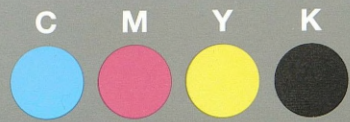


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Colour Chart #13

DANES-PICTA.COM



HISTORJA FILOZOFJI PRAWA

# HISTORJA FILOZOFJI PRAWA

DO POŁOWY XIX WIEKU

NAPISAŁ

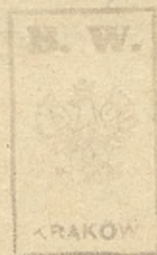
DR. EDMUND KRZYMUSKI

PROFESOR UNIW. JAGIELL.

KRAKÓW 1923

NAKŁADEM KRAKOWSKIEJ SPÓŁKI WYDAWNICZEJ

10078/III



KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI  
1923

## Przedmowa.

---

Jako wykładający od długich lat w Uniwersytecie Jagiellońskim historję filozofji prawa, poczuwam się do obowiązku ogłoszenia drukiem owocu mojej pracy na tem polu.

Pragnę przede wszystkim, aby z niego mogła w najszerszej mierze korzystać młodzież uniwersytecka. Wśród niej bowiem jest wielu słuchaczy, dla których notowanie wykładu ustnego przedstawia trudności nie do przewyciężenia, a więcej jeszcze takich, którzy z powodu innych zajęć, koniecznych dla bytu materialnego, na wykłady uczęszczać nie mogą.

A oprócz tego, chcę mieć nadzieję, że do tej książki zajrzy może i czytelnik ze szerszych kół inteligencji, a kto wie nawet, czy nie który z polityków, rwących się do kierowania nawą naszego państwa. A wtedy może niejedna mądra myśl, niejedna trafna przestroga tego lub innego z wielkich filozofów, z którymi taki mąż stanu zapozna się w tej książce, potrafi wpłynąć zbawiennie na jego umysłowość i wyjść na korzyść naszej, tyle jeszcze światłości i z niej płynącego dobra łaknącej, Ojczyzny.

Książka ta niech idzie w świat, a kształcąc umysły, niech uszlachetnia serca.

Kraków, dnia 15 września 1923.

E. K.

## Literatura.

---

Z dzieł, traktujących o historii filozofii prawa, wysuwają się na pierwszy plan:

I. Dla świata starożytnego.

E. ZELLER. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. I. Theil 1844; II. Theil 1846; III. Theil 1852.

K. HILDENBRAND. *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*. Bd. I. *Das klassische Altertum*. 1860.

II. Dla średniowiecza i wieków nowożytnych.

HINRICHS. *Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation*. 3 tomy. 1848—1852.

FICHTE (młodszy, Immanuel Hermann). *System der Ethik*. Bd. I. *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte von der Mitte des XVIII Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. 1850.

STAHL. *Philosophie des Rechts*. 5 wydanie. 1878. Tom. I.

O. GIERKE. *Johann Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. 1880.

GIULIO DE MONTEMAYOR. *Storia del diritto naturale*. (nowa rzecz; Milano, bez daty).

III. W języku polskim pojawiły się w tych czasach:

1) przekład znanego dwutomowego dzieła francuskiego PAWŁA JANET'a p. t. *Historja doktryn politycznych*. (E. Rutkowska, pod kierunkiem prof. Peretiatkowicza). Poznań, 1923.

2) książka prof. JARRY p. t. *Historja filozofii prawa*. Warszawa 1923.



# Spis rzeczy.

Przedmowa . . . . .	Str. V.
Literatura . . . . .	VI

## WSTĘP.

I. Znaczenie filozofji prawa . . . . .	1
II. Program historii filozofji prawa . . . . .	2

## CZĘŚĆ I.

### FILOZOFJA PRAWA W WIEKACH STAROŻYTNYCH.

Rozdział I. Zawiazki filozofji prawa w Grecji . . . . .	4
Rozdział II. Sokrates . . . . .	7
Rozdział III. Platon . . . . .	9
Rozdział IV. Arystoteles . . . . .	17
§ 1. Ogólna charakterystyka . . . . .	17
§ 2. Etyka . . . . .	19
A. Nauka o poczytaniu . . . . .	21
B. Nauka o sprawiedliwości . . . . .	22
C. Nauka o etycznych zespołach życia . . . . .	25
§ 3. Polityka . . . . .	26
Rozdział V. Subiektywiści ze szkoły Sokratesa . . . . .	31
Rozdział VI. Sceptycy i przejście filozofji greekiej do Rzymu . . . . .	34
Rozdział VII. Filozofja prawa u Rzymian. Cyceron . . . . .	35
Rozdział VIII. Zmierzch filozofji świata starożytnego w Aleksandrji . . . . .	41

## CZĘŚĆ II.

### FILOZOFJA PRAWA W WIEKACH ŚREDNICH.

Rozdział I. Doktryna supremacji Kościoła nad Państwem. Św. Augu- styn. Św. Tomasz z Aquino . . . . .	43
Rozdział II. Doktryna przewagi Państwa nad Kościołem w wiekach XIV i XV. Dante, Wilhelm z Okkamu, Marsyliusz Padewski . . . . .	47

## CZĘŚĆ III.

## FILOZOFJA PRAWA W WIEKACH NOWOŻYTNYCH.

Rozdział I. Doktryny z okresu odrodzenia i reformacji . . . . .	51
A. Teorja bezwzględnego zwierzchnictwa monarszego. Macchiavelli, Bodinus . . . . .	54
B. Teorja jezuicka zwierzchnictwa ludowego. Molina, Bellarmin, Suarez . . . . .	55
C. Teorja protestanckich monarchomachów . . . . .	56
Rozdział II. Szkoła prawa natury w wiekach XVII i XVIII . . . . .	57
Art. I. Ogólna charakterystyka . . . . .	57
Art. II. Grocjusz . . . . .	59
Art. III. Hobbes . . . . .	64
Art. IV. Spinoza . . . . .	67
Art. V. Pufendorf . . . . .	69
Art. VI. Thomasius. Wolf . . . . .	71
Art. VII. Locke . . . . .	74
Art. VIII. Rousseau . . . . .	76
Rozdział III. Duch dziejów, jako źródło idei prawa . . . . .	85
A. Ogólna charakterystyka . . . . .	85
B. Vico . . . . .	86
C. Monteskjusz . . . . .	90
Rozdział IV. Idea prawa u Kanta . . . . .	95
Rozdział V. Idea prawa u następców Kanta aż do zwycięstwa szkoły historycznej nad doktryną prawa natury . . . . .	106
Art. I. Idea prawa u następców Kanta . . . . .	106
A. Idealizm podmiotowy Fichtego . . . . .	106
B. Idealizm przedmiotowy Schellinga i Hegla . . . . .	110
§. 1. Schelling . . . . .	110
§. 2. Hegel . . . . .	112
C. Idealizm podmiotowo - przedmiotowy Krauzego i Ahrensa. — Teorja organiczna . . . . .	119
Art. II. Zwycięstwo szkoły historycznej nad doktryną prawa natury. Burke, Hugo, Savigny, Puchta . . . . .	126
Słowo końcowe . . . . .	134

# WSTĘP.

## I. Znaczenie filozofji prawa.

### §. 1.

I. Filozofja prawa jest, jak to już z jej nazwy wypływa, filozofją, mającą za temat prawo.

Nie jest więc filozofją prawa teoria ogólna prawa, skoro traktuje prawo w oderwaniu od filozofji.

Nie jest także filozofją prawa filozofja, mająca za temat problemy socjalne i polityczne.

II. Tematem filozofji prawa muszą być najwyższe zagadnienia, które wysuwają się z prawa, a nie mogą znaleźć rozwiązania w żadnej ze szczególnych dyscyplin jurydycznych.

III. W rzędzie powyższych zagadnień dwa występują na pierwszy plan, a mianowicie: a) pytanie, czym jest prawo t. j. jakie jest jego pojęcie i b) pytanie, jaka nauka może nam wytłumaczyć pojęcie prawa.

Oba te pytania nasuwać się muszą każdemu, kto z bystrzejszą uwagą zabiera się do studjowania prawa.

IV. Do postawienia pierwszego pytania będzie musiał doprowadzić prawnika cały szereg spostrzeganych faktów, a mianowicie:

a) to, że prawo rozkłada się na cały szereg odrębnych, a jednak organicznie ze sobą powiązanych gałęzi, jako to prawo cywilne, karne, polityczne, administracyjne i t. d.

b) to, że różnią się między sobą urządzenia prawne, panujące u różnych narodów, w różnych okresach czasu, a wreszcie

c) to, że normy prawa nie wyczerpują całkowitej sfery prawideł, rządzących postępowaniem ludzkim, bo przecież postępowanie to podlega także przykazaniom religji, prawidłom moralności, a nawet mniej doniosłym przepisom etykiety, mody i dobrego tonu.

Z uwagi na każdy ze wskazanych wyżej faktów, prawnik odczuje potrzebę dowiedzenia się, czem jest właściwie samo prawo, t. j. jakie są pierwiastki konstytucyjne samego jego pojęcia.

V. Odczuwszy potrzebę poznania samego pojęcia prawa, prawnik zrozumie łatwo, że zaspokojenia tej potrzeby nie będzie mógł znaleźć ani w żadnej szczególnej nauce prawniczej, ani nawet w t. zw. teorii ogólnej prawa, jako nauce, mającej obejmować syntezę wszystkich szczególnych dyscyplin prawniczych. Odpowiedź na pytanie, czem jest pojęcie prawa, oderwane od najrozmaitszych instytucyj prawnych, wytwarzających prawo pozytywne tego lub innego narodu, w tym lub innym okresie czasu, może dać tylko nauka, operująca nie realnemi przejawami życia, lecz ich formami, mającemi swoje źródło w sile twórczej naszego rozumu. Formy te nazywają się ideami, a filozofja jest nauką o twórczości naszego rozumu, skierowanej ku ujmowaniu realnych przejawów życia w ramy form idealnych i układaniu tych form, według prawideł myślenia logicznego, w pewne kategorie, aż do zbudowania na ich podstawie jednej, wszystkie idee życia obejmującej, syntezy. Filozofja, spełniająca to zadanie tylko w odniesieniu do prawa, nazywa się filozofją prawa.

## **II. Program historii filozofji prawa.**

### § 2.

I. Filozofja prawa, jako ujęcie w pewien system rozumowań o najwyższych, nad prawem pozytywnem panujących, zasadach prawa, spotykamy dopiero u wielkich mistrzów filozofji starożytnej Grecji.

II. Umysłowość ludów starożytnego Wschodu filozofji prawa wytworzyć nie mogła. W wyobrażeniu tych ludów bo-

wiem każde prawidło postępowania, obdarzone było sankcją przykazania religijnego, o niewzruszonej i krytyki nie dopuszczającej mocy, opartej na, głoszonej przez kapłanów, idei bezwzględnej korzenia się ludu, bądź, jak w Chinach, Egipcie i Persji, przed despotyzmem królów, bądź, jak w państwie żydowskim, przed objawioną wolą sprzymierzonego z nim Boga. Jasną jest rzeczą, że prawo, pochłaniane przez religję, nie mogło stawać się przedmiotem dociekań filozoficznych.

III. To, co powiedziałem wyżej, nie znaczy jednak, aby myślicielom starożytnego Wschodu miały być całkiem obce pojęcia jakiegoś idealnego państwa, idealnego panowania króla nad poddanyimi, a więc jakiejś idealnej sprawiedliwości, mającej służyć za wzór dla rządów, sprawowanych przez władzę. Odbicie tych pojęć znajdujemy już w najstarszym ze wszystkich znanych nam pomników ustawodawstwa świeckiego, bo, w sięgającym przeszło do 2000 lat przed Chrystusem, kodeksie króla babilońskiego Hamurabiego, a oprócz tego i w modłach, zanoszonych do bogów przez kapłanów starożytnego Egiptu, o wszelaką pomyślność dla faraona, w nagrodę za wychwalane w tych modłach jego rzekome, a właściwie za wzór służyć mu mające cnoty.

To samo należy powiedzieć o starożytnych mędrcach chińskich (Konfucjusz, 550—478 przed Chr.; Mengtze 372—289 przed Chr.), o Buddzie i jego wyznawcach w starożytnych Indjach, a także o kapłanach i prorokach ludu izraelskiego. Wszyscy oni widzieli w państwie i prawie instytucje, powołane do stania na straży najwznioślejszych postulatów etyki i do realizowania najszczytniejszych wymagań sprawiedliwości.

IV. Głębsze jednak i w pewien system ujęte rozumowania o najwyższych zasadach prawa zawdzięczamy dopiero filozofom starożytnej Grecji. Od nich też zacząć wypada wykład historii filozofii prawa. Wykład ten podzielić należy na trzy części, z których pierwsza odnosić się będzie do świata starożytnego, druga — do średniowiecza, a trzecia — do czasów nowożytnych.

## CZEŚĆ I.

### Filozofja prawa w wiekach starożytnych.

#### ROZDZIAŁ I.

#### Zawiązki filozofji prawa w Grecji.

I. Do zawiązków filozofji prawa w Grecji należą:

A. Sentencje siedmiu mędrców (Solon, Bias, Thales, Anacharsis, Kleobulos, Pittakos, Chilon).

Rozumowania o prawie B. Pytagorasa i C. Heraklita.

D. Poglądy na prawo sofistów.

II. A. Źródłem dla poznania sentencyj siedmiu mędrców jest dzieło Plutarcha p. t. *Uczta siedmiu mędrców*. Sentencje ich ujęte są w formę zwięzłych aforyzmów. Ich myślą zasadniczą jest, że istotnem zadaniem państwa i najwyższą cnotą władcy jest uszczęśliwianie wszystkich obywateli, — a najwyższą cnotą obywateli jest służyć państwu i okazywać posłuszeństwo ustawie, której lękać się należy tak, jak gdyby miała być tyranem.

III. Pytagoras i Heraklit są przedstawicielami dwóch najstarszych szkół filozoficznych greckich z okresu przed Sokratesem.

IV. B. **Pytagoras** wychodził z tego założenia, że wszystkie sfery życia, a więc wszechświat jest jedną dobrze uporządkowaną całością, której części składowe różnej miary zlewają się w jedną harmonijną całość. Z tego założenia wyprowadzał

on dla życia społecznego tę konsekwencję, że podstawą istotną ustroju tego życia, a więc organizacji państwa, powinno być przestrzeganie przez rządzących i rządzonych porządku, t. j. miary i harmonji w postępowaniu. Nad tą miarą i tą harmonją potrafią czuwać najskuteczniej tylko najszlachetniejsi członkowie społeczeństwa. Taką to arystokrację duchową chciał Pytagoras wychować zapomocą stowarzyszenia, założonego przezeń w mieście Krotonie, na południowym wybrzeżu Włoch.

