficzne zabarwienie. Jest ono na ogół synonimem prawa silniejszego. Sofisci niejednokrotnie głoszą hasło powrotu do natury, który to powrót jest dla nich jednoznaczny z panowaniem siły. Odsłaniając sztucz-

ność na umownym fundamencie opartej kultury ludzkiej, gardząc tzw. moralnością tłumu znają sofisci jedynie przyrodzone prawo silniejszego. Realnymi wartościami dla nich w tym wypadku, to pełnia życia i użycia, władza i wszelkie korzyści z nią związane. Energia pozbawiona skrupułów.

Dają się jednak słyszeć wśród sofistów i inne głosy. Na ich tle kultura społeczna ma naturę dalej umowną, jednakowoż istnieje tu cel głębszy. Organizacja na przykład państwowa znajduje swe fundamenta w konwenansie, ale celem tego konwenansu jest bezpieczeństwo wzajemne na rzecz którego jednostki rezygnują chętnie z części swych praw osobistych. Ten typ sofistów, nie potępia w ozambu wszystkich urzędów konwencjonalnych. Wartość mają podług nich jedynie te urządzenia, które mogą się wykazać przed forum rozumu, nie zaś te, których podstawa leży w egoizmie jednostkowym i prywatnie. Sofisci tego typu, co Alkimadas występujący przeciwko prerogatywom dobrze urodzonych, względnie niewolnictwu nie hołdują już samej tylko sile, ale wysuwają hasło sprawiedliwości społecznej. Prawo i obyczaje mają charakter dalej konwencjonalny, ale charakter ten jest tu głębszy. Tą samą drogą idzie Protagoras. Ideałem jego, któremu znaczną część swej kariery życiowej poświęcił jest właśnie to, by w dziedzinach życia, gdzie panują i muszą panować konwencje, konwencje te były zgodne z nakazami rozumu. Jest on reformatorem prawa i dąży przede wszystkim do tego, aby było racjonalne (np. kara za popełnione przestępstwa nie ma mieć natury zemsty, ale ma działać odstraszająco w stosunku do ewentualnych dalszych przestępstw). Ustrój społeczny, zdaniem Protagorasa, ma być na tyle racjonalny, aby stanowić ułatwienie w ludzkiej walce o byt. Pojęcia etyczne Protagorasa nie są dalekimi od koncepcji cnoty. Sam Protagoras odżegnywał się sceptycyzmu i sam się uważał za nauzyciela cnoty. Człowiek jego zdaniem jest miarą wszechrzeczy, a miarą tego, co jest sprawiedliwe, jest każde państwo. Zadaniem filozofa jest sprawić, aby na miejsce norm szkodliwych, uznawanych przez państwo, wprowadzono pozytywne. Takie stanowisko da się określić mianem pozytywizmu prawniczego. Sprawiedliwym jest to, co obowiązuje, a obowiązuje to wszystko, co państwo nakazuje w swoich normach zaopatrzonych sankcją przymusu. Normy państwowe należy przestrzegać i należy je szanować, co nie wyklucza jednak możliwości poddania ich krytyce, a to ze stanowiska właściwej ich celowości. Zadaniem mędrca jest wpływać, w miarę swych możliwości, na ewoluowanie norm państwowych w tym kierunku.

Mamy tu po raz pierwszy ze szczególną mocą podkreślony moment pozytywnego obowiązywania reguł prawnych, a równocześnie po raz pierwszy podkreślone zostało znaczenie krytyki teleologicznej. Należy żałować, że traktat Protagorasa o państwie zaginął. Znaleźlibyśmy tam bliższe określenie tego, co Protagoras rozumiał przez demokrację. Dowiadujemy się o tym coś niecoś z dialogu Platona pt. "Protagoras".

Przedstawiony tam jest spór na temat, czy onoty można nauczyć i czy wiedza państwowa jest udziałem wszystkich, czy też tylko ograniczonego zespołu. Sokrates ironicznie twierdzi, że sprawy państwowe nie są czymś innym niż np. budowa domu, do uskutecznienia której wołamy specjalistę. W odpowiedzi Sokratesowi Protagoras opowiada bajeczkę o powstaniu społeczeństwa następującej treści: zrazu ludzie żyli w rozproszeniu, co było dla każdego niebezpieczne, a więc postanowili się połączyć i żyć wspólnie, co im się jednak nie udało, gdyż brak im było sztuki państwowej. Wówczas Zeus polecił Hermesowi dać ludziom wstyd i sprawiedliwość, a gdy Hermes zapytał czy rozdać je wszystkim, czy też tylko wybranym, Zeus nakazał wszystkich obdarzyć mówiąc, że państwo nie potrafi się utrzymać, jeżeli niewielu z obywateli posiada te zdolności. Bajeczka Protagorasa to pierwszy jakoby szkic owego "contrat social" umowy społecznej, o której Rousseau nas uczy z górami dwadzieścia wieków później. Uwidacznia się na jej tle teza, że wszyscy ludzie są z natury równi, że wszyscy posiadają poczucie sprawiedliwości, a co za tym idzie wszyscy winni mieć potrzebny im zakres praw politycznych. Protagoras występuje tu w charakterze rzecznika demokracji w odróżnieniu do wyraźnego arystokratyzmu Sokratesa mówiącego przez usta Platona.

Poza Protagorasem znany nam jest z dialogów Platona Hippiasz. Twierdzi on, że ustawa głosi nakazy częstokroć przeciwne naturze, gdyż z natury wszyscy ludzie są braćmi i współobywatelami, a dzięki ustawom istniejącym w poszczególnych krajach czują się w stosunku do siebie nieraz jak obcy. Jak widzimy charakterystyczny jest tu przez swą negatywność stosunek do prawa pozytywnego, a również pierwszy raz zaakcentowana przez Hippiasza zasada braterstwa ludów, kłócącą się najwyraźniej z partykularystycznym na ogół w tym czasie nastawieniem Greków. Do sofistów zbliżonych do współczesnych nam nihilistów możemy zaliczyć Kaliklesa i Trazymacha (oba znani nam są z dialogów Platona, który wyraża się o ich poglądach, że były za jego czasów na ustach wszystkich). W dialogu "Gorgiasz" Kalikles spiera się z Sokratesem i twierdzi, że prawo natury jest prawem silniejszego, a znoszenie niesprawiedliwości jest gorszym i brzydszym niż czynienie niesprawiedliwości. Ustawy są wynalazkiem słabych, którzy je ustanowili dla skrzepowania silniejszego. Kto jednak ma w sobie dosyć mocy naturalnej, ten strząsa ze siebie przymus i staje się z niewolnika panem. Prawo natury wymaga, aby namiętności ludzi rozwijały się swobodnie i aby starało się je zaspokoić. Pojęcie dobra i przyjemności to coś z istoty swej jednoznacznego. Jak widzimy prawo natury u Kaliklesa jest tym samym, co określamy współcześnie prawem walki o byt. U podstawy tego pojęcia leży uwielbienie silniejszego. Etykę zastępuje tu egoizm jednostki we wszystkich jego odcieniach i staje się on dla człowieka bóstwem. Nastawienie Kaliklesa to nastawienie, które współcześnie określilibyśmy

jako nihilistyczne. W dialogu "Rzeczpospolita" Trazymach prowadzi spór z Sokratesem na temat sprawiedliwości. Wedle Trazymacha sprawiedliwym jest to, co jest korzystnym dla silniejszego, ktokolwiek by nim był. W każdym państwie ten, kto ma siłę (tyran, szlachta, lud) stanowi prawa dla siebie korzystne, a posłuszeństwo w ogóle jest naiwnością, gdyż "sprawiedliwy" postępuje wbrew swemu interesowi, a zgodnie z cudzym. Zwykły złodziej jest karany, tyran jest wielbiony i zasypywany pochwałami. U Trazymacha nie ma wyraźnej pochwały zła jak u Kaliklesa, uważa jednak zgodnie z tamtym, że sprawiedliwym być się nie opłaca.

Jakby antytezę sofistyki i na jej tle wysokiego nihilizmu stanowi Sokrates.

Sokrates

Jest on jakby przeciwnym biegunem ze skrajnego relatywizmu wyrosłych mocnych doktryn nowinkarzy. Sokrates stara się ująć reguły poznania, a równocześnie działania w niezachwiany system i głosi go z całym głębokim przekonaniem człowieka wierzącego. Parę słów o jego życiu. Sokrates żył w latach 469-390 przed Chr. Całe swoje życie spędził w Atenach. Sokrates nie był tylko myślicielem, ale był również człowiekiem czynu. Gdy tego wymagały okoliczności, służył on ojczyźnie jako żołnierz i jako urzędnik. Żołnierzem był dzielny, a jako funkcjonariusz publiczny dawał nieraz dowody rozważliwej i doświadczonej. Celem jego życia było jednak nie to, była tym celem działalność nauczycielska, która zewnętrznymi pozorami w pewnej mierze przypomina sofistów. (Zasadnicza zaznaczająca się różnica to to, że Sokrates odmiennie niż sofisci uczył bezinteresownie.) Jaka była nauka Sokratesa? Była to nauka onoty. Sokrates uczył rozumu, by przez rozum doprowadzić do onoty. Sokrates nie myślał o rzeczach praktycznej natury i nie należał do ludzi typu zapobiegliwych i dlatego na swym nauczycielstwie majątku nie zrobił, a przeciwnie żył w stałym niedostatku. Praca jego miała specjalny charakter. Nie była ona ujęta w ścisłe ramy jakichś godzin urzędowych, a dużo zależało w niej od przypadku. Sokrates chodząc po ulicach miasta i korzystając ze szczęśliwego zbiegu okoliczności znajdował rozmówców, zatrzymywał ich gdziekolwiek bądź i mówił z nimi o sprawach go obchodzących. Oryginalną swą manierą zyskał sobie wielką popularność i grono licznych uczniów. Pochodzili oni z różnych sfer, ale wchodziła w ich skład również arystokratyczna młodzież ateńska, do której należał Alcibiades, Platon, Ksenofont i inni. Obok zwolenników miał również Sokrates takich, którzy byli mu wyraźnie nie przychylni i stawiali mu różne zarzuty. Na ogół wyśmiewano jego dziwaństwa, a przeciwny Ateńczyk daleki od bezinteresowności nie rozumiał cechującego go altruizmu. Komedio pisarz Arystofanes daje nam

karykaturę Sokratesa w "Chmurach". Występuje on tam przed nami jako osobistość z jednej strony śmieszna, a z drugiej groźna dla istniejącego porządku rzeczy. Jest ucieleśnieniem maniaka, którego wolnomyślność i brak szacunku dla tradycji łączy się z pychą i oszukaństwem. Jak widzimy opinie współczesnych o Sokratesie były, jak to często zresztą bywa, najzupełniej rozbieżne. Sokrates dooczekał się stosunkowo późnego wieku. Dożył lat 70-ciu. Wówczas to oskarżono jego działalność za jej rzekomą szkodliwość. Działał tu niewątpliwie splot momentów osobistej i politycznej natury, na tle cechującej ówczesne Ateny (a podkreślonej już przez nas wyżej) ogólnej podejrzliwości. Skarga na Sokratesa wniesiona przed sąd w roku 399 przez oskarżycieli zawiera zarzut bezbożności oraz demoralizowania młodzieży ateńskiej. Sąd uznał Sokratesa za winnego, nakładając na niego najcięższy wymiar kary -- karę śmierci, o której początkowo nie myślano, a to dzięki zachowaniu się oskarżonego, które podrażniło sędziów. Sokrates nie tylko, że winy swej przed sądem nie uznał, ale dobitnie jej przeczył kładąc wielki nacisk na doniosłość swej działalności. Sokrates spędził w więzieniu miesiąc i mógł bardzo łatwo uniknąć śmierci. Wpływowi zwolennicy chcieli mu ułatwić ucieczkę, jednakowoż nie dał się do niej nakłonić, choć być posłusznym prawu. Ostatnie chwile Sokratesa opisał Platon w "Fedonie". Były to chwile, jak wszyscy jednoznacznie przyznają, podniosłe. Ksenofont, uczeń Sokratesa, uczestnik ostatnich z nim rozmów twierdzi, że "żaden jeszcze człowiek, o ile pamięć nasza sięga, nie zajrzał w oczy śmierci z większą godnością. Śmierć Sokratesa była idealnym zakończeniem jego życia, była jako logiczne jego dopełnienie idealnie z nim szarmonizowana. W Sokratesie łączy się bujność temperamentu z silnie ów temperament mitygująca wola. Cechuje jego postać łagodność, a równocześnie siła, na której tle ginie jego przysłowiowa brzydota. Co wiemy bliżej o doktrynie Sokratesa? Dowiadujemy się o niej nie z jego własnych pism, których nie zostawił ucząc tylko ustnie, ale z pism uczniów. Najważniejszą rolę odgrywającą tu przede wszystkim są dialogi Platona i wspomnienia o Sokratesie Ksenofonta. Głównym źródłem zainteresowania Sokratesa jest przede wszystkim człowiek i jego natura. Jest on pierwszym wielkim humanistą, co podkreśla trafnie Arystoteles w zdaniu "zajmował się jedynie sprawami etycznymi, przyroda zaś nie zajmowała go wcale". Sokrates nieraz głosił, że drzewa niczego nie mogą go nauczyć, ucą natomiast ludzie w mieście. W człowieku zresztą nie wszystko go interesuje, interesuje tylko to, co jego zdaniem można poprawić, podwyższyć, zreformować. Sokrates, to urodzony reformator i jako takiego zajmuje go przede wszystkim etyka (logikę uważa za naukę pomocniczą wiedzy etycznej). Tezy etyczne Sokratesa w swych zasadniczych zrębach wyglądają następująco: Pierwsza teza to, że cnota posiada bezwzględną wartość. Pojęcie cnoty występuje u Sokratesa nie w ogólnikowej szacie jakiejś bliżej nieokreślonej teżyzny życiowej, czy

sprawności, nie jest to pojęcie jak u sofistów relatywne, inne np. dla mężczyzn i kobiety, inne dla młodzieńca co dla starca, ale to pojęcie o charakterze ogólnoludzkim, obowiązujące z równą siłą zawsze i wszędzie. Sokrates urabia nowe pojęcie cnoty przez to, że spośród cech dodatnich człowieka wyodrębnia pewne zalety, które są natury bezwzględnie moralnej i bezwzględnie pozytywnej w każdym wypadku, jak sprawiedliwość, odwaga i panowanie nad sobą. Prawa moralne są jednakowe dla wszystkich ludzi. Obowiązują tak mężczyźni jak kobiety, tak młodych, jak starych nie wchodzą one w zakres prawa pisanego, są jednak w pewnym sensie trwalszymi od niego, wywodzą się bowiem z samej natury rzeczy. Jak widzimy stanowisko Sokratesa w odniesieniu do bezwzględności i powszechności nakazów etycznych różni się biegunowo od stanowiska sofistów, stanowiska w tym wypadku relatywistycznego. Najwyższym dobrem dla Sokratesa jest cnota, wszystkie inne dobra, jak zdrowie, bogactwo, sława, mogą w pewnych warunkach okazać się czymś złym i dlatego to człowiek rozumny za pośrednictwem właściwej oceny dóbr tych hierarchii powinien poświęcać mniejsze rzeczy dla większych, a wszystko winien poświęcać dla najwyższego dobra cnoty, którą zdobyć powinien się starać nie licząc się z niebezpieczeństwem, a nawet ze śmiercią. Stanowisko zajęte w tym wypadku przez Sokratesa, to stanowisko moralisty, tj. takiego, który dobra moralne wynosi ponad wszystkie inne (Sokrates jest w pewnym sensie twórcą etyki jako nauki, ponieważ pierwszy raz w sposób jasny i niedwuznaczny wyróżnił właściwy jej przedmiot). Sokrates był zdania, że nie należy oddzielać dobra od pożytku, ponieważ to, co dobre jest równocześnie pożyteczne, a nie jak chcą niektórzy przeciwnie. Ludzie dlatego się męczą, błądzą i giną, że działają częstokroć wbrew swemu własnemu interesowi, wbrew należytej rozumianemu pożytkowi, a czynią tak, ponieważ nie wiedzą co jest dobrym. Stosunek Sokratesa do utilitaryzmu jest, jak widzimy z tego, nie całkiem jasny. Wydawałoby się z jednej strony, że zwalcza utilitaryzm, ale z drugiej strony podkreślając nierozdzielność dobra i korzyści wyraża się w pewnym sensie sam jak utilitarysta. Kryterium dobroci czynu jest dla niego pożytek z czynu płynący. Taka korzyść związana jest zawsze dla niego ze sprawiedliwością, lojalnością, pracowitością, fachowością itd. W podobny sposób pojmuje on więź łączącą szczęście z cnotą. Szczęśliwy jest ten, kto posiada największe dobro, a dobrem tym jest cnota. Cnota u Sokratesa, jak z tego widzimy, jest synonimem wiedzy, zło nieświadomości, głupoty. Zła nie da się uczynić świadomie, ponieważ tak czyniący człowiek postępuje wbrew sobie samemu, a tak nie ma powodu, aby ktokolwiek czynił, kto wie, gdzie leży istotny jego pożytek i gwarancja szczęścia, dlatego wiedza gwarantuje cnotę, a tym samym jest z nią równoznaczną, jest tym co cnota. "Jest to jedno i to samo wiedzieć co jest sprawiedliwe i być sprawiedliwym", oto charakterystyczne słowa filozofa. Dziś, na podstawie głębszej znajomości psych.

logii ludzkiej wiemy, że rzeczy nie są takie proste, jak je w tym wypadku przedstawiał Sokrates. Na tle wewnętrznych załamów psychiki ludzkiej widzimy niejednokrotnie rozdźwięk między wiedzą i czynem, między świadomością a podświadomością, między tym co racjonalne, a irracjonalne, między tym co dyktuje zimny rozsądek na życiowej kalkulacji oparty, a tym do czego pohaniamienność z niewytłumaczalnych nieraz płynących pobudek. Wiemy dziś, że sama wiedza dla cnoty niewystarcza, że potrzebne są tu jeszcze inne czynniki, ale Sokrates nie pojąłby tego z pewnością. Dla niego wiedzą do cnoty nie prowadzącą byłaby to wiedza powierzchowna, wiedza niezupełna, a tym samym nie zasługująca na to miano. Posiadający wiedzę prawdziwą i pełną nie mógłby. zdaniem jego, nie przejąć się nią do głębi i co za tym idzie czynić więcej niż dobrze. Sokrates nie ma sympatii dla wiedzy przyrodniczej, reprezentowanej przez dawnych filozofów greckich. Wiedza potrzebna, aby być cnotliwym, nie ma nic wspólnego z wiedzą o przyrodzie i jej znajomością z wiedzą o żywiołach i gwiazdach. Opiera się ta wiedza nie na jakichś teoretycznych przesłankach, lecz na praktycznym rozsądku. Do problemów etycznych podchodzi Sokrates z nastawieniem intelektualistycznym. Twierdzi on, że cnoty można się nauczyć, że można sobie ją przyswoić tak, jak każdą inną wiedzę. Nie jest ona dobrem wrodzonym człowiekowi, od nas samych zależy, czy ją zdobędziemy lub nie zdobędziemy. Cnota pojęta w charakterze wiedzy jest czymś z natury swej jednolitym. Nie ma wielu cnót, ale w gruncie rzeczy jedna cnota "arete" - sprawiedliwość jest wiedzą o tym co się komu należy, pobożność wiedzą o bogach, odwaga wiedzą o tym, czego należy się bać itd. Ta teza o jednolitości cnoty to jakby drugi biegun etycznego pluralizmu sofistów. Tezy Sokratesa z dziedziny moralności łączą się w jeden nieprzerwany łańcuch i prowadzą do jasnego wniosku, że ludzie dążą do szczęścia i pożytku. Posiadanie szczęścia uwarunkowane jest posiadaniem dobra. Dobrem właściwym jest cnota. Cnota jest jedna, bo każda cnota jest wiedzą, zdobywając wiedzę osiągamy dobro, a co za tym idzie pożytek i szczęście. Co zatem czynić należy, aby osiągnąć szczęście? Należy szukać wiedzy, jeżeli kto może powinien jej uozyć. Oto teoria Sokratesa, oto jego doktryna główna, która kieruje jego życiem i jest podstawą działalności jego nauczycielskiej. Prowadzenie innych do cnoty przez wiedzę uważał za istotny, najwyższy cel tej działalności. Sokrates nie licząc się z osobistymi upodobaniami, nie licząc się z warunkami życia i jego trudnościami, dąży konsekwentnie do tego co uważa za swoją misję. Życie jego jest realizacją doktryn jego w praktyce, a śmierć harmonijnym tegoż życia dopełnieniem. Umiejętność, wiedza jest czymś dla Sokratesa zawsze najważniejszym. W szczególności ma ona znaczenie również i w polityce. Dobry władca piastuje władzę dla dobra poddanych i znajduje szczęście w ich uszczęśliwianiu. Sokrates nie jest zwolennikiem demokracji, ponieważż jego zdaniem, rządzi tu wielogłowe ciało nieoświeconych, a władza winna nale-

żeć do specjalistów. Ta tendencja zaznaczająca się u Sokratesa znajdzie pełniejszy obraz u Platona i we właściwym mu arystokratyzmie objawi się w formie bardziej krańcowej. Jeszcze parę słów o logice Sokratesa, wiedzy dla każdego prawnika tak ważnej i tak dla niego niejednokrotnie niezbędnej. U Sokratesa cnota to cel ostateczny prowadzi do niego w drodze zastanowienia. Nie daje on nam wiedzy gotowej, ale jest jej wiedzy wiecznym poszukiwaczem, w sensie współczesnym określibyśmy go jako metodologa wiedzy, właściwa mu metoda przez niego najchętniej stosowana jest metodą współpracy umysłowej i metodą dyskusji. Występują tu dwa momenty: negatywny i pozytywny. Pierwszy, to usuwanie fałszywych, a niejednokrotnie głęboko zakorzenionych przekonań, drugi to zastępowanie tychże przez pojęcia prawdziwe. Za największy i najskuteczniejszy spośród sposobów oczyszczenia umysłu uważa Sokrates metodę zbijania. Wygląda ona w praktyce tak: fałszywa teza przeciwnika przyjmuje Sokrates poważnie i pytania go zmusza do wyciągnięcia z niej ostatecznych konsekwencji. Czyni to tak długo, aż doprowadzi do stwierdzenia sprzecznego, bądź z samą tezą pierwotną, bądź z twierdzeniami powszechnie przyjętymi i opartymi na zdrowym rozsądku. Chodzi tutaj o zwalczanie pozorów wiedzy i oczyszczenia zeń umysłów. Sokrates uważał się za uprawnionego do tego rodzaju krytyki, ponieważ jak sam mówił miał wiedzę swej niewiedzy. Krytyka poznania jest według niego pierwszą z nauk filozoficznych i musi iść przed wszystkimi innymi. Charakteryzuje go wiara w możliwość znalezienia prawdy bezwzględnej absolutnej, obowiązującej wszędzie i zawsze i tutaj właśnie leży istniejąca przepaść między nim a wszelakiego rodzaju relatywistami. Samo zbijanie wywodów przeciwnika nie było jego ostatecznym celem, ale jedynie środkiem prowadzącym do celu. Uwydatnił się on w pozytywnych stronach jego metody, zwanej "maientyką", czyli sztuką położniczą. Najważniejszą rolę gra tu przekonanie, że każdy człowiek nosi w sobie wiedzę prawdziwą, ale jej sobie nie uświadamia. Zadaniem nauczyciela jest dopomóc mu w tym uświadomieniu i wydobyć zeń prawdę. Sokrates posiadał niezrównaną umiejętność stawiania pytań przydatnych przy wspólnym szukaniu prawdy. Pytania złożone dzielił on na najprostsze, tak, że odpowiedź niewiele wymagała samodzielności i sprowadzała się do powiedzenia tak i nie. Odpowiedź taka nie wymagała żadnych specjalnych wiadomości, a tylko koniecznym tu było minimum zdrowego rozsądku. Sokrates kładzie wielki nacisk na kwestie odpowiedniego definiowania pojęć. Indukcja służy mu jako sposób znajdowania definicji, a to za pośrednictwem umiejętnie wykrytych cech wspólnych danego przedmiotu. Ostateczny cel, który Sokratesowi zawsze przyświecał, to cel nie teoretycznego, ale praktycznego i życiowego charakteru. W myśl ogólnie głoszonego przez się postulatu, szukał pojęć, bo za ich pośrednictwem starał się zdobyć wiedzę, będącą synonimem cnoty i szczęścia.

Reprezentantem wielkiej spuścizny Sokratesa i jego wielkiej doktryny moralnej staje się najwybitniejszy z jego uczniów Platon.

Platon

Platon był ateńczykiem, urodził się w 427 r., zmarł w 347 przed Chr. dożywszy lat osiemdziesięciu. Okres, w którym żyje, to okres największego rozkwitu, myśli starożytnej we wszystkich myśli tej odmianach. Pochodzi on z arystokratycznego rodu, otrzymuje za młodu wychowanie staranne, kształjące harmonijnie umysł i ciało. Zdolności posiadał Platon wszechstronne, interesowała go nauka, ale i sztuk pięknych nie zaniedbywał, ćwicząc się w poezji, malarstwie i muzyce. Posiadając fizyczną siłę i szerokie bary (od których pochodzi przydomek Platon) brał niejednokrotnie udział w igrzyskach olimpijskich. Naukowe studia rozpoczął Platon mając lat 20. Wówczas to poznał Sokratesa i przebył z nim lat osiem aż do jego śmierci. W zetknięciu z Sokratesem poznał Platon naukową myśl współczesną we wszystkich jej odcieniach. Chłorny umysł artysty, którym do końca życia pozostał Platon, uzyskał w owym to czasie właściwą sobie giętkość i wykonalność. Po śmierci Sokratesa zaczęły się lata wędrówki Platona; podobno jakiś czas przebywał w Egipcie i stykał się tam z kastą tamtejszych kapłanów. Odwiedził również Włochy, ówczesne centrum pitagoreizmu. Po dwunastoletniej wędrówce, w czasie której ostatecznie dojrzał umysłowo powrócił on do Grecji i zamieszkał w Atenach. W gaju Akademosu założył on wówczas słynną szkołę zwaną później Akademią, oddając się całkowicie pracy naukowej. Praca ta jednak nie wystarowała mu wówczas, miał bowiem aspiracje człowieka czynu, chciał nurtujące go idee zastosować praktycznie. Ustrój polityczny ówczesnej Grecji nie podobał mu się. Współczesny mu Perykles miał zapewne swoje zasługi wzbogacając Ateny i rozszerzając ich granice, ale nie nauczył Ateńczyków ani sprawiedliwości, ani prawdziwego zrozumienia dobra, tym samym nie był on prawdziwym wychowawcą narodu, takim wychowawcą, zdaniem Platona, może być jedynie filozof. Jedynie polityka natchniona przez filozofów może kształtować ludzkość według idei dobra stając się podstawą stałego i prawdziwego jej postępu. Politycy zawodowi, zdaniem Platona, nie troszczą się faktycznie o prawdziwe dobro kraju, ale jedynie schlebują niskim żądom obywateli. Platon nie miał w Atenach pola do rozwinięcia działalności natury politycznej. Pole to otwierało mu się, gdzie indziej, a mianowicie w Syrakuzach, najpotężniejszym wówczas państwie greckim. W okresie swych podróży dotarł on do Syrakuz i związał tam przyjaźń ze szwagrem ówczesnego władcy. Wówczas jednak tyran Syrakuz Dionizy Starszy obawiając się widocznie jego wpływu wydalili go z obrębu swego państwa, gdy wszakże jakiś czas później Dionizy zmarł we-

zwany został przez szwagra jego Diona i udał się do Syrakuz, aby kierować wychowaniem nowego władcy Dionizego Młodszego. Wpływ jego jednak był krótkotrwały w związku z faktem, że znalazł w Dionizym niechętnego ucznia. Równocześnie Dion został zesłany jako podejrzany o dążenie do władzy, co zmusiło Platona do powrotu do Aten. Parę lat później podjął on jeszcze jedną wyprawę do Syrakuz celem zażegnania tam ówczesnych walk pałacowych, ale wplątawszy się sam w niebezpieczną kabałę musiał jak najszybciej uchronić i to z niebezpieczeństwem utraty życia. Widzimy, że polityczne poczynania Platona i jego działalność na tej niwie skończyły się najzwyklejszym fiaskiem. Jego nieudolność praktyczna wystąpiła tu jaskrawo. Przekonawszy się o niej ostatecznie Platon trzyma się odtąd właściwej sobie areny nauczycielskiej i naukowej poświęcając w tym kierunku swe siły w ciągu długich lat czterdziestu w Atenach. Odtąd spędza Platon swe życie w kręgu uczniów Akademii pracując systematycznie i nieustraszenie aż do samej śmierci.

Przejdźmy z kolei do poglądów Platona. Założeniem ich jest przekonanie, że w pojęciach zawarta jest wiedza pewna i bezwzględna. Przekonanie właściwe już Sokratesowi, ale w odniesieniu jedynie do pojęć etycznych; Platon bierze tę rzecz szerzej i rozciąga z pojęć etycznych na inne. Dręczącym go pytaniem to pytanie, czym jest rzeczywistość poznawana przez pojęcia. Otóż rozumowanie Platona przedstawia się tu tak: właściwością, która charakteryzuje pojęcia jest jedność i stałość i przedmioty wedle których pojęcia są urabiane powinny posiadać te same cechy. Jednakowoż nie jest trudnym przekonać się z doświadczenia, że właśnie wszystkie znane nam rzeczy tych nie posiadają, będąc z natury swej złożonymi i zmiennymi. Płynąca stąd konsekwencja to nasuwający się Platonowi wniosek, że nie rzeczy są przedmiotem pojęć. Weźmy dla przykładu rozważania Platona na temat pojęcia piękna i właściwego mu przedmiotu. Rzeczy piękne są różnorodne i zmiennie i dlatego przedmiotem tym nie są, wobec tego według Platona pozostaje przyjąć, że jest to jakieś nieznanne nam z bezpośredniego doświadczenia "piękno", które jest zawsze jedno i niezmiennie. Rzeczy piękne są przedmiotem nie pojęć, lecz postrzeżeń, przedmiotem zaś pojęcia piękna jest samo piękno, albo idea piękna. Podobnie ma się według Platona ze wszystkimi innymi pojęciami, których przedmiotem nie są rzeczy, ale jakiś byt inny. Ten uznawany przez Platona byt bezpośrednio nam nie dany, a niezmienny nazywa on ideą. Z tych idei składa się cały odmienny od naszego świat. Tak jak między pojęciami rozróżniamy wyższe i niższe, tak i ustrój świata idei jest hierarchicznie zróżnicowany, mając na swym szczycie najwyższą ideę - ideę dobra. Rzeczywistość u Platona, jak widzimy z tego, co zostało powiedziane, pojęta jest dualistycznie. Na jej tle harmonizuje pojęcie zmienności ze sprzecznym w zasadzie pojęciem niezmienności. Platon uznaje nie jeden byt, ale dwa rodzaje bytu

- byt poznawany przez zmysły, zniszczalny i realny i byt ujmowany za pośrednictwem pojęć wieczny, niezmienny i idealny. Bytem w sensie głębszym jest jedynie to, co nie może przestać być. W tym sensie rzeczy nie są bytem, idee istnieją, a rzeczy tylko stają się. Rzeczy wobec prawdziwego bytu to jakby cienie i odzwierciedlenia na wodzie. Jesteśmy, mówi Platon, w swej słynnej "Paraboli" podobni do jeńców więzionych w jaskini i zwróconych twarzami do jej wnętrza, którzy z tego, co się dzieje na zewnątrz jaskini mogą widzieć jedynie cienie. Znamy bowiem bezpośrednio tylko rzeczy, te zaś są cieniami idei. Platon, jak widzimy uznawszy za realne w pierwszym rzędzie idee, zdegradował rzeczy do rzędu zjawisk; w ten sposób dotychczasowy pogląd uległ niejako odwróceniu. Idee mają jakby charakter wzorów, są one niejako obecne w rzeczach; a rzeczy w nich uczestniczą.

Nauka o ideach wiąże się na tle doktryny Platona z nauką o duszy. Jest ona w jego ujęciu przeciwieństwem materii, materia bowiem jest z natury bezwładna, a dusza jest źródłem ruchu. Takie postawienie kwestii oznacza ostateczne zerwanie z dotychczasowym materialistycznym nastawieniem w tej dziedzinie i prowadzi do ostrego przeciwstawienia duszy ciału. Jak widzimy, filozofia Platona jest filozofią dualistyczną. Obok dualizmu idei i rzeczy uznaje ona również dualizm duszy i ciała. Dusza jako niematerialna jest czymś niezależnym od ciała, połączenie jej z ciałem jest czymś jakby przygodnym, poza tym charakteryzuje ją niezłożoność. W odróżnieniu od złożonego z istoty swej ciała, dusza jest czymś doskonalszym od ciała, ponieważ jest zdolna poznawać idee i upodabniać się do nich. Byłaby ona niewątpliwie jeszcze lepsza i szczęśliwsza, gdyby była wolna od więzów cielesnych, które stanowią dla niej jarzmo z natury rzeczy niekorzystne. Dusza w odróżnieniu od śmiertelnego ciała jest nieśmiertelna, bo jako niezłożona nie podlega ona rozkładowi, a tym samym zniszczeniu. Dusza trwa nie tylko dłużej od ciała, ale trwa wiecznie. Nie ma ona ani końca ani początku, jest nieśmiertelna i odwieczna. Istnienie odwieczne duszy motywuje Platon faktem, że posiada ona wiedzę wrodzoną, którą musiała zdobyć przed urodzeniem. Jak widzimy dusza ludzka tak pojęta jak u Platona, to jakby cząstka boskości, iskra nieśmiertelna zamieszkująca nasz świat chwilowo. Na takie jej pojmowanie mają wpływ właściwe Platonowi żywe uczucia religijne i wrodzone mu pragnienie przetrwania doczesności. W doktrynie Platona wiele miejsca zajmuje tzw. teoria poznania. Przedplatońska filozofia grecka wyrażała przekonanie, że rzeczy można poznać tylko przez zmysłowe zetknięcie się z nimi. Platon jest innego zdania. Poznanie według niego nie jest tylko postrzeganiem. Tak, jak się odróżnia idee od rzeczy, tak też istnieją dwa rodzaje poznania: rozumowe i zmysłowe. Za przykład może nam posłużyć, według Platona, pojęcie równości. Nie może mieć ono swego źródła w postrzeganiu, bo rzeczy postrzegane nie są nigdy równe. Źródło tego pojęcia zatem musi leżeć

gdzie indziej. Postrzegając rzeczy i oceniając je jako równe rozporządzamy już uprzednio istniejącym pojęciem równości, które występuje tutaj dla nas w roli miary i dlatego to pojęcie równości tkwiło w nas zanim spostrzegliśmy ewentualną niedoskonałą zresztą równość pomiędzy przedmiotami. Pełne uświadomienie sobie wrodzonego nam pojęcia nastąpiło właśnie z okazji tego postrzeżenia, dlatego to proces poznania w ujęciu Platona jest odwrotny niż u innych filozofów.

To nie postrzeżenia według niego wyprzedzają pojęcia, lecz same są wyprzedzane przez tamte. Postrzeżenie nie wywołuje pojęć, ale jedynie przypomina je i dlatego to, obok wiedzy opartej na materiale danym nam przez zmysły, istnieje u Platona inna wiedza charakteru apriorycznego. Wiedza wrodzona jest według Platona przypomnieniem. Dusza ludzka zanim przyszła na świat żyła w świecie idei i zachowała o nich pamięć. Wiedza zmysłowa jest czymś niższym od wiedzy wrodzonej, ma w stosunku do niej naturę raczej domysłu i nie posiada tej niezależności co tamta. W doktrynie Platona wielką rolę gra intuicja, obok bowiem myśli dyskursywnej istnieje według niego myśl intuicyjna, ma ona tę właściwość, że jest w stanie osiągnąć prawdy bezpośrednio bez posługiwania się rozumowaniem, jest ona jakby bezpośrednim stykaniem się myśli z jej przedmiotem. Platon jak widzimy z tego, co zostało powiedziane nie był empirykiem. Dusza może poznać prawdę własnym trudem bez udziału zmysłów, ale poznanie to może być rozmaite, może to być poznanie racjonalne, zbudowane na zasadach dialektyki, ale równocześnie może to być poznanie intuicyjne, w którym odgrywają rolę takie faktory jak religia, mit i przenośnia. Filozofia, zdaniem Platona, tym się różni od nauki, że nie potrzebuje być ściśle racjonalna. Koniecznym jest "spokrewnienie jej" z tym, co moralne i piękne. Celem jej nie jest tylko sama wiedza, ale również podniesienie duchowe człowieka. Jak widzimy doktryna, przekazana przez Platona, potomności, to coś zbudowanego na przesłankach z jednej strony racjonalnych, z drugiej na niemniej od tamtych ważnych irracjonalnych.

Reasumując to, cośmy dotychczas powiedzieli, stwierdzamy, co następuje: Platonizm jest idealizmem. We wszystkich dziedzinach bytu i działania, obok pierwiastków realnych, które są przemijającymi, dostrzega on momenty idealne charakteru wiecznego. Istnieją dwa byty: byt idealny i byt realny, drugi jest od pierwszego zależny. Człowiek - to dusza władająca ciałem. Dusza ludzka posiada wiedzę rozumową wrodzoną, której wiedza zmysłowa oparta na doświadczeniu jako z istoty swej niedoskonała musi być podporządkowana. Na tle metodologii nauk platonizm oznacza wywyższenie metody dialektycznej i podporządkowanie tejże empirii. Naukę Platona trudno jest scharakteryzować mianem systemu, nie jest to istotny system, nie jest bowiem dostatecznie usystematyzowany - łącząc w sobie niejednokrotnie liczne sprzeczności.

System został tu niejako rozsadzony bogactwem zawartej w nim myśli. Platona nazwać można nie tylko ojcem idealizmu, ale również ojcem spirytualizmu i metafizyki. Ceni on rozum, ale ceni i intuicję, podnosi momenty racjonalne, ale może jeszcze bardziej od tamtych podkreśla irracjonalne.

Założona przez Platona szkoła platńska tzw. akademia, w której Platon jako scholarcha, przez długich czterdzieści lat do samej śmierci przewodził, wykazała większą od innych szkół długotrwałość (zaliczona do związków religijnych przetrwała ona w Grecji wszystkie inne szkoły i dopiero w 529 r. po Chr. została zamknięta przez Justyniana). Równocześnie jednak pozbawiona była akademia okrzepłego kościoła doktrynalnego. Przyczyny tego należy szukać w samej filozofii Platona, filozofii, która niewątpliwie nie był o pośrednią na doktrynę szkolną (zresztą akademia nie była faktycznie szkołą, ale raczej, jak byśmy to współczesnej używając nomenklatury określić mogli, instytutem współpracy naukowej; wchodziła w jej skład nie tylko uczniowie, ale i uczeni, nie ma ustalonego programu dydaktycznego, uczy się filozofii, ale równocześnie matematyki, botaniki i zoologii. Różnorodność prac zaciera ciągłość jakiegokolwiek ustalonej linii doktrynalnej).

Z kolei przejdźmy na odcinek specjalnie nas tu zajmujący, dotyczący zaprawdę wązi etycznych oraz prawno-państwowych Platona. Sprawom etycznym poświęcił Platon wiele miejsca w swych dziełach. Przewyciężając jednostronność swego wielkiego mistrza i poprzednika sprowadzającego cnotę do wiedzy dochodzi on ostatecznie do przekonania, że cnota nie od samego rozumu zależy. Wskazuje on na trzy cnoty, którym odpowiada jego zdaniem trzy części duszy. Mądrość jest cnotą części rozumnej, męstwo impulsywnej, panowanie nad sobą, pożądlivej, ponadto potrzebna jest czwarta cnota - sprawiedliwość, łącząca wszystkie części duszy i utrzymująca wśród nich ład, aby każda spełniała swoje. Tak powstała klasyczna teoria czterech cnot. Nie w niej jednak tkwiło jądro platońskiej etyki. Tkwiło ono w jego nauce o miłości. Rola dóbr realnych u Platona to jedynie, jak wiemy już, rola szczebla przy osiąganiu dóbr idealnych. Dobra według niego stanowią hierarchię, szczytem hierarchii zaś nie jest żadne z dóbr realnych, ale dobro idealne - idea dobra. Właściwe dążenie duszy do osiągnięcia wiecznego posiadania dobra to miłość tak jak ją pojmował Platon. Dobra realne odgrywają tu rolę etapów w drodze do szczytów. Pierwszym przedmiotem miłości to to, co zmysłowe. Przedmiotem tej miłości są piękne ciała. Z biegiem czasu jednak, w miarę rozwoju świadomości, staje się nim piękno duchowe, a więc piękne myśli i czyny. Przedmioty są piękne, ponieważ mają w sobie "piękno", które jest wszystkim im wspólne. Człowiek w miarę rozwoju jego władz duchowych dochodzi do miłości właśnie tego piękna, piękna jako takiego, dochodzi do miłości idei piękna. Przez to co względne i skończone, przez to co niedoskonałe wznosi się tu człowiek coraz wy-

zej osiągając to, co doskonałe bezwzględne i wieczne. Oto istotna treść, często w potocznym trywialnym ujęciu wykoszlawiona, teorii miłości u Platona. W dążeniu do idei już nie piękna, ale dobra znalazł Platon istotne kryterium onoty. Sokrates określał ją jako wiedzę, Platon jako dążenie do idei dobra. Dążenie, w którym czynniki natury egoistycznej schodzą na plan drugi, a zaznacza się jedynie pożądanie rzeczy nadzmysłowych i doskonałych.

Przejdźmy do zapatrywań społecznych Platona. Mają one za temat człowieka pojmanego nie jednostkowo, ale społecznie. Tutaj etyka wiąże się z ogólną nauką o państwie, jednak nauka ta pojęta jest u Platona w sposób specyficzny. Chodzi mu nie o państwo jakie jest rzeczywiście, ale o pewien wymaginowany ideał państwa, o państwo jakiego nie ma, ale być powinno. Platowska teoria państwa, której poszczególne zręby widzimy w jego "Rzeczypospolitej" i "Prawach" była teorią państwa specjalnie skonstruowanego wedle idei dobra i sprawiedliwości (tutaj Platon idzie inną drogą niż sofisci, których interesowało państwo rzeczywiste). Platon nie uwzględniał wcale w swej nauce różnorodnych warunków w jakich państwa żyją i różnorodnych temperamentów ludów. Cel jaki stawia Platon państwu jest charakteru uniwersalnego, w którym powinny znaleźć swe odbicie zalety najwyższe, jakimi są powszechność i stałość (ceniąc nade wszystko stałość wymagał jej Platon od obywateli, poetów zaś, którzy podlegają na ogół zmiennym falom uczucia chciał wysiedlić poza granice swego idealnego państwa). Państwo u Platona nie jest jedynie tworem idealnym, ale ma również, co jest charakterystyczne, cechy organiczne - jest organizmem, w którym każda część czyni co od niej wymaga wspólny cel całości. Rządy państwem muszą być oparte na wiedzy, bo aby dobro czynić, trzeba dobro znać. Chodzi o to, aby zapewnić obywatelom nie chwilowe korzyści czy rozkosze płynące z dóbr doczesnych, ale o to, aby ich podwyższyć duchowo, wymaga to w pewnym sensie nastawienia ascetycznego, wymaga całego szeregu wyrzeczeń. Jednostka jest tu podporządkowana państwu, a państwo służy celom wyłącznie moralnej natury. Platon pisząc o państwie podkreśla znaczenie zasady zróżnicowania i hierarchii. Poszczególne składniki państwa winny odpowiadać zasadniczym zrębom duszy, istnieje bowiem analogia między organicznie pojętym państwem a jednostką. Części państwa tak jak części duszy nie są sobie równe, ale są wśród nich wyższe i niższe. Są one uszeregowane hierarchicznie. Gdy każdy w państwie czyni swoje, wówczas powstaje właściwa harmonia ustroju opartego na sprawiedliwości.

A teraz, jak ma wyglądać praktycznie to państwo, o którym marzy Platon, jak ma wyglądać to państwo - utopia. Przede wszystkim gra w nim rolę racjonalny podział pracy pojęty w sensie nie tyle technicznym, co ekonomicznym. Podstawa podziału typowo arystokratyczna mieści się w uznawanym przez Platona pewniku, że człowiek przynosi na świat

pewne wrodzone cechy duchowe. Człowiek o duszy z żelaza jest z góry przeznaczony do pracy produkcyjnej, przede wszystkim fizycznej, człowiek o duszy ze srebra to materiał na wojownika, człowiek o duszy ze złota ma kierować i rządzić wszystkimi (ten stanowy podział państwa odpowiada właśnie podziałowi poszczególnych elementów psychicznych, tkwiących w duszy człowieka, która to dusza zawiera w sobie rozum, popędy wyższe i niższe). Człowiekiem o duszy z żelaza nie zajmuje się Platon prawie wcale, posiadając niewątpliwie tradycyjną pogardę arystokraty dla pracy fizycznej, natomiast specjalnie zajmuje się on warstwami wyższymi i kwestią odpowiedniego wychowania tych warstw. Ludzie o duszy ze srebra, żołnierze winni być według niego wychowani surowo, zgodnie ze ścisłymi przepisami, odpowiednio drobiazgowymi, obejmującymi nawet wierzenia religijne, literaturę, a nawet instrumentację muzyki dla wojska najodpowiedniejszej. Celem tej całej reglamentacji jest zautomatyzowanie żołnierzy, jest uczynienie z nich możliwie bezmyślnych, ale odważnych i doskonale do wojny przygotowanych narzędzi walki. Życie żołnierzy oparte jest na zasadach komunizmu, nie dysponują ani własnością prywatną ani rodzinną. Ideę równouprawnienia kobiet formułuje Platon w sposób dość oryginalny. Płynie ona, jego zdaniem, z okoliczności, że żołnierze są stróżami stada, a u psów osobniki męskie i żeńskie pełnią te same obowiązki, więc winne mieć to samo wychowanie i pełnić te same funkcje. Małżeństwa winne być dobierane przymusowo na czas ściśle określony, ażeby miały najbardziej doskonałe fizycznie potomstwo. Dzieci dorodne fizycznie po zlikwidowaniu osobników słabszych wychowuje się w odpowiednich zakładach wychowawczych prowadzonych przez państwo i specjalnie przeznaczonych do kształcenia przyszłych kadr żołnierskich. Dzieci nie powinny znać swoich rodziców, zamiast rodziców będą one kochały wszystkich dorosłych jak swoich rodziców, a tym samym dorodzi młodzież jak własne dzieci, co wpłynie, według Platona, niewątpliwie dodatnio na uspołecznienie się uczuć rodzinnych. Tzw. komunizm Platona dotyczy tylko wyższych kast, a więc tylko ludzi o duszy ze złota, czyli filozofów i ludzi o duszy ze srebra, czyli żołnierzy. Warstw niższych, czyli ludzi o duszy z żelaza nie dotyczy. Poza tym nie dotyczy on produkcji, ale jedynie konsumpcji i dlatego nie ma charakteru kolektywistycznego, ale ogranicza się jedynie do cech niejako koszarowych. W drodze odpowiedniej selekcji wyłuskuje się z grona żołnierzy, najtęższe jednostki przeznaczając je na filozofów. Otrzymują oni wychowanie znacznie dłuższe i staranniejsze, a zarazem surowsze z większym uwzględnieniem nauki. W wieku lat 50-ciu stają się oni rządcami. Rządcy ci, aby rządzić nie potrzebują, według Platona, kierować się prawem stanowionym. Byłoby ono dla nich zbyt cenną namiastką mądrości, którą i tak posiadają. W bezgranicznym poświęceniu dla ogółu upływać będzie nieustanną przeciążoną pracą, znojem życie rządców państwa. W tak skomponowanym ustroju będzie istnieć, zda-

nieniem Platona idealna harmonia wszystkich cnót, będzie ona syntezą mądrości, odwagi, wstrzemięźliwości, a co najważniejsze wypływającej z tamtych sprawiedliwości. Ustrój będzie sprawiedliwym, ponieważ każdy robić będzie co do niego należy, odpowiednio do swego stanu i zajęcia nie wychodząc poza wyznaczone sobie granice i wrodzone możliwości i kwalifikacje. Słusznym jest bowiem według Platona, kiedy człowiek z gminu pracuje pokornie nad wyżywieniem społeczeństwa, żołnierz broni państwa od ataków zewnętrznych, a filozof rządzi. niesprawiedliwością byłoby przeciwieństwo tego stanu rzeczy. Istniałaby ona wówczas, kiedy jednostki nieodpowiednie bez odpowiedniego wykształcenia i kwalifikacji sięgałyby po funkcje sobie niewłaściwe. Sprawiedliwość w duszy ludzkiej oparta jest na tej samej zasadzie, elementowi rozumu odpowiada cnota mądrości, elementowi gniewu popędów wyższych - cnota odwagi, elementowi żądz niższych - cnota wstrzemięźliwości. Także i tu sprawiedliwość leży w harmonii, niesprawiedliwość w dysharmonii w buncie pierwiastków niższych przeciwko wyższym.

Ciekawe są wypowiedzi Platona na temat ustrojów państwowych niedoskonałych, będące jakby próbą odtworzenia ewolucji społecznej. Szereguje on ustroje od najlepszego, jego zdaniem, do najgorszego w ten sposób, że na pierwszym miejscu stawia ustrój królewski, czyli idealny, dalej tymokrację, oligarchię, demokrację i wreszcie na końcu tyranię, ustrój ze wszystkich najgorszy. Platon z dużą przenikliwością ekonomiczną i polityczną przedstawia kolejną ewolucję tych form ustrojowych zaznaczając zresztą pesymistycznie, że zwykle idzie ona jakby na płaszczyźnie pochyłej od form wyższych i lepszych do coraz niższych i gorszych. Główną, jego zdaniem, rolę grają tu zmiany w psychice nie warstw niższych, ale klasy rządzącej.

Arystoteles

Złoty wiek Grecji starożytnej wydał jeszcze jeden wielki system filozoficzny, system oryginalny, mimo że natury kompromisowej. Jest nim system Arystotelesa. Arystoteles umiał połączyć i zlać ze sobą różnorodne pierwiastki natury zarówno idealnej jak materialnej.

Cechujące jego system znamię, to właściwa mu harmonia uzyskana dzięki starannemu unikaniu wszelkiej jednostronności. System Arystotelesa jest przeciwieństwem tego, co zwykliśmy nazywać systemem skrajnym, w sensie materializmu czy racjonalnego idealizmu. Arystotelesa zwano stagirytą, ponieważ urodził się w Stagirze (rok 384 a Ch.) na półwyspie Trackim. Ojciec jego był lekarzem nadwornym króla Macedońskiego, a sam pochodził z rodziny lekarskiej od wielu pokoleń. Atawizmy te jak również środowisko, w którym wyrósł oddziaływały niewątpliwie na Arystotelesa. Posiadał on zdecydowane zamiłowania przyrodnicze i

pociąg do wiedzy typu empirycznego. W 367 roku Arystoteles przybył do Aten i stał się uczniem Platońskiej Akademii. W kręgu uczniów Platona spędził on około lat 20, jednak duch nauki platońskiej nie odpowiadał mu, nie harmonizował bowiem z jego skłonnościami typu empirycznego. Dopiero połączenie empirii z idealizmem zadowoliło go w pełni. Pomimo istnienia tych doktrynalnych różnic Arystoteles pozostał członkiem akademii aż do śmierci mistrza. Parę lat potem powołany został przez Filipa Macedońskiego na nauczyciela syna jego Aleksandra i był nim aż do chwili, kiedy wychowanek objął tron po ojcu. Wówczas to opuścił on Macedonię i powróciwszy do Aten założył tam własną szkołę. Szkoła ta założona na wzór Akademii posiadała niewątpliwie liczne zalety obce tamtej. Do tych zalet w pierwszym rzędzie należy znacznie ściślejsza planowość badań naukowych. Szeroko zakrojone studia w murach szkoły Arystotelesa odbywane, cechuje wielka wszechstronność, na tle której godzi się humanistyka z przyrodoznawstwem. Szkoła Arystotelesa znajdowała się w Likejonie i prawdopodobnie dlatego, że dyskutowano tam chodząc, otrzymała nazwę perypatetyckiej. Szkołą swoją kieruje Arystoteles osobiście 12 lat i w tym okresie cały swój czas jej poświęca. Gdy po śmierci Aleksandra rozpoczęły się ruchawki w Grecji na tle antymacedońskim, Arystoteles udał się z Aten do Chalkis, gdzie niespodziewanie życie zakończył. Na tle Grecji starożytnej jest on niewątpliwie największym organizatorem i propagatorem pomyślanej planowo naukowej pracy zespołowej. Arystoteles, który z usposobienia był realistą zastąpił Platoński dualizm świata dualizmem bytu i wiedzy. Byt u Arystotelesa jest indywidualny, a wiedza ma charakter ogólny, ponieważ jest zawarta w pojęciach ogólnych. Wskazana dwoistość stała się u Arystotelesa podstawą podziału nauk. Nauka dzieli się podług niego na naukę o wiedzy i naukę o bycie. Pierwsza, to logika, druga metafizyka. Co stanowi główne zadanie logiki? Ma ona odpowiednio operować pojęciami i sędami, ma tworzyć prawidłowe definicje i przeprowadzać prawidłowe dowody.

Pojęcia od mniej ogólnych idą ku coraz ogólniejszym, tworząc tym samym jakby hierarchię. Definiując pojęcie wyznaczamy mu miejsce w tej hierarchii. Tak samo postępujemy w odniesieniu do sądów oraz właściwej ich hierarchii. Jest to hierarchia racji i następstw, przy czym sądy bardziej ogólne mogą stanowić rację dla mniej ogólnych, a nigdy odwrotnie. Dowód dokonywa się przez umieszczenie sądów w tej hierarchii i sprowadzenie do wyższego sądu, który jest dlań racją. Przy najwyższych sądach zachodzi punkt, w którym możliwość dalszego dowodzenia się urywa. Te najwyższe sądy są podstawą wszelkiego dowodzenia, ale same nie mogą być dowodzone, nie ma bowiem sądów nad nie ogólniejszych, które by mogły być dla nich racjami (taką ogólną zasadą dowodzenia jest np. zasada tożsamości albo sprzeczności). Oto podstawa wiekopomnej logiki Stagiryty. Podstawa jego teorii wnioskowania i dowodzenia.

Logika nie tworzy nowego materiału naukowego, ale umożliwia operowanie posiadanym. Sylogizm jest strukturą wiedzy osiągniętej, przy tworzeniu zaś wiedzy główną rolę gra indukcja. Inaczej się zdobywa wiedzę, inaczej ją wyklada. Poznanie prawdy, wg Arystotelesa, cechuje bierność. Umysł jest tu wyłącznie receptywny, poddaje się działaniu narzucających mu się przedmiotów niejako z zewnątrz. Podczas, gdy u Platona umysł miał jedynie zdolność poznawczą, u Arystotelesa funkcje te pełnią również i zmysły. Aby coś wiedzieć o świecie zewnętrznym, trzeba się z nim zetknąć, a zetknięcie to umożliwionym jest jedynie za pośrednictwem zmysłów. Umysł, według Arystotelesa, porównać można z niezapisaną tablicą, spostrzegając rzeczy, piszemy na tej tablicy. Od spostrzeżeń, drogą stopniowej abstrakcji, drogą wydzielenia tego co ogólne z tego, co szczegółowe, umysł wznosi się na szczybel pojęć. Tu dopiero zaczyna się właściwe zadanie rozumu. Zadaniem tym jest przerobić materiał dostarczony mu przez zmysły i poznać na jego tle momenty ogólne, a tym samym naprawdę istotne. Arystoteles staje tu w wyraźnej opozycji w stosunku do Platona. Pojęć wrodzonych nie ma jego zdaniem w umyśle. Nawet natchnienie, choćby wieszczce, nie może, jego zdaniem, zastąpić doświadczenia opartego na poznaniu zmysłowym. Charakterystycznym u Arystotelesa jest obce Platonowi stanowisko ufności wobec przyrodzonych władz umysłu i płynący z tego jakby optymizm naukowy.

U Arystotelesa logika odgrywa rolę dyscypliny przygotowawczej, sama zaś filozofia podzielona została na dwa działy: teoretyczny i praktyczny. Filozofię praktyczną dzielił Arystoteles na etykę i politykę, filozofię teoretyczną na fizykę, matematykę i tak zwaną pierwszą filozofię, względnie metafizykę. Ta ostatnia, najważniejsza może, ma za przedmiot byt jako taki. Dla Arystotelesa bytem we właściwym słowa tego znaczeniu są jedynie konkretne rzeczy. Dla poznania ich składników posługuje się on podwójną analizą w sensie genetycznym i logicznym. Patrząc na sposób, w jaki powstają rzeczy dostrzegamy na ich tle, zdaniem Arystotelesa, zasadnicze dwa składniki. Klasyczny przykład tu cytowany, to przykład z posągiem marmurowym. Składa się on po pierwsze z marmuru, którego istnienie poprzedza dzieło rzeźbiarza, po wtóre z pewnego kształtu, jaki rzeźbiarz marmurowi nadał. Takie dwa składniki zauważyć można nie tylko w dziełach ludzkich, ale również w każdej innej rzeczy. Jeden z czynników, który jest podłożem dokonanej przemiany nazywa się u Arystotelesa materią, drugi, który jest wytworem przemiany, formą. Z punktu widzenia logiki, każda rzecz również da się rozdzielić na to, co mieści się w pojęciu od tego, co w pojęciu się nie mieści. Z jednej strony mamy własności ogólne gatunku, z drugiej własności jednostkowe indywidualnych rzeczy. Arystoteles łącząc wyniki analizy genetycznej z wynikami analizy logicznej, rozbił pojęcie przedmiotowej substancji na dwa odrębne składniki: na formę i materię.

To, co jest pojęciowe, gatunkowe w rzeczach, to forma. Materia, to właściwe tworzywo, trwałe i niezniszczalne, wszelkiej substancji, a równocześnie podłoże wszelkiej przemiany, niezależne z istoty od niej. Wielość, różnorodność pochodzi z materii. Z formy pochodzi jedność. Oba składniki są równie niezbędne dla pojęcia substancji, ale nie są równie ważne. Dzięki okoliczności, że poznanie jest natury pojęciowej, materia jest z istoty swej niepoznawalną. W rzeczy poznajemy jedynie formę. Dzięki wyodrębnieniu czynnika formy, tworzy Arystoteles pojęcie istoty rzeczy i cech istotnych. Wyjaśnienia istoty rzeczy można szukać badając bądź ich formę, bądź materię, bądź wreszcie przyczynę sprawczą lub cel. Są to tak zwane cztery zasady wyjaśniania, a wszystkie właściwie odnoszą się do formy. Co stanowi przyczynę powstania posągu? Powstał on w umyśle rzeźbiarza, a więc przyczyna jest tu typu niematerialnego, lecz formalnego. Celem wszystkich istot żywych jest rozwinąć się tak, aby posiadać cechy swego gatunku, a cechy gatunkowe mają związek z formą. U Arystotelesa forma jest czymś działającym i kształtującym rzecz jako jej przyczyna i cel. U dna pojęcia formy, jak z tego widzimy, tkwi swoista dwoistość, jest ona czymś pojęciowym, a równocześnie aktywnym. Ponieważ forma wiąże się u Arystotelesa z działaniem, identyfikują ją często z energią. Istota bytu to aktywność, energia, działanie. "Jest" w tym ujęciu znaczy to samo, co "działa". Zgoła inną jest rola materii. Jest ona wyłącznie potencją, dyspozycją. Rzeczywistość to potencja zaktualizowana, a samo stawanie się to aktualizowanie się potencji. Rośnięcie rośliny to aktualizowanie potencji, mieszczącej się w nasieniu. Dąb to zaktualizowana rzeczywistość dyspozycji mieszczącej się w żółędziu.

Przejdźmy z kolei do etyki Arystotelesa. Różni się ona tym od Platonskiej, że nastawiona jest realistycznie. Drogowskazem życiowym nie jest u Arystotelesa sama idea dobra, ale tym drogowskazem są dobra oparte na celach osiągalnych. Rzeczywista natura człowieka wskazuje sama właściwą regułę etyczną. Podstawą dla takiej reguły nie są aprioryczne przesłanki, ale żywy wzór mądrego i dobrego człowieka. Tu samo dobro wiąże się ściśle z pojęciem celu. Są cele niższe i wyższe. A wyższymi są te, dla których niższe są środkami, a że łańcuch środków i celów nie może być nieskończoność, musi istnieć jakiś cel, który do niczego nie jest środkiem. Taki cel, to najwyższe dobro osiągalne, zwane przez Arystotelesa eudajmonią, czyli szczęściem. Eudajmonia zastąpiła w systemie Arystotelesa platońską ideę dobra.