Filozof ten żył w VI wieku przed Chrystusem.

V. C. **Heraklit** należał do t. zw. szkoły Jońskiej, która uważała materję za podstawę istotną wszechświata i w niej tylko szukała wytłumaczenia zagadnień bytu i przemian rzeczy. Podczas gdy żywiołem zasadniczym dla *Thalesa* z *Miletu* (koło 600 przed Chr.) była woda, dla *Anaksymandra* — była jakaś bliżej nie oznaczona substancja, rozlana w całej przestrzeni, a dla *Anaksymenesa* — było powietrze, to *Heraklit* z *Efezu* nauczał, że ogień jest siłą twórczą wszechrzeczy.

2. *Heraklit* jest znany, jako wyznawca tezy, że wszystko, co żyje, znajduje się, niby jakaś olbrzymia rzeka, w bezustannym biegu od bytu do jego negacji t. j. od form już wytworzonych, do form, które z tych ostatnich wytworzyć się mają. Wszystko, co już się stało, jest przeszkodą do tego, co ma się stać w jego miejsce, i z tego powodu musi mu ustąpić z drogi. Nieskończoność życia jest procesem nieskończonym, który się toczy między bytem chwili obecnej a, spychającym go w przepaść, bytem najbliższej chwili. Każdy byt uważał więc *Heraklit* tylko za przejściowy i co chwila zmieniający się fenomen t. j. postać przejawiania się jakiejś jednej, wieczystej substancji, będącej początkiem i duszą wszechrzeczy.

3. W zastosowaniu do życia społecznego, *Heraklit* nauczał, że, jak w przyrodzie, musi każda forma bytu ustępować miejsca nowej formie i być zarazem jej rodzicielką; tak też w sferze życia społecznego odbywa się bezustannie proces przelewania się form bytu niższego rzędu w formy bytu wyższego rzędu t. j. wytworów życia indywidualnego w coraz doskonalsze wytwory życia zbiorowego. Nakazem sprawiedliwości

dla każdego człowieka jest nie opierać się temu procesowi, lecz postępowaniem swoim używać mu jaknajdzielniejszej pomocy.

4. Filozofja Heraklita zajmuje w historii filozofji starożytnej stanowisko podobne do tego, które w nowszych czasach zajął system Hegla. Fenomenologja ducha tego ostatniego filozofa, myślą swoją zasadniczą, nie odbiega od czysto panteistycznego światopoglądu Heraklita.

5. Z pism Heraklita zachowały się tylko nieliczne fragmenty, które można znaleźć w wielkim zbiorze, wydanym po raz pierwszy w Lugdunie w r. 1608 p. t. »*Sententiae ex thesauris graecorum delectae*« a ułożonym przez kompilatora greckiego z V wieku po Chrystusie, Jana Stobäus'a. Niektóre fragmenty pism Heraklita przytacza także Djogenes Laertius, z końca II wieku po Chr. w dziele »*De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*«. Najlepsze wydanie tego dzieła pojawiło się w Amsterdamie w r. 1692, a opracował je Meibomius.

#### D. Poglądy sofistów.

I. Nazwa σοφιστής oznaczała pierwotnie u autorów greckich znakomitych mężów nauki. Pewne znaczenie ironiczne zaczęto jej nadawać dopiero, w odniesieniu do tej specjalnej kategorii nauczycieli, którzy, w okresie po wojnach perskich, stali się modni w całej Grecji, a w szczególności w Atenach. Odnaczali się oni tem, że pierwsi zaczęli uprawiać nauczycielstwo dla zarobku, tudzież, że podejmowali się uczyć każdego tej mądrości, którejby potrzebował, ze względu na swoje stosunki i pragnienia osobiste.

II. W swoich poglądach na pojęcia prawdy i dobra, byli oni niewątpliwie dziedzicami duchowymi filozofji Heraklita. Jak ten ostatni odmawiał bytowi chwili obecnej wszelkiej stałości i wszelkiego uprawnienia; tak też sofisci nauczali, że niema na świecie żadnej prawdy przedmiotowej, ani żadnego dobra przedmiotowego, lecz że, dla każdego człowieka, prawdą jest to, co on uważa za prawdziwe, a dobrem jest to, co odpowiada jego interesowi i co potrafi on uzyskać. Mądrość każdego człowieka polega na tem, aby wiedział, jakich ma,

w każdym przypadku życia, używać środków na to, by móc jaknajwięcej korzystać z innych, a najmniej być przez innych wyzyskiwany. Tej to mądrości podejmowali się sofisci nauczać swoich uczniów, za wysokimi opłatami. Jeden z najwybitniejszych sofistów, Protagoras, ujął swoją doktrynę w słynną formułkę »miarą wszelkich rzeczy jest człowiek«.

III. Najlepszym źródłem, dla poznania sofistów, są zwrócone przeciwko ich doktrynie djalogi polemiczne Platona. Na szczególną uwagę zasługują w ich rzędzie djalogi p. t. Gorgias, Protagoras i Theatet.

## ROZDZIAŁ II.

### Sokrates.

(470—399 przed Chr.)

I. Podstawę filozofji Sokratesa tworzą dwie następujące tezy:

1. Poza człowiekiem istnieje od niego niezawisły porządek przedmiotowy, ustanowiony, zbudowany harmonijnie i rządzony przez jakąś wyższą i nad człowiekiem panującą Mądrość.

2. Człowiek ma w sobie samym zwierciadło, odbijające prawa, które rządzą porządkiem przedmiotowym świata i w duchu których, każdy człowiek postępować powinien.

II. Z dwóch powyższych tez wyprowadza Sokrates tę naukę, że bezpośrednim źródłem mądrości dla każdego człowieka jest poznanie samego siebie. Poznawszy siebie samego bowiem, pozna on i owo, w nim się znajdujące, zwierciadło praw, rządzących porządkiem przedmiotowym życia i nauczy się postępować w ich duchu. A do poznania tych praw powinien człowiek dążyć, nietylko dla zaspokojenia żądzy wiedzy teoretycznej, lecz także ze względów praktycznych, aby stać się zdolnym do spełniania obowiązków życia, tak prywatnego jak publicznego.

To bowiem stanowiło cechę charakterystyczną filozofji moralnej Sokratesa, że on odrzucał możliwość dysharmonji między wolą człowieka, a znaniami mu, przez bogów ustanowionymi, prawami świata. Cnotliwość łączył S. nierozdziel-

nie z wiadomością dobrego i złego. Wiedzieć, że dany uczynek jest dobry, znaczy tyle, co chcieć go spełniać.

III. W ścisłym związku z myślą zasadniczą etyki Sokratesa znajdują się dwie następujące jego tezy:

a) Pojęcie sprawiedliwości, uważał on za identyczne z pojęciem legalności t. j. zgodności postępowania obywateli z ustawami, obowiązującymi w państwie. W rządzie powyższych ustaw jednak odróżniał Sokrates dwie kategorie, a mianowicie normy, wydawane przez państwo, które zmieniają się, odpowiednio do tej lub innej konstytucji politycznej, oraz normy, ustanowione przez bogów, jako prawo niepisane o treści nieziennej. I jedne i drugie wiążą moralnie obywateli, gdyż wolą bogów jest, aby okazywać posłuszeństwo nawet złym ustawom państwa. Człowiek sprawiedliwy ma jednak obowiązek potępienia złych ustaw państwowych i zwracania uwagi sfer rządzących na ich wady.

Bo i sfery rządzące nie potrafiłyby świadomie wydawać niesprawiedliwych ustaw. Płynie stąd dla filozofa tylko tytuł do krytykowania ustaw państwowych, niezgodnych z normami prawa bożego, lecz nie rodzi się stąd dla niego upoważnienie do odmawiania im posłuszeństwa.

b) Każdy człowiek powinien zajmować w państwie to tylko stanowisko, do którego dorósł swoją wiedzą, inaczej mówiąc, powinien trudnić się tą tylko profesją, do której sprawowania nabył należyty kwalifikacje. Każda cnota bowiem jest przedmiotem wiedzy, zarówno ta, która jest potrzebna do uprawiania zawodu lekarskiego, jak i ta, która jest niezbędna do sprawowania rządów w państwie. Z tego powodu razila też Sokratesa współczesna mu konstytucja demokratyczna Aten, która uważała każdego obywatela za uzdolnionego do udziału w rządzie, skoro tylko formalnie powołano go do tego został, w drodze losu lub wyboru.

IV. Źródłami dla poznania filozofji Sokratesa, prócz średniowiecznych dzieł kompilacyjnych (*Djogenes Laertius* i *Jan Stobäus*), cytowanych wyżej w odniesieniu do Heraklita (rozd. I. Nr. V. C. 5), są dialogi Platona (w szczególności *Apologja*, *Kryton*, *Gorgias*) tudzież Pamiętniki (*Memorabilia*) Ksenofonta.

Djalogi wymienione wyżej, przełożył świetnie na język polski Władysław Witwicki. Lwów, 1920 i 1922.

### ROZDZIAŁ III.

#### **Platon.**

(429—347 przed Chr.).

I. Cechę charakterystyczną filozofji Platona stanowi pogląd, przyznający byt rzeczywisty nie empirycznym t. j. pod nasze zmysły podpadającym, fenomenom życia, lecz ich ideom t. j. temu, co jest ich treścią niezmienną, a czego one są tylko, pozbawionym rzeczywistego życia, obrazem. Idee, według Platona, nie są wytworem naszego ducha, podobnie jak światło nie mogłoby uchodzić za produkt naszego wzroku. Światło istnieje niezależnie od naszego oka, ono jest siłą, która rzeczom daje barwę i widoczność, a oko nasze czyni zdolnym do ich spostrzegania. Podobną rolę odgrywają idee światotwórcze, w odniesieniu do naszego ducha. One są realną i wieczystą substancją na ponadmysłowej widowni życia i tylko dzięki światłu, jakie z nich promienieje, duch nasz potrafi dotrzeć do poznania prawdy. W hierarchji idej najwyższe miejsce zajmuje idea dobra, którą też Platon identyfikuje z ideą boskości.

Bóg jeden posiada moc przenikania wszystkich tajników świata idealnego. To też mądrość najdoskonalsza jest tylko jego udziałem. Człowiekowi dana jest tylko filozofja, jako nie mądrość, lecz jej umiłowanie, jako pełen tęsknoty pociąg duchowy do wydobycia się z mglistych obrazów świata zmysłowego, aby wzbic się do tego wieczystego światła, jakie promienieje z form idealnych życia.

Poznanie form idealnych życia posiada dla człowieka wysoką wartość, nie tylko teoretyczną, lecz i praktyczną. Zgodnie bowiem ze Sokratesem, Platon utrzymywał, że zdolność człowieka do spełniania dobra tkwi w jego zdolności do jego poznawania. Pojęcie człowieka najrozumniejszego uważał on za równoznaczne z pojęciem człowieka najlepszego.

II. Źródłem dla poznania filozofji Platona są jego Djalogi.

W ich rzędzie dla filozofji prawa najważniejsze są te, których tematem są kwestje, dotyczące pojęcia sprawiedliwości i ustroju politycznego państwa. Djalogi tego ostatniego rzędu podzielić można na dwie grupy, stosownie do tego, czy są poświęcone obalaniu sprzecznych z doktryną Sokratesa i Platona zapatrywań sofistów, czy też Platon przedstawia w nich swój system budowy państwa. Do djalogów pierwszej grupy należą Apologia Sokratesa, Kryton i Gorgias: do djalogów drugiej grupy — Politea, czyli Rzeczpospolita i djalog »O ustawach«. Przejściem od pierwszej do drugiej grupy jest djalog p. t. *Politicus* czyli *Statysta*.

III. W djalogach pierwszej grupy głównym mówcą jest Sokrates, jako wyznawca kultu dla idei sprawiedliwości, opartej na wyższym, od świata empirycznego niezawisłym, porządku rzeczy. Bronić tej idei i krytykować sprzeczne z nią złe ustawy państwa jest obowiązkiem każdego mądrego człowieka, chociażby za to miało go spotkać najcięższe prześladowanie. Obowiązek ten spełnia też Sokrates w djalogu p. t. *Apologia Sokratesa*, wygłaszając wobec sędziów, którzy mieli wydać wyrok w jego sprawie, mowę, na cześć tej wyższej, z prawa bożego moc swoją czerpiącej, sprawiedliwości i oświadczając, że człowiek, postępując zgodnie z tą sprawiedliwością, lękać się nie powinien ani żadnych złych ustaw państwowych, ani żadnych przeciwko niemu zapadać mogących orzeczeń sądowych.

Sytuacja, o której tu mowa, zmienia się całkowicie w następnym djalogu p. t. *Kryton*. Tu już zapadł przeciwko Sokratesowi wyrok śmierci, a sędziwy jego przyjaciel Kryton namawia go do ucieczki. Sokrates z najwyższem oburzeniem odpiera te namowy, jako niezgodne z obowiązkiem każdego człowieka, do okazywania posłuszeństwa nawet złym ustawom państwa i niesprawiedliwym orzeczeniom sądowym. Obowiązkiem filozofa jest krytykować złe ustawy i zapobiegać wydawaniu niesprawiedliwych wyroków sądowych, ale nie wolno mu buntować się przeciwko państwu, przez odmawianie posłuchu jego rozkazom.

W trzecim djalogu, p. t. *Gorgias*, toczy się żywa dyskusja, w której zabierają głos z jednej strony sofista Gorgias, jego

uczeń Polos i agitator polityczny Kallikles, a z drugiej strony — Sokrates i jego uczeń Kärefon.

Pierwsi utrzymują, że największym dobrem dla obywatela jest zdobycie możliwie najpotężniejszej władzy, że najskuteczniejszym środkiem do tego jest wymowa polityczna, prowadząca do okłamywania i do ujarzmiania tłumu, że owocem zdobycia władzy jest możliwość bezkarnego łamania prawa, oraz że natura daje każdemu człowiekowi tytuł do zaspokajania wszystkich swoich samolubnych pragnień i żądz, skoro tylko potrafiłby osiąść potrzebną do tego władzę.