Eudajmonia to szczęście, a równocześnie pewien stan doskonałości, dla człowieka dostępny. Stan ów wiąże się u człowieka z działaniem rozumu, będącego właściwą jego naturą. Działanie to obejmuje dwie dziedziny poznania i życia praktycznego. Dwojaki są też zalety człowieka rozumnego. Jedne są tego typu co mądrość, rozsądek, a drugie tego charakteru, co hojność, męstwo itd. Samych cnót nie podobna wydedukować

z przesłanek apriorycznych, ich właściwy system da się jedynie ustalić empirycznie. Cnota jest tyle, ile czynności, bo każda czynność ma swoją cnotę. Gdy człowiek np. operuje dobrami zewnętrznymi, cnotą jest hojność, gdy odczuwa lęk, cnotą jest męstwo. Lęk sam przez się nie jest ani zły ani dobry. Złym może być tylko stosunek do niego. Rozumnym stosunkiem do lęku to właśnie męstwo. Jest ono złotym środkiem między tchórzostwem a uchwalstwem, tak jak hojność jest środkiem między rozrzutnością a skąpstwem. Oto doktryna złotego środka najświetniejsza z teorii etycznych Arystotelesa. Cnota występuje na jej tle jako usposobienie zachowujące środek. Specjalnie interesującym dla Arystotelesa zagadnieniem, jest zagadnienie sprawiedliwości. Arystoteles stara się uchwycić wszelkie możliwe jej znaczenia. Odróżnia on sprawiedliwość w znaczeniu ogólnym oraz szczegółowym. Pierwsza polega na zachowaniu prawa obowiązującego jakimkolwiek ono jest i w tym znaczeniu jest sprawiedliwość cnotą całkowitą. W znaczeniu szczegółowym sprawiedliwość jest czymś specyficznym, mającym związek z formułą środka między krańcami. Cnota polega tu na równomierności rozdziału korzyści i strat, na wydzieleniu każdemu tego, co mu się słusznie należy. Pierwsza koncepcja sprawiedliwości, w sensie ogólnym, to coś bliskiego pojęciu prawa pozytywnego, podczas gdy druga koncepcja sprawiedliwości szczegółowej bliska jest pojęciu prawa naturalnego. Sprawiedliwość szczegółową dzieli Arystoteles dalej na sprawiedliwość wymierzającą (świadczenie każdemu, co się mu należy, stosownie do jego wartości osobistej), która rządzi się proporcją geometryczną i na sprawiedliwość wyrównywującą (świadczenie każdemu, co mu się należy jako abstrakcyjnej jednostce, niezależnej od momentu wartości), która rządzi się proporcją arytmetyczną. Arystoteles wyodrębnia jeszcze sprawiedliwość polityczną, istniejącą między ludźmi wolnymi i równymi na podstawie ustawy (w stosunku do dzieci i niewolników nie może być mowy ani o sprawiedliwości, ani o krzywdzie, gdyż są majątkiem, a więc częścią swego pana, a nikt samego siebie krzywdzić nie może).

Obok sprawiedliwości znanym jest również Arystotelesowi pojęcie słuszności. Prawo pozytywne składa się z reguł ogólnych, a zatem sztywnych, nieuwzględniających wszystkich, mogących zdarzyć się sytuacji. Wycucie tego, co słuszne, przynosi potrzebną tu korekturę, pozwalając lepiej naginać się do zmieniających się stale okoliczności.

Reasumując przy końcu to, co zostało powiedziane, stwierdzamy, co następuje: Filozofia Arystotelesa unika wyraźnie skrajnych rozwiązań i jest typem filozofii umiarkowanej. Unika on zarówno idealizmu, jak i materializmu, czystego racjonalizmu jak sensualizmu, unika zarówno moralizmu jak hedonizmu. Najwyższym dobrem u Arystotelesa jest nie cnota, lecz szczęście, ale równocześnie samo szczęście, pojęte jest jako wynik rozumnej i onotliwej działalności człowieka.

Moralność była dla Platona nauką zasadniczą. Politykę uważał on tylko za zastosowanie pierwszej w życiu. Arystoteles odwrócił stosunek obu tych nauk. U niego polityka jest wiedzą naczelną, zasadniczą. Ona stanowi o tym, co jest zasadniczym dobrem ludzkim. Ona rozstrzyga o tym, co czynić, a czego unikać należy. Państwo jest czymś ważniejszym od jednostki i dlatego służyć dobru państwowemu jest najwyższym przeznaczeniem pojedynczego człowieka. Polityka, mając za przedmiot dobro państwa związała się zatem ściśle z jednostką i zawiera dlań szereg najważniejszych wskazań. Arystoteles sam daje nam definicję tego, co rozumie przez politykę, podkreślając w tym wypadku ze specjalnym naciskiem znaczenie obserwacji i analizy "Prawdziwą zasadą każdej rzeczy jest to, co istnieje. Gdyby istota każdej rzeczy była zawsze znana z dostateczną jasnością, nie byłoby potrzeby stawiać pytania, dlaczego należy rozłożyć zjawiska złożone na pierwiastki, dające się dalej rozłożyć". Ze względu na swe podstawy czerpane z doświadczenia, polityka Arystotelesa posiada w pewnym sensie większą trwałość, niż polityka Platona. To, co na jej tle jest najcenniejszym, to bogaty materiał faktów, skrupulatnie zebranych i świetnie zaobserwowanych. Arystoteles nie wyprzedził swej epoki, ale oddał jej ducha w mistrzowski sposób. W tym sensie jego teoria stała się teorią niejako klasyczną starożytnego społeczeństwa. Polityka Platona z powodu braku podstawy metodologicznej, pomimo jej genialności, doktryną taką stać się nie mogła. Platon miesza rzeczywistość z ideałem, a rzeczy prawdziwe z urojonymi. Arystoteles stoi na gruncie całkowitego realizmu i w tym właśnie leży powód, że fundamentu wiedzy politycznej szukać będziemy zawsze u niego.

Gdzie bierze państwo swój początek? Według Stagiryty znajduje ono swój początek w pojęciu rodziny. Zrzeszenie rodzin tworzy osadę, a zrzeszenie osad państwo. Państwo jako szczybel najwyższy, ostateczny, jest celem wszystkich zrzeszeń. Jedynie bowiem w ramach państwa mogą one w pełni się rozwijać i zaspakajać właściwe im potrzeby. Państwo harmonizując z właściwą naturą człowieka, jest jako takie zjawiskiem naturalnym, nie spaczona natura ludzka dopiero w ramach państwowych uzyskuje pełnię swego rozkwitu. Dlatego to zrzeszenie państwowe jest jedynym zrzeszeniem, które wystaroza samo sobie. Człowiek - mówi Arystoteles - jest więc z natury istotą społeczną, a ten, który pozostaje dzikiem z rozmysłu, a nie dzięki przypadkowi, jest na pewno istotą zwyrodniałą, albo wyższą od rodzaju ludzkiego. Wszystko świadczy, że człowiek został przeznaczony przez naturę do życia społecznego. Inne zwierzęta mają tylko głos. Sam tylko człowiek posiada mowę, przeznaczoną do wyrażania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Jedynie tylko właściwością człowieka wśród innych zwierząt jest zdolność odczuwania różnicy między dobrem a złem i właśnie wspólność tych uczuć tworzy rodzinę i państwo. Bez praw, bez rodziny, bez sprawiedliwości,

przywiązania człowiek jest ostatnim ze zwierząt, lecz pierwszym jest wśród nich, gdy poddaje się sprawiedliwości. Otóż prawo, czyli sprawiedliwość jest regułą, czyli celem zrzeszenia politycznego. To jest tym dobrem, dla którego zrzeszenie istnieje i dzięki któremu się utrzymuje.

Jeśli państwo składa się z rodzin, to rodzina jest właściwym jego fundamentem. W rodzinie istnieją 4 czynniki. Kobieta, dzieci, niewolnicy i majątek. Głowa rodziny jest więc zależnie od stanowiska, z którego się ją pojmuje: mężem, ojcem, panem lub właścicielem. Z tych 4 rodzajów stosunku, stosunek pana do niewolnika najbardziej pociąga uwagę Arystotelesa i ten stosunek stara się on wyjaśnić możliwie najlepiej. Dzięki głębokiej znajomości starożytnych społeczeństw i właściwych im podwalin stawia na ozele swego dzieła uzasadnienie niewolnictwa. Arystoteles przeciwstawia się wyraźnie prądowi reprezentowanemu przez pewien odłam współczesnych mu myślicieli greckich, zwalczających niewolnictwo. Arystoteles używa tu następujących charakterystycznych argumentów. Własność, głosi on, to zasadniczy składnik rodziny, a tym samym i państwa, ale własność jest nieużyteczna, ponieważ sama nie może nie produkować. Narzędzia są dwójakiego rodzaju. Dzielą się mianowicie na martwe i na żywe, np. na okręcie ster jest narzędziem martwym, a marynarz narzędziem żywym. Narzędzia nie tylko są konieczne dla własności, ale same są też własnością. Z tego widać czym jest niewolnik. Jest on tym, który na mocy prawa natury nie należy do siebie samego, lecz który jest człowiekiem drugiego człowieka. Oto arystotelesowska definicja niewolnika. Niewolnik to żywe narzędzie, konieczne przy produkowaniu i dostarczaniu środków utrzymania. Ale niewolnictwo, według Arystotelesa, nie zawsze jest usprawiedliwione. Usprawiedliwienie swe znajduje jedynie w odniesieniu do ludzi przeznaczonych przez naturę samą do tego stanu. Obserwacja poucza nas o istnieniu dwóch kategorii osobników. Istnieją z jednej strony ludzie rozumni, pozbawieni siły fizycznej, z drugiej ludzie silni, pozbawieni rozumu. W ten sposób natura sama stworzyła niewolników dla innych ludzi. "Natura - mówi on - stworzyła ciała ludzi wolnych inaczej od ciał niewolników, dając tym ostatnim siłę potrzebną do grubych zajęć w społeczeństwie, a czyniąc pierwszych niezdolnymi do zginania swej prostej postawy przy tych ciężkich pracach".

Badanie niewolnictwa prowadzi Arystotelesa do badań nad własnością. Załatwia się on z tym tematem krótko, ponieważ uważa własność wyłącznie za fakt, którego uzasadnienie wydaje mu się czymś zbędnym. Prawo, rolnictwo lub grabież oto sposoby równorzędne nabywania własności, sposoby jednakowo legalne. Okupacja nawet za pomocą siły jest w jego oczach najważniejszym źródłem własności.

Oprócz stosunku pana do niewolnika i właściciela do jego majątku istnieją w rodzinie jeszcze dwa inne stosunki, a mianowicie: męża do

żony i ojca do dzieci. Natura, która wprowadziła wszędzie posłuszeństwo i dyscyplinę musiała ustanowić władzę w rodzinie. Jest to władza ojca i męża, lecz nie jest to władza pana. Żona i dzieci są podległe, lecz nie są niewolnikami. Władzę męzowską określa Arystoteles mianem republikańskiej. Zbliżona jest ona do władzy urzędnika w wolnym państwie. Natomiast władza ojcowska przypomina raczej władzę królewską pozbawioną cech despocyizmu. Władza ojcowska to wzór i prototyp rządów. Państwo, będące rodzajem wielkiej rodziny zachowało w pewnej mierze jej ustrój, lecz jakkolwiek na początku obie te rzeczy mogły się mieszać, są mimo wszystko odrębne. Między głową rodziny a jej członkami istnieje naturalna nierówność. Przeciwnie, w państwie wszyscy są naturalnie wolni i równi, a władza rządzący jest tylko władzą równego nad równymi. U Arystotelesa przeciwnie jak u Platona państwo nie jest jednolitym monolitem, lecz zbiorowiskiem jednostek nie jednakowych, ale różniących się specyficznie między sobą. Zdaniem Arystotelesa absolutna jedność jest to chcieć zrobić akord z jednego dźwięku i rytm z jednej tylko miary. O wspólną własność ludzie mało się troszczą. Jeśli 1000 dzieci gromady należy do każdego obywatela, wszyscy będą się o nie troszczyli jednakowo mało. Lepiej być kuzynem w zwykłym ustroju społecznym niż synem na sposób Platona. Prawdziwe uczucia istnieją tylko między różnymi jednostkami. We wspólnocie uczucia gubią się tak, jak słodysz kilku kropel miodu w dużym naczyniu wody.

Pojęcie państwa związane jest u Arystotelesa ściśle z pojęciem obywatela tego państwa. Co to jest obywatel? Zasadniczą i odrębną cechą obywatela jest udział w funkcjach publicznych. Są dwa rodzaje funkcji. Jedne specjalnie ograniczone, czasowe, inne ogólne i nie określone. Są to funkcje sędziów i członków zgromadzeń publicznych. Te funkcje dają prawo do tytułu prawdziwego obywatela. Jedynie tylko przy ustroju demokratycznym wszyscy obywatele powołani są do tych dwóch funkcji. Kto nie uczestniczy w funkcjach państwowych jest poddanym państwa, a nie jego członkiem. Z definicją obywatela związany jest ściśle problem zwierzchnictwa. Zwierzchnictwo należy raz do wszystkich, raz do kilku, a czasem do jednego. Stąd trzy główne rodzaje rządu. Królestwo, arystokracja i republika, względnie tyrania, oligarchia i demagogia. Oligarchia opiera się tylko na bogatych. Demagogia na biednych, a najcenniejszymi dla republiki są klasy średnie. Klasę średnią cechuje umiarkowanie, obawia się ona przewrotów, na których tylko może ucierpieć. Hamuje zapędy zarówno bogatych jak i biednych i w ten sposób zapewnia równowagę społeczną. Właśnie brak średniej własności i skupienie jej w rękach paru powoduje w Grecji, zdaniem Arystotelesa, częste przewroty. Państwo składa się z 6-ciu zasadniczych elementów, a to: środków utrzymania, rzemiosł, siły zbrojnej, finansów, religii i sprawiedliwości. Stąd 6 klas potrzebnych w państwie. Rolnicy, rzemieślnicy, wojsko, bogaci ludzie, kapłani i sędziowie.

wie. Leoz tych 6 klas można sprowadzić do dwóch głównych, a z tych jedną jest klasa, która państwem rządzi, a druga - klasa, która państwu służy i je żywi. Ludzie, którzy państwem rządzą to obywatele państwa, element wolny, dysponujący potrzebnym wolnym czasem. Obywatele winni być odpowiednio wychowywani, wychowanie bowiem ma w polityce znaczenie podstawowe. Arystoteles ceni bardziej wychowanie państwowe od prywatnego, w którym według niego rządzi przede wszystkim fantazja. Równocześnie jednak jest wrogiem tego wszystkiego, co z człowieka robi rzemieślnika, najemnika lub robotnika. Dla ukształtowania w człowieku nauki i cnoty nie potrzeba, według niego, ani rzemiosł mechanicznych, które zniekształcają ciało i pozbawiają myśl polotu, ani jakichkolwiek zajęć materialnych.

Tylko dzięki wychowaniu państwa mogą istnieć, jeśli bowiem obyczaj obywateli harmonizują z zasadami rządu, wówczas mniej należy obawiać się rewolucji. Co to są rewolucje? Według Arystotelesa mogą odbywać się wśród różnych okoliczności, lecz wszystkie mają wspólne źródło. Otóż często się zdarza, że rząd posuwa do ostateczności równość polityczną i krzywdzi uprawnioną wyższość, albo znowu przez przesadę w odwrotnym kierunku wprowadza nierówność we wszystkim i dla wszystkiego i obraża przez to poczucie równości u obywateli. Stąd wypływa dwójakie źródło rewolucji. Jedno zwraca się przeciwko samowolnej nierówności, drugie przeciwko absolutnej równości. W pierwszym wypadku państwo przechodzi z ustroju oligarchicznego do demokracji, w drugim z demokracji do oligarchii. Przyczyna rewolucji leży zawsze w braku umiarkowania w zarządzaniu. Gdy się sprężynę zbyt naciśnie, łamie się ją.

Oto krótka reasumpcja poglądów Arystotelesa. Na ich tle rysuje się ze szczególną wyrazistością najważniejsza prawda ustalona przez niego, a mianowicie, że człowiek z natury przeznaczony jest do życia społecznego. Można bez przesady powiedzieć, że wszystkie argumenty, które dają się przytoczyć na korzyść tej zasady użył właśnie Arystoteles. Na naturalną towarzyskość ludzi, rodzina jako społeczeństwo pierwotne, z którego wyszły wszystkie inne, mowa, jako widoczny znak społecznego przeznaczenia człowieka, pojęcia sprawiedliwości i niesprawiedliwości, właściwe z natury sumieniu ludzkiemu, a mające sens tylko w społeczeństwie, konieczność istnienia państwa celem zapewniania człowiekowi bujniejszego rozkwitu, te wszystkie fakty, które świadczą tak wymownie na korzyść stanu społecznego zostały przez Arystotelesa zebrane z największą starannością. Ta właśnie okoliczność, pomimo licznych jego błędów i niedociągnięć w szczegółach wystarcza sama jedna, aby zapewnić mu sławę na długie stulecia.

Filozofię społeczną Arystotelesa charakteryzuje właściwa jej kompromisowość. Cechuje ją dążność do harmonizowania ustroju z jednostką, a jednostki z ustrojem. Na tle filozofii starożytnej jest to zresztą os-

tatnia próba w tym kierunku. Postępujący rozkład dawnych instytucji społecznych znajduje odpowiednie odbicie w doktrynach. Okres schyłkowy niepodległej Grecji aż do jej podboju przez Rzym w roku 146 wstrząsany jest ciągłymi rewolucjami, spowodowanymi zbytnim przerostem kapitalizmu i związanej z tym nędzą ekonomiczną. Liczne szkoły filozoficzne, które mimo wszystko istnieją w owym czasie, zajmują się przede wszystkim zagadnieniami etycznymi. Jest to całkiem zrozumiałe. Etyka ma być tu pociechą w nieszczęściu, a ideałem mędrzec odgradzony całkowicie od społeczeństwa.

Greckie szkoły schyłkowe

Stoicy

Najpełniejsze odzwierciedlenie takiego nastawienia znajdujemy u stoików. Świat podług nich to materia rządzona prawem przyczynowości. Te same prawa rządzą duszą ludzką, a poznać jest je w stanie tylko mędrzec. Żyć zgodnie z naturą to znaczy pozbyć się popędów, a poddać się bez reszty rozumowi, a tym samym wejść w stan całkowitej beznamiętności, zwanej apatią. Na tle rygorystycznej etyki stoickiej na plan pierwszy wysuwa się pojęcie obowiązku pojętego w sensie posłuszeństwa rozkazom boskim. Trzeba być zawsze zgodnym z samym sobą, głosząc stoicy i żyć konsekwentnie według jednej zasady, ponieważ niekonsekwencja jest równoznaczna ze złem. Mędrocm kieruje rozum, a równocześnie sumienie, dające mu poznać właściwe źródło onoty. Stoicy stawiają znacznie wyżej prawo natury niż prawo pozytywne, które lada podmuch może zmienić. Ideał mędrca posiada dużo z kosmopolityzmu. Nie jest on obywatelem jednego państwa, ale obywatelem całego świata. Nie wtrąca się on do polityki, którą gardzi tak, jak gardzi opinią tłumu. Jak widzimy stosunek stoików do ustroju dalekim jest od żyzliwości Arystotelesa. W swym nastawieniu społecznym posuwają się oni aż do zupełnej negacji. Kosmopolityzm stoików zrodził się również na tle negacji istniejącego stanu rzeczy. Jest on protestem przeciwko partykularyzmowi greckiemu plemiennego czy stanowego charakteru. Z tego negatywnego źródła czerpią swoje soki pozytywne hasła stoickie solidarności powszechnej i wszechludzkiego braterstwa. Doktryna stoicka wykazuje pewne podobieństwo z Chrześcijaństwem. Np. stoicy domagają się niejednokrotnie czynienia dobrze nawet wrogowi. Ale podobieństwo tu podkreślone jest mniej daleko idące, niż by się w pierwszej chwili wydawać mogło. Szkoła stoicka jest pod wielu względami odbiciem niezdrowego tła, z którego wyrosła. Jako produkt epoki schyłkowej ma on w sobie coś z dekadentyzmu z gruntu obcego duchowi chrześcijańskiemu. Rysująca się na jej tle etyka, to etyka ludzi wybranych, odosobnionych, społecznych,

odgradzających się w sposób dość sztuczny i nienaturalny od tłumu i spraw publicznych. Idealem doskonałości jest jedynie mędrzec nie kontaktujący się z nikim i zamknięty w sobie. Stoicy są urodzonymi pesymistami i to nieraz całkowicie beznadziejnymi. Samobójstwo np. to dla nich w pewnych wypadkach jedyny rozumny sposób rozstania się z życiem.

Epikurejczycy

Prawo natury, będące drogowskazem dla stoików jest również nim dla epikurejczyków. Jednakowoż w inny sposób interpretowane. Za najwyższe dobro uznają epikurejczycy przyjemność zmysłową, rozkosz. Rozum jednak wskazuje nam, która przyjemność jest nietrwała i wywołuje przykre skutki, a która prowadzi do stałego zadowolenia. Pierwszej należy unikać, a dążyć tylko do drugiej. Jak widzimy epikurejczycy wychodząc z założeń hedonizmu, dochodzą w ostatecznej linii do czegoś zbliżonego do zapatrywań stoików. Idealem dla nich jest ideał mędrca, który przewyciężył namiętności i promienieje pogodnym spokojem ducha. Podstawy prawa są wg epikurejczyków charakteru umownego. Są one wynikiem umowy społecznej, kiedy to ludzie wyrzekli się pierwotnej samowoli, ażeby sobie nie szkodzić wzajemnie. Państwo jest instytucją pożyteczną, ale mimo tego mędrzec winien się od niego trzymać daleko i nie wtrącać się do spraw politycznych. Powinien on unikać wszystkiego, co mogłoby zakłócić jego spokój. Idealem dla epikurejczyka nie jest życie wzniosłe i bohaterkie, ale skromne, wstrzemięźliwe i przede wszystkim spokojne, oparte na przyjaźni i wzajemnej życzliwości.

Sceptycy

Po linii życiowego pesymizmu idą najdalej sceptycy. Nic nie jest dla nich ani piękne ani brzydkie, ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe. Wypowiadanie o czymś zdecydowanych sądów równa się ich zdaniem naiwności. Cnotę identyfikują z biernością. Cnotliwy mędrzec winien być obojętny i jako taki zdolny do wyrzeczeń.

Wszystkie trzy szkoły schyłkowe przy całkowitej rozbieżności punktów wyjścia cechuje zgodność ostatecznych konkluzji. Założeniem dla stoików jest surowy kult cnoty, dla epikurejczyków przyjemność, dla sceptyków wyrzeczenie się wszystkiego. Mimo tego wszyscy zalecają to samo: odosobnienie, pohamowanie popędów i wyrzeczenie się czynu. Na takie nastawienie wpływa niewątpliwie wyczuwana w owym okresie w Grecji beznadziejność sytuacji politycznej i z tym związane poczucie słabości. Na tle ucieczki od życia rodzi się mistycyzm, w którym często popadają neoplatonicy i neopitagorejczycy.

Epoka hellenistyczna jest dalszym ciągiem historii greckiej mimo, że na tle innego podłoża etnicznego. Kultura grecka w owej epoce przystosowuje się do psychiki barbarzyńskiej, a równocześnie psychikę tę przetwarza.

R z y m

Co charakteryzuje historię społeczną Rzymu? Przede wszystkim wielkie podobieństwo do historii greckiej. Tutaj również widzimy jak ustrój, początkowo rodowy, przekształca się w arystokratyczny i wreszcie demokratyczny. Oba ustroje cechuje ciasny liberalizm związany z instytucją niewolnictwa. Tu i tam postępująca proletaryzacja mas bezrobotnych rodzi konieczność żywienia ich na koszt rządu. Czym różni się Rzym od Grecji? Przede wszystkim potęgą scentralizowanej machiny rządowej. W epoce hellenizmu różnice wyrównują się. Kultura rozlewając się na masy barbarzyńców przystosowuje się do nich. Ówczesne nastawienie ilustruje najlepiej doktryna Cyncerona, jest on typowym eklektykiem. W swych dziełach pisanych ozdobnym i potoczystym stylem łączy on sceptycyzm z entuzjazmem etycznym, wiarą w dobro powszechne i prawdę. Same czyny wg Cyncerona posiadają cechę słuszności lub niesłuszności. Dobrem etycznym jest dla niego to, co jest godnym pochwały, samo przez się i dlatego sprawiedliwość pożądana jest nie z powodu korzyści utylitarnych z nią związanych, ale sama przez się. Ludzie unikają zła nie dla kary, ale ze względu na sam charakter zła, o którym uosą nas wyrzuty sumienia. Sprawiedliwość jest wieczna w swych niezmiennych prawach związanych z samą naturą, nie znajduje się ona ani w ustawach, ani w edykcji pretora. Co jest wg Cyncerona przepisem prawa natury pojętym w sensie rozkazu boskiego? Jest nim zgodne przekonanie wszystkich. Cynceron ma tendencje idealizowania historii dawnego Rzymu oraz tradycji rodzimych. W dziele "De Republica" zastanawia się on nad wartością trzech ustrojów: monarchii, arystokracji i republiki i uważa za najlepszy ustrój mieszany stanowiący zresztą odbicie współczesnego Cynceronowi ustroju rzymskiego w epoce cesarstwa. Jest to ustrój, w którym rządzi jednostka, kontrola spoczywa w rękach wielu, a reszta wybiera rządzących. Cynceronowi pomimo jego konserwatywności i tradycjonalizmu, nie jest obca pewna skłonność do kosmopolityzmu. Ideałem państwa przyszłości jest dla niego państwo wszechświatowe, którego wszyscy ludzie byłiby współobywatelami. Duch Cyncerona to duch kompromisu, starający się pogodzić postęp z dążnościami wstecznymi. W swej życzliwej afirmacji ustroju panującego idzie Cynceron po tej samej linii, co ongiś Arystoteles.

Twórczość zawodowa prawnicza reprezentowana jest w Rzymie przez cywilistów. Zadaniem tych cywilistów było stosowanie prawa obowiązującego i naginanie go w związku z wymiarem sprawiedliwości do konkretnych wypadków życiowych. Metoda jaką cywiliści rzymscy przy tym używają, to metoda dogmatyczna. Prawnicy rzymscy uważali się za reprezentantów idei wyższych. Rozróżniają oni "ius naturale" wspólne wszystkim do żyje, "ius gentium" oparte na zgodzie narodów i "ius civile" prawo pozytywne rzymskie. Zachodzi tu hierarchia stopnia i pochodze-

nia. Prawo naturalne to prawo konieczne, wynika z naturalnych tendencji istot żywych i skłaniające je do pewnego zachowania się. Pod pokrywką prawa naturalnego, albo naturalnego rozumu, prawnicy rzymscy dają często w swych rozstrzygnięciach wyraz swym własnym wyczuciom prawnym. Te wyczucia są albo w zgodzie z zasadami obowiązującego prawa pozytywnego, albo są z nimi w niezgodzie, a co za tym idzie stanowią czynnik postępu. Opinie naukowe prawników rzymskich pomimo, że nie są niczym nowym na tle epoki, posiadają duże znaczenie historyczne, ponieważ dzięki Pandektom Justyniana wywarły wielki wpływ w czasach znacznie późniejszych.

Chrześcijaństwo

W okresie schyłkowym filozofii starożytnej rozpoczął się rozwój nowej myśli, myśli chrześcijańskiej. Była ona związana z tradycją starożytną i czerpała wiele z tej tradycji. Jednak nie była jedynie wytworem ducha greckiego i za taki wytwór poczytana być nie może. Wnosi ona ze sobą coś zdecydowanie nowego, a przede wszystkim właściwy jej pierwiastek wiary. Pierwotne chrześcijaństwo w ujęciu pierwszych Apostołów nie było właściwym systemem filozoficznym, ale raczej nauką moralną. Czerpie ona swój sens z zapowiedzi życia pośmiertnego i poznania Boga. Cała później rozbudowana teoria, dotycząca Boga i świata, opiera się na przesłankach czerpanych z tej pierwotnej nauki moralnej. Na fundamencie tej nauki stojąc zawsze zasadniczo, wchłania chrześcijaństwo równocześnie wiele idei obcych. Z platonizmu bierze idealistyczne przekonanie o wyższości świata duchowego nad materialnym. Koncepcje Boga pierwszej przyczyny, z arystotelizmu. Ze stoicyzmu pogląd, że świat materialny jest przesycony duchem. Z cynicznej filozofii brało chrześcijaństwo obojętność do rzeczy doczesnych. Ale co należy podkreślić z całym naciskiem, to fakt, że dodatkowe te momenty mają charakter tylko przybudówek. Właściwy fundament stał już niewzruszony, ukształtowany wczesniej w samej nauce Chrystusa. Wpływy wskazane oddziaływały zatem nie tyle na sens samej nauki, ile na jej późniejsze ujęcie i usystematyzowanie. Chrześcijaństwo wzięło z Grecji tylko to, co było zgodne z pierwotną wiarą Kościoła, a wiara ta posiadała pewne rysy własne, nie dające się wtłoczyć i dopasować do czegoś z gruntu jej przeciwnego. Co jest na tle myśli chrześcijańskiej największą nowością, to osobiste pojmowanie Boga i stosunku człowieka do Boga. Idee chrześcijańskie, które w pierwszym okresie nowej epoki wpłynęły na myśl filozoficzną pozostały w niej przez długie stulecia. Przynależność wskazana szczególnie jaszkawo uwydatnia się w pierwszych 14 stuleciach nowej ery i to jest właśnie okres filozofii chrześcijańskiej w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Na tle jego rysują się dwa pod-

okresy. Jeden trwał do VI wieku, to czas, który wg przyjętego podziału należy jeszcze do starożytności. W okresie tym filozofia chrześcijańska stoi obok poza chrześcijańskiej.

Późniejsi przedstawiciele myśli chrześcijańskiej rozpracowują ją w szczegółach, względnie walczą o jej czystość. Przedstawiciele pierwszego okresu tworzą zręby samej doktryny. Są to tak zwani ojcowie Kościoła, a cały okres od nich nosi nazwę patrystyki. Drugi, bujny okres myśli chrześcijańskiej obejmuje czasy średniowiecza. Są to czasy tzw. scholastyki, kiedy rozwija się w szczegółach dorobek lat dawniejszych. Mówiąc o patrystyce, musimy przede wszystkim zwrócić uwagę na Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesę. Filozofia Klemensa Aleksandryjskiego, to produkt jeszcze tradycji antycznych. Etyczne nastawienie chrześcijanina zbiega się u niego z nastawieniem stoika. Myśl pogańska nie jest dla niego w całej rozciągłości błędna, ale zawiera już w sobie pewne fragmenty prawdy, której pełnię daje dopiero chrześcijaństwo. Klemens nie tylko nie lekceważy wiedzy, ale przeciwnie, stawia ją wyżej od wiary. Równocześnie jednak ideałem dla niego jest ideał człowieka, który na wzór stoickiego mędrca pozbył się wzruszeń i namiętności i nie pożąda niczego prócz miłości Boga i prawdy. Celem Klemensa jest możliwe przystosowanie chrześcijaństwa do społecznych wymogów współczesnego mu świata. Według niego dzieje ludzkości są etapami w idącym stale ku górze jej rozwoju. Chrześcijaństwo przedstawia mu się jako etap zamykający dzieło postępu starożytności. Orygenes głosi doktrynę na ogół pożądaną do doktryny Klemensa, z uwzględnieniem większym od niego nauk matematycznych i przyrodniczych. Na tle filozofii Orygenesę dostrzegamy wiele pogody i radości życia, a równocześnie wiele idealizmu na wzór platoński. Dusze ludzkie wyszedłszy z boskości muszą do niej wrócić koniecznie po dłuższej czy krótszej wędrówce. Nawet dusze najbardziej zblakane znajdują w niej ostateczne ukojenie. Orygenes jest wyraźnym zwolennikiem prawa natury. Prawa państwowe pochodzenia ludzkiego są często przyczyną rozbieżności między ludźmi. Przeciwnie prawo natury pochodzące od Boga jest podstawą wspólnoty ogólnoludzkiej, której ostatecznym przeznaczeniem jest ogarnięcie wszystkich. Widzimy, że Orygenes marzy o społeczności ponadnarodowej i ponadpaństwowej, rządzonej hasłem solidaryzmu wszechludzkiego. Ta koncepcja optymistyczna i postępową zarazem, ilustruje dobrze zdrowe nastawienie na klasycznym gruncie wyrósłemu wczesnego chrześcijaństwa.

Tymczasem w roku 312 edykt Konstancyusza uznaje chrześcijaństwo za wyznanie legalne, a w roku 392 edykt Teodozjusza czyni z niego religię obowiązującą. W tym okresie, w którym chrześcijaństwo swą dotychczasową postawę obronną zmienia na zdobywczą w stosunku do władzy świeckiej, i chce zająć równorzędne z tamtą stanowisko, spotykamy się z indywidualnością św. Augustyna.

Św. Augustyn

Św. Augustyn (354-430) urodził się w Nubii z ojca poganina i matki chrześcijanki. Za młodu studiował retorykę i był jej nauczycielem w Kartaginie, Rzymie i Mediolanie. Choć wychowany przez matkę w religii chrześcijańskiej, był początkowo wrogo do niej nastawiony, wyznając manicheizm z jego skrajnym dualizmem i pojęciem równorzędności dobra i zła. Po przejściu przez okres oświeczonego sceptycyzmu dopiero w roku 386 pod wpływem kazań biskupa Ambrożego i dzięki zapoznaniu się z myślą neoplatoników powrócił na łono Kościoła. Powróciwszy do Afryki po pewnym okresie pracy kapłańskiej uzyskał sakrę biskupa Hippony. Cechuje go odtąd nastawienie bojowe, z którym broni nauki Kościoła i jego jedności, zagrożonej przez manicheizm i pelagianizm. Filozoficzne jego zainteresowania ustępują w miarę postępu lat coraz bardziej teologicznym. Dzieło św. Augustyna, które nas tu przede wszystkim zajmuje (zresztą główne jego dzieło), to traktat o państwie bożym "De civitate Dei", w którym zostały ujęte jego poglądy natury filozoficznej.

Koleje życia św. Augustyna były burzliwe. Charakter niejednolity i namiętny, umysł lubujący się w skrajnościach. Jak wyglądają główne tezy filozofii augustiańskiej? Wyglądają one, jak następuje: Bóg stworzył świat z niczego. Stąd pochodzi jego nicność i potrzeba stałej ingerencji boskiej, żeby nim kierować. Wolna wola jest źródłem zła i prowadzi stale do grzechu. Zło jednak nie psuje równowagi świata, bo instytucja kary przywraca tę równowagę. Bóg stworzył człowieka i dał mu wolność, by mu pokazać naocznie do czego go zaprowadzi. Człowiek okazał się w ogniu tej próby całkowicie bezsilny i stało się jasnym, że może go uratować jedynie łaska Boża. Tej łaski nie zdobywa człowiek własną zasługą, lecz ma ona naturę dowolnego daru Bożego. Tak, jak łaską Bożą było stworzenie świata, tak samo jedynie dziełem tej łaski być może uratowanie człowieka od powszechnego potępienia. Najważniejszym obowiązkiem dla Augustyna, w sensie etycznym, jest obowiązek posłuszeństwa Kościołowi. Jest to najpewniejsza droga uzyskania zbawienia wiecznego za pośrednictwem łaski i uniknięcia kary piekielnej. Na tle pism św. Augustyna widzimy wyraźnie podkreślone dwa pierwiastki. Pierwiastek dobra i pierwiastek zła. W państwie widzimy właśnie nieubłaganą walkę tych dwóch pierwiastków, z których jeden znajduje swe uzewnętrznienie w państwie Bożym, a drugi w państwie ziemskim powstałym z grzechu i kierowanym przez szatana. Augustyn potępia władzę ziemską, ale jest równocześnie przeciwnikiem nieposłuszeństwa względem niej. Posłuszeństwo wobec władzy świeckiej to podług niego najlepsza forma pokuty. Tyran to jedna z kar zesłana przez Boga na ludzi za grzechy. Tak, jak nakazom władzy winien się chrześcijanin poddać z pokorą, tak samo z pokorą winien poddać się niewoli. Instytucja niewolnictwa sprzeci-

wia się wprawdzie zasadzie równości między ludźmi, ale ma swój usprawiedliwiony cel jako środek pokuty. Doktryna Augustyna to naturalny produkt epoki. Widniejący na jej tle pesymizm znajduje swe usprawiedliwienie w poziomie ówczesnego społeczeństwa. Św. Augustyn to apostoł przede wszystkim dyscypliny, możliwie najbardziej twardej i nieubłaganej. A na tle ówczesnych stosunków niewątpliwie potrzebnej. Prawo u niego to nie tyle nakaz naturalny, co pozytywny wynik rozkazu boskiego. Taki system pozytywnego prawa boskiego stoi ponad prawem pozytywnym ludzkim. Tragedia Augustyna leży w przepaści, która leży między współczesnymi mu ludźmi i ich rzeczywistym poziomem, a poziomem, na który chciałby on ich wznieść.

Kiedy zaczynają się właściwe dzieje narodów nowoczesnych? Kiedy możemy zamknąć ostateczną datą historię Rzymu i hellenizmu? W historii politycznej niewątpliwie znaczenie posiada rok 486, kiedy to Odoaker złożył z tronu Romulusa Augustulusa. W historii kultury natomiast brak takiego słupa granicznego, gdyż nie spotykamy się z końcem nagłym kultury starożytnej, która istnieje czas dłuższy, jeszcze obok nowej kultury jakby z nią równolegle.

Germanowie zdobywszy Rzym nie niszczą zasadniczo kultury rzymskiej, a nawet widocznie ulegają jej wpływowi. Ewolucyjnie dokonuje się proces waiakania elementu rzymskiego w nowe narodowości, aż w końcu z dawnego Rzymu pozostaje już jedynie właściwie tylko duchowieństwo przetworzone w jeden ze stanów nowej społeczności. Stary Rzym zamiera z wolna w związku z zanikiem dobrobytu, upadkiem handlu i przemysłu, które przestaje cechować dawny rozmach. W związku z tymi przemianami ustroj państwowy ulega całkowitej metamorfozie. Dawna republika zostaje zastąpiona przez monarchię typu teokratycznego. Istnieją początkowo usiłowania, ażeby podtrzymać chwiejące się imperium, ale proces rozkładu okazuje się silniejszy. Przede wszystkim następuje upadek dawnej kultury umysłowej. Św. Augustyn to w epoce, o której mówimy, chyba ostatni jej przedstawiciel. Rzym w VI wieku przestaje być ośrodkiem umysłowym i traci już wówczas pod tym względem dotychczasową atrakcyjność. Wpływa na to niewątpliwie w dużej mierze fakt, że jest on dwukrotnie zdobyty przez najeźdźców i dwukrotnie złupiony. W wieku V oaza kultury jest jeszcze wschód, zachód ulega barbaryzacji. W tych smutnych warunkach nie można było myśleć o twórczym krzewieniu, ale co najwyżej o podtrzymaniu gasnącego życia kulturalnego i dlatego to zadanie, jakie stawiają sobie ówczesni uczeni jest zadaniem typu raczej dydaktycznego, raczej szkolnego i na ogół nie sięga poza te ramy. Chodzi wówczas nie tyle o nowe traktaty filozoficzne, co o najprostsze podręczniki. Dzięki zbiorom tego rodzaju, okrucy umiejętności zdobytych przez starożytnych zostały przechowane i uratowane od ostatecznego upadku.

ŚREDNIOWIECZE

Doszedłszy do wieków średnich opuszczamy celowo w głębokich mro-
kach tonące pierwsze stulecia tego okresu i uderzamy od razu w jego
sedno, w jego serce, w jego właściwą syntezę i ukoronowanie, którym
jest wiek XIII. Wiek ów pod względem tego, co przyniósł filozofii eu-
ropejskiej nie tylko, że nie był wiekiem obskurantyzmu i oślanoty, jak
to całkowicie mylnie wywodzili racjonalisci z okresu wielkiej rewolu-
cji (powtarzając stale znane powiedzonko: o aniołach i główce od szpil-
ki), ale był to w całym tego słowa znaczeniu wiek złoty. Jest to okres
wszechwładnego panowania scholastyki i właściwy tejże rozkwit, okres
wielkich doktorów: Alberta Wielkiego, Aleksandra z Halli, św. Bonawen-
tury wśród których wznosi się i dominuje nad innymi jako ich mistrz
znakomity św. Tomasz z Akwinu.

Św. Tomasz z Akwinu

Filozofia św. Tomasza jest wiernym obrazem tej właśnie epoki, o
której mówimy. To ós wieków średnich, to ich ostateczna kwintesencja,
to wszystko co wieki te zebrały. Poza tym filozofia św. Tomasza, to
wspaniałe dzieło wielkiego oryginalnego umysłu, którego celem było po-
łączenie dwóch pozornie różnych pierwiastków: filozofii świeckiej z
filozofią religijną, wiary i rozumu, starożytnego Arystotelesa i chry-
stianizmu. Filozofia św. Tomasza opiera się na teoriach moralnych sta-
rożytności, ale uzupełnia je niejako i nadaje im ścisłość, której tam-
te jeszcze nie posiadały.

To obszerne powiązanie zasad i wniosków, ta praca prawdziwie gi-
gantyczna umysłu dziwnie logicznego podjęte celem utworzenia podstaw
wiedzy uniwersalnej oraz pogodzenia myśli starożytnej z chrześcijań-
ską, dają "Summie Teologicznej" św. Tomasza (głównemu jego dziełu)
stempel nieprzemijającej wielkości. Poza tym niektóre jego teorie są
na wskroś oryginalne, a właśnie poglądy na kwestie społeczne i poli-
tyczne należą wśród nich do najciekawszych.

Zacznijmy od podstawowych założeń na Arystotelesie wyrosłej filozofii tomistycznej. Można by je nazwać filozofią rozumu naturalnego.

Rozum nasz, głosi ta filozofia, ma pewien przyrodzony zasięg, ma pewną jakby oddaną sobie sferę. Sferą tą - to sfera bytu.

Tak, jak przedmiotem formalnym wzroku jest kolor, przedmiotem zaś słuchu dźwięk, tak przedmiotem formalnym rozumu może być wyłącznie i jedynie byt. "Objectum intellectus est ens". Ale jeżeli mówimy przedmiot formalny, to co przez określenie to rozumiemy? Rozumiemy przez nie to wszystko, bez czego niczego pojąć nie możemy. Byt zatem jako przedmiot naszego rozumu narzuca mu się nie tylko sam bezpośrednio, ale równocześnie nie dopuszcza do uchwycenia bez niego czegokolwiek.

Moment wskazanej przez nas roli bytu zilustrować najłatwiej będzie na sposobie, w jaki rozum nasz chwycił po raz pierwszy rządzące nim zasady. Pierwsze sięgnięcie do tych zasad, zasad podstawowych, dochodzi do skutku w sposób jakby naturalnie intuicyjny, w sposób niejako przyrodzony. Dziecko nie potrzebuje być uczone zasady tożsamości, celowości względnie przyczynowości. Samo z siebie pyta nas o przyczynę i cel otaczających go zjawisk oraz doszukuje się istniejących między nimi związków. Otóż jakaż jest tego przyczyna? Leży ona w nas w urze wskazanych zasad, zasad, których prawdziwość w świetle bytu uwarza nas niejako bezpośrednio. Nasz rozum przyrodzony dostrzega przez pryzmat swego przedmiotu przede wszystkim prawdziwość zasady tożsamości. "Każdy byt jest sobą", "każdy byt jest czymś określonym", "ziemia jest ziemią", "drzewo jest drzewem" itd. Zasada przeciwieństwa to jakby odwrotność zasady tożsamości. "Ten sam byt nie może być tym czym jest, a równocześnie nim nie być".

Zasady celowości i przyczynowości to również pochodne zasady tożsamości, to również pewne prawdy kategorii bytu.

Pojmowanie rozumowe bytu, jest dla idealistów aktem wtórnym, poprzedza go, podług nich, poznanie samego siebie. Całość jakiegokolwiek z naszej strony pewności, zakłęta jest dla nich w słowie "myślę". Inaczej tomizm. Punktem wyjściowym naszego poznania nie jest podług niego nigdy myśl sama przez się, jest nim zawsze tylko byt i płynące z niego pierwsze zasady podstawowe. Rozum, który dobrowolnie rezygnuje z tych zasad nie może nie tylko niczego osiągnąć, ale równocześnie traci możliwość zrozumienia samego siebie. Uchwycenie przez rozum ludzki własnej świadomości dochodzi do skutku w drodze jakby okrężnej, jest ono jakby refleksem poznania bytu.

Pierwsze zasady, to nie prawidła myślowe czy psychologiczne, ale prawdy bytu, rządzące naszym rozumem wyłącznie z tego tytułu i jedynie pośrednio.

Od ogólnych założeń filozofii tomistycznej przejdźmy do dziedziny specjalnie nas tu zajmującej.

We wstępie rozdziału "De legibus" Summy teologicznej, ozytamy zwięźle i krótkie zdanie, zawierające definicję najogólniejszego pojęcia normy. Brzmi ono następująco: "norma jest to przepis rozumu, mający za cel dobro ogółu, promulgowany przez rządzącego zbiorowością". Każda zatem norma podług św. Tomasza musi mieć w sobie cztery niezbędne atrybuty i dopiero, gdy je posiędzie, zasługiwać może na miano normy:

1. Musi być przepisem rozumu.
2. Musi mieć za cel dobro ogółu.
3. Musi być promulgowaną.
4. Musi być promulgowaną przez rządzącego zbiorowością.

Które normy podług św. Tomasza zasługują na miano norm rzeczywistych, które łączą w sobie całość wskazanych przymiotów? Pierwszą, najważniejszą kategorią norm, to przede wszystkim podług niego te normy, które określa on mianem wiecznych, "leges aeternae". Norma wieczna, to w filozofii tomistycznej wyraz rozumu, porządku wszechrzeczy, a więc wszelki przepis, będący odbiciem mądrości Stwórcy sprawującego swe rządy nad całością stworzenia, a promulgowany w Bogu przed stworzeniem świata. Normy wieczne nie zwracają się tylko do pewnych stworzeń, ale zwracają się one do wszelkich istot, decydując o ich ruchach i inklinacjach. Zależnie od tego, do kogo się zwracają, mogą mieć zresztą naturę bardzo rozmaitą. Norma, kierująca ruchem gwiazd lub rządząca przejawami instynktu zwierząt, jest np. normą przyczynową. Ta jednak z norm wiecznych, której nakaz zwraca się do człowieka, czyli istoty rozumnej, ma inny charakter, przechodzi ona przez filtr ludzkiego rozumu, działa za pośrednictwem tego rozumu i dlatego ma naturę powinnościową. Do pierwszej kategorii takich norm powinnościowych, będących odbiciem normy wiecznej w człowieku, należy w pierwszym rzędzie, zdaniem autora Summy, tzw. norma naturalna, "ex naturalis". "Istnieje" - mówi on "norma naturalna - uczestnictwo normy wiecznej w stworzeniu myślącym, która daje mu możność rozróżnienia dobra od zła". Dobrem, o którym mówi św. Tomasz, jest w tym wypadku wszystko to, co z punktu widzenia ziemskiej naszej natury przedstawia nam się jako dobre, czyli odpowiadające wrodzonym nam inklinacjom. Do pierwszej kategorii takich inklinacji należy przede wszystkim to, co jest właściwością wszelkich stworzeń, a mianowicie dążenie samozachowawcze. Do drugiej kategorii wchodzi to, co posiadamy wspólnie ze zwierzętami, jak np. instynkty rodzicielskie itd. Wreszcie trzecią kategorią stanowią inklinacje właściwe tylko człowiekowi, związane bowiem ze specjalną jego naturą duchową i których wyrazem jest pragnienie poznania Boga oraz wszelkie dążenia społeczne. Norma naturalna, stosownie do tenoru wyrażonych dążeń przyrodzonych, staje przed nami bądź w formie przepisu szanowania życia ludzkiego, bądź nakazu np. wychowywania dzieci, bądź wreszcie imperatywu wypełniania pewnych obowiązków społecznych i kul

turalnych. Gdyby ostatecznym naszym celem był cel ziemski, możliwy do zdobycia ludzkimi siłami, norma naturalna, kierująca nami po linii tego celu mogłaby nam wystarczać. Ale cel nasz ostateczny, to zbawienie wieczne, cel nie ziemski, lecz nadprzyrodzony, cel którego zdobycie za pomocą ludzkich środków nie jest osiągalnym i wymaga innych, znacznie potężniejszych i skuteczniejszych. Takim środkiem skuteczniejszym może być nie norma w nas tkwiąca i zapisana w naszych sercach w sposób przyrodzony, ale może nią być jedynie norma podana z góry, czyli specjalna norma Boża, "lex Divina". Całość norm Bożych zamknięta jest w zupełności w Piśmie Świętym Starego i Nowego Zakonu i dlatego to normy te podzielonymi być mogą na normy dawne i nowe. Samó jednak istnienie norm naturalnych i norm Bożych nie wystarcza jeszcze człowiekowi. Potrzebuje on ponadto innego rozporządzenia, który św. Tomasz nazywa normą ludzką, "lex humana". Norma ludzka, to jakby zindywidualizowany, do konkretnego wypadku dostosowany nakaz normy naturalnej. Nazywając normę dyspozycją rozumu praktycznego, mówi św. Tomasz tak między innymi: "rozum praktyczny trzyma się pod względem swego postępowania tego samego proceduru, co rozum spekulatywny, ponieważ oba wychodząc z pewnych zasad zdążają ku pewnym konkluzjom. Tak, jak rozum spekulatywny wyciąga z pewnych zasad nie stwierdzonych, a naturalnie znanych, konkluzje naukowe, których znajomości nie dała nam natura, ale poszukiwania i przemyśl własnej naszej myśli, tak samo rozum praktyczny wyciąga z przepisów normy naturalnej jakby z zasad powszechnych i nie stwierdzalnych przepisy mniej ogólne, które stosuje się w wypadkach partykularnych. Otóż te przepisy, sformułowane i określone przez rozum ludzki, noszą nazwę norm ludzkich, jeżeli posiadają poza tym przymioty, których domaga się pojęcie normy". Trochę dalej czytamy, co następuje: "Tak, jak rozum spekulatywny, uczestnicząc naturalnie w mądrości Bożej, poznaje niektóre tylko zasady powszechne, nie zaś wszelkie prawdy w mądrości tej zamknięte, tak samo rozum praktyczny uczestnicząc w sposób przyrodzony w normie wiecznej odkrywa pewne zasady ogólne, ale nie wszystkie konkluzje specjalne w normie tej zawarte. Trzeba zatem, aby rozum ludzki ustalał przepisy i normy szczegółowe". Norma zatem ludzka, to jak ze słów zacytowanych wynika, skonkretyzowana i do wypadku indywidualnego dostosowana konkluzja, wypływająca z normy naturalnej. Stosowanie normy naturalnej w jej formie ogólnej, byłoby wobec wielkiej różnorodności stosunków ludzkich czymś niewystarczającym, norma pozytywna ludzka odgrywa w tych stosunkach rolę dodatkowego środka pomocniczego.

To, co w tych kilku słowach powiedzieliśmy, to w swych najogólniejszych zarysach treść rozdziału "De legibus". Jaka jej część przeznaczona jest specjalnie dla prawnika? Jest rzeczą jasną, że częścią tą mogą być oczywiście tylko te ustępy, w których mowa jest o tzw. nor-

mach ludzkich lub pozytywnych, jako zbliżonych najbardziej do tego, co określamy wspólnie mianem norm prawnych.

Od tomistycznego pojęcia prawa przejdźmy do tomistycznego pojęcia sprawiedliwości. Właściwością sprawiedliwości jest regulowanie wzajemnych stosunków pomiędzy ludźmi. Istotą jej jest równość. W innych cnotach dobro mierzy się jedynie tylko stosunkiem do działającego, lecz w cnotach sprawiedliwości to, co odpowiada jakiejś rzeczy podług prawa równości, jest sprawiedliwe np. zapłata dana za trud. Tu nie potrzeba badać, w jaki sposób i w jakim znaczeniu zapłata lub co innego jest dane przez stronę działającą, byle istniał ścisły stosunek równości pomiędzy rzeczami wymienianymi, już sprawiedliwość jest osiągnięta. Otóż ten stosunek jest proporcją jednej rzeczy po drugiej po wyłączeniu woli działającego. Dwie rzeczy mogą być nazwane równymi w dwojaki sposób: albo przez samą naturę, albo przez umowę i wspólną zgodę. Pierwsze jest prawem naturalnym, drugie prawem pozytywnym. Co do układu, który w ten sposób określa prawo naturalne, to może nim być albo umowa prywatna, albo akt publiczny, uznany przez cały lud lub przez księcia, który lud reprezentuje.

Bardzo dokładnie omawia św. Tomasz w swoim dziele problem własności. "Jakaś rzecz" - mówi on - "może podlegać prawu naturalnemu w dwojaki sposób: albo jako naturalny i absolutny stosunek między dwiema rzeczami, albo odnośnie do takiego lub innego użytku. Biorąc rzecz bezwzględnie, nie ma np. w naturze pola nic takiego, na podstawie czego można by powiedzieć, że należy ono raczej do tego niż tamtego posiadacza. Lecz jeśli bierze się pod uwagę z jednej strony dogodność przy uprawie, z drugiej pokojowy pożytek z rzeczy, to mogą być powody, dla których lepiej jest, by dane pole posiadał ten człowiek, a nie inny. Stąd wypływa stosunek między pojęciem pola i pojęciem własności, stosunek, który nie jest pośredni oczywisty, lecz który nie przestaje być naturalny, chociaż jest pochodnym. Jeśli rozpatrujemy rzeczy same w sobie, widzimy, że nie podlegają one mocy człowieka, ale podlegają jedynie Bogu. Z tego stanowiska, Bóg jest jedynym właścicielem rzeczy. Lecz gdy je rozpatrujemy, ze względu na ich użytek, możemy powiedzieć, że człowiek posiada naturalne władanie nad rzeczami. Może bowiem posługiwać się swoim rozumem i swoją wolą przy używaniu przedmiotów zewnętrznych, w pewnym sensie są one stworzone jakby dla niego. Pomiędzy człowiekiem a rzeczami zewnętrznymi istnieją dwa rodzaje stosunków: po pierwsze władza posługiwania się nimi i korzystania z nich, po drugie: użytek jako taki. Co do pierwszego, korzystniej jest dla człowieka, ażeby własność była prywatną, a to z trzech powodów: po pierwsze, każdy przykłada więcej starania i troski o to, co należy wyłącznie do niego, po drugie, społeczeństwo ludzkie lepiej jest uregulowane, jeśli każdy ma obowiązek troszczyć się tylko o swoją rzecz; po trzecie, pomiędzy ludźmi będzie panował spokój, jeśli każda

jest zaowolony ze swego i nie pragnie dobra swego sąsiada. A więc pożytek publiczny, interes jednostkowy i sam interes rzeczy chce podziału własności. Lecz jeśli rzeczy są podzielone z punktu widzenia posiadania, to z punktu widzenia używania powinny być wspólne, w myśl słów apostoła "powiedz bogatemu, by dobra swe dzielił z ubogimi".

Widzimy, że św. Tomasz wierny swej metodzie próbuje pogodzić doktrynę Arystotelesa o własności z doktryną ojców Kościoła. Arystoteles udowadnia konieczność własności indywidualnej przez wzgląd na interes prywatny i interes publiczny, ojcowie Kościoła zaś przyjmowali podział własności jako fakt dokonany, ale pod warunkiem, że bogaci będą się nią posługiwać dla dobra ubogich. Bogaci w tej doktrynie, to tak zwani szafarze skarbu biednych.

Święty Tomasz łączy te dwa rozumowania, wraz z Arystotelesem, przyjmuje, że zapobiegliwość ludzka potrzebuje własności i że ona jest ceną pokoju społeczeństwa, lecz żąda wspólności i podziału używania, podziału tego, co nazywa "usus".

Jakkolwiek własność, podług św. Tomasza, nie jest ustanowiona przez prawo naturalne, jednak z prawem naturalnym nie koliduje. (Św. Tomasz stoi tu na innym stanowisku, niż św. Augustyn, który wspólnotę dóbr uważał za naturalną). Św. Tomasz daje tu subtelne rozróżnienie. Prawo naturalne nie twierdzi, że wszystko musi być we wspólnym posiadaniu i że własność prywatna nie powinna istnieć, ono jedynie nie wprowadza rozróżnienia form posiadania. Lecz z tego, że rozróżnienie takie nie istnieje w prawie naturalnym, nie wynika wcale, żeby ono było z nim sprzeczne. Niewątpliwie w naturze rzeczy nie ma niczego, co dałoby podstawę do takiego rozróżnienia, lecz również nie ma niczego, co by mu się sprzeciwiało. Gdy pewna umowa ludzka wprowadza taki lub inny porządek własności, nie jest z racji tego faktu sprzeczna z prawem naturalnym, lecz dołącza coś do niego przez ludzki wynalazek.

Rzekoma pierwotna wspólność dóbr nie jest wspólnotą pozytywną, na podstawie której wszyscy ludzie na mocy prawa naturalnego powinni by wspólnie używać wszystkiego, jest to wspólność negatywna, to znaczy, że "a priori" nie ma powodów, dla których właścicielem miałby być raczej ten, niż kto inny. Stąd nie wynika, by pierwotna wspólność wykluczała własność prywatną, jeśli jest dostateczna racja, dla której własność taka istnieje. W razie istnienia takiej racji jest ona czymś całkowicie usprawiedliwionym.

Z kolei parę słów o polityce św. Tomasza. Tylko "Suma teologiczna" i pewne wybrane ustępy "Komentarzy do orzeczeń" mogą służyć do odtworzenia autentycznej polityki św. Tomasza. Później dopiero przychodzi w charakterze źródła dodatkowe wątpliwe nieco pod względem autentyczności "De regimine principum". Czym jest państwo w ujęciu tomistycznym? Jest ono jednością ładu (*unitas ordinis*), która powstaje przez złączenie wielu ludzi dla jakiegoś jednego, wspólnego im celu.

Władza polityczna i rząd, podług św. Tomasza, ustanowione są przez prawa ludzkie. Niewątpliwie prawo ludzkie ma swoje źródło w prawie naturalnym, które jest odbiciem prawa wiecznego. W ten sposób prawo ludzkie i rządy wiążą się z Bogiem, lecz w tym rozumieniu wszystko rodzi się w Bogu. Poza tym prawo ludzkie zależne jest od woli ludzi, do nich należy rozmaite jego zastosowanie, różniące się bardzo co do czasu, miejsca, środków i okoliczności, i stąd właśnie pochodzi różnorodność form rządu. I oóż wobec tego stanie się z głoszoną jeszcze przez św. Pawła zasadą, że wszelka władza pochodzi od Boga. Św. Tomasz traktuje ów drażliwy przedmiot z wielką ostrożnością. Rozróżnia on władzę w sobie i władzę w pewnych warunkach. Otóż to, co pochodzi od Boga, to jest sama forma władzy, władza "in abstracto", lecz stąd jeszcze nie wynika, żeby Bóg przez szerególny akt woli wyznaczał poszczególnych władców i dlatego to instytucja polityczna stoi w zależności od prawa ludzkiego. Widzimy, że odpowiedź, jaką nam daje św. Tomasz w tej materii, jest odpowiedzią na wskroś liberalną. Liberalniejszą, niż można by się tego w okresie Średniowiecza spodziewać. Atrybutem zwierzchnictwa jest dla św. Tomasza władza wydawania praw. Do kogo należy ta władza? Władza ta jest początkowo w rękach wszystkich, w rękach gromady, a jeśli skupia się następnie w rękach jakiejś grupy, mniej lub bardziej liczonej lub nawet jednostki, to dla tego, że osoby te uznane zostały za odpowiednie do reprezentowania całej gromady. Książę zatem czy urzędnik stanowi prawa tylko jako przedstawiciel gromady. Jak z tego widzimy, źródło władzy w ujęciu tomistycznym związane jest ściśle z pojęciem społeczności. Św. Tomasz nie waha się stwierdzić, że przy dobrym rządzie wszyscy powinni mieć pewien udział w rządzeniu. Co do formy rządu, to najlepszym, podług niego, jest rząd mieszany, w którym łączą się równocześnie monarchia, arystokracja i rządy ludowe. Lecz jakakolwiek byłaby forma rządu w jakimś kraju, istnieje zawsze istotna różnica spotykana stale przy wszelkich formach politycznych. Jest to różnica pomiędzy rządem sprawiedliwym a niesprawiedliwym. Stąd wynikają dwie kwestie dużej doniosłości. Pierwsza kwestia to czy każda władza, nawet niesprawiedliwa, pochodzi od Boga, drugi problem to, czy chrześcijanie obowiązani są służyć władzy niesprawiedliwej. W zasadzie św. Pawła, który nakazywał posłuszeństwo bez zastrzeżeń, nawet dla władz niegodnych i niesprawiedliwych, wprowadza św. Tomasz pewną zmianę. Są, według niego, dwa rodzaje niesprawiedliwych władz: władza źle nabyta i władza, której się nadużywa. Ani jedna ani druga władza nie pochodzą od Boga w sposób bezpośredni i pozytywny, albowiem władza niesprawiedliwa może zależeć od Boga, będąc z jego dopuszczenia (ale w ten sposób także samo zło od Boga pochodzi, a nie pochodzi od niego przecież bezpośrednio). Są według św. Tomasza dwa sposoby nabycia władzy, które nie pochodzą od Boga: niegodność osoby i brak tytułu. Pierwszy wypadek zachodzi, jeżeli władza legalna dostaje się w

niegodne ręce; w tym wypadku forma pochodzi od Boga, ale w następstwie poddany obowiązany jest do posłuszeństwa wobec niegodnego władcy. Drugi wypadek ma miejsce, gdy jakiś człowiek uzurpuje sobie władzę, bądź przez gwałt, bądź przez symonię, a w takim razie nie można powiedzieć, że jest on naprawdę władcą i że posiada prawdziwą władzę. Poddani nie mają wtedy obowiązku posłuszeństwa względem niego, a nawet mają prawo obalić go, jeśli posiadają do tego siłę. Istnieją zatem wypadki, w których poddani mają prawo strącić swoich władców.