Na to Sokrates i Kärefon dowodzą, że nie władza, lecz sprawiedliwość przynosi obywatelowi jedyne prawdziwe i trwałe szczęście w życiu politycznym. Prawdziwa władza służy człowiekowi nie na to, by w jej granicach zaspokajał wszystkie swoje samowolne pragnienia i żądze, lecz jest mocą, dającą człowiekowi panowanie nie tylko nad innymi, lecz i nad samym sobą. Sprawiedliwy obywatel przedkładać będzie nad władzę spełnianie szlachetnych uczynków, a skoro zbłądzi, to chętnie podda się karze, wiedząc doskonale, że kara zasłużona uzdrawia duszę i że nie może być dla człowieka większego szczęścia, niż zdrowie duszy.

IV. Przejściem od djalogów polemicznych do djalogów drugiej grupy jest djalog pod tytułem »Statysta« (*Politicus*). Opowiada nam on, że już minęły złote czasy, gdy sam Kronos kierował rydwanem ludzkości i ustanawiał dla każdego jej odrębnego szczepu t. j. narodu, osobnego demona, jako rządcę, mającego stać na straży jego szczególnych interesów. Obecnie każdy naród musi sam wybrać sobie statystę, dla sprawowania nad nim rządów. Rodzi się więc pytanie, jakie przymioty powinien posiadać wybrany przez lud statysta.

Oczywiście, że byłoby najbardziej do życzenia, aby statysta, wybrany przez lud, posiadał sztukę panowania na wzór rządów boskich. Państwo, którego konstytucja powoływałaby do steru tylko takich najrozumniejszych i najlepszych pasterzy, uważa Platon za państwo idealne. Ustawy w takim państwie byłyby niepotrzebne, gdyż pasterze, stojący na jego czele, byłiby tak mądrzy, iż potrafiliby w każdym przypadku konkretnym wymierzać sprawiedliwość, kierując się

tylko własnym uznaniem. Państwo idealne jednak byłoby możliwe do zbudowania wtedy tylko, gdyby można było, według pewnych, dających się rozpoznać, znamion, odróżniać z wszelką pewnością mężów, uzdolnionych przez swoją wiedzę do sprawowania rządów, od obywateli, którzy tylko utrzymują, że są do tego zdolni.

Dlatego też Platon w dialogu, o którym tu mowa, przeciwstawia państwu idealnemu, jako pojęciowo pierwszorzędnemu, państwo ustawowe, jako drugorzędne, i państwo samowolne, jako trzeciorzędne.

Państwo ustawowe jest mniej dobre od idealnego, ale mniej złe, niż państwo samowolne. Ustawa bowiem ma tę stronę dodatnią, że ujmuje ideę sprawiedliwości w pewną formułkę i wskutek tego pozwala rządzić się tą ideą nawet takim władcom, którzyby nie potrafili jej wysledzić poza ramami ujmującej ją formułki. Najgorszym zaś typem jest państwo samowolne. Tu bowiem normą dla rządu nie jest idea sprawiedliwości, ani w najszerszym swoim pojęciu, ani zamknięta w ciasnych ramach ustawowych, lecz swawola, a więc lepsze lub gorsze zachcianki władcy lub władców.

W dalszym ciągu Platon zaznacza, że do sprawowania jakichkolwiek rządów t. j. dobrych lub złych, najzdolniejszym jest zawsze jedynowładca, a najniezdolniejszym jest zawsze cały lud. Miejsce pośrednie zajmuje w tej mierze powołane do władzy naczelnej pewne grono obywateli.

Stosując to spostrzeżenie do państwa ustawowego i samowolnego, Platon dochodzi do przekonania, że w państwie ustawowym najlepszą konstytucją jest monarchja, a najgorszą demokracja; znów całkiem przeciwnie w państwie samowolnym najgorszą konstytucją jest jedynowładztwo, jako tyranja, a najmniej złą konstytucją jest władztwo ludu.

Co się tyczy zaś władztwa pewnego grona obywateli, to jest ono w państwie ustawowym, jako arystokracja, konstytucją mniej dobrą od monarchji, ale lepszą od demokracji; a w państwie samowolnym, jako oligarchja, konstytucją mniej złą od jedynowładztwa, ale znów gorszą od ochlokracji, jako samowolnego władztwa ludu. Lud bowiem, jako najniezdolniejszy do sprawowania rządów, będzie musiał zawsze wła-

dać najmniej pożytecznie w państwie ustawowem, a najmniej szkodliwie w państwie samowolnem.

V. Wyłożywszy. w djałogu p. t. *Statysta* całkowity system różnych typów państwa, Platon zabiera się do szczegółowego opracowania państwa idealnego i ustawowego, zaznaczając, że uważa ustrój państwa samowolnego za temat niegodny uwagi filozofa.

Z zadania powyższego wywiązał się Platon, w odniesieniu do państwa idealnego w djałogu p. t. »*Politeia* czyli *Rzeczpospolita*«, a w odniesieniu do państwa ustawowego — w djałogu p. t. »*Ustawy*«<sup>1)</sup>.

VI. A. *Politeia*. 1. Mowa tu jest o konstytucji państwa, opartej na idei sprawiedliwości. Idea ta wyryta jest niezatartymi literami na naturze tak państwa, jak człowieka pojedynczego. Litery te jednak występują w większych rozmiarach w odniesieniu do państwa, jako obejmującego bez porównania szerszą sferę życia, i dlatego są dla naszego wzroku duchowego, odznaczającego się krótkowidztwem, łatwiejsze do odczytania, niż drobne litery, któremi idea sprawiedliwości wypisana jest w naturze każdego osobnika.

2. Powstanie związków społecznych tłumaczy Platon tem, że żaden człowiek pojedynczy nie byłby w stanie własną działalnością wytworzyć wszystkich artykułów, niezbędnych dla zaspokajania jego rozlicznych potrzeb. Łączą się przeto ludzie w związki społeczne, porozumiewają się wzajemnie, co do podziału pracy i wymiany jej owoców, i na tej drodze powstaje rozbitcie pracy na pewne zawody. Zawody te podciąga Platon pod dwie główne kategorie t. j. rolników i rzemieślników

3. Związek społeczny, oparty na podziale pracy ekonomicznej, stanie się jednak państwem dopiero wtedy, gdy, prócz zawodów o charakterze ekonomicznym, wytworzą się w nim zawody o charakterze politycznym. Do tych ostatnich zalicza Platon zawód rządców, powołanych do stania na czele danego związku społecznego i zawód rycerzy, powołanych do stania na straży jego bezpieczeństwa na zewnątrz. Tym

---

<sup>1)</sup> Djałogi te przełożył fragmentarycznie na język polski Antoni Bronikowski. Ostrów, 1862—1869. Poznań 1871.

sposobem Platon dzieli wszystkich obywateli państwa idealnego na trzy główne klasy, któremi są filozofowie, jako przeznaczeni do sprawowania rządów, rycerze i robotnicy, którą to ostatnią nazwą oznacza Platon tak rolników, jak rzemieślników.

4. Przystępując do pytania, co w naturze państwa jest wyrazem sprawiedliwości, Platon przyjmuje za punkt wyjścia starogrecki pogląd, jako istnieją cztery cnoty kardynalne, a mianowicie mądrość, odwaga, umiarkowanie i sprawiedliwość.

Z powyższych czterech cnót, Platon uważa mądrość za specyficzną właściwość filozofów, a odwagę — za istotny przymiot rycerzy,

Co się tyczy umiarkowania, to ta cnota ma polegać na dobrowolnym poddawaniu się tych, którzy przeznaczeni są do słuchania, tym którzy powołani są do rozkazywania, tudzież na zachowaniu przez rządzących harmonji t. j. właściwej miary w panowaniu nad rządzonymi. Umiarkowanie jest więc cnotą, która zdobić powinna wszystkich obywateli, lecz, którą specyficznie odznaczać się muszą robotnicy, jako klasa, powołana w państwie idealnem raczej do słuchania innych, niż do dawania komukolwiek rozkazów.

Pozostaje jeszcze do wytłumaczenia czwarta cnota kardynalna, t. j. sprawiedliwość. Zdaniem Platona jest ona, w stosunku do trzech innych cnót, nietyle jakąś odmienną cnotą, ile syntezą ich wszystkich. Polega ona mianowicie na tem, aby każdy uprawiał najdoskonalej cnotę, właściwą jego stanowi, t. j. filozofowie — mądrość, rycerze — odwagę, a robotnicy — umiarkowanie. Innemi słowy, sprawiedliwość żąda od każdego, aby czynił to tylko, co do niego należy i nie rozrzucał swojej działalności na inne, obce mu pola pracy.

5. Odczytawszy rzeczywiste znaczenie sprawiedliwości z wielkich liter, które są jej napisem w naturze państwa, Platon uznał, że już o wiele łatwiej przyjdzie mu teraz odcyfrować jej znaczenie z drobniejszych liter, któremi jest ona wypisana w naturze osobnika. Duszę ludzką uważa on za złożoną z trzech czynników istotnych, któremi są rozum, męstwo i zmysłowość. Cnotą, odpowiadającą pierwszemu czynnikowi, jest mądrość, podczas gdy drugiemu odpowiada odwaga, a trze-

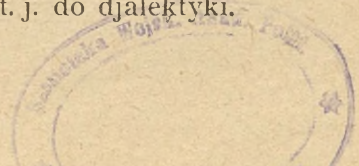
ciemu — umiarkowanie. Sprawiedliwość zaś zapanuje w duszy każdego człowieka wtenczas, jeżeli ten, u którego przeważa rozum, ćwiczyć się będzie w cnocie mądrości i wykształci się na filozofa; ten, u którego bierze górę męstwo, pielegnować będzie cnotę odwagi i obierze zawód wojskowy, a narzeczcie ten, u którego najsilniej odzywają się niskie instynkty zmysłowe, ćwiczyć się będzie w cnocie umiarkowania i poświęci się pracy na polu rolnictwa lub rzemiosła.

6. Co się tyczy samej konstytucji państwa idealnego, to, jak wiadomo, stanowisko uprzywilejowane mają w niem zajmować filozofowie i rycerze. Uprzywilejowanie tych dwóch klas rysuje się w tem, że Platon wyzwala je od kłopotów i ciężarów, płynących z posiadania własnego majątku i zawiązywania węzłów rodzinnych, a natomiast otwiera im jaknajszerszą drogę do tego największego szczęścia, jakim może być na ziemi służenie państwu i poświęcanie mu najszlachetniejszych skarbów duszy ludzkiej, bo rozumu i męstwa, cnot mądrości i odwagi. Robotnicy nie są godni tak wielkiego szczęścia, a więc niech się cieszą własnym majątkiem i własną rodziną.

7. Szczególną uwagę poświęca Platon wychowaniu filozofów, jako przyszłych rządców państwa. Mają oni być ludźmi głębokiej nauki i wielkiej znajomości życia praktycznego. Trzeba mianowicie, aby z jednej strony umieli oni odwracać się od prozy życia i jego form doczesnych, ku promieniom, płynącym ze świata idealnego, a z drugiej strony, aby promienie te blaskiem swoim nie olśniewały ich wzroku do tego stopnia, aby uczynić go niezdolnym do orjentowania się wśród, powleczonej pomroką, stosunków życia praktycznego (patrz, co do tego poglądu, śliczny obraz w Politei, V. 473. C. 8).

Odpowiednio do tego, program wychowania filozofów ma być następujący:

Do lat 20 należy nauczać jednakowo wszystkich strażników państwa, a więc tak przyszłych rycerzy, jak przyszłych filozofów. Dopiero, od wskazanego wyżej wieku, trzeba odłączyć najzdolniejszych kandydatów i tych kształcić na filozofów. Przedewszystkiem muszą oni przez 10 lat przygotowywać się do wyższych studjów filozoficznych t. j. do dialektyki.



Do tej ostatniej mają się oni zabrać w trzydziestym roku życia i uczyć się jej przez pięć lat. Potem konieczną jest rzeczą, aby, z tej świetlanej krainy badań idealnych, wrócili oni na zaciemnioną widownię życia praktycznego i przez lat 15, piastując różne urzędy administracyjne, zapoznawali się dokładnie ze wszystkimi stronami życia. Dopiero w pięćdziesiątym roku życia, przebywszy wskazane wyżej studia filozoficzne i wskazaną wyżej praktykę, filozofowie nabywają prawo poświęcania się wyłącznie badaniom idealnym, z tem tylko zastrzeżeniem, aby skoroby na którego z nich przyszła kolej do obejmowania rządów, chętnie na czas ich sprawowania, odrywał się od rozmyślań filozoficznych.

Myśl zasadnicza Platona, jest ta, że w państwie idealnem władza nie ma być udziałem tych obywateli, którzyby ubiegali się o nią, powodowani ambicją osobistą. Trzeba przeciwnie, aby rządy sprawowali w państwie tylko obywatele, którzy je obejmują z poczucia obowiązku, jako ciężar, od którego uchyłać im się nie wolno, z uwagi na to, że są najzdolniejsi do sterowania państwem. Biada państwu, w którym władza znajdowałaby się w rękach nie najrozumniejszych obywateli, lecz najniżej stojących warstw społecznych.

VII. B. *O ustawach.* W djalogu tym Platon zastanawia się nad tem, jaka ma być najlepsza konstytucja państwa u narodu, który albo nie posiada filozofów zdolnych do sprawowania rządów zgodnie z ideą sprawiedliwości, albo posiadając takich filozofów, jest sam za głupi, aby ich odróżnić od komedjantów, podających się za nich. Dla takiego narodu najlepszem będzie państwo, gdzie mądrość filozofów zastąpiona zostanie przez mądrość ustaw i gdzie władzę naczelną piastować będą ludzie, utrzymywani przez ustawy w korbach pewnego, do sprawiedliwości możliwie najbardziej zbliżonego, umiarkowania.

Aby jednak ustawy, których wszyscy słuchać muszą, tak dzierżyciele władzy, jak ci, którzy jej podlegają, mogły skutecznie zastępować mądrość filozofów, to muszą one być tego rodzaju, aby, z jednej strony liczyły się możliwie najbardziej z tym faktem, że mają normować nie abstrakcyjne lecz konkretne stosunki życia, a z drugiej strony, aby przemawiały

do obywateli w tonie tak przekonywającym, aby ci ostatni mogli być im posłuszni nie z przymusu lecz z dobrej woli. Obu tym wymaganiom pragnie Platon zadość uczynić, zaopatrując każdą ustawę we wstęp, z którego można dowiedzieć się, jaka jest jej myśl przewodnia i z jakich motywów ją wydano. Dzięki temu, ustawa przestanie być martwym, z rozwojem życia nie liczącym się przepisem, tudzież uzyska w opinii obywateli większą powagę i uczyni ich skłonniejszymi do dobrowolnego posłuszeństwa.

Co się tyczy samego ustroju politycznego państwa ustawowego, to Platon chce go oprzeć na podstawie, któraby odznaczała się możliwie największą trwałością i chroniła najskuteczniej organizm państwowy od bezustannych przeobrażeń z jednej formy w drugą. Tę podstawę widzi Platon w połączeniu zasady monarchicznej z zasadą demokratyczną t. j. silnej, ale przez ustawę unormowanej władzy, któraby strzegła ładu społecznego, z przyznaniem obywatelom szerokiej, ale przez ustawy także ograniczonej wolności.

Niemą bowiem człowieka, któryby potrafił uczynić nieszkodliwy użytek z jakiegokolwiek nieograniczenie mu przyznanej władzy. Absolutyzm książąt zatruwa zmysł publiczny i duszę narodu. Swawola demagogów prowadzi do detronizacji prawa.

## ROZDZIAŁ IV.

### **Arystoteles**

(ur. 384; um. 322).

#### § 1.

Ogólna charakterystyka filozofji Arystotelesa.

I. Arystoteles odstepuje od Platona w dwóch następujących punktach zasadniczych:

1) Wiadomo, że Platon przyznawał rzeczywistość tylko formom idealnym życia. Arystoteles, całkiem przeciwnie, oparł się silnie o grunt świata empirycznego i jego zjawiska uwa-

żał nie za, pozbawione realności, obrazy idealnych form życia, lecz za realne twory przyrody.

2) Wiadomo, że Platon szukał wiedzy w oderwaniu zmysłów od świata empirycznego i w polocie ducha, ku poznaniu form idealnych życia. Dopiero z tych form, Platon uważał za możliwe, wyprowadzać w drodze analizy znajomość tego, co, w odniesieniu do każdego szczególnego przejawu świata empirycznego, ma nam dać możliwość odróżniania pozoru od prawdy, tego, czem dana rzecz być się wydaje naszym zmysłom, od tego, co ona istotnie wyobraża. Arystoteles wybrał całkiem przeciwną metodę poznania. W miejsce analizy przyjął on indukcję. Zabiera się on przedewszystkiem do dokładnego badania przejawów empirycznych życia i stopniowo, idąc od najprostszych do coraz bardziej skomplikowanych form życia, stara się, w drodze indukcji, dotrzeć do wysledzenia tego, co jest wspólne im wszystkim, t. j. do poznania najwyższych zasad życia.

II. Całą dziedzinę wiedzy dzieli Arystoteles na trzy pola nauk, któremi są nauki teoretyczne, praktyczne i poetyczne.

Pierwsze pole obejmuje badanie przedmiotów, które noszą w sobie samych przyczynę bytu. Drugie i trzecie pola obejmują badanie przedmiotów, które powstają z przyczyn, tkwiących nie w nich samych, lecz w działalności duszy ludzkiej. Istnieje wszakże pod tym względem istotna różnica między przedmiotami nauk praktycznych a przedmiotami nauk poetycznych. Pierwsze nie odrywają się od duszy, która je wytwarza, bo są tylko jej przejawami. Do tej kategorii należą czyny ludzkie. Drugie wytwarza dusza ludzka w kształtach, których przeznaczeniem jest istnieć samodzielnie, jako dzieła oderwane od duszy, która je wydała. Do tej kategorii należą dzieła naukowe i artystyczne.

III. Dla filozofji prawa istotną wagę posiadają tylko nauki praktyczne, Arystoteles oznacza je wszystkie ogólną nazwą polityki, wszakże odróżnia w ich rzędzie dwie samodzielne nauki, któremi są etyka i polityka sensu stricto<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Oba te dzieła przełożył na język polski **Sebastjan Petrycy**, a mianowicie I. część (8 ksiąg) Etyki (Kraków 1618, w drukarni Macieja Ję-

Odtąd, mówiąc o polityce Arystotelesa, będziemy mieli na myśli tylko politykę w tem jej drugim ściślejszem rozumieniu.

IV. Zachodzi pytanie, jak należy pojmować, w systemie Arystotelesa, stosunek etyki do polityki. Rzecz ta przedstawia się następująco: W etyce traktuje Arystoteles o najwyższem zadaniu życia ludzkiego i o cnotach, przez których uprawę człowiek spełnia to zadanie. W polityce bada on naturę państwa, jako organizmu życia zbiorowego, bez którego pomocy żaden człowiek, choćby najrozumniejszy, a cóż dopiero człowiek przeciętny, nie potrafilby żyć cnotliwie, bo nie zdołałby utrzymywać części pożądlivej duszy w zgodzie z jej częścią rozumną.

## § 2.

### E t y k a.

I. Istnieją trzy różne redakcje tego dzieła, a mianowicie 1) Etyka Nikomachijska, o 10 księgach, dedykowana Nikomachowi, którym mógł być, bądź ojciec Arystotelesa, bądź, podobne imię noszący, jego syn; 2) Etyka Eudemiczna, o 8 księgach, będąca w niektórych partjach przeróbką, a w innych rozszerzeniem poprzedniej i ułożona przez ucznia Arystotelesa, Eudemosą Rodyjczyka; wreszcie 3) t. zwana Wielka Etyka, zawierająca w dwóch tylko księgach, o wiele późniejszej daty, wyciąg z Etyki Eudemicznej <sup>1)</sup>.

II. Przedewszystkiem Arystoteles zastanawia się w Etyce nad pytaniem, na czem polega najwyższe zadanie człowieka. Zadanie to tkwi niewątpliwie w osiągnięciu możliwie najwyż-

---

drzejowczyka); oraz ośmioro ksiąg Polityki (Kraków, 1605, w drukarni Szymona Kempiniego).

Znaczenie klasyczne posiada przekład francuski Etyki i Polityki Arystotelesa przez **Barthélemy Saint-Hilaire**, z bardzo cennym komentarzem. Paris, 1837 (Polityka), 1856 (Etyka).

<sup>1)</sup> Patrz **Spengel**: *Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften* (München 1841). **Barthélemy Saint-Hilaire**: Wstęp do przekładu trzech etyk, Arystotelesa. Paris. 1856 (*Tome I. Préface. Dissertation préliminaire sur les trois ouvrages de morale, conservés sous le nom d' Aristote*),

szego stopnia szczęśliwości. Szczęśliwość ta zaś, przez to samo, że ma być najwyższą, musi a) być dobrem najdoskonalszem i b) być dobrem najdoskonalszem dla człowieka. Jako dobro najdoskonalsze, szczęśliwość, do której dąży człowiek, musi przedstawiać najwyższy szczebel w ewolucji pojęcia dobra, a więc musi być celem już sama przez się. Jako zaś dobro najdoskonalsze dla człowieka, szczęśliwość, odpowiadająca przeznaczeniu człowieka, musi być zaspokajaniem takiej tylko potrzeby, jaka odzywa się wyłącznie w naturze ludzkiej, a nie daje się także, odczuwać innym tworom życia. Potrzebą taką jest jedynie uprawianie cnoty. Nie odczuwa jej żadne zwierzę. Odzywa się ona wyłącznie u człowieka.

III. Do wytwarzania cnoty, służą człowiekowi dwie części składowe duszy, a mianowicie, część rozumna, która jest siedliskiem rozwagi i mądrości, jako cnót, których wartość rośnie z każdą ich wyższą miarą, oraz część pożądliva, która posiada zdolność podlegania rozumowi i uprawiania w czynach cnót etycznych, jako to sprawiedliwości i męstwa. Cnoty etyczne w przeciwstawieniu do cnót, wypływających z części rozumnej duszy, tem się odznaczają, że każda z nich poniżej, względnie powyżej pewnej miary, byłaby już nie cnotą, lecz wadą. Np. męstwo zbyt małe, staje się tchórzostwem, a zbyt wielkie — zuchwałością; sprawiedliwość zbyt mała byłaby wadą niedoceniań, a zbyt wielka, byłaby wadą przeceniania tego, co się komu należy.

IV. Człowiek postępuje etycznie wtenczas, jeżeli potrafi utrzymać część pożądliwą duszy w zgodzie z jej częścią rozumną. W przeciwstawieniu do Sokratesa i Platona, którzy utrzymywali, że człowiek, wiedząc co jest dobre, musi przez to samo spełniać dobre uczynki, Arystoteles nauczał, że mądrość, choćby najwyższa, nie jest jeszcze siłą, uzdalniającą człowieka do uprawiania cnoty w uczynkach. Z natury swojej, część pożądliva duszy będzie raczej skłonna do buntowania się przeciwko rozumowi i popychać będzie człowieka do czynów niecnotliwych. Aby zaś stać się w człowieku sprężyną czynów cnotliwych, część pożądliva duszy otrzymać musi odpowiednią tresurę. Tresurę tę, może dać jej tylko państwo, przyzwyczajając obywateli, zapomocą mądrych ustaw, do upra-

wiania cnoty. Działalność państwa, skierowana ku temu celowi, jest z jednej strony wychowawczą, w drodze szkolnictwa publicznego, a z drugiej strony — zachęcającą do dobrych, a odstraszającą od złych uczynków, zapomocą systemu odpowiednich nagród i kar.

V. W Etyce Arystotelesa szczególną doniosłość dla filozofji prawa, posiadają rozdziały, traktujące: A) o poczytaniu; B) o sprawiedliwości i C) o etycznych zespolach życia.

### A. Nauka o poczytaniu.

I. Arystoteles, jak już wiadomo, uważał za istotne przeznaczenie człowieka praktykowanie cnoty w uczynkach, spełnianych dobrowolnie. Wychodził on też z tego założenia, że przedmiotowo dobre uczynki o tyle tylko potrafią świadczyć o cnotliwości ich sprawcy, a jego przedmiotowo złe uczynki o tyle tylko wykazywać będą jego grzeszność, o ile okaże się, że nie jakiś obcy czynnik zniewolił ich sprawcę do tych uczynków, lecz że on sam spełnił je z własnej woli. Wolność woli więc uważa Arystoteles za fundament odpowiedzialności człowieka za czyny tak dobre, jak złe.

II. Czynom dobrowolnym przeciwstawia Arystoteles czyny z przymusu i z niewiedomości.

1. Co do przymusu, to Arystoteles miał jasne zrozumienie różnicy między przymusem fizycznym (*vis maior*) a przymusem psychologicznym (*vis compulsiva*). Tylko przymus fizyczny wyklucza dobrowolność czynu, bo odbiera jego sprawcy możliwość powzięcia w kwestji jego spełnienia jakiegokolwiek decyzji. Czyny więc, spełniane pod naciskiem przymusu fizycznego, przedmiotem poczytania być nigdy nie mogą. Inny charakter posiadają czyny, spełnione pod silnym przymusem psychologicznym, np. ze strachu przed jakąś niebezpieczną groźbą. Tu zawsze sprawca zachowuje możliwość, powzięcia decyzji w kwestji ich spełnienia, a więc nigdy nie może uchodzić za całkiem nieodpowiedzialnego. W tym duchu, prawnik rzymski Paulus orzeka »*Quamvis si*

*liber essem noluissem (adire haereditatem), tamen coactus volui* (l. 21. §. 5. Dig. IV. 2.).

2. Co się tyczy uczynków, spełnianych z niewiadomości, to Arystoteles nie bierze ich za jedno z uczynkami, spełnianymi w stanie niewiadomości. Pierwsze spełnia sprawca pod wpływem błędu faktycznego, czyniąc nieświadomie co innego, niż to, co chciał uczynić. Za takie czyny więc sprawca odpowiadać nie może. Drugie czyny spełnia sprawca pod wpływem błędnego sądu o ich wartości etycznej, a mianowicie spełnia przedmiotowo złe uczynki w mniemaniu, że są one dobre, lub odwrotnie spełnia przedmiotowo dobre uczynki w mniemaniu, że grzeszy. Stan podobnej niewiadomości nie może uchylać odpowiedzialności sprawcy. Według Arystotelesa bowiem, człowiek staje się dobrym lub złym, przezornym lub nierozważnym, świadomym lub nieświadomym tego, co jest cnotą lub grzechem, tylko z własnej woli. Na tej doktrynie Arystotelesowej opiera się dotąd, w nauce prawa karnego, różnica między *error facti*, wykluczającym, pod pewnymi warunkami przypisalność czynu, a *error iuris*, co do którego utrzymuje się dotąd teza rzymska, w myśl której »*legis ignorantia vel iuris error nocet*«.

## B. Nauka o sprawiedliwości.

I. Przedewszystkiem odróżnia Arystoteles sprawiedliwość w najszerszem i w najściślejszem rozumieniu. Pierwsza nie jest właściwie żadną nową cnotą, lecz polega na praktykowaniu przez każdego obywatela wszystkich cnót zgodnie z ustawami, t. j. nie na swoją tylko korzyść, lecz w interesie wszystkich innych obywateli. Jak każda cnota etyczna, tak i sprawiedliwość *sensu largo* odznaczać się musi miarą, trzymającą środek między swawolą, nie robiącą sobie nic z ustaw, a ślepem posłuszeństwem, trzymającem się nie ducha, lecz martwej litery ustaw. W pierwszą niecnotę popadałby *ἀδίκος*, w drugą — *ἀκριβοδίκαιος*.

II. Co się tyczy sprawiedliwości w rozumieniu ściślejszem, to polega ona na wymierzaniu każdemu człowiekowi

tego, co mu się należy, bądź ze względu na walor, który jego osoba przedstawia dla państwa, bądź ze względu na wartość dóbr, będących przedmiotem wymiany w stosunkach, zawierających się między jedną osobą a drugą. Na tem opiera Arystoteles różnicę między sprawiedliwością rozdawczą (*justitia distributiva*), a sprawiedliwością wyrównawczą lub wymienną (*justitia commutativa*).

Sprawiedliwość rozdawcza opiera się na zasadzie równości w tem rozumieniu, że obywatelom równej wartości przysznawać należy równe uprawnienia, podczas gdy byłoby rzeczą niesłuszną, gdyby miały służyć w państwie jednakowe uprawnienia obywatelom dobrym i złym, mądrym i głupim.