W sprawie stosunków władzy duchownej i władzy świeckiej św. Tomasz poprzestaje na oświadczeniu, że w sprawach dotyczących się zbawienia duszy, trzeba słuchać raczej władzy duchownej, niż świeckiej, chyba, że obie te władze łączą się w jednej osobie, jak to ma miejsce u papieża, który zajmuje równocześnie stanowisko szczytowe w obu wypadkach. Jak widzimy, stanowisko św. Tomasza i pod tym względem jest pełne charakteryzującego go umiaru i powściągliwości. W jednym tylko punkcie traci tę powściągliwość, a mianowicie w związku z problemem karania heretyków. W tym jednym punkcie idzie bez reszty za poglądami swej epoki. "Jest rzeczą o wiele poważniejszą (pisze on) psuć wiarę, niż fałszować monetę, która służy tylko potrzebom ciała. Jeśli fałszerze i inni złoczyńcy słusznie są karani przez książąt świeckich, z tym większą słusnością powinni być karani heretycy, przekonani o herezji. W tym wypadku powinni być oni nie tylko ekskomunikowani, lecz karani śmiercią".

Oto polityka św. Tomasza w jej formie autentycznej, a więc taka, jaką można odtworzyć na tle najważniejszych jego dzieł. Na tle epoki jest ona niewątpliwie polityką liberalną. Władzy księcia zakreśla wyraźne granice, w gromadzie widzi źródło suwerenności, a wreszcie w pewnych wypadkach upoważnia poddanych do złożenia z tronu złego zwierzchnika.

Dante

Drugim typowym przedstawicielem myśli średniowiecznej w myśli tej najwznioślejszym rozumieniu, to twórca "Boskiej komedii" Dante. Dziełem jego najbardziej nas tu interesującym, to traktat pt. "De monarchia". Co było celem tego traktatu? Było nim udowodnienie tezy, że świat powinien mieć jednego naczelnika. Naczelnikiem tym, zdaniem Danta, powinien być cesarz, on jedynie ma warunki odpowiednie, aby stać się władcą nie mającym ponad sobą zwierzchnika i reprezentantem, a równocześnie głową monarchii uniwersalnej. Dante głosząc tak skonstruowaną tezę staje się wyraziście oficjalnego postulatu politycznego dynastii Hohenstaufów, podtrzymywanego subtelnie skonstruowanymi fikcjami historycznymi.

"De monarchia" nie zawiera treści specjalnie oryginalnej, jedyną nowością tu jest próba motywacji tezy politycznej odpowiednio dobranymi argumentami metafizyki perapeutycznej. Jakimi są, zdaniem Danta, korzyści płynące z faktu istnienia monarchii uniwersalnej? Jakimi są korzyści płynące z faktu panowania jednego nad całą ludzkością? Korzyścią tą, zdaniem myśliciela i największym dobrodziejstwem dla ludzi jest przede wszystkim wieczny, nieprzerwany pokój, ten pokój tak bardzo potrzebny, szczególnie w czasach ciągłej i nieustannej wojny. Dante ubolewa nad wieczną walką papieża z cesarzem, cesarza z miastami i panami feudalnymi, wzajemną walką miast przeciwko sobie, walką Gwelfów z Gibelinami itd. Jedynie jego zdaniem na sile oparty pokój rzymski mógłby świat uratować i ze stanu wiecznych niesnasek wyprowadzić. Są to względy praktyczne, kieruje się nimi Dante - obserwator rzeczywistości politycznej. Innych argumentów używa Dante-filozof. Czerpie je z arsenału filozofii arystotelesowskiej. Wielości, która ma cel wspólny, potrzeba - twierdzi on - jednego zwierzchnika. U człowieka wszystkie władze dążą do jednego celu, jest nim szczęście, a kierowniczką jest u niego siła intelektu. Rodzaj ludzki ma też jeden cel i dlatego potrzebuje on również jednego tylko zwierzchnika. Najlepszym stanem świata jest osiągnięcie podobieństwa do Boga, a Bóg przecież wyraża się w jedności. Głównym zadaniem monarchy uniwersalnego jest być najwyższym sędzią w sporach między książętami. Ma on wszelkie warunki, ażeby być tu sędzią idealnie sprawiedliwym, nie ma namiętności tam, gdzie się niczego nie pożąda, cóż może zaś pożądać pan całego świata. Wyłącznym jego drogowskazem będzie sprawiedliwość, będzie ją realizował w sposób najdoskonalszy. Skutki z tego faktu płynące dla świata będą nad wyraz doniosłe. Rządy idealnie sprawiedliwe, spory rozstrzygane zawsze słusznie dadzą ludziom potrzebny im zasięg bezpieczeństwa, a równocześnie korzystać będą w szerokiej mierze z koniecznych im do życia swobód. Zadaniem monarchy będzie wydawać normy ogólne, zwrócone nie do poszczególnych jednostek, ale do wszystkich. Będą to ustawy cesarskie, które poszczególni książęta będą dopiero stosować w sposób szczegółowy, indywidualny, naginając je do poszczególnych wypadków i uzgadniając z duchem poszczególnych narodów.

Po tej filozoficznej próbie usprawiedliwienia uniwersalnego cesarstwa Dante zwraca się do historii szukając w niej jeszcze dodatkowego poparcia dla swych doktryn. Znajduje je w powszechnym zwierzchnictwie ludu rzymskiego. Jakie były prawa, które podług Danta posiadał lud rzymski do powszechnego panowania? Prawa te, jak głosi, czerpie Rzym ze swojej historii, leżą one w cudownym i opatrnościowym jego posłannictwie. Oznaki tego posłannictwa są zresztą różnej natury, wchodzi tu moment specjalnej szlachetności krwi rzymskiej, płynącej z boskiego pochodzenia Eneasza, cuda uozynione na rzecz Rzymu, tarcze spadłe z nieba, nieustraszona cnota rzymska itp. Dzięki tym wyjątkowym okolicz-

nościom wynoszących Rzymian ponad inne ludy w ciągu długich wieków ich historii zyskują oni w stosunku do tych ludów stanowisko nadrzędne. Monarchą rodzaju ludzkiego jest naród rzymski, następcą zaśi prawnym spadkobiercą tego narodu jest jedynie i wyłącznie cesarz. Istnieją na świecie dwie władze. Władza cesarska i władza papieża. W związku z toczonym w Średniowieczu sporem na ich temat oraz pytaniem dotyczącym ostatecznego prymatu władczego zajmuje twórca "Boskiej komedii" stanowisko zdecydowanie filocesarzkie.

CZASY NOWOŻYTNE

Machiavelli

Doktryna Machiavelli'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 niejako 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, bezczarna polityka wszelkie do tej pory krępujące 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, podobnie jak sofisci głosi on całkowity relatywizm w tej dziedzinie. Ale podczas, gdy sofisci wysuwali kryterium osobistej korzyści - Machiavelli idzie tu dalej od nich - nie są mu mianowicie obce 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 postępnki uznane za onotliwe zgubiłyby księcia, postępnki zaś wydające się nieonotliwymi, mogą mu wyjść na dobre. A więc księżę musi zdobyć umiejętność tego, by nie być dobrym. Polityka Machiavelli'ego chce być polityką realną, liczyć się (jak mówi) z tym co jest, nie zaś z tym co sobie ludzie wyobrażają. Interesuje go jedynie to, co istnieje rzeczywiście. Rzeczywistość zaś widzi w barwach czarnych, pesymistycznych, niemal że ponurych. "Ludzie są źli", "wszyscy są niewdzięczni, obłudni, chórzliwi 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.

Księżę 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. Złe trzeba czynić za jednym zamachem, dobrodziejstwa zaś odpowiednio stopniować, ażeby je ludzie należycie ocenili. Co jest ideałem cnoty dla Machiavelli'ego? Mieści się on w pojęciu dzielności. Na pojęcie to składa się nie tylko odwaga, ale również przebiegłość i duch ryzyka. Tak pojęty kult dzielności jest czymś zupełnie nowym, nie znanym długie wieki średniowiecznemu myśleniu. Jest on przeciwieństwem chrześcijańskiego umiłowania pokory i posłuszeństwa.

Poprzez 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 księżę 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 najęźdźców. 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 ustroj miesza-

ny. 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 warchoków jest klasa szlachecka w kraju, gdzie posiada 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 jaszkrawy 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, nie znającej 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 Bodin (Bodinus), autor traktatu "Sześć ksiąg o Republice". Wychodzi on tu z założeń arystotelesowskich, ale zużytkowuje je zupełnie inaczej, aniżeli św. Tomasz z Akwinu. Celem państwa jest osiągnięcie szczęśliwości, szczęśliwości jednak nie w sensie wiecznym, ale doczesnym. Państwo jest prawowitym rządem, rządem suwerennym kilku rodzin i tego co im jest wspólne. Ujmując za Arystotelesem państwo jako zrzeczenie rodzin, przekreśla Bodinus wszelkie typy władz pośrednich w sensie feudalnym, ozy 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 wybijają 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 prze-

kazana czasowo nie jest, zdaniem Bodinusa, suwerenna. Same jednak źródło tej władzy tkwi, zdaniem Bodinusa, w ludzkiej naturze, a ludzkość przekazała ją na wieki monarchom, 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 przez niego krytyce komunistycznych poglądów Platona. Bodinus twierdzi, że jedynie różnorodność prowadzi do harmonii. Różnorodność 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, a to już z innych względów, względów raczej praktycznych, zasady tolerancji religijnej. Chodzi mu tu o utrzymanie jedności państwa, uniknięcie niepożądanych wstrząsów wewnętrznych. Sama kwestia wolności sumienia jest mu tutaj raczej obojętna.

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 państwa równie interesujące. Jako pozytywista uznaje rozmaite ustroje społeczne uzależnione od tego typu warunków akcyjnych, 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 społecznych oraz obraz państwa idealnego, będącego zupełną negacją ustrojów współ-

oześnie 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 antywindywidualizm. Wychodzi on z założenia, że pieniądz jest źródłem zła i dlatego trzeba zarzucić gospodarstwo pieniężne, a wprowadzić komunistyczne. Morus przedstawia szczęście panujące na 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 sześć 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 nowożytniej formie. Kładzie on szczególny nacisk na powszechny obowiązek pracy i prawo każdego do utrzymania.

Hugo Grocjusz

Na początku XVII w. (1625) ukazuje się głośne i sugestywne dzieło Hugona Grocjusza pt. "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 pośrodku.

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 zewnątrz, zdaniem Grocjusza, każdy ustrój jest dobry, ale w stosunkach międzypaństwowych muszą istnieć pewne stałe kryteria etyczne. Grocjusz występuje tu w charakterze pioniera ogólnoswiatowej 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 międzypaństwowych 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 prawidłę 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 niezmiennie, 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 poznać można własnym wysiłkiem rozumu, na wzór aksjomatów matematycznych. Prawo natury związane ściśle z pojęciem sprawiedliwości odróżniające człowieka od zwierzęcia, kierującego się tylko własną korzyścią - jest wedle Grocjusza nakazem prawego rozumu. Wskazuje on, że pewien czyn wskutek swej zgodności z naturą rozsądną 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 gotową 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 jednakowo 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 Hobbes

System Anglika Tomasza Hobbesa jest arcydziełem konsekwencji logicznej. Ogniwa przeprowadzonej przez niego dedukcji prowadzą od praw fizycznych poprzez psychikę człowieka aż do zasad ogólnospołecznych. 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. W ogóle nie ma u Hobbesa niczego poza materią i jej ruchami. Samo rozumowanie jest arytmetyką dodawania lub odejmowania, a geometria jest jedy-

nie nauką, jaką Bogu podobało się 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 matematyka i przyrodnika. System Hobbesa ujęty został w wielkie trzypiętne 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-psycho- log dochodzi do ciekawych wyników, szuka on w człowieku momentów emo- cjonalnych, które wpływają na działanie i są podstawą ocen.

Odróżnia on dwa zasadnicze dążenia, dodatnie pożądaniami i ujemne odrazy. Przedmiot naszego pożądaniami nazywamy dobrem, przedmiot odrazy ziem. Z tego stanowiska nie może być oczywiście mowy o jakichś obiek- tywnych kryteriach dobra. Na tych podstawach oparty jest, zdaniem Hob- bes'a układ stosunków między ludźmi w stanie natury. Nie skrupowane niczym panowanie pożądaniami 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, posługując się zręcznością lub podstępem, nie mają przeto powodu rezygnowania z wal- ki. 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 przeciwdzia- łały, 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, któ- ry doradza człowiekowi czyny pożyteczne, a odradza szkodliwe dla jego zachowania. Takie przepisy rozumu stanowią prawo naturalne. Hobbes roz- wija cały system tego prawa, w którym tradycyjne cnoty jak sprawiedli- wość, wdzięczność itp. przedstawione są po prostu jako różne formy egoistycznego interesu. Prawo naturalne daje obraz stanu rzeczy, który- by panował, gdyby ludzie kierowali się wyłącznie rozumem. Hobbes zda- je 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 konsekwent- nie rozbudowany wzór etyki utylitarnej. Wzór później rozwijany w filo- zofii angielskiej. Próbuje on wskazać przyczyny dla których natura ludzka pierwotnie społeczna, z czasem się uspołecznia. Na czoło wy- suwa się tu pojęcie umowy, ale nie tej umowy, w której strony chcą sobie wzajemnie zaufać i która pozbawiona jest właściwej sankcji. Umow- ą skuteczną może być jedynie taka umowa, której wynikiem jest powsta- nie władzy i to władzy dysponującej siłą i posługującej się przymu- sem. Umowa musi rodzić zwierzchnictwo, mogące zmusić do posłuszeństwa za pomocą strachu kary, kary tak wielkiej, że obawa przed nią prze-

wyższałaby 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 użyje.

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 wspólnie 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, presbiterianami i purytanami, walka między poszczególnymi stanami i prowincjami, walka 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 na ogół 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 wilożą, 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. Ideałem dla niego nie są rządy surowe i despotyczne, absolutyzm łączy on z polityką łagodności i równowagi wobec wszystkich. Suweren

podług niego, nie jest wprawdzie związany nakazami prawa, które sam tworzył, ale niemniej 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 jedynie 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. Funkcją 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 postuletem 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, ponieważ ludzie, gdy działają, czynią to zawsze zgodnie z nią. 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 śmiesznym, bezsensownym lub złym w naturze, wydaje się nam takim dlatego tylko, ponieważ patrzymy 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 ważność myślenia co 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 uskucał 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; ziemie i domy są własnością naczelnika państwa, który wydzierżawia je pobierając roczną opłatę. Monarcha jest otoczony radą, złożoną z re-

prezentantów 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 odchylenia od bezwzględnego kultu siły, z którą zetknęliśmy się u Hobbes'a.

Leibniz

Według Leibniza są trzy stopnie w prawie naturalnym: prawo w ścisłym znaczeniu, słusznosc 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 nie posiada właściwej człowiekowi inteligencji. Wolno jest, jak powiada Leibniz, lwu rozedrzeć człowieka, a gorzej 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". Słusznosc albo równosc 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 czyniono. Słusznosc doradza słuchoać głosu sprawiedliwości. Trzecim stopniem sprawiedliwości jest pobożność. Streszcza się ona w rzymskiej maksymie "honeste vivere", pobożność to poddanie się władzy zwierzchniości 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 przeciwagę siły naturalnej. Prawo nie wywodzi swego początku z żadnej potę-

gi, 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 rodziny wolnomyślniej i liberalnej. W Oksfordzie słuchał wykładów o zabarwieniu scholastycznym, co go nie zaspokajało. 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 r., wówczas bowiem po obaleniu absolutyzmu zatryumfowały ostatecznie głoszone przez niego idee. Do 57 roku życia zajęty karierą urzędniczą i polityczną nie drukował, potem dopiero rozwinął działalność pisarską. Nastawienie Locke'a jest nastawieniem wyraźnie przyrodniczym, a nawet w pewnej mierze wzorowanym na medycynie. Nazwano go fizjologiem umysłu, ponieważ chciał on badać umysł podobnie jak się bada ciało. Locke znał także dzieła filozoficzne. (Charakterystycznym przykładem jest, że Newton chcąc, żeby poznał 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 zużywają 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, niemniej 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 przykład - 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 tzw. 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. Książęta 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 szczerłość i wier-

ność, tkwiąca w każdej nie wypaczonej jednostce ludzkiej. Stan natury, zdaniem Locke'a, nie należy indentyfikować 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 oudziorłem - 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 mogą zasiać, tyle mogą 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 ohwilą, 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 obowiąz-

ki łączą się w rodziny. Posiadają oni prawo naturalne karania tych, którzy popełnili względem ich 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 zawierania 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 można by pozywać za doznane krzywdy, w monarchii absolutnej każdy jest niewolnikiem i bezbronnym. 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 skrupowany 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).

Słuszna granica władzy państwowej leży w celu samego społeczeństwa. Celem tym jest zachowanie własności życia, wolności i mienia. Rząd zatem nie może używać władzy przeciwko własności. Nikt bowiem nie zrzekał się swej władzy oporu, 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

nego zezwolenia. Prawda, że rządy mają wielkie wydatki i w konsekwencji potrzebują dużo pieniędzy, słusznie 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 powagi⁸. 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 surowości reguł prawnych, czynienie czasem tego co pożyteczne, mimo, że przepisem prawnym nie zostało ustalone. Prerogatywa ma możność 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. Potencjalnie posiada on to prawo; mimo, że nie figuruje ono często w ustawach pisanych. Locke powiada, że lud posiada zawsze możność 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, wyczuwa się wyraźną chęć uzasad-

nienia 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 społecznych).

Główna wartość dzieła angielskiego myśliciela leży w skonstruowanej przez niego definicji wolności. Nie polega ona na prawie każdego robić dla wszystkiego co mu się 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 urządzenia polityczne ludów Wschodu, Montesquieu 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 niecierpliwosć Anglików, którzy swemu królowi nie dają dosyć czasu, ażeby władzę swą uczynił ciemniejszą. Poza tym podobają mu się republikańskie formy rządu, w szczególności ustrój Holandii i Szwajcarii.

Drugim dziełem Montekiusza - 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 patrycjusz, 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 odnoszą 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 słuchoa urzędników. Aby lud mógł się rządzić sam, musi posiadać cnotę obywatelską, w sensie politycznym musi mieć miłość 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 księżę 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 utrata ducha równości, albo zbytne 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 sądowego (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, sympatycznej 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 nad

używać 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, ażeby 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 jak i lud będzie miał prawo postępować w stosunku do nich". Dlatego to ciało ustawodawcze ma się składać z dwóch części - jedna część będzie krępowała drugą i będzie zachodzić także i na tym odcinku wzajemne powstrzymywanie się. (Jak widzimy Monteskiusz jest zwolennikiem dwuzbożności).

Oto w głównych swych zrębach słynna monteskiuszowska zasada podziału władzy. Ewentualny zarzut przeciwko tej zasadzie wyglądać by mógł mniej więcej 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 załatwianiu spraw państwowych jest niejednokrotnie czymś zbawiennym, rodzi bowiem potrzebną refleksję i zimną krew. Jest to zaletą oczywiście przy przyjęciu samej zasady rządu uniarkowanego.

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 zbytkowi, 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 kapitału, 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, wążając 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 zaspokoiła 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 niebiosiężnych, człowiek pełen wewnętrznych sprzeczności, samouk rozentuzjuszowany do otaczających go zjawisk świata zewnętrznego, mistrz słowa, posługujący się często jako bronią 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 przesadność, wymowę ambicja, nienawiść i pochlebstwo, a wszystkie nauki pycha ludzka. "Co poczęlibyśmy ze sztukami, gdyby nie zbytek, który je karmi. Cywilizacja nie czyni ludźmi 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 niszczy 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 owe 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 własność, 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 pra-

wo 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 powstał 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 dla utrwalenia go została zawarta umowa sankcjonująca stan posiadania każdego. Moment wskazany łączy się u Rousseau'a z istotnym momentem powstania państwa.

Jak widzimy 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 instykt 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 prawno-ustrojową 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 wropiej 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 zrzeszenia, które by 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 za-

łożenia wspólnego ciała społecznego. Z chwilą zawarcia takiej umowy, jednostki umową zawierającą 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 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 systemie 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 krępujące-

go 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).

Idealem 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 antyocennej 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 lega nie 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 świecą tu największe tryumfy.

Emmanuel Kant

Emmanuel 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 przestrzennie 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 tzw. sądy syntetyczne a priori. Wychodzi on z założenia, że nie ma przedmiotu bez udziału podmiotu myślącego. Przedmioty są pewnym zespołem wyobrażeń, podmiot warunkuje tu w pewnym sensie istnienie przedmiotu. Skąd umysł ludzi posiada zdolność jednoczącą? Posiada on ją - według Kanta - dzięki swej jedności. Pojęcia jednoczące wyobrażenia w przedmioty nazywa Kant kategoriami. U Kanta nie doświadczenie warunkuje 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 stojąca poza właściwą empirią, 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, jak byśmy 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 naka-

zem kategorycznym powinności bezwzględnej. Brzmi on następująco: "postępuj z poczucia obowiązku tak, abyś zawsze mógł pragnąć, iżby reguła twojej woli stała się regułą powszechnie obowiązującą". Z nakazu kategorycznego wyprowadza Kant trzy 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, wyrządza 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 idea, 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 ab-

solutny, 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 poznaniu 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 trójkąta 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 stawianie się).

Na terenie filozofii 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 zatem 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 złożone 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 państwo 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 państwa 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 świadomości wolności. Namiętności jednostek w tym rozwoju urzeczywistniają nieświadomie wolę ducha świata. Ewolucja ustrojowa urzeczywistnia się w nieprzerwanym procesie dialektycznym. Hegel rozróżnia tu cztery 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 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 trzy 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 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 ostatnich swych pism - przez 40 lat tej samej zasady, wolności we wszystkim, w religii, w filozofii, w literaturze, w przemyśle, w polityce. A przez wolność

rozumiem zwycięstwo indywidualności zarówno nad władzą, która by chciała rządzić przez despotyzm, jak nad masami, które pretendują do prawa ujarzżenia mniejszości przez większość. Despotyzm nie ma żadnego prawa, większość ma prawo zmusić mniejszość do poszanowania porządku, ale wszystko co nie zakłóca porządku, wszystko co należy do sfery wewnętrznej jak przekonanie, wszystko co w przejawianiu przekonania nie szkodzi bliźniemu, bądź przez wywoływanie gwałtów fizycznych, bądź przez niedopuszczanie przejawów przeciwnych, wszystko co w dziedzinie przemysłu pozwala rywalizującemu przemysłowi działać swobodnie - jest indywidualne i nie może być prawnie poddane władzy społecznej". Co zapewnić ma w państwie wolność. - Zapewnić ją mają, według Benjamin Constant, odpowiednie gwarancje konstytucyjne. Na czele ich wysuwa się stara monteskiuszowska zasada podziału władz, tylko w innym nieco ujęciu. Podczas gdy Monteskiusz dzielił władzę państwową na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, Constant odróżnia w monarchii konstytucyjnej 5 władz, a mianowicie:

- 1) władzę królewską, występującą w roli ponadpartyjnego arbitra (pouvoir neutre),
- 2) władzę wykonawczą,
- 3) władzę reprezentacyjną trwałą (którą ma być senat),
- 4) władzę reprezentacyjną opinii i
- 5) władzę sądową.

Cechą charakterystyczną doktryny Benjamin Constant jest nadawanie specjalnego znaczenia władzy królewskiej, owej władzy neutralnej, której właściwą rolą jest pośredniczenie między czterema innymi władzami.

Poza zasadą podziału władz, konstytucyjną gwarancją wolności mają być jeszcze poszczególne swobody obywatelskie. Constant nie ograniczył się tutaj do sformułowania ogólnej idei wolności, ale sprecyzował w konkretnych kształtach poszczególne jej postacie. Są nimi: nietykalność osobista, wolność sumienia, własność, wolność gospodarcza i wolność prasy. Szczególnie wytrwale przez całe swe życie broni Constant wolności prasy. "Utrzymywanie cenzury (mówi on), oznacza uświęcenie samowoli w całej jej rozciągłości". "Jakiż jest zwykły rezultat (mówi dalej) wszelkich zamachów na wolność prasy? Doprowadzenie do rozpaczki pisarzy, którzy mają poczucie niezależności nieodłącznej od talentu; zmuszenie ich do uciekania się do aluzji, które są gorzkie, ponieważ są pośrednie, konieczność puszczania w obieg produkcji tajnej i tym bardziej niebezpiecznej, podsycanie interesu publiczności 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 drobniagowe 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 odpierane. Myślą oni, skoro się tyle wysiłku włożyło na usunięcie od nas tych pism, zapewne wrażenie, które by wywołały byłoby głębokie; zapewne byłyby one bardzo przekonujące".

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 niezmiennego 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 Hugona, 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 jurisprudence. Savigny jest zdania, że uczeni prawnicy biorą wyraźny udział w tworzeniu prawa.

W związku z aktualnymi w Niemczech pracami kodyfikacyjnymi, Savigny zajmuje stanowisko zdecydowanie przeciwne 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 uczonego niemieckiego 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 sprze-

cznych interesów. Instytucje prawne w jego rozumieniu nie są czymś powstałym samorzutnie, ale są owocem długotrwałych zmagania. W tym sensie normy prawne - są to interesy ludzkie broniące się. Ze szkołą historyczną różni się całkowicie Ihering pod względem swych zapatrywań na stosunek ustaw do prawa zwyczajowego. Podczas, gdy szkoła historyczna nisko oceniła 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 naukowy

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 pt. "Rozprawa o politycznej sprawiedliwości i jej wpływie na szczęśliwość i onotę" 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 skrępowane 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 wynikła z różnic majątkowych. (Mimo, że przeciwnie

tych różnic, Proudhon nie jest zresztą konsekwentnym zwolennikiem komunizmu majątkowego). Proudhon jest przede wszystkim marzycielem, odczuwa 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 rzędzie 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 tzw. "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. 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 odtąd narzędzi tortur.

Trzecim z kolei odłamem w pewnym sensie abolicjonistycznym - to socjalizm naukowy. Na plan pierwszy wysuwają się tu właściwi twórcy tego kierunku Marks i Engels, którzy dają mu doktrynalną podstawę w "Manifeście komunistycznym" (z r. 1848). Państwo - mówią oni - jest narzędziem wyzysku, środkiem eksploatacji proletariatu. Państwo jako aparat siły stoi na straży istniejących form produkcji i ochroni 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 traci swoją rację bytu i zniknie. Jednak w okresie przejściowym przed ostateczną realizacją ustroju socjalistycznego musi zapanować dyktatura klasy liczniejszej, a do tej pory uciskanej, proletariatu, który jest powołany do przebudowy społeczeństwa. "Zmieniając w coraz większej mierze - pisze Engels - ogromną większość ludności w proletariatuszy, kapitalistyczny sposób produkcji stwarza siłę, która musi pod groźbą zagłady dokonać przewrotu. Zmuszając coraz bardziej do przemiany wielkich uspołecznionych środków produkcji we własność państwową - wskazuje sam kapitalistyczny sposób produkcji drogę do dokonania przewrotu. Proletariat zaparnia 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 całej orazowej 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, wpływającej 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 przedstawi-

ciel całego społeczeństwa, przekształcenie środków produkcji w społeczną własność jest zarazem jego ostatnim samodzielnym aktem, 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".

Co mówi dalej socjalizm naukowy - rozbudowany następnie przez Lenina - na temat poruszonych tu zagadnień. Przede wszystkim mówi, iż państwo jest zjawiskiem poznawalnym. W związku z tym przyjmuje się, że rozwojem państwa rządzą obiektywne, poznawalne prawidłowości. Państwo zatem może być przedmiotem badań naukowych.

Rzeczony rozwój państwa jest uwarunkowany materialnym bytem społeczeństwa. Podstaw więc ukształtowania się życia psychicznego społeczeństwa, jego idei i poglądów politycznych należy szukać w warunkach materialnych życia społeczeństwa. Poza tym nauka marksistowska określa państwo jako zjawisko społeczne i historyczne, tj. związane ze stosunkami międzyludzkimi, mające swój początek, okres rozwoju i koniec. Wreszcie państwo, według nauki marksistowskiej, jest elementem nadbudowy, która (na równi z prawem) wznosi się nad realną podstawą, tj. nad całością stosunków produkcyjnych. Narodziny, rozwój, wszelkie przemiany i ostateczny kres istnienia państwa są ściśle uwarunkowane zachodzącymi zmianami w ekonomicznej bazie społeczeństwa.