Sprawiedliwość wymienna opiera się na zasadzie równości, w zastosowaniu nie do waloru osób, zawierających między sobą jakiś stosunek, lecz do waloru dóbr, stanowiących między nimi przedmiot wymiany. Jeżeli Piotr sprzeda konia Pawłowi, to będzie mu się należała zapłata, odpowiadająca stopniowi, w jakim majątek Piotra umniejszył się, a majątek Pawła powiększył się o konia, bez żadnego względu na to, czy Piotr, w porównaniu z Pawłem, miałby dla państwa większą lub mniejszą wartość.

Ponieważ jednak w przypadkach, normowanych przez sprawiedliwość wymienną, strony mogą często znaleźć się w sporze co do swoich należytości, przeto trzeba będzie powołać do ich wymiaru sędziego, jako bezstronnego zastępcę pojęcia sprawiedliwości. Sędzia jest niejako żywą sprawiedliwością i z tego to powodu ma on w sobie także, cechujący sprawiedliwość, pierwiastek właściwej miary, co się nawet wyraża w nadawanej mu powszechnie nazwie pośrednika. Wyraz *δίκαιον* bowiem ma, według Arystotelesa, pochodzić od wyrazu *διχα*, co znaczy podział na dwie połowy, a więc na dwie równe części.

III. Znane są jeszcze Arystotelesowi inne rodzaje sprawiedliwości. Mówi on mianowicie o sprawiedliwości przedmiotowej, czyli politycznej, jako wyrażającej się w ustawach i unormowanym przez nie stosunku władzy państwowej do obywateli, tudzież o sprawiedliwości podmiotowej, jako zdol-

ności człowieka do urzeczywistniania w uczynkach sprawiedliwości przedmiotowej.

Pozatem w ramach sprawiedliwości politycznej odróżnia on trzy stopnie, któremi są: 1) sprawiedliwość naturalna, 2) sprawiedliwość konwencjonalna i 3) sprawiedliwość hypotetyczna.

ad 1. Sprawiedliwość naturalna nie czerpie swojej mocy z ustaw pozytywnych. Normy jej, z jednej strony, odpowiadają wszystkim wymaganiom etyki, a z drugiej — są tak zgodne z ustrojem naturalnym życia ludzkiego, że musiałyby wszędzie uchodzić za sprawiedliwe. Istnienie ustaw pozytywnych, sprzecznych z normami sprawiedliwości naturalnej, ujmy im nie przynosi, podobnie jak ręce prawej nie potrafiłby odebrać przewagi naturalnej fakt, że niektórzy ludzie z większą zręcznością posługują się ręką lewą.

ad 2. Sprawiedliwość jest konwencjonalna wtedy, gdy opiera się wyłącznie na powadze ustaw, bez względu na to, czyby one były w zgodzie z postulatami etyki i czerpały swoją moc z istotnych potrzeb życia zbiorowego.

ad 3. Hypotetyczną nazywa się sprawiedliwość, która liczy się z wymaganiami etyki, ale nie może czynić zażądasyć im wszystkim, gdyż musi także brać w rachubę szczególne interesy danego konkretnego państwa, a te często każą jej odbiegać od bezwzględnych postulatów etyki. Tego rodzaju sprawiedliwość należy do najczęstszych w życiu politycznym. Pochodzi to stąd, że każde państwo konkretne ma pewien sobie właściwy charakter specjalny i pewne temu charakterowi odpowiadające interesy. Coś jednak ze sprawiedliwości naturalnej będzie musiało znaleźć się w ustawach każdego państwa konkretnego, obok tego, co w niem będzie musiało uchodzić za sprawiedliwe tylko ze względu na jego szczególne potrzeby. Na tej podstawie Arystoteles, w ramach sprawiedliwości hypotetycznej, rozróżnia sprawiedliwość powszechną (*κοινόν*) i sprawiedliwość szczególną (*ἰδίον*).

VII. Obok pojęcia sprawiedliwości, a raczej powyżej niego, stawia Arystoteles pojęcie słuszności. Słuszność nie jest właściwie czemś lepszem od sprawiedliwości, lecz jest raczej jakąś lepszą sprawiedliwością niż ta, która opiera się tylko

na abstrakcyjnych przepisach ustawy, zgóry wydanych, a więc nie mogących liczyć się ze szczególnym charakterem każdego przypadku konkretnego, podchodzącego pod unormowaną przez nie kategorię.

Słuszność, w rozumieniu przedmiotowym, jest regułą sprawiedliwości, która każe odstępować od ślepego trzymania się martwej litery ustawy, gdy chodzi o osądzenie jakiegoś przypadku konkretnego, o charakterze tak bardzo odbiegającym od, przewidzianego przez ustawę, typu przeciętnego, że stosowanie do niego litery ustawy jużby musiało przestać być rzeczą sprawiedliwą. Wtedy słuszność każe operować nie literą, lecz duchem ustawy, a duch ten wyprowadzać z pojęcia sprawiedliwości naturalnej.

Słusznością, w rozumieniu podmiotowym, nazywa Arystoteles zdolność człowieka, polegającą na tem, że on nie czepia się litery ustawy, gdy ona za nim przemawia, lecz chętnie, zgodnie z jej duchem, sam w swoim prawie się uszczupla.

### C. Nauka o etycznych zespołach życia.

I. Prócz sprawiedliwości, życiem społecznem włada drugi jeszcze, niemniej silny, czynnik etyczny, który Arystoteles oznacza nazwą *φιλία*, a który jest w każdym człowieku potrzebą kochania pewnych innych oznaczonych osób. Potrzebę kochania innych osób może budzić w człowieku bądź tylko zamiłowanie cnoty, bądź pożądanie czegoś przyjemnego lub pożytecznego. Na miano zespołu życia etycznego zasługuje tylko związek, oparty na potrzebie kochania innych, ze względu na cnotę t. j. z jednej strony, nie w innym celu, jeno aby kochać, a z drugiej strony, nie w inny sposób, jeno aby uenotliwiać się wzajemnie.

II. W rzędzie etycznych zespołów życia, największą doniosłość polityczną posiadają rodzina i państwo. Głębszemu badaniu natury tych związków poświęca Arystoteles osobne dzieło p. t. *Polityka*.

## § 3.

## Polityka.

I. Dzieło to nie przechowało się do nas, w całości. Posiadamy tylko ośm jego ksiąg, z których VI i VIII nie są dołączone.

W trzech pierwszych księgach mowa jest o kwestjach, które dzisiaj przyjęto, uważać za temat t. zw. Nauki ogólnej o państwie. Znajdujemy tam, w księdze I, rzecz o pojęciu i stopniach rozwoju państwa, tudzież o rodzinie i majątku, jako jego podstawach; w księdze II — rzecz o dotychczasowych teoretycznych i praktycznych próbach nadania państwu ustroju idealnego; wreszcie w księdze III — rzecz o pojęciu i rodzajach konstytucyj, o tytułach do władztwa i o regule zasadniczej, że żadna przewaga (*ὑπεροχή*) jednej osoby nie może stwarzać dla niej tytułu do panowania w państwie.

W trzech następnych księgach t. j. IV., V., i niedokończonych VI-tej, Arystoteles traktuje o kwestjach, które już wchodzi do systemu części szczególnej nauki o państwie. Mowa jest tutaj o różnych konstytucjach i ich czynnikach składowych, o warunkach, które oddziałują na nie szkodliwie lub pomyślnie, tudzież o tem, jak się jedne formy konstytucyjne przeobrażają w inne.

Wreszcie w księdze VII i zaledwie rozpoczętej ósmej rozprawia Arystoteles o podstawach najlepszej konstytucji państwa i o dostosowaniu do niej wychowaniu.

II. *Księga I. Polityki.* 1. Za związek państwa uważa Arystoteles rodzinę. Związek mężczyzny z kobietą, celem płodzenia dzieci, byłby tylko przemijający i nie byłby w stanie wytworzyć rodziny, gdyby do niego nie przyłączył się jeszcze związek między jednostkami, obdarzonymi z natury takimi przymiotami umysłu, że zdolne są do samodzielnego trybu życia, a jednostkami, które posiadają tylko dobrze rozwinięte organy fizyczne i nie potrafią wykonywać nic innego, prócz robót, jakie im wyznaczać będą osoby pierwszego typu. Tylko związek płciowy mężczyzny z kobietą, i związek ekonomiczny tego mężczyzny, jako pana, z osobami, kwalifikującymi się do

tego, by w charakterze jego niewolników, wykonywać niezbędne dlań roboty, uważać się godzi za rodzinę, stanowiącą zawiązek państwa.

2. Z kilku rodzin, łączących się między sobą dla osiągnięcia pewnych celów życia, powstaje gmina wiejska, jako szczebel przejściowy do gminy miejskiej, czyli państwa w rozumieniu starożytnych Greków. Gmina wiejska nie ma żadnej trwałości, tonie ona bowiem w państwie, z chwilą, gdy się ono wytworzy. Trwałymi więc formami ewolucyjnymi życia zbiorowego są tylko rodzina i państwo.

3. Państwo jest najdoskonalszym zespołem etycznym wśród ludzi. Dąży ono bowiem nie do osiągnięcia tego lub innego, ze szczególnych celów życia, nie do uszczęśliwiania tej tylko lub innej części organizmu społecznego. Państwo obejmuje wszystkie istotne zadania życia zbiorowego, interesy wszystkich warstw społecznych i daje wszystkim, do jego składu należącym, osobnikom i związkom, możliwość, dojścia, w możliwie najszerszym zakresie, do możliwie najwyższego stopnia doskonałości.

4. Wprawdzie każdy człowiek ma pociąg naturalny do życia państwowego i z tego powodu Arystoteles nazywa go *ποθιπιζόν ξῶσιν*, dodając tę uwagę, że, aby żyć bez tego pociągu, należałoby być zwierzęciem lub bogiem.

Nie znaczy to jednak, aby państwo miało być formą życia, narzuconą ludziom przez naturę, z siłą konieczności fizycznej. Człowiek bowiem posiada wolną wolę, i bądź co bądź, może faktycznie przełamać swój pociąg naturalny i swoją, stąd płynącą, powinność moralną do życia państwowego i żyć poza wszelką ustawą i poza wszelkiem prawem. W takim razie jednak człowiek, z najdoskonalszego ze wszystkich stworzeń, jakim go uczyniła natura, staje się z własnej woli stworzeniem najgorszego kalibru. Niema bowiem na świecie nic okropniejszego od niesprawiedliwości, skoro jest uzbrojona. Człowiek zaś ma potężną broń w zdolnościach umysłowych, które są obce zwierzętom. Z tego powodu, najdziksze zwierzę nie może okazać się tak niebezpiecznym, jak człowiek, który, wyzuty ze sprawiedliwości, czyni zły użytek ze swojej inteligencji.

III. *Księga II. Polityki.* Tu Arystoteles rozbiera krytycznie różne próby nadania państwu ustroju wzorowego, tak wymyślone przez filozofów (Phaleas z Chalcedony, Hipodamos z Miletu, Platon), jak wprowadzone w życie przez mężów stanu (ustawy lacedemońskie, kreteńskie, kartagińskie, ateńskie). Na szczególną zaś uwagę zasługuje tutaj genialna odprawa, dana pomysłem Platona o wspólności majątkowej i rodzinnej, mającej być w jego Politei przywilejem rycerzy i filozofów. Platon się łudzi, gdy mniema, że w państwie, bez własności prywatnej, wszyscy o wszystkim będą mogli mówić, że jest ono mojem i niemojem. W państwie takim nie do nikogo nie będzie należało, a owi »wszyscy«, których ma na myśli Platon, to nie każdy z obywateli państwa, lecz samo państwo, jako od swoich obywateli całkiem oderwana olbrzymia jednostka. Grunta, nie będące własnością prywatną żadnego obywatela, nie znajdują też w nikim gospodarza, któryby troszczył się gorliwie o ich dobrą uprawę. Człowiek dba daleko więcej o to, co do niego należy, niż o to, co jest własnością wszystkich. W tym ostatnim przypadku każdy liczy na to, że inni go wyręczą, a tymczasem i inni nie zabierają się chętnie do pracy.

Również Arystoteles występuje z druzgocącą krytyką przeciwko wymarzonej przez Platona wspólności rodzinnej. Platon ceni to wysoko, że wtedy każdy będzie mógł powiedzieć o każdym »mój«, ale zapomina o tem, że ta denominacja, tak miła, w odniesieniu do rzeczywistych krewnych, pozbawiona będzie wszelkiej wartości, w odniesieniu do całych tysięcy ojców, synów i braci. Platon sądził, że tym sposobem potrafi zadzierżgnąć, między wszystkimi obywatelami, węzły najściślejszego przywiązania, ale znów zapomina, że przyjaźń podobna jest do słodkiej esencji, która traci na smaku w miarę, jak się do niej dolewa więcej wody.

Dwie tylko rzeczy pobudzać mogą człowieka do pracy i poświęcenia, a mianowicie to, że on coś innego, jako swoje własne, posiada, i to, że on, kochając to coś inne, może mu oddać samego siebie.

IV. *Księga III. Polityki.* Tu na szczególną uwagę zasługują: A) Rzecz o pojęciu konstytucji państwa i o jej różnych

typach. B) Rzecz o tytułach, które uprawniają do panowania w państwie.

A) Zdaniem Arystotelesa dopiero konstytucja nadaje związkowi kilku gmin wiejskich charakter państwa. Państwo pozostaje to samo, dopóki nie zmienia się jego konstytucja, a to choćby mieli się już zmienić wszyscy jego członkowie; przeciwnie znów państwo staje się całkiem nowym państwem z chwilą, gdy otrzyma odmienną konstytucję, a to choćby wtedy nie była jeszcze zaszła żadna zmiana w składzie jego członków.

Konstytucja państwa powinna odpowiadać jego celowi, którym jest ucnolliwianie, a przez to i uszczęśliwianie obywateli. Wynika stąd, że z dwóch, zachodzących w życiu familijnem stosunków t. j. stosunku ojca do dzieci i pana do niewolnika, tylko pierwszy ma służyć za wzór dla stosunku tych, którzy w państwie piastują władzę, do tych, którzy jej podlegają. Wynika też stąd, że o wartości konstytucji nie może decydować to, czy, według niej, najwyższa władza ma być w rękach bądź jednego człowieka, bądź jednej uprzywilejowanej klasy obywateli, bądź też całego ludu. Każda z tych konstytucyj będzie dobra, jeżeli ten lub ci, którzy posiadają władzę, używać jej będą nie w celach samolubnych, lecz dla dobra wszystkich obywateli. Takimi są monarchja, arystokracja i rzeczpospolita (πολιτεία). Każda zaś z tych konstytucyj okaże się złą wtedy, jeżeli piastuny władzy państwowej wyzyskiwać ją będą na własną tylko korzyść. Wtedy mianowicie monarchja przeobrazi się w tyranję, arystokracja — w oligarchję, a rzeczpospolita przekoszlawi się w demokrację.

B) Arystoteles stawia jako tezę, że żadna przewaga jednego obywatela nad wszystkimi innymi, czy to co do bogactwa, czy to co do siły, będącej w jego rozporządzeniu, czy też nawet co do cnoty, nie może dawać mu tytułu do piastowania najwyższej władzy. Każda przewaga bowiem ma to do siebie, że ten, kto ją dzisiaj posiada, może łatwo jutro znaleźć kogoś, kto ją będzie posiadał jeszcze w wyższym stopniu i kto, z tego tytułu, zechce mu wydrzeć panowanie i sam je dla siebie zagarnąć.

Od zasady, że nawet przewaga w cnocie nie daje tytułu do sterowania państwem, odstępuje Arystoteles tylko w odniesieniu do państwa idealnego. Tu bowiem obywatele, i to z najszerszych warstw ludowych, będą mieli tyle poszanowania dla cnoty, że męża, któryby ją posiadał w jakimś niezwykle wysokim stopniu, okrzykną wnet królem i poddadzą się dobrowolnie jego nieograniczonej władzy. Powiadają, że Arystoteles miał tu niewątpliwie na myśli swego królewskiego ucznia, Aleksandra Macedońskiego, i chciał oddać pokłon wyjątkowym darom jego umysłu i serca.

V. *Księgi IV, V i fragment księgi VI Polityki.* Arystoteles traktuje tutaj o różnych formach konstytucyjnych państwa; o tem, którą z nich należałoby uznać za względnie najlepszą z jednej strony dla każdego przeciętnego państwa, z drugiej — dla tego lub owego państwa konkretnego; o tem, jakie czynniki należy, ze względu na tę lub inną konstytucję, uznać za warunki dla niej korzystne lub niepomysłne, a wreszcie i o tem, jak się jedne konstytucje przekształcają w inne, przy której to sposobności poddaje krytyce odnośną teorię Platona. Wszystkie wskazane wyżej kwestje należą do systemu raczej części szczególnej nauki prawa politycznego, niż filozofji prawa. Z tego też powodu, bliższy ich pogląd nie byłby tutaj na miejscu.

VI. *Księga VII i fragment księgi VIII Polityki.* Tu mowa jest o najlepszej konstytucji państwa i o dostosowaniu do niej wychowaniu publicznem.

A) Najlepsza konstytucja państwa odpowiadać musi dwom następującym warunkom:

a) Z uwagi na to, że jedynym istotnym celem państwa może być tylko uszczęśliwianie obywateli, przez zaszczerpiecie w nich możliwie największej cnotliwości, rządy w państwie idealnem należą się wyłącznie tym, którzy będą najbardziej wyćwiczeni we wszelkiej cnocie, tak obywatelskiej, jak prywatnej.

b) Z uwagi na to, że żadna szczególna przewaga (*ὀλιγαρχία*) nie daje tytułu do władzy, okazuje się rzeczą konieczną, aby w państwie idealnem możliwie wszyscy wolni obywatele powołani byli do sprawowania rządów. Udział ich jednak w piastowaniu władzy ma być nie równoczesny, lecz sukcesywny.

Do pewnego, dosyć dojrzałego, wieku mianowicie, wszyscy obywatele mają nie rozkazywać lecz słuchać. Starsi dopiero mają przechodzić z kategorii rządzonych do klasy rządzących. Tym sposobem, w państwie idealnem, nawet najbardziej ambitni obywatele z pierwszej kategorii nie zechcą nigdy uważać się za pokrzywdzonych i zazdrościć starszym ich władzy. Człowiek bowiem znosi chętnie posłuszeństwo, gdy wie, że i dla niego wybiję godzina rozkazywania.

B). Rozdział o wychowaniu publicznem, dopasowaniem do najlepszej konstytucji państwa, urywa się prawie na samym wstępie. Niewątpliwie Arystoteles chciał wychowanie tak zorganizować, aby możliwie wszyscy wolni obywatele, doszedłszy do pewnego dojrzałego wieku, wyćwiczyli się tak dalece we wszelakich cnotach, aby móc godnie brać udział w sprawowaniu rządów.

## ROZDZIAŁ V.

### **Subiektywiści ze szkoły Sokratesa.**

I. Widzieliśmy, że Platon i Arystoteles reprezentują, wśród wyznawców doktryny Sokratesa, kierunek obiektywny, jako oparty na uznawaniu porządku moralnego, niezależnego od dowolności ludzkiej. Otóż, wśród uczniów Sokratesa, znaleźli się także filozofowie, którzy zaczęli każdą z dwóch tez zasadniczych jego etyki tłumaczyć w znaczeniu czysto subiektywnem.

Wspomniane wyżej tezy były następujące:

1) Cnota polega na wiedzy t. j. na poznaniu prawdy i dobra.

2) Cnota daje najwyższe szczęście.

Pierwsza z powyższych tez, pojęta czysto podmiotowo, stała się podstawą doktryny cyników, a druga, z podobnego punktu widzenia wydała szkołę cyrenejską, zwaną także hedonizmem.

II. Cynicy. Twórcą tej szkoły był Antistenes (ur. r. 424; zm. r. 352), ale najpowszechniej znanym jej wyznawcą był

słynny Djogenes, urodzony w Synopie w r. 413 a zmarły w Koryncie w. 324 przed Chrystusem. Filozofowie ci, wychodząc z tego założenia, że cnota polega na wiedzy, wnioskowali stąd, że przedmiotem wiedzy może być tylko cnota. Wszystko więc, co nie jest cnotą i co od niej odrywa, odrzucać należy z oburzeniem, jako rzecz niegodną uwagi mędrca. Za taką rzecz uważali cynicy wszelkie potrzeby, pożądania i namiętności, mające, swoje źródło, nie w naturze pierwotnej, lecz w naturze wydelikacowanej i rozkapryszonej pod wpływem kultury.

Nazwa *cyników*, którą dano tym filozofom, ma pochodzić, według niektórych, od szkoły, założonej w Atenach przez Antistenesa, dla ubogich Ateńczyków, a zwanej *kynosarges*. Inni wyprowadzają tę nazwę od wyrazu greckiego *κυνος, κύνοσ*, oznaczającego psa, a tłumaczą ją tem, że cynicy, podobnie jak pies, nic sobie nie robili z żadnych reguł przyzwoitości towarzyskiej. Słuszność mają chyba ci ostatni, czego dowodzi fakt, że, po śmierci Djogenesa, jego przyjaciele wystawili na jego grobie psa z marmuru paryjskiego.

III. *Cyrenejczycy zwani hedonistami*. Twórcą tej szkoły był Arystyp, urodzony w r. 435 przed Chr. w Cyrenie, w Afryce północnej. Z tezy Sokratesa, że cnota daje najwyższe szczęście, Arystyp wyprowadzał tę konsekwencję, że cnotą dla każdego człowieka jest tylko to, co może mu przysporzyć jaknajwięcej uciech. Wyciąganie więc z życia możliwie największego pożytku dla siebie, bez oglądania się na żadne mogące temu stawać na przeszkodzie względy etyczne, — oto hasło, które, według Arystypa i jego zwolenników, powinno stawać się drogowskazem dla każdego rozumnego człowieka. Od wyrazu greckiego *ἡδονή*, uciecha, cyrenejczyków nazywają także *hedonistami*.

IV. Z dwóch, przedstawionych wyżej, szkół subiektywnych, otrzymała szlachetniejszą postać pierwsza u stoików, a druga — u Epikura.

V. Założycielem szkoły stoików był Zenon, urodzony w r. 360 przed Chrystusem, w mieście Citium, na wyspie Cyprze. Nazwa tej doktryny pochodzi od wyrazu greckiego, *stoa*, portyk, i tłumaczy się tem, że Zenon otworzył dla swoich

uczniów szkołę w Atenach pod jednym z wielkich portyków tego miasta (Pécile). Zgodnie z cynikami, stoicy uważali cnotę za jedyny przedmiot godny poznania i uprawiania. Podczas jednak gdy cynicy szukali cnoty w oderwaniu od wyższej kultury, to przeciwnie stoicy nauczali, że ideałem dla każdego człowieka jest osiąganie jaknajwiększej doskonałości w rozwijaniu wszystkich zasobów swego umysłu i serca, a więc nie powrót do stanu natury, lecz wzbijanie się na coraz wyższe szczeble postępu. Za szczyt szczęścia dla człowieka uważali jednak stoicy zdobywanie największej mądrości. Prawdziwy mędrzec bowiem zbliża się już tak bardzo do rozumu Bożego, będącego duszą i siłą twórczą wszechrzeczy, że niemal przyswaja sobie ten rozum. Jeden ze stoików, Chrysippos, myśl tę sformułował w tem głośnem orzeczeniu, że Zeus nie mniej-szą korzyść odnosi z mędrca, niż mędrzec ze Zeusa.

Jasną jest rzeczą, że, pod wpływem tak szeroko pojętego ideału życia, państwo, w rozumieniu Sokratesa, Platona i Arystotelesa, już nie mogło wydawać się stoikom najdoskonalszą formą życia zbiorowego. Stało się to z dwóch następujących przyczyn:

a) Stoicy uważali za idealne szczęście dla każdego człowieka zdobywanie jaknajwiększej mądrości. Na to zaś, człowiek pomocy państwa nie potrzebuje. Mędrzec obejść się może łatwiej bez państwa, niż państwo bez mędrca.

b) Podczas gdy najwięksi mistrze filozofji greckiej zamykali pojęcie państwa w ramach gminy miejskiej, to stoicy kazali swemu państwu obejmować całą ludzkość. Ideałem dla nich była owa *maxima civitas gentium*, było owo skojarzenie się wszystkich ludów świata w jedną organizację społeczną, w jedną olbrzymią *cosmopolis*, w którejby pojedyncze państwa były tem, czem są pojedyncze domy w mieście.

VI. Epikur (ur. 341; zm. 270 przed Chr.) przyjął od Arystypa myśl, że najwyższem zadaniem każdego człowieka powinno być wyciąganie z życia możliwie największego zadowolenia. Zadowolenie to jednak tłumaczył Epikur o wiele idealniej. Szukał on go wyłącznie w takim ustroju życia, iżby dzięki niemu każdy człowiek mógł mieć sobie zapewnioną niczem nie zakłóconą pogodę ducha i uczuć. Mędrce jest

ten, kto umie tak sobie życie urządzić, by jego harmonji nie nie zamącało. Stan natury, zdaniem Epikura, szczęścia takiego zapewniać ludziom nie może. W stanie tym bowiem niema gruntu dla odróżniania sprawiedliwości od niesprawiedliwości. Jedno tylko prawo natury uważał Epikur za niewzruszone. Jest niem prawo, budzące w ludziach potrzebę umowy asekuuracyjnej, przez której zawarcie zabezpieczaliby się skuteczniej od wszelakich wzajemnych, pogodę ich życia zakłócających, starć i ukrzywdzeń. Takiej to umowie zawdzięcza swoje powstanie państwo, którego ustawy uznają za sprawiedliwe wszystko, co przynosi pożytek, a za niesprawiedliwe wszystko, co musiałoby szkodzić interesom jednostek i ogółu. Ponieważ zaś każdy człowiek ma swój własny sąd o tem, co jest pożyteczne lub niepożyteczne; przeto epikureizm, w swoim zastosowaniu praktycznym, musiał prowadzić do tego, by każdy człowiek czuł się upoważnionym do oceniania wartości ustaw, według własnej czysto podmiotowej, miary.

## ROZDZIAŁ VI.

### **Sceptycy i przejście filozofji greckiej do Rzymu.**

I. Pod wpływem skrajnego subiektywizmu, wyznawanego przez cyrenejczyków i epikurejczyków, tudzież pod wpływem smutnego doświadczenia, że właściwie niema takiej wiedzy, któraby mogła dawać człowiekowi bezwzględne zadowolenie, niektórzy filozofowie (z tak zwanej *Academia media*, założonej w Atenach przez Arcesilasa, koło roku 244 przed Chr.), zaczęli podawać w wątpliwość, czy wogóle dane jest człowiekowi mieć o czemkolwiek prawdziwą wiedzę. Powstała, wskutek tego, nowa szkoła, znana pod nazwą sceptyków.

II. Założycielem tej szkoły był Pyrrhon (ur. 340; zm. 288 przed Chr.), a do najwybitniejszych jej wyznawców należeli Timon i słynny poseł Aten do Rzymu, Carneades (ur. 215; zm. 125 przed Chr.). Według rozumowań sceptyków, każdy mędrzec powinien zachowywać się obojętnie wobec

różnych zdań i poglądów, wiedząc, że brak mu całkiem pewnej podstawy do wydawania o nich jakichkolwiek sądów.

III. Karneades wsławił się specjalnie tem, że, wysłany przez Ateny, jako poseł do Rzymu, wprawił w zachwyt tamtejszą młodzież, wygłaszając w ciągu dwóch dni dwie mowy, z których pierwsza twierdziła, że pojęcie sprawiedliwości posiada niewzruszoną podstawę przedmiotową, niezależną od podmiotowych zapatrywań ludzkich, — a druga przeciwnie wykazywała błędność powyższej tezy i przytaczała szereg argumentów, na dowód tego, że sprawiedliwość zawisła wyłącznie od dowolnych ustanowień ludzkich.

Z mów tych, pierwsza zaginęła bez śladu, a z drugiej znajdujemy ustępy u **Cycerona** (*de Republica* III, 4) i u pisarza chrześcijańskiego z III. wieku, **Laktancjusza**, w jego dziele p. t. *Institutiones divinae* (V. 14).

IV. Świetne występy retoryczne Karneadesa i jego towarzyszków, Djogenesa Babilończyka, ze szkoły stoickiej, i Krytolaosa, ze szkoły Perypatetyków, przyczyniły się w najwyższym stopniu, do obudzenia, wśród zachwyczonej niemi młodzieży rzymskiej, interesu dla filozofji greckiej. Odtąd filozofja, już nie w Grecji, lecz w Rzymie, święcić będzie triumfy. Wprawdzie cenzor Porcius Kato chciał ratować od tej niebezpiecznej zarazy zdrowy, praktyczny umysł swoich współobywateli i zażądał od Senatu, aby czempredzej, z zachowaniem wszelkich form grzeczności, kazał wyprawić filozofów za mury miasta.