Ze zmianą bowiem podstawy ekonomicznej odbywają się zmiany w nadbudowie. Nie oznacza to jednak, że struktura ekonomiczna w sposób automatyczny decyduje o rozwoju nadbudowy, a tym samym państwa. Państwo jako aparat przymusu jest świadomie wykorzystywane przez klasę panującą do obrony interesów tej klasy. Rozwój zatem zależy od ostrości, natężenia i form walki klasowej. Warunki ekonomiczne, jak podkreślali niejednokrotnie Marks i Engels decydują o rozwoju państwa w ostatniej instancji. Nadbudowa - pamiętać musimy - wywiera również istotny wpływ na bazę ekonomiczną. Nauka marksistowska wychodzi z założenia, iż poszczególne zjawiska znajdując się w stałym ruchu i rozwoju, pozostają we wzajemnym związku. Istotą zaś rozwoju zjawisk społecznych jest przechodzenie ilości w jakość. Przyjęcie powyższych założeń oznacza, że państwo jako zjawisko nie może być pojmowane jako coś izolowanego od innych zjawisk i warunków historycznych danego okresu.

Historia uczy nas nadto, że państwo nie jest zjawiskiem wiecznym. Istniały społeczeństwa, które obchodziły się bez niego. Stadium to odpowiada okresowi społeczeństwa bezklasowego, tzn. społeczeństwa, które nie podzielone było jeszcze na klasy. Dopiero na określonym stopniu jego ekonomicznego rozwoju, nieodłącznie związanego z podziałem tego społeczeństwa na klasy, pojawia się państwo jako konieczność i skutek tego podziału.

To równoznaczne pojawienie się państwa i społecznego rozczepienia klasowego nie jest czymś przypadkowym. Jest ono spowodowane faktem, że właśnie państwo jest organem panowania jednej klasy nad drugą, organem ucisku jednej klasy przez drugą.

Państwo powstaje, ponieważ w społeczeństwie rozdartym przez antagonizmy klasowe, klasa posiadająca w ręku swoją władzę, przy jej pomocy panuje nad klasą wyzyskiwaną. Jest ona specjalnym aparatem, który, pozornie wyobcowany ze społeczeństwa gwarantuje, systematycznie stosowanym przymusem, utrzymywanie się stosunków korzystnych dla klasy wyzyskującej.

"Ponieważ państwo powstało z potrzeby utrzymania w karbach przeciwności klasowych - pisze Engels, a jednocześnie samo powstało wśród konfliktów tych klas, to z reguły jest ono państwem klasy najsilniejszej, ekonomicznie panującej, która przy jego pomocy staje się również klasą panującą politycznie i w ten sposób zdobywa sobie środki do ciemnienia i wyzyskiwania klas uciskanych" (F. Engels, Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa, s. 197-198).

W ustroju niewolniczym klasą panującą ekonomicznie są właściciele niewolników, a państwo, stanowiące nadbudowę tego ustroju społeczno-ekonomicznego, jest maszyną klasowego panowania właścicieli niewolników nad niewolnikami.

Państwo typu niewolniczego zabezpieczyło niczym nieograniczoną władzę pana nad niewolnikami. Pozbawiło ich nie tylko jakiegokolwiek możliwości uczestniczenia w życiu publicznym państwa, ale nie przyznało im żadnej ochrony istniejącego prawa. Niewolnik był przedmiotem własności swego pana. Aparat państwowy tego typu był już znacznie skomplikowany. Rozwinięta była zwłaszcza funkcja wewnętrzna tego państwa.

Państwo feudalne charakteryzuje się wyzyskiem pańszczyźnianych chłopów przez panów feudalnych. W przeciwieństwie do niewolnika poprzedniej formacji, chłop jest w większej mierze zainteresowany rozwojem stosunków produkcyjnych.

Zadaniem państwa było zapewnienie klasie panującej feudałom, wyłączne sprawowanie władzy i posiadanie ziemi. Wyzysk bowiem, który chroniło państwo, opierał się na własności feudalnej.

Państwo typu kapitalistycznego swym aparatem przymusu chroni interesy nowej klasy. Klasa ta jest nosicielem, w pierwszym swoim okresie, niezwykle postępowych haseł. Walka burżuazji z feudalizmem nosiła charakter walki o interesy całego narodu. Hasła pojawiające się, w imię których następowały przeobrażenia rewolucyjne, to: wolność rynku, wolność pracy, wolność umów itp. W rzeczywistości jednak, w miejsce wyzysku pańszczyźnianego wprowadzona została nowa forma wyzysku. Społeczeństwo dzieli się na kapitalistów monopolizujących środki produkcji i proletariat, który na zaistniałym wolnym rynku może jedynie sprzedawać własną pracę.

Kiedy na koniec rewolucja proletariacka obala państwo kapitalistyczne, zastępując je socjalistycznym, to również i ono, mimo charakteru proletariackiego, pozostaje maszyną ucisku klasowego. Państwo dyktatury proletariatu jest aparatem służącym klasie robotniczej do dławienia oporu przeciwników klasowych i pod tym względem państwo typu socjalistycznego pozornie niczym się nie różni od państw innego typu. Zasadnicza istotna różnica polega zaś na tym, że wszystkie państwa eksploatatorskie stanowiły aparat wyzysku mniejszości nad wyzyskiwaną większością, gdy tymczasem państwo socjalistyczne jest dyktaturą wyzyskiwanej większości nad wyzyskującą kiedyś mniejszością. Różnice te przede wszystkim sprowadzić możemy do różnic w treści klasowej państw typu eksploatatorskiego i państw socjalistycznych.

Co oznacza to, iż każda baza ma swoją odpowiadającą jej nadbudowę? Państwo w swoim rozwoju podlegało rozmaitym przemianom. Wiemy już, że materialne warunki bytu i sposób produkcji stanowią podstawę, określają charakter życia danego społeczeństwa. Zmiany więc, zachodzące w rozwoju państwa, winny być tłumaczone zmianami zachodzącymi w układzie stosunków produkcyjnych. W wyniku tych zmian bowiem, zmieniać się musi z konieczności nadbudowa, a tym samym i państwo.

Nie każda jednakże zmiana zachodząca w układzie stosunków produkcyjnych powoduje zmianę nadbudowy. Zmiany te muszą być radykalne i o dużym zasięgu, muszą one dotyczyć zarówno zmian sił wytwórczych, jak i stosunków produkcyjnych.

Państwo oddziałuje również aktywnie na rozwój nadbudowy. W pewnych zaś warunkach państwo może stać się czynnikiem hamującym rozwój nowych stosunków produkcyjnych. W innych natomiast sytuacjach staje się nieodzownym elementem, przesłanką tworzenia nowych postępowych stosunków ekonomicznych.

W Manifestie Komunistycznym, Marks i Engels pisali: "Pierwszym krokiem rewolucji robotniczej jest wydzwignięcie proletariatu w klasę panującą, wywalczenie demokracji. Proletariat wykorzysta swoje panowanie polityczne po to, by krok za krokiem wyrwać z rąk burżuazji cały kapitał, by scentralizować wszystkie narzędzia produkcji w rękę państwa, tj. proletariatu zorganizowanego jako klasa panująca".

Ogólnie biorąc, każdy typ ustroju ekonomicznego społeczeństwa, na danym etapie jego rozwoju, posiada odpowiadający mu typ państwa. Istnieje pięć zasadniczych typów bazy, którymi są: ustrój wspólnoty pierwotnej, ustrój niewolniczy, ustrój feudalny, ustrój kapitalistyczny i ustrój socjalistyczny. Czterem z nich, a więc za wyjątkiem ustroju wspólnoty pierwotnej - odpowiadają cztery typy państw. Bazie ustroju niewolniczego odpowiada państwo właścicieli niewolników, ustroju feudalnego - państwo feudalne, ustroju kapitalistycznego - państwo kapitalistyczne, bazie ustroju socjalistycznego - państwo socjalistyczne.

Państwa tego samego typu posiadają taką samą podstawę ekonomiczną. Nadto są one organami tej samej klasy posiadającej w rękę swoim władzę.

Cechą wspólną państwa niewolniczego, feudalnego i kapitalistycznego jest to, że stanowią one organizację eksploatującej mniejszości dla eksploatacji większości.

Podstawowym kryterium, jak widzimy, naukowej klasyfikacji państw będzie klasowa treść państwa, uzależniona od determinującej ją bazy.

Przejsie od jednej formacji społecznej do drugiej odbywa się zawsze na drodze rewolucyjnej, będącej równocześnie tzw. skokiem jakościowym. Te rewolucyjne, gwałtowane przełomy są prawidłowością rozwoju społecznego - rozwoju państwa. Nauka marksistowska określa państwo jako maszynę dla utrzymania panowania jednej klasy nad drugą.

"Polityczna władza, we właściwym znaczeniu tego słowa - to zorganizowana siła jednej klasy dla dławienia drugiej" ("Manifest Komunistyczny" K. Marksa i F. Engelsa, Dzieła Wybrane, s. 44).

Poza tym, w sensie maszyny panowania klasowego, państwo posiada pewne specyficzne, charakteryzujące go cechy, których nie miała organizacja rodowa w społeczeństwie bezklasowym. Cechami tymi przeciwstawiającymi - według Engelsa - organizację państwową, dawnej organizacji rodowej są:

- 1) podział ludności według terytorium,
- 2) utworzenie władzy publicznej.

Wspólne wszystkim państwom staje się organizowanie obywateli już nie podług rodów, opartych na węzłach krwi, ale właściwego im. miejsca zamieszkania.

"Wzięto zatem za punkt wyjścia podział terytorialny i kazano obywatelom pełnić swe publiczne prawa i obowiązki tam, gdzie się osiedlili, bez względu na ród i plemię" (F. Engels "Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa", s. 196).

Oczywiście, terytorialna organizacja obywateli kształtowała się i kształtuje w sposób różnorodny. Prawie każde państwo w ramach wymienionych typów, posiada sobie właściwe cechy charakterystyczne. Występują one nie tylko w zależności od rozwoju stosunków ekonomicznych, ale także zależne są od rozwoju, względnie siły oddziaływania różnych elementów nadbudowy, wpływających na państwo.

Władza publiczna nie istniała w organizacji rodowej. Z chwilą powstania państwa, dawny autorytet starszyny rodowej zastępuje przemoc dzierżycieli władzy, zastępuje go aparat systematycznie stosowanego przymusu.

Cechą charakterystyczną organizacji państwowej jest istniejąca w każdym państwie władza publiczna, stanowiąca wszędzie aparat przemocy, aparat przymusu. W związku z tym nasuwa się pytanie, w czym imieniu przymus ten jest wykonywany? Otóż przymus ten zgodnie z marksizmem wykonywany w imieniu państwa jest w istocie wynikiem woli klasy panującej. Jego charakter jest więc uwarunkowany zawsze klasową treścią tej władzy.

Rozpatrując to zagadnienie na tle organizacji państwowej, określić można kilka podstawowych cech wykonywania przymusu. W każdym przypadku w organizacji państwowej przymus wykonywany jest przez specjalne grupy ludzi, dysponujących siłą zbrojną, więzieniami itp. Aparat władzy zbudowany jest w szczególny sposób, rozciąga zaś swą działalność na całe terytorium państwa. Wreszcie aparat ten gromadzi podstawę materialną, nie znaną społeczeństwu rodowemu, a potrzebną dla jego funkcjonowania. Mamy tu na myśli podatki i wszelkiego rodzaju daniny, do składania których obowiązani są obywatele danego państwa.

Wszystkie te elementy tworzą materialną i organizacyjną siłę, którą dysponuje klasa panująca. Państwo w okresie kapitalizmu jest narzędziem wyzysku i środkiem eksploatacji proletariatu. Państwo jako aparat siły i przymusu stoi na straży istniejących form produkcji i chroni je przed zamachami ze strony warstw wyzyskiwanych. Jako takie służy interesom klasy najsilniejszej ekonomicznie, a dopiero z chwilą wprowadzenia ustroju bezklasowego, straci ono swoją właściwą rację bytu. Jednak w okresie przejściowym przed ostateczną realizacją komunizmu, musi zapanować dyktatura klasy liczniejszej, a do tej pory uciemiężonej - proletariatu, który jest powołany do przebudowy społeczeństwa.

Jakie kryterium przyjmuje marksizm przy podziale państw na poszczególne kategorie? Jako właściwe kryterium podziału państw przyjmuje, jak wiemy już, typ ustroju społeczno-gospodarczego, jedynie bowiem podział oparty na tym kryterium daje, jego zdaniem, możliwość wydzielenia cech naprawdę istotnych od strukturalnych. Okoliczność ta nie koliduje jednak z faktem (bynajmniej przez marksizm nie negowanym), iż istniejące państwa posiadają swoje indywidualne znamiona, czyli tym samym rozmaite formy.

W ramach państwa niewolniczego, feudalnego i kapitalistycznego mieszczą się np. całkiem dobrze takie formy, jak: monarchia patrymonialna, stanowa i konstytucyjna czy też republika parlamentarna, prezydencka i faszystowska. Również w ramach państwa socjalistycznego, demokracje ludowe stanowią pewną szczególną formę dyktatury proletariatu.

"Formy państwa (pisze Lenin)* były zazwyczaj różnorodne. W czasach niewolnictwa w krajach najbardziej przodujących, kulturalnych i cywilizowanych, według ówczesnych pojęć, np. w starożytnej Grecji i Rzymie, opierających się całkowicie na niewolnictwie, mamy już różnorodne formy państwa. Wtedy już powstaje różnica między monarchią a republiką, między arystokracją a demokracją. Monarchia, jako władza jednostki; republika, jako brak wszelkiej nieobieralnej władzy; arystokracja, jako władza stosunkowo niewielkiej mniejszości; demokracja, jako władza ludu (demokracja w tłumaczeniu z greckiego znaczy dosłownie władza ludu). Wszystkie te różnice powstały w epoce niewolnictwa. Mimo

* O Państwie.

tych różnic, państwo w epoce niewolnictwa, było państwem właścicieli niewolników, bez względu na to, czy była to monarchia czy też republika arystokratyczna lub demokratyczna.

W każdym kursie historii starożytnej po wysłuchaniu wykładu na ten temat, usłyszycie o walce między państwami monarchicznymi a republikańskimi, a podstawową rzeczą było to, że niewolników nie uważano za ludzi; prawo rzymskie traktowało ich jak rzecz, ustawa o zabójstwie, pomijając już inne ustawy, dotyczące ochrony jednostki ludzkiej, nie dotyczyła niewolników. Broniła ona tylko właścicieli niewolników, jako uznanych za jedynych pełnoprawnych obywateli. Jeśli powstawała monarchia, była to monarchia właścicieli niewolników, jeśli republika, była to republika właścicieli niewolników. Ze wszystkich praw korzystali tam właściciele niewolników, niewolnicy byli zaś według prawa rzeczami i wobec nich nie tylko można było popełnić wszelki gwałt, ale nawet zabójstwo niewolnika nie było uważane za przestępstwo. Republiki niewolnicze różniły się między sobą pod względem swej organizacji wewnętrznej, były republiki arystokratyczne i demokratyczne. W republice arystokratycznej niewielka ilość uprzywilejowanych brała udział w wyborach, w demokratycznej udział brali wszyscy, ale znów wszyscy właściciele niewolników, wszyscy prócz niewolników. Tę podstawową okoliczność trzeba mieć na względzie, albowiem bardziej niż wszystko inne oświetla ona zagadnienie państwa i wykazuje istotę państwa.

Państwo jest maszyną ucisku jednej klasy przez drugą, maszyną do utrzymywania w posłuszeństwie wobec jednej klasy innych klas jej podporządkowanych. Forma tej maszyny bywa różna. W państwie o ustroju niewolniczym mamy monarchię, republikę arystokratyczną, a nawet republikę demokratyczną. W rzeczywistości formy rządzenia bywały nader różnorodne, istota jednak sprawy pozostawała ta sama..."

Co mówi Marksizm-Leninizm o funkcjach państwa? Państwo występując jako szczególna organizacja polityczna społeczeństwa, dla utrzymania ładu i porządku wewnątrz, jak i dla utrzymania się jako partner na arenie międzynarodowej podejmuje pewne działania. Działalność aparatu państwowego przejawia się w spełnianych przez niego zadaniach, których celowość zdeterminowana jest w pierwszym rzędzie istotą klasową tego państwa, jego formą i stopniem rozwoju, a przede wszystkim potrzebami materialnymi społeczeństwa.

W ramach ogólnej działalności państwa wyodrębnić należy działalność państwa jako całości, od działalności organów państwowych. Wprawdzie działalność organów jest realizacją tej ogólnej działalności państwa, ale jest to tak daleka konkretyzacja podstawowych zadań państwa, iż utożsamianie funkcji organów państwowych (choćby naczelnych) z funkcjami państwa, byłoby błędne i niesłuszne.

Organy państwowe wykonują funkcje państwa jedynie w ramach swoich uprawnień. Realizacja ta w żadnym wypadku nie może przekraczać kompetencji danego organu.

We współczesnej marksistowskiej nauce o państwie przyjęty został podział funkcji państwowych na funkcje sprawowane przez państwo na zewnątrz i na wewnątrz. Są to dwie ogólne jak gdyby sfery działalności państwa. Oczywiście w zależności od typu państwa, jego istoty, a często w zależności od stopnia rozwoju, treść funkcji sprawowanych przez państwo będzie różna.

Inna więc jest treść funkcji zewnętrznej i wewnętrznej państwa eksploatorskiego, a inne, przeciwstawne, są funkcje państwa socjalistycznego.

Przejdźmy na koniec do zagadnień ustawy zasadniczej państwa. Ferdynand Lasalle, blisko sto lat temu, poświęcił mu już osobną broszurę "O istocie Konstytucji". Odróżnia on w kraju dwie konstytucje, konstytucję rzeczywistą, tj. "istniejące w tym kraju realne ustosunkowanie sił" oraz piśmienne ujęcie tego ustosunkowania, które nazywamy prawem, instytucją prawną itd.

"Realne ustosunkowanie sił istniejących w każdym społeczeństwie (pisze Lasalle) oto właśnie ta aktywnie działająca przyczyna, która określa wszystkie prawa i urządzenia prawne tego społeczeństwa tak, że w swoich rysach istotnych one nie mogą być czymś innym, niż są w rzeczywistości".

"Kwestie konstytucyjne (konkluduje dalej), są to przede wszystkim kwestie siły, a nie prawa: rzeczywista konstytucja kraju znajduje się tylko w istniejącym, realnym, faktycznym ustosunkowaniu sił; konstytucja pisana tylko wtedy ma znaczenie i trwałość, jeżeli stanowi ścisły wyraz rzeczywistego ustosunkowania sił w społeczeństwie. Oto zasady, które powinniście w sobie utrwalić".

Jak widzimy Lasalle, mówiąc o społeczeństwie nie uwzględnia nurtujących go sprzeczności wewnętrznych. Walka, która go zajmuje, to walka rządu z rządzonymi, ujętymi całościowo. Pojęcie konfliktu klasowego jest dla niego czymś ciągle dalekim i obcym i nie wiąże go bynajmniej jeszcze z badaną przez się istotą konstytucji.

Wyrażną kropkę nad "i" stawia tu dopiero Lenin. "Istota konstytucji (czytamy w artykule "Jak socjaliści rewolucjoniści podsumowali wyniki rewolucji"?) polega na tym, że ustawy zasadnicze państwa w ogóle i ustawy dotyczące prawa wyborczego do instytucji przedstawicielskich ich kompetencje itd. wyrażają rzeczywisty stosunek wzajemny sił w walce klasowej".

Czym różni się konstytucja burżuazyjna od socjalistycznej? Różni się ona zgodnie z marksizmem przede wszystkim tym, iż pierwsza służy dyktaturze burżuazji, druga zaś proletariatu, pierwsza bazie kapitalistycznej, druga nowej ekonomice socjalistycznej.

Współczesne kierunki myśli prawnofilozoficznej
(Normatywizm idealistyczny, realizm, psychologizm, fikcjonalizm)

Kelsen

Kelsen reprezentuje we współczesnej nam nauce prawa idealizm w ujęciu neokantowskim.

Zastanawiając się nad istotą państwa i szukając właściwego źródła tej istoty, dochodzi on do przekonania, że leży ono w jedności pewnego porządku. Państwo kelsenowskie 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 kelsenowskie 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 obiektywnego konstytuującego je porządku istnieć by nie mogły i byłyby wprost nie do pomyślenia, 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 niemoż-

ność skonstruowania jakiegokolwiek pojęcia państwa bez użycia pomocy prawa. Państwo socjologiczne jest dla Kelsena niczym 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). Państwo kelsenowskie - 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 tą 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 psychofizycznym panowaniem czy rzeczywistym przymusem, a staje się jedynie i wyłącznie idealnym obowiązaniem ściśle abstrakcyjnych czy hipotetycznych powinności.

"W tradycyjalnej nauce o państwie - pisze Kelsen - tworzy człowiek w swej wielości, pojętej jako lud, obok terytorium i władzy tzw. element państwa; ale tak jak człowiek dla czystej nauki prawa, która jest tym samym, co czysta nauka o państwie, występuje nie jako przed-

miot 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 obowiązywaniem porządku prawnego, względnie samym tym porządkiem prawnym, albo specjalną jego zawartością, związaną z ustanawianymi przezeń aktami przymusu..."

Przymus psychofizyczny i związane z nim pojęcia takie, jak aparat przymusowy, porządek przymusowy, siła, organizacja panowania itd., wszystko to dla Kelsena jest jedynie odbłaskiem 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 obowiązujące, a pozbawionemu własnej "woli", obcą jest ta dziedzina 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 o innego, jak właśnie naiwne zobrazowanie tego stanu rzeczy. Przy identyfikowaniu państwa z prawem i uznaniu ich tożsamości, potrzeba podobnej hipotezy 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, rozdławiająca hipostaza, która musi upaść z chwilą, kiedy się uzna, że siła państwa jest jedynie siłą prawa i to nie jakiegось idealnego prawa naturalnego, ale jedynie prawa pozytywnego".

Kelsenistyczne państwo - prawo nie jest pojęciem ani wyłącznie abstrakcyjnym, ani wyłącznie konkretnym, ale jest jednym i drugim, jeś-

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 części składowe prawa narodów.

Państwo, widziane przez pryzmat kelsenizmu, ma kształty monumentalne, a zarazem proste jednej potężnej piramidy, wąskiej u góry, a rozszerzającej się stopniowo ku łożowi. 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 tzw. 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 załączku 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 ostatniej 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 tworczy. Jak jednak rozumieć to

regulowanie i jak je pojmować? Podstawa samotwórczego procesu, o którym mowa, leży, zdaniem Kelsena, w okoliczności wzajemnego zaszębiania się norm prawnych, w okoliczności, że w łańcuchu tych norm nie ma nigdy żadnych przerw i że łączą się stale ich wzajemne ogniwa. Zaszębianie, 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 decyzja ta, inny akt psychofizyczny, będąc częścią składową zawartości ustawy, warunkuje jednocześnie powstanie rozporządzenia.

Przywiedzione przykłady, których liczbę można by 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 zaszębiających się w ten sposób odmiann prawnoformalnych zamknięty jest u dołu taką 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 zróżnicowania 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 za tym 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 jakiegś zbiorowej świadomości społecznej, czy instynktu społecznego, którego skonstatowanie 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 gwałcicielom 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 tworach 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 przyśługi i wskutek tego otoczyli się w jej oczach nimbem specjalnej wyższości, autorytetu czy dostojenstwa.

Autorytet ten może mieć niejednokrotnie charakter czysto 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. Niemniej, jego zdaniem, jest faktem oczywistym, że istnieje ono od dawien dawna.

Pojęcie siły u Duguita nie jest czymś zawsze jednakowym, 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 powstawania 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 należycie 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.

Możliwość 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 natury. Prawo podmiotowe do władzy nie da się, zdaniem Duguita, uzasadnić ani teorią umowy społecznej, założoną czysto dowolnie, a naukowo nie stwierdzoną, ani tym mniej teokratycznie. Do kogokolwiek należy władza - czy do jednostki, czy do jakiejś klasy specjalnie uprzywilejowanej, czy wreszcie do większości - jest ona, zdaniem Duguita, zawsze tym samym, - nie jest 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 byliby 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 nie istniejąca, 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 zgodzie z nimi, zasługuje na miano aktu prawnego. Będzie on aktem społecznie legalnym, społecznie usprawiedliwionym. Pod względem prawno-formalnym może mieć on zresztą bardzo różną formę, może być ustawą, rozporządzeniem, aktem administracyjnym, wyrokiem itd. Dany akt za tym 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 rzeczywisty 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 urzeczywistnienie. 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 imperatyw 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 utrzy-

mać 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 bezpośrednią, 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 byłoby rodzaju, stoi przed nimi zawsze ta sama misja, którą jest urzeczywistnienie porządku prawnego.

Ale przejdźmy z kolei do innej kwestii - do kwestii stanowiska, jakie w systemie Duguita zajęły dawne składniki, państwo konstytuujące. Zaczniemy 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, niemniej jednak już egzystującej.

Drugim elementem państwa (państwa w jego dawniejszym ujęciu) jest terytorium. Terytorium w rozumieniu Duguita nie ma tego charakteru. Społeczną bazą zróżnicowania rządzących i rządzonych jest ludność względnie naród, przestrzenną bazą tego zróżnicowania 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 zróżnicowanie 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 urządzeń użyteczności publicznej, które Duguit określa mianem "services publics". Władza bowiem w rozumieniu tego autora nie jest ani rozkazująca potęgą, ani władzą panowania, ale mniej lub więcej harmonijną kooperacją tych instytucji i urządzeń, 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. Ciążący na rządzących obowiązek, a pojęcie urządzeń użyteczności publicznej, to rzeczy ściśle ze sobą związane i nierozdzielne jakby spiecione. Pod pojęcie urządzeń, 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 pomyslenia. 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 władcze, 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 spełnienia pewnych określonych funkcji. Jako funkcjonariusze obracają się oni jedynie w ramach pewnej ściśle zdefiniowanej i sprecyzowanej kompetencji; mają oni możność decydowania, ale możliwości tej zakreślone są ściśle i nieprzekraczalne granice.

Petrażycki

Chcąc stworzyć i uzasadnić poprawną teorię nie dość jest stwierdzić (zdanem Petrażyckiego) występowanie jakiegoś stanu faktycznego, lecz należy ustalić istnienie koniecznego związku logicznego lub przyczynowego między różnicą gatunkową pewnej klasy przedmiotów (podmiotu teoretycznego), a tym co się o danej klasie wypowiada (czyli orzeczeniem teoretycznym). "Jeżeli ustalono (stwierdza ów autor), że między jakąkolwiek cechą "a" pewnej klasy "A", a czymś innym "b" istnieje konieczny związek logiczny, który sprawia, że z założenia istnienia "a" wpływa nieuchronnie istnieje "b", to przez to samo zostało dowiedzione, że wszelkie możliwe do pomyślenia "A" związane są z "b", że więc teoria, która przypisuje klasie "A" cechę "b" nie może być teorią skaczącą".

Ustalenie powyższej zasady (objaśnia nam dalej Petrażycki) daje należyłą gwarancję przeciwko skakaniu teorii, lecz nie zawiera jej przeciwko ewentualnej jej kulawiznie. Gwarancje te (podług niego) dają jedynie teorie, których orzeczenia są związane nie z cechami rodzajowymi, lecz ze specyficznymi, z różnicami gatunkowymi przedmiotów teoretycznych. Takie teorie nie dają się rozszerzać przez odniesienie

orzeczeń do klas szerszych, gdyż dałoby to w wyniku teorii skaczące, a zatem są one wolne od wady kulawizny.

Przy poprawnej koncepcji pojęć i metodzie ich tworzenia istnieje (zdaniem Petrażyckiego) gwarancja, że cecha specyficzna stanowi właściwość wspólną absolutnie całej klasie, a teorie oparte na związku koniecznym orzeczeń z cechami wspólnymi klasie nie mogą być teoriami skaczącymi, otrzymujemy wówczas tezę, że teorie oparte na związku koniecznym orzeczeń z cechami specyficznymi podmiotów klasowych, są teoriami adekwatnymi (nie kulawymi i nie skaczącymi). Takie teorie mogą być wypowiedzane jako teorie całkowicie poprawne, wolne od wady kulawizny i skakania.

Po wskazanym tu wstępnym wprowadzeniu przenosi nas autor w obręb zagadnień psychologicznych i wypowiada się na ich temat następująco: można stwierdzić, że psychologia współczesna jako całość stanowi naukę kulawą, gdyż jej przesłanka podstawowa według której poznanie, uczucie i wola wyczerpują całe życie psychiczne, a całokształt tych elementów i ich połączeń równa się klasie "zjawiska psychiczne" jest zasadniczo błędna. W rzeczywistości poznanie, uczucie i wola nie wyczerpują całości życia psychicznego, lecz stanowią tylko część klasy rodzajowej "zjawiska psychiczne". Jeżeli więc psychologia współczesna wypowiada tezy prawdziwe względem wszystkich zjawisk świadomości tylko o poznaniu, uczuciu i woli, to powstają teorie kulawe, teorie odniesione do zbyt wąskiej klasy zjawisk. Z drugiej strony wszystkie trzy działy specjalne psychologii współczesnej - psychologia poznania, psychologia uczucia i psychologia woli muszą stanowić w najlepszym wypadku (to znaczy, jeżeli nie zawierają innych błędów) teorie skaczące.

W jaki sposób (zdaniem myśliciela naszego) winno się sytuację tę uzdrowić czyniąc z psychologii współczesnej teorię w pełni adekwatną? Należy, zdaniem jego, wprowadzić odmienny podział funkcji psychicznych, który to podział z dotychczasowego stać się powinien trzyklasowym. W jego systemie mieścić się będzie, obok funkcji czysto biernych doznania i funkcji czysto czynnych woli jeszcze dodatkowo trzecia funkcja - funkcja bierno-czynna, zwana emocją.

Przykładem takich emocji u Petrażyckiego jest np. głód psychologiczny. Z jednej strony jest on doznaniem, z drugiej 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 wice-versa - ktoś fizjologicznie nie głodny może zaostriżyć sobie tak zwany apetyt sztucznymi środkami. Co się tyczy stosunku głodu apetytu do głodu fizjologicznego, to stanowią one nie tylko dwie kategorie zjawisk najzupełniej odrębne, lecz nawet nie pozostają ze sobą w stosunku nierozzerwalnej łączności lub stałego i bezwzględniego paralelizmu.

Omawiana 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, przeżycia emocjonalne, to u niego zjawiska natury wyłącznie psychologicznej.

Czym jednak oba te zjawiska 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, powinności z uprawnieniem.