Senat poszedł za radą swego cenzora, ale filozofja grecka pozostała w Rzymie i po wydaleniu filozofów, którzy ją tam zaszczepili.

## ROZDZIAŁ VII.

### **Filozofja prawa u Rzymian. Cyceron.**

I. Wiadomo, że filozofja nie była u Rzymian wytworem ducha narodowego. To też oryginalnych szkół filozoficznych świat rzymski nie wydał. Filozofją zajmowano się u Rzymian raczej ze szlachetnego amatorstwa, niż w drodze studjów za-

wodowych. Uprawiali ją mężowie, którzy, wyżsi umysłem, wykształceniem, sercem i charakterem, odczuwali potrzebę czerpania ze skarbu prawd, nagromadzonych w dziełach wielkich mistrzów filozofji greckiej. Tem się też tłumaczy, że aczkolwiek niektóre z greckich szkół filozoficznych znalazły w Rzymie specjalnych wyznawców, a mianowicie stoicyzm i epikureizm; to jednak cechą charakterystyczną filozofji rzymskiej był eklektyzm.

II. W duchu stoicyzmu wykładał filozofję Panätius, urodzony w Rhodos w r. 190 a zmarły w Atenach w r. 100 przed Chrystusem. Powiadają, że jego zaginiona rozprawa »O obowiązkach« (patrz **Van Lynden**, *De Panaetio*, Leyde, 1802) miała posłużyć Cyceronowi za podstawę dla jego słynnego traktatu »de officiis«. Wyznawcami tej szkoły u Rzymian byli także **Terentius Varo**, (ur. w r. 116, zm. w r. 26 przed Chr.), zwany najuczeńszym rzymianinem; **Katon z Utyki** (ur. w r. 93, umarł w r. 46 przed Chr., sam się przebiwszy mieczem, aby nie przeżyć upadku wolności, po zwycięstwie, odniesionem przez Cezara nad Scipionem Mettellem w bitwie pod Thapsus w Afryce); cesarz **Marek Aureljusz** (panował od r. 161 do 180); **Epiktet** (nauczał filozofję w Rzymie koło r. 100 po Chr.); jego uczeń **Arrjan** (ur. w r. 105 po Chr.); a wreszcie najznakomitszy z filozofów rzymskich, **Lucianus Annaeus Seneka** (ur. w r. 3 a zmarły, z rozkazu Nerona, w r. 65 po Chr.).

III. Epikureizm znalazł w Rzymie zwolenników przeważnie wśród poetów. Wyznawali go **Lukrecjusz** (ur. w r. 95; zm. w r. 51 przed Chr.), który w poemacie »de natura rerum« kreśli obraz powstawania państwa, w duchu teorii Epikura, oraz **Horacy** (ur. w r. 64; zm. w r. 17 przed Chr.), który ubiera w piękne strofy pojęcia tego filozofa.

IV. Co się tyczy eklektyzmu, to kierunek ten znalazł w Rzymie najszersze uznanie, a, wśród jego wyznawców, najświetniejszym był, słynny prawnik i mówca **Marcus Tullius Cicero**, urodzony w r. 107, zabity w r. 43 przed Chr. z ręki zbrojów, wysłanych przez Antonjusza.

V. Kwestjom, z zakresu filozofji prawa, poświęcił **Cyceron** cztery dzieła, któremi się djałogi »De republica« i »De legi-

bus«, tudzież traktaty »*De finibus bonorum et malorum*« i »*De officiis*«<sup>1)</sup>.

Wiadomo, że, wśród filozofów greckich, rysowały się dwa kierunki, a mianowicie z jednej strony przedmiotowy, reprezentowany przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa, a z drugiej strony podmiotowy, mający za przedstawicieli sofistów, cyników, hedonistów, epikurejczyków i sceptyków. Otóż eklektyzm filozoficzno-prawny Cyserona w tem się przede wszystkim wyraża, że myśliciel ten przyjął pojęcie sprawiedliwości podmiotowej za podstawę prawa prywatnego, a szukał dla prawa publicznego oparcia w pojęciu sprawiedliwości przedmiotowej.

VI. Za przykładem stoików, Cyseron uważał naturę powszechną za duszę wszechrzeczy i uznawał trzy zasady za podstawy istotne świata moralnego. Są niemi: a) zasada najwyższego dobra, jako celu ostatecznego życia; b) zasada najdoskonalszego unormowania życia, przez ujęcie woli ludzkiej w pewne karby, ze względu na najwyższy cel życia i c) zasada obowiązku, jako wypływ idei najwyższego dobra, tudzież norm, krepujących, ze względu na nią, dowolność postępowania ludzkiego.

Każdej z trzech powyższych zasad poświęcił Cyseron osobny traktat, a mianowicie pierwszej — »*De finibus bonorum et malorum*«, drugiej — »*De legibus*«, a trzeciej — »*De officiis*«.

VII. Najwyższem dobrem dla człowieka jest, według Cyserona, »*secundum naturam vivere*«. W naturze ludzkiej jednak duch jest czynnikiem szlachetniejszym od ciała, a w duchu znów część rozumna (*ratio*) więcej waży niż zmysłowa (*sensus*). Każdy człowiek powinien zatem mieć w pierwszym rzędzie na oku zgodność swego postępowania z postulatami rozumu.

Postulatów tych jest cztery, a każdemu z nich odpowiada osobna cnota. Pierwszym z nich jest poznawanie prawdy, wy-

<sup>1)</sup> Pisma Cyserona, zacytowane w tekście, przełożył na język polski Edward Rykaczewski. Poznań, 1879, nakładem Biblioteki Kórnickiej. W Warszawie, w r. 1873, wyszedł także przekład polski Rzeczypospolitej Henryka Sadowskiego.

rażające się w cnocie zamięłowania wiedzy (*prudentia*); drugim jest szanowanie porządku społecznego, znajdujące wyraz w cnocie sprawiedliwości (*justitia*); trzecim postulatem jest dążenie do osiągnięcia rzeczy najszczytniejszych, uwydatniającej się w cnocie wielkoduszności (*magnanimitas*); wreszcie czwartym postulatem rozumu jest dążenie do urzeczywistniania w życiu, z dobrych rzeczy, tego tylko, co się da zastosować w praktyce, a cnotą, która temu odpowiada, jest umiarkowanie (*moderatio*).

W myśl więc *legis naturae*, obowiązkiem każdego człowieka jest uprawianie cnoty w każdym z czterech kierunków, odpowiadających postulatowi rozumu.

VIII. *Lex naturae* odznacza się powszechnością, niezawisłością od dowolności ludzkiej, wieczystością i niezmiennością. Jest to *lex non scripta, sed nata, lex ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus* (de leg. I. 6.). Ustawa ta rządzi wszystkimi narodami, bo ma swoje źródło w Bogu, jako władcy wszechrzeczy.

Wartość etyczna czynów ludzkich mierzy się według stopnia ich zgodności z *lex naturae*. Ogół przepisów *legis naturae* wytwarza cnotliwość w znaczeniu przedmiotowym, a ogół cnot, dostosowanych do jej przepisów, wytwarza cnotliwość w rozumieniu podmiotowym.

Warunkiem cnotliwości podmiotowej jest więc poznanie obowiązków, płynących z przepisów *legis naturae*. Poznaniu temu odpowiada cnota mądrości (*sapientia*), jako węzeł duchowy między człowiekiem a Bogiem, jako *rerum divinarum, atque humanarum scientia*.

IX. O kwestji, czy istnieje sprawiedliwość, oparta na prawie natury, czy też tylko sprawiedliwość, oparta na ustanowieniach ludzkich, rozprawia Cynceron specjalnie w księdze III dialogu »*De republica*« i w księdze I dialogu »*De legibus*«.

W pierwszym piśmie jednak, które niestety doszło do nas tylko w urywkach,<sup>1)</sup> znajdujemy przytoczoną słynną mowę Karneadesa, wykazującą bezpodstawność pojęcia jakiegokolwiek, na niewzruszonym gruncie opartej, sprawiedliwości przedmio-

<sup>1)</sup> Dialog ten odnalazł uczony jezuita Angelo Mai w r. 1822.

towej, lecz brakuje dalszy ciąg dyskusji, która niezawodnie byłaby wysunęła argumenty na rzecz przeciwnej tezy.

Argumenty te daje nam natomiast Cynceron w księdze I dialogu »*De legibus*«. Są one następujące:

a) Nie da się zaprzeczyć, że naturę ludzką cechuje jednorodność i jej ścisła zależność od woli boskiej, która rządzi ludźmi, jako istotami, obdarzonymi rozumem i przez to podobnymi do Boga. Powstaje stąd pewna wspólność duchowa między Bogiem a człowiekiem i wspólność ta jest właśnie podstawą prawa, niezależnego od dowolności ludzkiej.

b) W każdym człowieku odzywa się głos sumienia, pod wpływem którego ludzie odczuwają potrzebę spełniania czynów sprawiedliwych, nie zaś dokładania możliwie największej ostrożności w spełnianiu czynów bezprawnych.

c) Jak istnieją pewne wzory dla oceny rzeczy zmysłowych, tak też muszą być wzory dla wydawania sądów o przedmiotach, które nie podpadają pod nasze zmysły, a są uchwytnie tylko dla naszego rozumu. Do wzorów tego ostatniego typu należą idee dobrego i złego. Wszakże mamy podstawę do uznawania budowy jakiegoś konia lub drzewa za mniej lub bardziej udatną; wszakże nazywamy brzydkim człowieka, który jest kaleką na ciele. Dlaczegoż więc mielibyśmy być pozbawieni gruntu do oceniania tego, co w życiu duchowym ma uchodzić za zgodne z ideą dobrego lub złego. Grunt ten daje nam prawo natury.

X. Prawo natury dzieli Cynceron na *jus divinum* i *humanum*, odpowiednio do tego, czy normuje stosunki zależności człowieka od Boga (*religio*), czy też stosunki równorzędności między ludźmi (*aequitas*).

Cnotliwość postępowania w zakresie życia społecznego nazywa Cynceron *justitia sensu largo*. Dzieli się ona na *justitia sensu stricto*, polegającą na powstrzymaniu się od wszelkich postępów, mogących zakłócać porządek społeczny, — i na *beneficentia*, która polega na czynnym popieraniu zadań życia społecznego.

XI. Prawu natury przeciwstawia Cynceron prawo pozytywne, w zakresie którego odróżnia *jus civile* i *jus gentium*. Jedno i drugie polega na tem, co »*majores esse volue-*

*runt*» (de off. III. 17), a różnica między nimi jest ta, że *jus civile* normuje *societas eorum, qui ejusdem civitatis sunt*, podczas gdy *jus gentium* urządza *societas latissima hominum inter homines*. Nie było to więc *jus gentium* w rozumieniu, jakie nadali temu terminowi publicyści wieków nowożytnych, oznaczając tą nazwą prawo międzynarodowe. Podczas gdy to ostatnie odnosi się do stosunków między różnymi państwami, to rzymskie *jus gentium* odnosiło się do osób wszelkiej narodowości, a więc i do peregrynów.

XII. W wywodach nad uzasadnieniem filozoficznym istoty i konstytucji państwa, Cynceron zbliża się bardzo do Platona i Arystotelesa.

W organizacji życia społecznego odróżnia on pięć coraz wyższych stopni, któremi są: a) rodzina; b) państwo; c) związek narodowy, złożony z kilku państw, połączonych wspólnością językową; d) związek ludzkości (*societas hominum*); i nareszcie e) związek bogów i ludzi, którego podstawą jest *prima hominis cum deo rationis societas*.

XIII. Nazwę państwa *respublica* wywodzi Cynceron etymologicznie od *res populi*. *Populus* zaś jest, dla niego, nie *omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus*.

Za przykładem Arystotelesa, widzi on istotną przyczynę państwa nie w niemocy ekonomicznej człowieka (Platon), lecz w jego naturze społecznej. Podobnie jak pszczoły nie na to łączą się między sobą, by wspólną pracą wytwarzać miód i wosk, lecz przeciwnie mogą wspólną pracą wytwarzać te artykuły dlatego, iż natura każe im się łączyć w jeden związek; tak też i ludzie nie na to żyją w społeczeństwie, by wspierać się wzajemnie, lecz dlatego używają sobie wzajemnie pomocy, że mają pociąg naturalny do życia politycznego.

XIV. Co się tyczy poglądu Cyncerona na wartość różnych form konstytucyjnych państwa i na to, jak się dobre formy przeobrażają w wadliwe, to daje nam on w tej mierze prawie tylko kopję wywodów Arystotelesa. Na szczególną uwagę zasługuje tylko sąd Cyncerona o demokracji, której zarzuca, że zbyt łatwo przerodzić się może w anarchję, jako najstraszniejszą ze wszystkich klęsk mogących grozić społeczeń-

stwu ludzkiemu. Łatwiej bowiem, powiada Cynceron, jest uśmierzyć bałwany rozhukanego morza, lub płomienie rozszalałego pożaru, niż stać się panem namiętności rozbestwionego tłumu (De Rep. I. 43).

XV. Zato już czysto w duchu filozofji Platona jest słynne zakończenie dialogu Cyncerona »*De Republica*«. Jest nim apostrofa, na temat przechodzenia człowieka od świata doczesnego do innego lepszego świata zagrobowego, przez gorliwe spełnianie wszystkich obowiązków życia państwowego. Apostrofa tą jest pełne natchnienia poetycznego opowiadanie o śnie młodszego Scypjona Afrykańskiego, w którego domu właśnie toczy się dialog o Rzeczypospolitej.

## ROZDZIAŁ VIII.

### Zmierzch filozofji świata starożytnego w Aleksandrii.

I. W pierwszych pięciu wiekach po Chrystusie, Aleksandria była siedzibą dwóch ostatnich szkół filozoficznych świata starożytnego, znanych pod nazwą neopytagoreizmu i neoplatonizmu.