"Za pomocą odpowiednich środków (pisze Petrażycki) eksperymentalnych i introspekcyjnych można wykryć nie tylko to, że w sądach istnieją emocje, lecz także dalej, że w różnych odmianach sądów istnieją emocje o różnym charakterze. Emocja sądu "głód jest emocją" (sąd teoretyczny, emocja teoretyczna) ma charakter zupełnie inny niż emocja sądu "powinniśmy przebaczać krzywdy naszych bliźnich" (sąd moralny, emocja moralna), inny jeszcze charakter ma emocja sądu "mam prawo to zrobić" (sąd prawny, emocja prawna).

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. "Możliwy jest (stwierdza Petrażycki) historycznie potwierdzony postęp moralny wśród poszczególnych narodów i całej ludzkości w ogóle, odnajdujemy go w historii prawa...".

Zagadnieniem zjawiska przystosowania się treści ocen prawnych do stanu psychiki w danej epoce, zajmuje się teoria rozwoju prawa. Zagadnienie to jest dziełem nauki o rozwoju społecznym, a więc (podług Pe-

trażyokiego) wchodzi w zakres socjologii. Prawo może oddziaływać i oddziaływa na rozwój etyki zbiorowej w ten sposób, że rozumna polityka prawa wytwarza lub przyspiesza postęp moralny. Prawo rozumne jest szkołą moralności, instytucją wychowawczą narodu i całej ludzkości.

*
* * *

Na marginesie parę słów o samym Petrażyokim: za czasów carskich był on profesorem w Rosji na Uniwersytecie Petersburskim. Po I wojnie światowej przeniósł się do Polski wykładał czas jakiś na Uniwersytecie Warszawskim. Dzieła swe wydawał na ogół w języku rosyjskim i niemieckim. Dopiero później zostały one na język polski przetłumaczone w opracowaniu prof. Jerzego Landego. Jako jego oddany i wierny uczeń poświęcił on swoje życie temu dziełu.

Vaihinger

Na tle długiego łańcucha snutyh przez ludzi w ciągu wieków hipotez naukowych napotykamy niejednokrotnie na taką ich kategorię, która daje nam pozór czegoś specjalnego. Kategoria ta - to kategoria tzw. hipotez roboczych, notorycznie fałszywych, tj. praktycznie użytecznych, ale stawianych zresztą w jasnej świadomości ich nieprawdziwości. Hipotezy te w mowie potocznej określamy zwykle mianem "fikoji".

Operowanie kategorią wskazanych hipotez - to cecha przede wszystkim myślenia nowoczesnego, niemniej jednak już w starożytności znany jest prototyp tej formy. Sięga on korzeniami Grecji antycznej, a uwydatnia się na tle alegorycznej symbolistyki takich myślicieli, jak Pitagoras, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Metrodorus itd. - Symbolistyka ta w Grecji bierze przede wszystkim swe źródło w micie religijnym, świadomie uprawianym przez Platona, a następnie przez stoików. W tym to właśnie micie, w płaszczyku religijnej alegorii, biegnie myśl grecka swobodniejszym szlakiem, biorąc widomy rozbrat z ciągnącą nad nią bardzo jeszcze "rzeczywistością" i odchylając się od niej niejako świadomie.

Rolę, spełnianą w Grecji przez mit, zastępuje w Rzymie figura retoryczna; w obu wypadkach mamy do czynienia nie z "prawdą", ale z "symbolem". Ów grecko-rzymski symbol - to jeszcze coś stojącego poza właściwą nauką, to jeszcze nie forma interesującej nas hipotezy, ale - jakby się zdawało - już jej praźródło.

Ale okres rozkwitu wskazanej przez nas formy myślowej, to jednak nie starożytność czy wieki średnie, lecz przede wszystkim czasy nowoczesne w związku z właściwym im rozwojem nauk ścisłych. - Czy to w matematyce, czy w przyrodzie, czy to w fizyce czy chemii, czy wreszcie w związku z badaniem zjawisk gospodarczych i politycznych hipotez

zy "fałszywe", a roboczo "praktyczne", królują w wielu wypadkach niemal wszechwładnie. Są one w obrębie tych nauk konieczną nieraz bronią dla badacza, są tą bronią równie dobrze dla Kartezjusza, Leibniza, Adama Smitha i Newtona, co współcześnie dla Einsteina i De Broglie'a.

Wystarczy tu w zupełności dać parę przykładów wyraźnie rzecz ilustrujących. - Będą nimi: hipoteza atomu niepodzielnego i koła - wieloboku.

Zacznijmy od pierwszego przykładu - atomu niepodzielnego. Mimo, że w przyjętym założeniu owej niepodzielności tkwi niewątpliwie wewnętrzna sprzeczność, mimo że na każdym kroku zadaje mu kłam naoczny potoczne doświadczenie, utrzymuje się ono w fizyce i to uporczywie. - Hipoteza ciała niepodzielnego mimo swej "fałszywości" jest hipotezą naukowo praktyczną; hipoteza taka - to (jakby się wyrazić można) "robocza nieprawda", ułatwiająca myślenie.

Drugim z kolei przykładem jest przykład zaczerpnięty z geometrii; jest nim hipoteza koła-wieloboku. Koło wieloboczne to niewątpliwie tak, jak przysłowiowe koło kwadratowe coś zaprzeczającego się wewnątrznie i oczywiście hipoteza dotycząca takiej figury jest tym samym tzw. hipotezą fałszywą. Niemniej jednak hipoteza ta, rozkładając obwód koła na nieskończoną liczbę małych prostych, spełnia rolę sprawnego środka pomocniczego przy praktycznym obrachunku powierzchni koła. Stwarza ona możliwość tego obliczenia przez sztuczne podciągnięcie linii krzywej w sferę obrachunku prostej.

Otóż przykłady hipotez tak wyglądających dają nam - jak widzimy - niewątpliwą pozór czegoś odmiennego i specyficznego, są to hipotezy jak gdyby swoistego typu.

Kwestia czy swoistość ta jest tylko pozorna, czy też przeciwnie rzeczywista - to przez długie wieki kwestia otwarta, nikogo zresztą bliżej nie interesująca. Myśliciele darzą ją obojętnością, potrącając wprawdzie nieraz ubocznie, ale nie wyczerpując nigdy dokładnie. Stan ten zmienia się wreszcie i to całkowicie pod silnym tchnieniem myśli Vaihingera. W swym znanym dziele uderza on po raz pierwszy w sedno problemu, poświęcając mu długi tom swych rozmyślań.

"Die Philosophie des Als-Ob" - to pierwszy system w całości poświęcony fikcji, system przeto specjalnie nas tu zajmujący.

Co znamionuje przede wszystkim owo dzieło? Znamieniem rzucającym się w oczy jest charakteryzujący je w pierwszej linii naukowy pesymizm poznawczy, niewiara w zdolności poznawcze człowieka.

Cecha, o której mowa, nie jest zresztą u Vaihingera kwestią uczucia czy sentymentu, ale jest przeciwnie czymś organicznie zespolonym z właściwą podstawą jego systemu i obranych w nim założeń. Myśl poznawcza - to dla niego tylko jedna z funkcji psychicznych i nic ponadto. Jako taka jest ona, jak cała zresztą nasza psycha, rządzona prawidłem empirycznej celowości i związana ze ściśle ustalonym przebie-

giem sprzęgniętych ze sobą przymusowo reakcji. Czynności i reakcje psychiczne zaliczamy podług Vaihingera do zjawisk koniecznych, tj. takich, które zachodzą jako konieczne skutki poprzedzających je przyczyn. Jeżeli chodzi o porównanie zjawisk psychicznych z niepsychicznymi, to zestawiać je - według niego - należy ze zjawiskami organicznymi raczej niż z mechanicznymi. Należy tak czynić, ponieważ w obu dziedzinach somatycznej i psychicznej da się stwierdzić najłatwiej empiryczną celowość. Czynności ludzkiej psyche, w szczególności zaś jej czynności poznawcze - to u Vaihingera zatem nie co innego, jak tylko celowa funkcja organiczna.

Stała walka o byt, stanowiąca właściwą treść życia człowieka, zmusza go do stałej walki i wiecznej obrony. Obrona ta - to nieustanne przystosowanie się jego do stale zmieniających się warunków i okoliczności, do ciągle nowych potrzeb chwili i otoczenia. Możliwość takiego przystosowania płynie dla człowieka przede wszystkim z jego budowy fizycznej, ale daje mu ją także celowa aktywność psychiczna.

Tę samą celowość, którą stwierdzamy przy wzroście i zdrowieniu organizmu, obserwujemy również podług Vaihingera w zjawiskach psychicznych. Jak fizyczny organizm jest maszyną, która obcy jej materiał przerabia nader celowo dla swojego użytku, przyswaja go sobie przez wcielanie, a nie tylko przez wchłanianie, tak i świadomość nie jest tylko czymś biernie odtwarzającym świat zewnętrzny, lecz celowo reaguje na wszelką pobudkę, przyswajając ją na własny użytek. Dusza to dla Vaihingera organiczna siła kształtująca, która przystosowuje się do świata zewnętrznego i świat ten przystosowuje do siebie. Podczas swego wzrostu tworzy ona z własnej natury, ale dzięki zewnętrznym pobudkom swoje własne organy, którymi są np. formy oglądu i myślenia, pewne pojęcia i niektóre twory logiczne. Za pomocą tych organów dusza przystosowuje się do zewnętrznych warunków. Myślenie logiczne jest podług Vaihingera organicznie celowym opracowaniem materiału, uzyskanego z wrażeń, czyli jest ono organiczną funkcją duszy.

Jak widzimy z tego, cel psychicznej działalności u Vaihingera - to nie tylko zwykłe przejmowanie wrażeń óznanych, ale także celowe przekształcanie materiału percypowanego oraz jego odpowiednie dostosowywanie. Poznać - to w tej koncepcji nie tyle przejąć, co zaadoptować. - Ułatwiająco człowiekowi właściwą mu rolę, sprzyjając mianowicie jego działaniu, spełnia psyche tę samą działalność adaptacyjną, co organizm fizyczny, spełnia funkcję całkowicie i na wskroś organiczną. Ale istnienie takiej funkcji związane jest koniecznie z uprzednim istnieniem warunkujących ją organów. Organa te psyche, podług Vaihingera, rzeczywiście zdobywa wykuwając je sobie w ogniu zetknięcia z podniętą zewnętrzną.

Aktywność poznawcza zatem - tak, jak ją widzimy w dziele Vaihingera - w szczególności zaś samo myślenie logiczne jest aktywnością

charakteru wyraźnie twórczego. Proces poznawczy u Vaihingera - to nie tyle fotograficzne utrwalanie naszych spostrzeżeń, ile raczej ich przebudowa w drodze analogii. Pierwszym celem metody naukowej jest właśnie dla Vaihingera owa przebudowa, zastępowanie danych bezpośrednich przez dostępny nam świat pojęć. Według niego w pracy naukowej, postępuje się zazwyczaj tak, że przerabia się treść wrażeń uzyskaną bezpośrednio w kształty pewnych pojęć sądów i myśli. Dzieje się to przy pomocy indukcji, z pojedynczych wrażeń i sądów dochodzi się przy pomocy odpowiedniego wnioskowania do pojęć i sądów ogólnych. Biorąc jako punkt wyjścia to, co nam jest bezpośrednio dane, porównuje się to z innymi danymi i znalezione podobieństwa formuje się w postaci ogólnych praw i pojęć. Dokonujemy tego przez spostrzeganie identyczności i przez podporządkowanie.

A więc - jak z tego widzimy - stworzony przez człowieka świat pojęć - to w ujęciu Vaihingera nie tylko pomost ku rzeczywistości, ile raczej dzieląca go od niej przegroda.

Celem świata przedstawień nie jest odtwarzanie rzeczywistości, świat ten ma być jedynie instrumentem dla łatwiejszego orientowania się w rzeczywistości. Procesy psychiczne są najwyższym wytworem rozwoju organicznego, ale w żadnym razie nie są one odtwórczym obrazem kosmosu. Wszelkie zjawiska psychiczne, więc między nimi i procesy logiczne, są składnikiem wszechświata, mającym na celu utrzymanie życia organicznego. Zjawiska psychiczne są zatem przyrządami służącymi do doskonalenia życia, świat przedstawień to ostatnie ma na celu, ale nie jest on odtworzeniem życia zewnętrznego w ogóle, a organicznego w szczególności.

Ale instrument dyskursywnego myślenia zna w cechującej go sztuczności różne jakby stopnie. Obok zwykłych reguł myślowych zna Vaihinger bardziej od nich sztuczne chwytły sztuki myślenia. Mają one miejsce podług niego wówczas, kiedy cel kierowniczy osiągnąć jest przez myśl nie wprost, ale okrężnie, kiedy mianowicie ta myśl stara się usunąć przeszkody przed nią się piętrzące, nie tyle je łamiąc, co ignorując.

Regułami sztuki myślenia (Kunstregeln) są u Vaihingera te techniczne czynności, które odpowiadają trzem warunkom:

- 1) przy ich pomocy cel jest osiągnąć bezpośrednio,
- 2) czynności te wynikają z natury tego, do czego zmierzają,
- 3) czynności te nie przeczą w żadnym razie ogólnej formie czynności.

W logice regułą sztuki myślenia jest indukcja. Vaihingerowskie chwytły sztuki myślenia (Kunstgriffe) są to takie czynności, które się charakteryzują następującymi momentami:

- 1) pozornie przeczą dzięki swej tajemniczości powszedniemu postępowaniu,

- 2) pokonują trudności drogą pośrednią,
- 3) spotykane w myśleniu dają mu niezwykle celowy środek przystosowania.

Widzimy z tego, że działalność Vaihingerowskich chwytów myślowych - to działalność równie płodna i równie wynalazcza, jak twórczość innych środków techniki myślenia; właściwe owoce i produkty tej działalności - to również pojęcia, ale pojęcia specyficzne. Te pojęcia nacechowane znamieniem specjalnie je wyróżniającej sztuczności - to, podług Vaihingera nie co innego, ale właśnie fikcje. Jedną z podstawowych władz duszy jest jej działalność fiktywna. Fikcje - to wytwory psychiczne, wytwarza je dusza z siebie samej, o ile jest do tego skłoniona zewnętrznymi pobudkami wtedy wynajduje je ona w sobie i zewnętrznie ujawnia. Człowiek tkwi w świecie rozmaitych sprzeczności, które by go unicestwiły, gdyby się nie ratował za wszelką cenę, toteż w walce o swe istnienie rozwija się umysł ludzki, zawdzięczając swój rozwój i wewnętrzny rozrost raczej nieprzyjaznym jak dobrym warunkom.

I otóż w głównych konturach rysuje się już przed nami właściwa podstawa badanej przez nas filozofii. Podstawą tą jest pojęcie fałszu, ale fałszu celowo świadomego, konstruktywno-twórczego, ochrzczonego specjalnym mianem fikcji. Fikcja, a pozornie ją przypominająca hipoteza, nawet hipoteza fałszywa - to nie to samo w różnej gradacji, ale rzeczy jakościowo całkowicie różne.

Hipoteza, zdaniem Vaihingera, zmierza zawsze prosto w rzeczywistość, tj. zawarta w niej konstrukcja wyobrażeniowa stawia sobie za zadanie i rości pretensje pokrycia się kiedyś z prawdą. Jako taka poddaje się sama przez się próbie stwierdzenia i domaga się weryfikacji, chcąc być uznana za faktyczny odblask realnie istniejącej rzeczywistości. Hipoteza ma charakter tymczasowy, ale cel, do którego zmierza, jest jej faktycznym przeprowadzeniem, a zarazem ugruntowaniem na podstawie danych stwierdzonych w doświadczeniu. Hipoteza dąży oczywiście również do tego, aby nie być wieczną, lecz okazać się kiedyś zbyteczną. Sama z siebie znika ona wówczas, kiedy tracąc swój charakter hipotetyczny, wchodzi w krąg utrwalań na stałe pewników. Właściwa rola fikcji, chociaż też natury prowizorycznej, to jednak nie jest tą samą rolą. Założenie jej z chwilą wykrycia prawdy odpada zawsze jakby automatycznie, z konieczności ustępując miejsca tej prawdzie. Fikcja zatem - to tylko środek pomocniczy, to coś na kształt drabiny myślowej, hipoteza przeciwnie, to nie rusztowanie, ale coś stawianego z myślą o trwałości. Hipoteza tak widziana - to rezultat myśli; fikcja to jedynie fortel tejże myśli. Naturalną tendencją hipotezy jest możliwe radykalne likwidowanie napotykanych przed sobą sprzeczności, fikcja przeciwnie, nie tylko sprzeczności tych nie usuwa, ale jeszcze je tworzy. System weryfikowania obu założeń, to wskutek tego właśnie dwa systemy odrębne. Hipotezę się sprawdza, fikcję usprawiedliwia. Potwier-

dzenia pierwszej szukać mamy w zgodnych z nią doświadczeniach, potwierdzenia drugiej - jedynie w praktycznie oddanych usługach. I dlatego fikcyjna konstrukcja wyobraźeniowa może tylko wtedy istnieć i być wybaczalna, kiedy daje człowiekowi jakąkolwiek korzyść i użyteczność, względnie przynosi mu naprawę jakąkolwiek pomoc. Właściwe zatem usprawiedliwienie fikcji, to coś na kształt weryfikacji, ale weryfikacji - powtarzamy - całkowicie swoistej. Fikcje niepraktyczne i wskutek tego nieużyteczne należy rugować równie energicznie, jak hipotezy obalone w doświadczeniu, względnie dostatecznie przez nie nieumocnione. I oto zatem tak weryfikacja, jak usprawiedliwienie związane są ściśle z naturą poszczególnych założeń i z wykonywanymi przez nie funkcjami, ale właśnie sama działalność fikcji i hipotezy oraz spełniane przez nie role różnią się zasadniczo, wymagając traktowania całkiem odrębnego. "Fikcja - mówi Vaihinger - jest wtedy usprawiedliwiona, kiedy przynosi myśleniu rzeczywiste usługi, hipoteza przeciwnie, musi być sprawdzona. Fikcje nigdy nie mogą być weryfikowane, ponieważ już w samym ich założeniu zamknięte jest odchylenie od rzeczywistości".

Jak z tego widzimy, metoda hipotetyczna a metoda fikcyjna, to u Vaihingera coś całkowicie różnego. Z pierwszą mamy do czynienia wówczas, kiedy przyjęte założenie jest możliwe nie tylko myślowo, ale również faktycznie. Ta jego możliwość wiąże się ściśle z doświadczeniem, może być zawsze przez nie nie tylko wzmocniona, ale niejednokrotnie też usunięta. Przeciwnie przy fikcji rzecz ta nie gra żadnej roli. Ujemne doświadczenia, a nawet znacznie gorsze od nich sprzeczności logiczne, nie szkodą jej wcale, a jeżeli szkodą, to inaczej całkiem niż hipotezie. Dążenie bowiem metodologiczne hipotezy - to jej dążenie do prawdopodobieństwa, tendencja fikcji natomiast to tendencja ku celowości. Fikcja - to założenie, obrane ze świadomością swej niemożliwości, a to czy to wskutek tkwiącej na jej dnie sprzeczności wewnętrznej, czy też wskutek innych jakichś przyczyn. Dopóki w założeniu jakimś świadomość wskazana się nie mieści, zasługuje ono nie na miano fikcji, ale, co nie jest bynajmniej tym samym na miano fałszywej hipotezy.

Przejdźmy jednak do kwestii dla nas ważniejszej, czyniąc jeszcze ogólną reasumpcję tego, co wiemy już o naturze fikcji Vaihingera; bądźcie nią powtórzenie w paru głównych punktach naszych dotychczasowych o niej wiadomości. Punktów tych zgodnie zresztą z samym Vaihingerem dostrzegamy cztery.

A więc pierwszym znamieniem omawianej fikcji jest przede wszystkim zawsze ją charakteryzująca fałszywość. Fikcja pojęta po vaihingerowsku - to w pierwszej linii zawsze pewne odchylenie od rzeczywistości.

Drugą cechą istotną fikcji Vaihingera jest jej tymczasowość. Sama z siebie dąży ona do tego, aby nie być wieczna, lecz okazać się kie-

dys zbyteczną, czy to ze względu ściśle historycznego, czy ze względu po prostu samej logiki. Fikcja jedynie wtedy może być użyta właściwie, gdy się ją używa czasowo, prowizorycznie, aż:

- 1) doświadczenie się wzbogaci, lub
- 2) myśl nasza tak się wykształci, że zastąpić ją zdołamy przez metody ostateczne.

Toteż posługując się fikcją należy, podług Vaihingera, stale baczyc na to, aby stosować przy tym korektę, bez korekty bowiem nie można odnieść fikcji do świata zewnętrznego. Widzimy to w matematyce, ale również poza jej zasięgiem. Korekta, o której mówi nam Vaihinger, może mieć formę zdania następującego; należy się wystrzegać mieszania z rzeczywistością tego, co teoretycznie z fikcji wynikło.

Trzecią z kolei cechą omawianej fikcji jest charakteryzująca ją fałszywość, wyraźnie świadoma. Fikcja Vaihingera - to nie tyle sama tylko nieprawda, ile nierównoznaczny z nią fałsz świadomy. Nałwa subiektywizacja obiektywnej prawdy, a taki fałsz świadomy - to dla Vaihingera coś skrajnie różnego, to wyraz niejako dwóch stadiów myślenia.

Czwartym z kolei i ostatnim znamieniem fikcji Vaihingera jest wreszcie jej celowość. Jest ona zawsze tylko pewnym środkiem przeznaczonym do spełnienia konkretnego celu. Istotną cechą fikcji Vaihingerowskiej nie jest to, iżby była wątpliwą hipotezą, względnie zwykłą negacją rzeczywistości, ale to, że jest negacją natury celowej.

Te cztery zasadnicze wskazane znamiona wystarczają do odróżnienia fikcji od hipotez. Podług Vaihingera umożliwiają one natychmiastowe poznanie fikcji, przy czym przy ich pomocy można przetrząsając rozłogi wiedzy odkryć fikcje dotąd nieznanne. Ale kryterium, wyróżniające fikcje od innych twórców myśli - to kryterium nie tylko ściśle wewnętrzne, ale podług Vaihingera także i zewnętrzne. Widowym znakiem fikcji jest jej uzewnętrznianie się w specjalnie zbudowanych zdaniach, wiążąca się z nią, szczególna gramatyczna forma. Źródłem owej formy jest dla Vaihingera łącznik "jak-gdyby" słowo "Als-Ob". "Jużemy wielokrotnie poznali - mówi Vaihinger - różne formy ujawniania się fikcji, każdą krzywą linię można traktować (daje się ona traktować, należy ją traktować) "jak-gdyby" składała się z nieskończenie wielu, nieskończenie małych linii prostych".

A więc w głównych zarysach mamy już przed sobą kształt zasadniczy streszczonego przez nas systemu wraz z widniejącą na tle jego teorią vaihingerowskiej fikcji naukowej.

Cóż więc o teorii tej sądzić nam wypadnie? Postarajmy się sprecyzować nasz pogląd o niej, z góry pragniemy to podkreślić, zasadniczo krytyczny.

Pierwszą wątpliwością, bezpośrednio się nam narzucającą, jest zastrzeżenie, zwrócone pod adresem samej podstawy badanej przez nas

konstrukcji, podstawy - naszym zdaniem - zupełnie niejasnej i niesprecyzowanej. Świat rzeczywistości u Vaihingera to świat dla człowieka nie tylko zamknięty, ale zasadniczo mu obcy, a prawda obiektywna to coś dla myśli ludzkiej na zawsze ukrytego.

"Die Philosophie des Als-Ob" - to, jak mieliśmy sposobność się przekonać, domena panowania czystego fałszu, królestwo wadliwości wszelkich rozumowań jakiegokolwiek byłyby rodzaju. Z drugiej strony, jak to widzimy, pierwszym podkreślonym przez Vaihingera znamieniem fikcji jest charakteryzująca ją cecha nieprawdziwości. Teza fikcyjna - to dla niego przede wszystkim teza fałszywa. Fałsz - to w oczach jego podstawowy moment wyróżniający fikcje od niefikcji.

Sprzeczność, tkwiąca na dnie takiego poglądu, bije - naszym zdaniem - w oczy. Specjalne podkreślanie fałszywości fikcji przy równoczesnym pomijaniu uznawanej zresztą skądinąd fałszywości dogmatu czy hipotezy - to coś metodologicznie całkiem wadliwego. Teza Vaihingerowską zreasumowana - to teza zaprzeczająca się wewnątrz. Ujęta w skrócie da nam ona zdanie następujące: fikcja różni się od innych tez nieprawdziwych tym przede wszystkim, że jest ona na równi z tamtymi tezą fałszywą. Ale "fikcja-fałsz" - to w badanym przez nas systemie coś nie na miejscu z innych jeszcze przyczyn, przyczyn zasadniczych. Wszak w systemie, gdzie, jak widzieliśmy, nie ma miejsca na prawdę, z tych samych racji, nie powinno również być miejsca na fałsz. Wszak fałsz, względnie nieprawda - to tylko negatywny obraz samej prawdy, to zawsze ściśle związany z nią korelatyw. Ktoś, kto jak Vaihinger mówi o nieprawdzie, afirmuje tym samym swą wiarę w prawdę. W ucieczce swej przed rzeczywistością, w drodze właśnie zupełnego jej negowania wkleja się on bezwiednie w zdradliwe jej sieci, popadając niewątpliwie sam w ontologizm.

Ale fikcja u Vaihingera to nie tylko fałsz, to coś więcej. Kryterium fałszywości (wie o tym chyba dobrze sam Vaihinger) - to na tle całości jego systemu coś rażącego nas swą słabością. Vaihingerowska teza fikcyjna jest dlatego właśnie nie zwykłym fałszem, ale pewnym fałszem świadomym: Nieprawidłowo użyta cecha fałszywości, przeniesiona żywcem jakby z domeny, zwalczanej skądinąd ontologii, zostaje uzupełniona czymś dodatkowym. Obok ściśle ontologicznego momentu nieprawidłowości wkracza moment inny, moment "świadomości". Powtarzamy, teza fikcyjna będzie nią dopiero wtedy, kiedy będzie tezą nie fałszywą, ale świadomie fałszywą. Hipoteza nieświadomie fałszywa - to tylko, jak głosi Vaihinger, hipoteza fałszywa. Hipoteza świadomie fałszywa - to, przeciwnie, fikcja.

Jeżeli jednak mowa o świadomości, to o jaką świadomość może tu chodzić? Czy chodzi tu o moment samej metody, czy też moment przeciwnie psychologiczny? Odpowiedź Vaihingera na to pytanie jest odpowiedzą, naszym zdaniem, całkiem niedwuznaczną. Pod enigmatycznym

niesco słowem świadomości nie kryje się u niego nic takiego, co wybiegałoby poza sferę zwykłej psychologii.

Świadomość, nieświadomość - to u niego po prostu zwykle określenia, dla pewnych tendencji i nastawień psychicznych. Jeżeli ktoś stawia tezę fałszywą, wiedząc o jej fałszywości, to dopuszcza się tym samym świadomego fałszu, jeżeli czyni to samo nic o tym nie wiedząc, to popełnia przeciwnie fałsz nieświadomy. Z tym czynnikiem czysto psychicznym łączy się wspomniane już przez nas wyżej, a uznawane przez Vaihingera prawo "Der Ideen-Verschiebung". Odpowiednio mianowicie do psychicznej tendencji stawiającego tezę, może ona podług niego znać różne stadia, zmieniając za każdym razem właściwy charakter. A więc Vaihinger, aby określić naturę jakiejś tezy, wychodzi równocześnie z dwóch pól widzenia, pól zresztą niewspółmiernych i różnoplanowych. Teza jego - to równocześnie ta lub inna treść psychicznego przeżycia, równocześnie to lub inne odbicie prawdy.

W tym metodologicznie niedopuszczalnym zmieszaniu ontologii z psychologią kryje się niewątpliwie błąd naukowy.

Ale fikcja w systemie Vaihingera, to nie tylko fałsz świadomy, lecz także fałsz celowy. Gra ona w tym systemie rolę środka skierowanego zawsze ku pewnemu celowi. Jedną z jej cech głównych - to znacząca ją charakter celowy.

I oto widzimy, że momentem wyróżniającym fikcję od niefikcji jest u Vaihingera także kategoria celu. Kategoria celu uznana skądinąd przezeń za fikcyjną ma być właśnie sama jednym z elementów pojęciowych fikcji. Fikcję ma w tym wypadku tłumaczyć fikcja. Jej definicja ma wspierać się na świadomie obranym fałszu. Czyż nie tkwi w tym jaskrawa samorezygnacja i błędne koło zewsząd zwodniczo zamknięte? Czyż nie tkwi w tym metoda wyraźnie wadliwa?

Oto w kilku podstawowych punktach ujęte główne wady pojęcia fikcji Vaihingera. Dają nam one dowód, jak sędzę, wyraźny słabości wybudowanej przezeń teorii.

Ale właściwym w pracy naszej tematem jest fikcja nie w nauce w ogóle, ale fikcja jedynie w nauce prawa. Budowanie jakichś teorii ogólnych, względnie zastępowanie obalonych nowymi nie byłoby, jak sędzimy, tutaj na miejscu. Nasze dążenia nie idą w tym kierunku, chodzi nam nie tyle o fikcjonizm naukowy, nawet nie o fikcjonizm naukowoprawny, chodzi nam właściwie tylko i jedynie o tzw. fikcję w nauce prawa.

Vaihingerowskie "Als-Ob", chociaż teoretycznie nie doskonałe, może nam tu służyć niewątpliwie jako użyteczny całkiem punkt wyjścia; może nim być dla nas zwłaszcza dlatego, że jest w całej pełni czymś równoznacznym z fikcją w całkiem banalnym sensie tego słowa. Wszak fikcja w nauce, jak wiemy już o tym, ma ustalone potoczne znaczenie, odpowiadające temu właśnie sensowi.

Ale badanie fikcji naukowo-prawnej trzeba poprzedzić paru wyjaśnieniami na temat samej natury nauki prawa. Nauka ta - podług nas - dzieli się na dwie zasadniczo różne i odmienne części: na dogmatykę prawa i teorię prawa.

Czym właściwie różnią się w naszym rozumieniu te dwie części odrębne od siebie? Otóż z góry chcemy tutaj podkreślić, że w ustosunkowaniu się teorii względnie dogmatyki do rzeczy najbardziej istotnych i podstawowych, a przede wszystkim do samego, że wszystkich najważniejszego pojęcia prawdy, leży - podług nas - zasadnicza (rzecz możliwa) różnica. Teoria w budowaniu swych pojęć i myślowych konstrukcji, idzie często linią największego oporu, schodzi i schodzić musi do samego dna zagadnień. Chodzi jej o zdobycie wielkiej niewiadomej, wielkiego "dlaczego". Chodzi jej o wydarcie na światło dzienne pewnych prawd, prawd nie zawsze może absolutnych, często z konieczności relatywnych, ale z istoty założenia obiektywnych. Ścisła prawda obiektywna - to właściwa racja bytu teorii jako metody.

Dogmatyka ta nie ma tak wysokich dążeń, porywów i aspiracji, jest ona jedynie wiedzą zawodową, stosowaną na pewnym określonym odcinku. Używana przez nią metoda, to metoda tylko ściśle praktyczna. Gwiazda teoretycznej prawdy w samej sobie, to coś dla dogmatyki całkowicie obcego i dla niej w zupełności nie istniejącego. Celem jej ostatecznym nie jest wcale prawda jako taka, ale wyniki praktyczne, nie mające z nią nic wspólnego. Źródłem tych wyników jest nie właściwe poznanie, ale jedynie wiadomości czysto zawodowe. Wiadomości te, technicznej natury, przynoszą nam korzyść w pracy przy warsztacie, znajdując równocześnie w tej korzyści właśnie właściwą swą rację i uzasadnienie.

A więc sprawdzianem wartości konstrukcji dogmatycznej w odróżnieniu od teoretycznej nie jest - powtórzmy raz jeszcze - jej prawdziwość, ale zawodowa jej użyteczność.

Moment podkreślonej przez nas różnicy między obu metodami prawnonaukowymi, to moment specjalnie tu dla nas ważny. Wskazuje on nam na to (jak to zaraz wykażemy) całkiem wyraźnie, że badana przez nas "fikcja" prawnonaukowa (o ile w ogóle istnieje) może być tylko fikcją w teorii prawa, w żadnym zaś razie - fikcją w dogmatyce prawa. Otóż to, dlaczego w dogmatyce prawa nie ma dla "Als-Ob" właściwego miejsca, powinno być dla nas już w tej chwili czymś jasnym. Wszak teren, nie znający rzeczywistości a obcy, co za tym idzie, prawdzie w ogóle, nie może być domeną ani fałszu, ani tym bardziej fałszu świadomego. Wszelka konstrukcja dogmatyczna - to tylko pewien swoisty chwyt techniki prawnej, coś poza "fachem" niezrozumiałego.

Jakąkolwiek formę konstrukcja ta przybierze, czy zwykłej definicji, czy klasyfikacji, czy wreszcie personifikacji, będzie ona zawsze tym chwytem jedynie, nigdy zaś (jakby się ożasem pozornie wydawać mogło) faktycznym odchyleniem od rzeczywistości. To zatem, co w dogmaty-

ce wydaje się sztucznym klasyfikowaniem, definiowaniem, personifikowaniem itd. nie jest bynajmniej tym samym, co właściwa sztuczna (a więc Vaihingerowska) klasyfikacja, definicja lub personifikacja. Określenia te w dogmatyce, a te same określenia u Vaihingera mają całkiem odmienny sens i znaczenie.

Ażeby się o tym przekonać, wystarczy nam tu przykład klasyfikacji zawodowoprawnej wraz z tym, co o niej mówi Petrażycki.

Terminologia zawodowa przystosowuje się według niego jakoby naturalnie do różnych potrzeb i celów praktycznych, właściwych każdej odrębnej dziedzinie życiowej. Ze stanowiska takich potrzeb mogą mieć wartość i wagę jednakową oraz wymagać jednakowego traktowania rzeczy najbardziej różnorodnych w swych celach obiektywnych, rzeczy zaś jednorodne mogą mieć różne znaczenie i wymagać odmiennego do siebie stosunku praktycznego. Terminologia praktyczna daje temu odpowiedni wyraz zewnętrzny, wiążąc przedmioty różnorodne i rozdzielając jednorodne, a to wyłącznie pod kątem widzenia pewnych życiowo ważkich potrzeb i celów.

"Oto, chociażby ze stanowiska kulinarnego, kucharskiego (pisze Petrażycki), najróżnorodniejsze rośliny lub nawet części roślin, różnych rodzajów i gatunków, bywają łączone w jedną grupę i otrzymują wspólną nazwę, np. "jarzyn", "włoszczyzny" lub tp., a to dlatego, że wszystkie są cenione jako materiał do przyrządzania potraw lub do jakichś specjalnych celów kulinarnych (np. do przyprawy). Niezliczone zaś rośliny wspólnego z nimi rodzaju są z grupy wyłączone i nie otrzymują tej nazwy jedynie dlatego, że są niesmaczne; inne dlatego, że wymagałyby bardzo długiego gotowania lub zabiegów tak zawiłych, że skutek odżywczy lub gastronomiczny nie opłacałby tych trudów; trzecie dlatego, że są kłujące, szorstkie itp.; czwarte - że wywołują rozstrój żołądka, bóle głowy itp.; piąte - dlatego, że opierają się ich użyciu jakies miejscowe zwyczaje, przesady, nieznanomość ich właściwości itp. Gdyby się znalazł uczony botanik, który by podjął zadanie określenia odrębnego gatunku roślin, odpowiadających nazwie kulinarnej "jarzyna", to oczywiście wysiłki jego byłyby daremne, jakkolwiek wiele pracy poświęcił na oglądanie, badanie budowy itp. przedmiotów nazywanych "jarzynami" oraz porównywanie ich z innymi przedmiotami pokrewnymi. Samo zagadnienie przez niego podjęte stanowi swoistą "contradictio in adiecto", zawiera w sobie żądanie czegoś, co nie istnieje".

Przywiedziony tu ustęp zacytowaliśmy w całości, rzuca bowiem światło specjalnie jasne na właściwą naturę podziału dogmatycznego. Podział ów nie jest jakimś odchyleniem od obiektywnie prawidłowej klasyfikacji, klasyfikacji naturalnej, nie jest dowolnym krajaniem i rozczłonkowaniem rzeczywistości, ale jest z istoty czymś zgoła innym. Podział ów nie jest choćby dlatego podziałem sztucznym, ponieważ we właściwej mu domenie brak jest koniecznie go warunkującego po-

działu naturalnego. Klasyfikacja sztuczna może istnieć tylko w związku z rzeczywistością, od której w czymś odbiega. Tam, gdzie na rzeczywistość tę nie ma miejsca, tam gdzie jej nikt nie szuka, tam gdzie są tylko fachowe potrzeby i cele, tam samo przez się i podział sztuczny nie ma racji bytu.

Zawodowo prawna definicja czy personifikacja - to na tle zajmującej nas tu dogmatyki prawa to samo absolutnie co klasyfikacja i tu, stojąc poza rzeczywistością, nie mamy do czynienia z jej odchyleniami, ale jedynie ze złudą takich odchyżeń. Złudą tą jest pozór sztucznej abstrakcji, względnie analogii, pozór czegoś naprawdę nieistniejącego, a tylko mamiącego nas swoim istnieniem.

Dogmatyk np. tworząc definicję kontraktu kupna, sprzedaży czy pożyczki, nie wtłacza wcale życia, jak chcą niektórzy w ramy jakichś formuł, ale po prostu życie to ignoruje. Tak samo mówiąc o osobowości jakiegoś nieczłowieka, nie mówi bynajmniej o nim, "jak gdyby" był człowiekiem lub czymś przynajmniej do niego zbliżonym. Personifikowanie dogmatyczne związku, stowarzyszenia lub fundacji - to nie analogizowanie, nie tworzenie sztucznych porównań, czy podobieństw, ale jedynie techniczna abreviatura, skrót praktyczny, służący do uproszczenia jakiejś zbytnio zawilej konstrukcji prawniczej.

Reasumując - fikcja na terenie prawniczym nie będzie nigdy fikcją dogmatyczną, a może to być jedynie fikcja w obrębie teorii prawa.

Zakończenie

Wracając w ostatecznej naszej konkluzji do znanych nam już założeń nauki tomistycznej, zatrzymajmy się przy pojęciu rozumu prostego, rozumu przyrodzonego.

Rozum prosty, rozum przyrodzony - to rozum, obracający się w granicach właściwego mu przedmiotu i nie wybiegający poza ramy tych granic. Pozostając w obrębie odpowiadającego mu terenu ma rozum wskazany właściwy mu przymiot wykrywania znamion prawdy istotnej i ich bezpośredniego jakby pojmowania. Ten, który tej prawdy na jakimś odcinku dośzukać się stara i za nią rozgląda, ten winien w pierwszym rzędzie o tym pamiętać.

Otóż istotną cechą współczesnych nam systemów prawnonaukowych to właśnie to, że na ogół o rzeczy tej zapominają.

Co mówi nam na temat pojęcia prawa nasza "ratio recta"?

Otóż pierwszą rzeczą, którą myśląc o prawie wyczuwamy niewątpliwie, to przede wszystkim sam fakt jego obiektywnego istnienia. W zetknięciu bezpośrednim i niezłożonym, prawo nie wydaje nam się nigdy fikcją czy tworem hipotetycznym, lecz wydaje się nam zawsze czymś ist-

niejącom niezależnie od nas i mającom swe właściwe miejsce w morzu otaczających nas bytów zewnętrznych.

Nie koniec jednak na tym. Rzeczą uderzającą nas bezpośrednio jest nie tylko sam fakt istnienia prawa, nie tylko jego byt obiektywny, ale również jego z bytem tym związana swoistość. Istnienie jakiejś cechy specyficznej, prawo od nieprawa wyróżniającej, wydaje nam się przecież zawsze koniecznością i to koniecznością całkowicie niezbędną.

Ale obok tych dwóch rzeczy jest jeszcze coś trzeciego, równie niemal ważnego, domagającego się podkreślenia. To coś, to wyczuwana przez nas niemal że bezwiednie, a ściśle z pojęciem bytu prawa związana, nierównorzędność hierarchiczna nakazów prawnych. Mieszkający w nas zmysł prawny każe nam różnicować i dzielić normy na wyższe i niższe, a to stosownie do siły zawartego w nich imperatywu, mającego moc bardzo nieraz różną.

Otóż, jeżeli zastanowimy się nad podkreślonymi trzema wskazaniem, to bynajmniej twierdzić nie możemy, aby wskazania te w wynikach nauki współczesnej miały znajdować zawsze swe potwierdzenie. Nie tylko, że tak nie jest, ale rzecz, naszym zdaniem, ma się wręcz odwrotnie. Wśród systemów spekulatywnych ciągnących najsilniej na współczesnej nam myśli prawnej, nie ma dziś (możemy zaryzykować śmiało to twierdzenie) ani jednego, któryby swymi założeniami, względnie konkluzjami odpowiadał w pełni trzem podkreślonym przez nas wyczuwaniom bezpośrednim, tj. któryby je równocześnie wszystkie trzy potwierdzał.

Skreślenie chociażby najpobieżniejsze tysiącznych założeń współczesnej nam nauki prawa, oddanie choćby najbardziej szkicowe jej tak bardzo złożonego oblicza, przekraczałoby oczywiście nasze dzisiejsze zadanie, wybiegając znacznie poza ramy zwykłego podręcznika. Ograniczymy się do wskazania trzech najbardziej charakterystycznych kierunków współczesnej nam myśli prawnofilozoficznej, trzech głównych biegunów przyciągających, którym myśl ta, rzecz można, na przemian ulega i dookoła których stale oscyluje.

Kierunkami tymi (przez nas już przedtem omówionymi), to kierunek normatywistyczny, realistyczny i psychologiczny. Najdoskonalszą wyrazicielką pierwszej tendencji, tendencji normatywistycznej, stała się w ostatnich czasach tzw. szkoła wiedeńska, z jej wodzem i duchowym twórcą Hansem Kelsenem na czele. Od tegoż to Kelsena tendencją, o którą chodzi, można nazwać popularnie kelsenizmem. Czym jest kelsenizm w nauce prawa? Jest on na terenie tej wiedzy tym, czym kantyzm, a później neokantyzm i szkoła marburska, a również w pewnej mierze vaihingerowska nauka fikcji, stały się dla współczesnej nam filozofii. Decydującym dla pojęcia prawa jest dla wyznawców kelsenizmu jedynie i wyłącznie pojęcie normy prawnej. System prawny, to dla nich zawsze zamknięta w sobie i niezależna od innych systemów całość i jedność norm. Normy te w tej całości nie leżą obok siebie, ale zazębiają się

wzajemnie, wznoszą się jedne nad drugimi, tworząc jakby szeroką na dole, a zwężającą się ku górze piramidę. Na szczycie tak jednolicie a zarazem monumentalnie skonstruowanej piramidy, stawiają kelsenieści tzw. pranormę, względnie normę podstawową. Ta pranorma, to jak wiemy już, jakby najwyższa hipoteza prawnego obowiązywania całością wyprowadzających się z niej norm objętego porządku.

Jeżeli na ocałość nauki Kelsena, tak jak ją tu widzimy w głównych jej zrębach, zechocemy rzucić okiem nieuprzedzonym, to nie będziemy mogli nie dostrzec rzeczy, o którą nam chodzi w danym wypadku, tj. zupełnego odbiegnięcia tej nauki od tenoru trzech wskazań bezpośrednich, o których mówiliśmy przed chwilą. Kelsenistyczne prawo, to nie przedmiot obiektywnie i niezależnie od człowieka istniejący, ale coś zbudowanego przez nasz własny rozum, konstrukcja dowolna ducha ludzkiego, tworzywo pewnej metody czy dyscypliny myślowej. Ale nie dosyć na tym. Prawo, o którym mowa, jest nie tylko czymś obiektywnie nieistniejącym, ale jest również czymś nieokreślonym i niesprecyzowanym. Kelsen w swym systemie nie daje nam żadnego jasno skonkretyzowanego kryterium, prawo od nieprawa wyróżniającego. Jedyną podkreślaną stale przez Kelsena cechą normy prawnej - to, jakieśmy to już powiedzieli, normy tej charakter powinnościowy. Jest rzeczą całkiem pewną, że charakter ten, nie będąc tylko cechą samego prawa, nie wystarcza bynajmniej, aby go od innych przedmiotów wyróżnić. Normą powinności nie jest tylko norma prawna, ale jest nią równie dobrze norma moralna, religijna, względnie rozumowa (jak prawidła estetyczne, gramatyczne, logiczne itd.). Zdanie, w którym słowo "powinien" odgrywa rolę łącznika wiążącego jego elementy składowe, zdanie, w którym następstwo winno być jedynie wynikiem warunku, nie zaś rzeczywistym skutkiem przyczyny, zdanie takie, czy jak kto woli, sąd hipotetyczny, nie musi być koniecznie zaraz zdaniem prawnym - ale może równie łatwo wcale nim nie być.

Jeżeli chodzi o trzecie podkreślone przez nas wskazanie, to i tu rzecz przedstawia się wcale nie lepiej. Kelsenistyczna próba hierarchicznego zróżnicowania norm, ich zhierarchozowania na płaszczyźnie ściśle tylko logicznej, zawodzi i to zawodzi w zupełności. Przyczyna tak negatywnego rezultatu tej próby płynie z pomieszania dwóch pojęć, bynajmniej niewspółmiernych, logicznego pierwszeństwa i hierarchicznej wyższości. Większa siła, względnie wyższość normy logicznie wcześniejszej, jest przecież czymś co najmniej równie problematycznym, jak wyższość logicznie od wniosku wcześniejszej przesłanki. Kelsenistyczny podział norm, z całym naciskiem podkreślić to musimy, to podział nie na normy wyższe i normy niższe, ale podział na normy logicznie wcześniejsze i logicznie późniejsze.

Ale przerwujemy się z kolei na inny, zgoła zresztą odmienny teren myślowy i zostawiając na boku kelsenizm, przejdźmy do drugiego ważnego dziś kierunku w nauce prawa, kierunku realistycznego. Tym, czym

dla kelsenizmu jest Kelsen, tym niewątpliwie dla tego drugiego kierunku stał się, jak wiemy już, w ostatnich czasach Leon Duguit.

Myśleniem realistycznym jest, według Duguita (wiemy to) jedynie to myślenie, którego podstawą są pewne fakty, faktem zaś jest dla niego wszystko, co może być skonstatowane za pomocą zmysłowej obserwacji bezpośredniej. Jednym z takich faktów jest dla Duguita to, że człowiek jest z natury swej istotą nie tylko świadomą, ale że jest również istotą społeczną, czyli potrzebującą współżycia z innymi ludźmi.

Czy realizm, tak jak go tu widzimy, zgodnym jest choćby z jednym wskazaniem naszej "ratio recta" i czy w odróżnieniu do kelsenizmu odpowiada jednemu choćby z jej wyczuć? Zaryzykowanie podobnego twierdzenia nie miałyby, naszym zdaniem, uzasadnienia. Duguitowska norma społeczna, a co za tym idzie także i jego norma prawna, to nie nakaz obiektywny, przychodzący ku nam niejako z zewnątrz, ale coś powstałego wewnątrz nas. Siedliskiem jej nie jest otaczający nas świat, nie jest nim nawet jakaś, stojąca bądź co bądź poza nami, dusza grupy czy zbiorowości, ale jest nim dalej umysł człowieka. Norma powstaje, kiedy nie w grupie jako takiej, ale w pewnych jednostkach grupę tworzących, budzi się zrozumienie potrzeby pewnej reakcji. Normą tworzy zatem dalej człowiek w głębiach swej jaźni i płynie ona dalej wyłącznie z jego wnętrza. Nie jest, jak u Kelsena, czymś dowolnie zakładanym, ale nie mniej obiektywną w dalszym ciągu nie jest. Z momentem dotyczącym specyfikacji prawa, jak również hierarchicznego jego zróżnicowania, jest również w tym wypadku wcale nie lepiej. Duguitowskie normy prawne różnią się jedynie tym od innych norm społecznych, że chroniąca ich przed przełamaniem reakcja, jest reakcją zorganizowaną. Co się tyczy zaś tych norm hierarchizacji, to kwestia ta związana jest również z momentem tej reakcji, a mianowicie ze stopniem tej siły. Norma będzie wyższą, kiedy stopień siły mającej ją chronić reakcji będzie większy, będzie niższą, kiedy stopień ten będzie mniejszy. Otóż nie trudno się przekonać, że oba wskazane pojęcia, tak pojęcie reakcji zorganizowanej, jak pojęcie reakcji mniej lub bardziej silnej, są w tym wypadku pojęciami niedostatecznymi. Jak uchwycić np. chwilę, kiedy reakcja z niezorganizowanej stała się zorganizowaną, zwłaszcza skoro już w samej istocie społeczności mieści się pewien moment organizacji? Albo jak ustalić właściwy stopień siły reakcji przy możliwości tak bardzo rozmaitego siły tej rozumienia? Dlaczego np. reakcja, mająca formy bardziej drastyczne, ma być koniecznie zaraz reakcją obiektywnie silniejszą? Sądzę, że wierzyć w to chyba trudno.

Dosyć jednak o realizmie. To, co w kilku słowach o nim powiedzieliśmy jest, o ile mi się wydaje, z interesującego nas punktu widzenia wystarczające.

Trzecim z kolei kierunkiem, to kierunek psychologiczny. Zamknięty jest w systemie Petrażyckiego, systemie, w którym obok funkcji czysto biernej poznania i funkcji czysto czynnej woli, jest jeszcze trzecia funkcja, funkcja bierno-czynna, nosząca nazwę emocji.

Co z punktu widzenia, który nas tu zajmuje przyjdzie nam powiedzieć o systemie tak skonstruowanym? To, co powiedzieć nam o nim wypadnie, będzie pomimo wszystkiego co można by o tym w pierwszej chwili sądzić, bardzo podobnym do tego, co powiedzieliśmy już o systemach Kelsen-Duguit. Jedyna różnica dzieląca Petrażyckiego od dwóch tamtych, to sposób nieporównanie wyższy od nich, w jakim podchodzi on do problemu swoistości prawa. Trzeba przyznać, że kryterium prawne Petrażyckiego, to kryterium jasno i wyraźnie uwidocznione i na tle całości jego nauki dostatecznie konkretnie i przekonująco sprecyzowane. Ale na tym koniec.

Prawo, pojęte jako pewne specyficzne przeżycie, jest więcej niż kiedykolwiek związane z podmiotem i z podmiotu tego płynące. Jest ono czymś, jeżeli się tak wyrazić można, bardziej jeszcze niezewnętrznym niż u Duguita.

Co się tyczy hierarchicznego zróżnicowania prawa, to nie potrzebuję chyba dodawać, że na zróżnicowanie to w systemie, w którym mowa, nie ma miejsca.

Zacytowaliśmy trzy nazwiska: Kelsen, Duguit, Petrażycki. Oto symbole trzech prądów. Trzy odmienne oblicza współczesnej nam wiedzy, trzy zaklęcia jej mądrości. Żadne z tych zaklęć nie biegnie równoległe z naszą mądrością naturalną, żadne z nich nie jest rozumowo proste. Aby prostotę taką odnaleźć, trzeba jej poszukać u wstępu rozdziału "De Legibus" Summy Teologicznej i w podanej tam definicji normy ludzkiej (odpowiadającej interesującemu nas pojęciu prawa). Przypominamy, że wchodzi tu w grę cztery niezbędne atrybuty normy:

- 1) musi być przepisem rozumu,
- 2) musi mieć za cel dobro ogółu,
- 3) musi być promulgowaną,
- 4) musi być promulgowaną przez rządzącego zbiorowością.

Otóż pytanie zasadnicze: jakim jest stosunek tomistycznego pojęcia normy prawnej, a co zatem idzie prawa, do zajmujących nas wskazań rozumu naturalnego? Czy tak skonstruowane pojęcie z rozumem tym koliduje, czy też przeciwnie biegnie z nim po jednej linii? Otóż w odniesieniu do pierwszego już z zajmujących nas wskazań wielka (naturalnością swą) prostota koncepcji tomistycznej nie może nie uderzyć nas swą siłą. Nakaz prawno-pozytywny to w koncepcji tej, rzecz nie zrodzona w naszym wnętrzu, ale coś, co jak zresztą wyczuwamy, przychodzi do nas z zewnątrz. Norma prawna, będąc konkretyzacją nakazu naturalnego, jest zawsze mniej lub więcej wiernym odbiciem i uczestnictwem normy wiecznej w człowieku. Jako taka, aby mieć naturę prawną, musi mieć zawsze

coś z obiektywizmu porządku wszechrzeczy, musi mieć zawsze coś z mądrości Stwórcy, mądrości od nas niezależnej i oświecającej nas z góry, zatem oderwanej. Tak jednak rzecz ujęta, jak ją tu widzimy, to nie tylko rozwiązanie problemu obiektywizmu prawa, ale również zagadnienia hierarchii prawnej. Norma prawna jest tym wyższą, im więcej zawiera w sobie z normy wiecznej. O szczeblu hierarchicznym zatem przepisu, decyduje stopień zawartego w nim rozumu obiektywnego. Ale to jeszcze nie wszystko. Prawo tomistyczne staje przed nami nie tylko obdarzone wyglądem obiektywnym i odpowiednio zróżnicowanym, ale staje uposażone w szatę swoistą i jasno sprecyzowaną. Zasadnicze atrybuty wszelkiej normy jakąkolwiek by była, są oczywiście przymiotami także i normy prawnej. Jest ona przeto przepisem rozumu promulgowanym dla dobra ogółu przez rządzącego zbiorowością. Specyficzną jednak jej właściwością jest to, że w odróżnieniu do naturalnej normy moralnej, a także normy Bożej, czyli objawionej, a zatem w odróżnieniu od innych norm powinnościowych, promulgowana jest nie jak tamte przez Stwórcę, ale przez człowieka. Moralna norma naturalna promulgowana jest przez Boga, zapisuje ją bowiem sam w sercach ludzkich; przez tegoż Boga promulgowana nam jest norma objawiona, za pośrednictwem Pism Świętych. Jedną tylko normą ludzką, czyli prawną promulgowaną bywa przez ludzi i to stanowi właśnie wyróżniającą ją, bo specyficzną prawną kryterium.

Koncepcja prawna Doktora Anielskiego, to personifikacja rozumu naturalnego w rozumu tego najdoskonalszej i najwyższej formie. Zakłada w niej jest największa mądrość, a zarazem największa prostota. Ta prostota tak bardzo nam dziś obca, tak nieraz pogardzana, a tak niezmiernie potrzebna.

BIBLIOGRAFIA

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

- P. Janet: Historia doktryn politycznych (przekład Rutkowskiej pod kierunkiem prof. Peretiatkowieza, Poznań 1923).
G. Jarra: Historia filozofii prawa (Warszawa 1923).
E. Krzymuski: Historia filozofii prawa (Kraków 1923).
J. Lande: Historia filozofii prawa (Kraków 1947).

Z pozycji dotyczących poszczególnych wymienionych w podręczniku myślicieli pomocne być mogą dodatkowo dzieła Stefana Świeżawskiego na temat tomistycznej filozofii bytu, dalej rozprawa Antoniego Peretiatkowieza o J. J. Rousseau oraz prace Adama Żółtowskiego i współopracowanie dr Marii Szyszkowskiej o Emmanuelu Kancie.



AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ POSIADA NA SKŁADZIE NASTĘPUJĄCE PRACE
MONOGRAFICZNE I SKRYPTY

- KOŚCIOŁ KATOLICKI NA ZIEMIACH POLSKI W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ; Materiały i studia pod redakcją ks. Franciszka Stopniaka. ZESZYT 1 — cena zł 50.—; ZESZYT 2 — cena zł 120.—; ZESZYT 3 — cena zł 120.—; ZESZYT 4 — cena zł 120.—.
- BIBLIOGRAFIA HISTORII KOŚCIOŁA W POLSCE; ZA LATA 1944—1970, część I, II, III, — cena zł 120.—; ZA LATA 1971—1972 — cena zł 60.—; ZA LATA 1973—1974 — cena zł 120.—.
- BIBLIOGRAFIA PISMIENICTWA OBLĘŻENIA JASNEJ GÓRY za lata 1655—1975, cena zł 120.—
- POLSKA BIBLIOGRAFIA BIBLIJNA ADNOTOWANA za lata 1964—68. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Janusza Frankowskiego, cena zł 40.—
- POLSKA BIBLIOGRAFIA TEOLOGII I PRAWA KANONICZNEGO; ZA LATA 1949—1968 — cena zł 10.—; ZA ROK 1969 — cena zł 35.—; ZA ROK 1970 — cena zł 25.—.
- POLSKA BIBLIOGRAFIA NAUK KOŚCIELNYCH: ZA ROK 1971, cena zł 20.—; ZA LATA 1972—1973, cena zł 150.—
- SKŁAD OSOBOWY I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO. Oprac. ks. Jerzy Nosowski, cena zł 20.—
- SKŁAD OSOBOWY ORAZ SPIS WYKŁADÓW I ĆWICZEŃ na rok akademicki 1977/78, cena zł 70.—
- STUDIA TEOLOGICZNODOGMATYCZNE; TOM II: Ks. LUCJAN BALTER SAC — Kapłańska godność Maryi, Ks. ENGELBERT GORYWODA SDB — Schoonenbergowa teologia grzechu świata, cena zł 120.—.
- STUDIA Z FILOZOFII BOGA; Praca zbiorowa pod redakcją bpa Bohdana Bejze.
TOM 2 — cena zł 40.—
TOM 3: Strefy współczesnej wiedzy o Bogu — cena zł 120.—
TOM 4: Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu — cena zł 120.—
- STUDIA Z HISTORII KOŚCIOŁA W POLSCE;
TOM I: Ks. STANISŁAW DOBRZANOWSKI — Biskup Antoni Gałęcki wikariusz apostołski krakowski, Ks. TADEUSZ FRĘCHOWICZ — Duszpasterska działalność Beniamina Szymańskiego biskupa podlaskiego, Ks. KAZIMIERZ GABRYEL — Działalność kościelna bpa Piotra Tomickiego, Ks. ANDRZEJ MAZUREK OFM — Kasata zakonu Bernardynów w zaborze pruskim, cena zł 20.—
TOM III: Ks. STANISŁAW DOBRZANOWSKI — Restauracja diecezji krakowskiej w latach osiemdziesiątych XIX wieku, Ks. ZBIGNIEW SKIEŁCZYŃSKI — Parafialne księgi wpisów archidiecezji warszawskiej z lat 1918—1947, cena zł 80.—
TOM IV: Ks. ZBIGNIEW SKIEŁCZYŃSKI — Archidiecezja Warszawska w latach 1818—1830, Ks. CZESŁAW TOMCZYK — Diecezja Częstochowska w latach okupacji hitlerowskiej 1939—1945, cena zł 120.—
- Z ZAGADNIEN FILOZOFII PRZYRODOZNAWSTWA I FILOZOFII PRZYRODY; Praca zbiorowa pod redakcją Kazimierza Kłósaka. TOM I — cena zł 80.—; TOM II — cena zł 120.—; TOM III — cena zł 80.—
- TEXTUS ET STUDIA HISTORIARUM THEOLOGIAE IN POLONIA EXCULTAE SPECTANTIA
TOM II: Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce, zeszyt 1 i 2, cena zł 140.—
TOM III: JERZY JOZEF KOPEC CP — Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza, cena zł 80.—
TOM V: JAKUB Z PARADYŻA — Opuscula inedita. Oprac. Stanisław Andrzej Porębski, cena zł 200.—
TOM VI: JAKUB Z PARADYŻA — Wybór tekstów dotyczących reformy kościoła, cena zł 160.—
TOM VII: STANISLAUS DE SCARBIMIRIA — Sermones super „Gloria in excelsis”, cena zł 80.—
TOM VIII: BENEDICTI HESSE — Lectura super Evangelium Matthaee, cena zł 160.—
- OPERA PHILOSOPHORUM MEDII Aevi. TEXTUS ET STUDIA.
TOM I: Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz), cena zł 70.—
TOM II: I. Tomasz z Akwinu opuskułum „De ente et essentia”. II. Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV wieku, cena zł 80.—
- W serii „PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY” są do nabycia następujące pozycje:
Tom XVI, Sw. AMBROŻY — Wykład ewangelii według Sw. Łukasza, cena zł 120.—
Tom XVII, ORYGENES — Przeciw Celsusowi. z. 1, 2, cena zł 160.—
Tom XIX, Sw. AUGUSTYN — Przeciw 2, 3, cena zł 180.—
Tom XX, TEKSTY Z NAG—HAMMADI,
Tom XXI, Sw. ATANAZY — Apologie,
Tom XXII, Sw. AUGUSTYN — O na



1000644583

BUWr