Cecha charakterystyczna filozofów aleksandryjskich polegała na dostosowywaniu całego systemu filozofji do owej tezy zasadniczej Platona, że prawdziwą mądrość posiada tylko Bóg, a ludziom dana jest tylko filozofja t. j. pełen tęsknoty pociąg do poznania istotnej prawdy. Nauczali też oni, że człowiek, tylko przez możliwie najgłębsze zatapianie się w rozmyślaniach religijnych i modlitwach, potrafi wznieść się duchem do Boga, jako źródła najwyższej mądrości i coś z tego skarbu dla siebie zaczerpnąć. Mistycyzm cechuje też wszystkie wywody filozofów aleksandryjskich.

II. W rzędzie tych filozofów, zasłynęli najbardziej Plotin (205—270), jego uczeń Porfiry (233—304) i Proclus (412—485). Ten ostatni dążył do zlania w jeden system filozofji Platona z doktryną Pytagorasa. Zdaniem jego, filozofja ma spełniać rolę hierofanta, czyli arcykapłana całej natury.

III. Na polu filozofji prawa, działalność naukowa filozo-

fów aleksandryjskich była bardzo błada. O Plotynie wiemy, że zajmował w odniesieniu do państwa stanowisko, zbliżone do stoików. Wprawdzie pochwała on udział obywateli w życiu politycznym, ale zawsze stawia wyżej tych, którzy stronią od spraw publicznych. Pozostawił on aż 54 drobnych traktatów, które uczeń jego Porfiry zebrał w jedną całość, złożoną z 6 sekcji, po 9 traktatów każda. Stąd pochodzi ich nazwa *Enneady* t. j. dziewiątki.

O ostatnim z wybitniejszych filozofów aleksandryjskich, Proklusie, wiemy, że był autorem komentarza do pism politycznych Platona.

Patrz **Simon**, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 1845; **Barthélemy St. Hilaire**, *De l'école d'Alexandrie*, 1845; **Kirschner**, *Die Philosophie des Plotin*, 1854.

---

## CZĘŚĆ II.

### Filozofja prawa w wiekach średnich.

#### ROZDZIAŁ I.

##### **Doktryna supremacji Kościoła nad Państwem.**

I. Zarówno w pismach najstarszych Ojców Kościoła, poświęconych wykładowi dogmatów i artykułów wiary a oznaczanych ogólną nazwą patrystyki; jak u teologów, uprawiających scholastykę w drugiej połowie średniowiecza i szukających, w wywodach filozofów greckich, gruntu do wykazania ich zgodności z dogmatami religji chrześcijańskiej, — góruje myśl, że prawo ludzkie (*lex humana*) jest wpływem upadku moralnego człowieka t. j. jego grzechu pierworodnego. Podnieść się z tego upadku może człowiek tylko, korzystając ze środków, jakie mu podaje Kościół. Człowiek jednak jest zbyt słaby na duchu, aby, bez pewnego przymusu zewnętrznego, zdobyć się na moc korzystania z tych środków. Stąd płynie konieczność prawa ludzkiego i państwa. Rzeczą państwa jest wydawać ustawy zgodne z przykazaniami religji i zniewalać ludzi do ich spełniania. Jego wartość etyczna zawisła od stopnia, w jakim potrafiłoby ono służyć Kościołowi, który, według omawianej tu doktryny, stanowi jedyną bezpośrednią instytucję Bożą na ziemi.

W rzędzie wyznawców tej doktryny, wysuwają się na pierwszy plan, na polu patrystyki, Św. Augustyn, a na polu scholastyki, Św. Tomasz z Aquino.

II. 1. Św. Augustyn, urodzony jako poganin, w r. 353, w mieście Tagaście w Numidji (Afryka), a zmarły, jako biskup, w r. 430, w Hipponie (dzisiejsze Bona w Algierji), podczas oblężenia tego miasta przez Wandalów, uchodzi powszechnie za najznakomitszego z Ojców Kościoła Chrześcijańskiego. Wykładał on retorykę w Tagaście, Kartaginie i Medjolanie, w którym to ostatniem mieście, pod wpływem nalegań swojej matki Św. Moniki, otrzymał w r. 387 Chrzest Święty z rąk Św. Ambrożego. Z licznych jego pism, ma dla filozofji prawa największe znaczenie słynny traktat p. t. *Civitas Dei*.

2. W dziele tem przedstawia on w historii ludzkiej walkę dwóch porządków rzeczy, z których jednym jest państwo Boże (*civitas Dei, civitas coelestis*) a drugim — państwo ziemskie (*civitas terrena*). Pierwsze państwo wywodzi się od Abła, a przez patriarchów, sędziów, królów i proroków ludu Izraelskiego ciągnie się aż do Chrystusa i jego Kościoła. Państwo ziemskie zaś wywodzi się od Kaina, a, przez późniejsze wielkie monarchje Asyryjczyków, Babilończyków, Persów ciągnie się aż do Greków i Rzymian.

Walka między temi dwoma porządkami rzeczy musi oczywiście zakończyć się zwycięstwem Państwa Bożego, bo państwu ziemskiemu przepowiada Św. Augustyn nie co innego, jeno »*aeternum supplicium subire cum diabolo*« (lib. 15. cap. 1. nr. 4).

Już z tych ostatnich słów widać, że Św. Augustyn bynajmniej nie identyfikował pojęcia »*civitas terrena*« z pojęciem państwa, w rozumieniu politycznem tego terminu. Państwa bowiem, jako realnej organizacji prawnej życia społecznego danego narodu, nie mógłby przecież Św. Augustyn uważać za porządek rzeczy, zasługujący bezwzględnie na potępienie, skoro takiemu właśnie państwu wyznaczył on za zadanie, by popierało na ziemi *civitatem Dei* i zaprawiało swoich obywateli do walki, mającej na celu powalenie *civitas terrena* i zapewnienie na widowni życia ludzkiego zwycięstwa porządkowi Bożemu t. j. Kościołowi Chrystusowemu.

Podczas więc gdy, dla Sokratesa, Platona i Arystotelesa, państwo uchodziło za najdoskonalszy wykwit życia ludzkiego na ziemi, to Św. Augustyn stawiał jego wartość etyczną w za-

leżności od stopnia, w jakimby potrafiło przyczyniać się do triumfu Bożego porządku rzeczy nad ziemskim ich układem.

III. Idea bezwzględnej przewagi Kościoła nad Państwem i co za tem idzie, papieża nad cesarzem, znalazła też wybitny wyraz w IX wieku w piśmie Hinkmara, arcybiskupa w mieście Reims (806—882) p. t. *De potestate regia et pontificia*; — w XI wieku w słynnych odezwach papieża Grzegorza VII przeciwko cesarzowi Henrykowi IV; — w XII stuleciu w kanonach i sentencjach Dekretu Gracjana ze słynnem porównaniem różnicy między cesarstwem a papieństwem z różnicą między księżycem a słońcem. Idei tej hołdował także największy, wśród teologów średniowiecznych, mistrz filozofii scholastycznej Św. Tomasz de Aquino.

IV. Urodzony w r. 1227 w zamku Rocca-Sacca, w Królestwie Neapolitańskim, kształcony w słynnym klasztorze benedyktyńskim Monte-Casino, a potem już, jako Dominikanin, wydoskonaliwszy się, pod kierunkiem słynnego mistrza scholastyki Alberta Magnusa, w najsubtelniejszych sylogizmach tej nauki, Św. Tomasz, w wykładach swoich naprzód w Kolonji, a potem w Rzymie, Bolonji i Pizie, tem się głównie odznaczył, że potrafił filozofję Arystotelesa tłumaczyć w duchu korzystnym dla Kościoła, przez co nietylko uczynił możliwem pogodzenie jej z teologją chrześcijańską, ale nawet podniósł ją do godności doktryny, operującej argumentami, mogącemi służyć do udowadniania prawd, których naucza Kościół.

Po wskazanej wyżej tak świetnej karierze nauczycielskiej, Św. Tomasz w r. 1272 usunął się do swego klasztoru dominikańskiego w Neapolu, aby się wyłącznie oddawać studjom, ale już we dwa lata potem (1274) umarł, w podróży do Lugdunu na Sobór kościelny.

V. Kapitałem dziełem Św. Tomasza jest »*Summa theologiae*«, jako ujęcie w jeden mistrzowsko zbudowany system całego obszaru ówczesnej wiedzy filozoficznej. Drugi traktat p. t. *De regimine principum* nie jest w całości utworem Św. Tomasza. Ma on być w nim autorem tylko księgi I i kilku rozdziałów księgi II, podczas gdy resztę tego traktatu miał napisać uczeń Św. Tomasza, Ptolomeus Lucensis (Tomleo da Lucca).

VI. Punktem wyjścia dla rozumowań Św. Tomasza o państwie i prawie jest istnienie dwóch od ustanowień ludzkich niezależnych prawodawstw. Są nimi 1) *lex aeterna* i 2) *lex naturalis*.

*Lex aeterna* jest to »*ratio gubernativa totius universi in mente divina existens*«. Ta *ratio gubernativa* występuje wszakże inaczej w odniesieniu do twórczości Boskiej, a inaczej w odniesieniu do działalności ludzkiej. Tam jest ona ideą przewodnią wszechświata, tutaj przejawia się jako *lex naturalis*, wskazująca różnicę między dobrem a złem.

*Lex naturalis*, aczkolwiek wytryska z *lex aeterna*, nie jest jej równa z dwóch następujących przyczyn:

a) *Ratio gubernativa totius universi* co innego znaczy dla Boga, który rządzi, a co innego dla rządzonego przezeń człowieka.

b) Człowiek z powodu grzechu pierworodnego jest istotą ułomną, a więc niezdolną do przyswajania sobie wszystkich norm postępowania, zawartych w *lex aeterna*. *Lex naturalis* wyraża tylko normy, które natura uczyniła dostępnymi dla człowieka z przykazań, stanowiących treść *legis aeternae*. Całkowitą treść *legis aeternae* w odniesieniu do świata moralnego t. j. wszystkie jej przepisy, dotyczące postępowania ludzkiego, dane jest człowiekowi poznać tylko w drodze objawienia Bożego.

VII. Dwom wskazanym wyżej prawodawstwom, niezależnym od ustanowień ludzkich, przeciwstawia Św. Tomasz *lex humana*, jako prawo pozytywne, obowiązujące w danym państwie, z woli organów, posiadających tamże władzę ustawodawczą. Stosunek tego prawa do *lex naturalis* powinien być taki, iżby nie różniło się ono od niej co do treści, lecz tylko użyczało jej przepisom sankcji przymusu zewnętrznego. Słowem prawo pozytywne danego państwa okaże się sprawiedliwym tylko o tyle, o ile recypować będzie prawidła, *quae in lege naturae continentur* i zapewni im należyty posłuch ze strony obywateli.

VIII. Warto jeszcze coś wspomnieć o poglądzie Św. Tomasza na różnicę między cnotą sprawiedliwości, a innymi cno-

tami. To co sprawiedliwość ma *prioprium inter alias virtutes* widzi on w dwóch jej właściwościach, a mianowicie:

1) w tem, że sprawiedliwość odnosi się tylko do naszego postępowania *ad alterum*, nie zaś ze względu na nas samych; oraz 2) w tem, że ma za przedmiot tylko nasze czyny zewnętrzne, nie biorąc w żadną rachubę naszych wewnętrznych uczuć i pożądań.

Z poglądu powyższego widać, że Św. Tomasz był bliski trafnego uchwycenia granicy podmiotowej między dziedziną prawa a sferą moralności, aczkolwiek w ramach *legis naturalis* nie wyodrębniał on jeszcze przepisów prawnych, jako kategorii przedmiotowo innej, niż prawidła moralności.

IX. Pozostaje nam jeszcze do rozpatrzenia u Św. Tomasza pojęcie państwa. Wychodził on, co do tej kwestji, z założenia, że istotnym celem życia dla każdego człowieka jest szczęście zagrobowe, do którego prowadzi spełnianie na ziemi obowiązków, jakie nakłada na ludzi *lex aeterna*, za pośrednictwem *legis naturalis*. Rzeczą państwa jest więc tak rządzić społeczeństwem, aby nie zbaczało z drogi cnót, potrzebnych do zbawienia duszy.

Głos naczelnny jednak w kierowaniu każdą rzeczą powinien mieć zawsze ten, kto wie najlepiej, jakie jest jej ostateczne przeznaczenie i jaka droga do niego prowadzi. Wynika stąd, że, w sprawach ludzkich, naczelne kierownictwo powinien wykonywać Kościół. Instytucji tej bowiem Bóg powierzył pieczę nad interesami duchowymi, które są bardziej zbliżone do celu ostatecznego naszego życia, niż interesy materialne, którymi zarządza państwo. Słuszną też jest rzeczą, aby wszyscy monarchowie chrześcijańscy okazywali posłuszeństwo głowie Kościoła, jako Namiestnikowi Chrystusa.

## ROZDZIAŁ II.

### **Doktryna przewagi państwa nad Kościołem w wiekach XIV i XV.**

I. Omawiana w rozdziale poprzednim doktryna supremacji Kościoła nad państwem, papieża nad cesarzem, znalazła

w XIV stuleciu zapalonych przeciwników w kilku pisarzach wysokiego umysłu i śmielszego ducha. W wystąpieniach ich można odróżnić dwa kierunki, jeden, wynoszący cesarza ponad papieża, drugi, stawiający, ponad władzę Kościoła, zwierzchnictwo ludu. W rzędzie wyznawców pierwszego kierunku góruje nieśmiertelny piewca Boskiej Komedji, Dante, a wśród przedstawicieli drugiego kierunku należą do najwybitniejszych Wilhelm z Okkamu i Marsilius Patavinus (Marsilio da Padova).

II. Dante (1265—1321) obchodzi nas tutaj nie jako poeta, lecz jako czynny polityk w swoim rodzinnem mieście Florencji i jako gorący sojusznik stronnictwa cesarskiego Białych (Gibelinów), wygnany z Florencji w r. 1302 przez zwycięskie stronnictwo papieskie Czarnych (Gwelfów), mających za sobą, zawezwanego przez papieża Bonifacego VIII na pomoc, Karola Walezego, brata króla francuskiego Filipa Pięknego.

W tym to charakterze Dante, pelen oburzenia na dumne tezy, zawarte w słynnych bullach Bonifacego VIII (*Auscultā fili*, 1301. *Unam sanctam*, 1302), napisał traktat »*De Monarchia universali*«.

III. W traktacie »*De Monarchia*« Dante oświadcza się przeciwko teżom Bonifacego VIII, że Bóg ustanowił Papieża ponad wszystkich królów i ponad wszystkie królestwa, że księciu wolno wyciągać z pochwy miecz świecki, tylko za zezwoleniem papieża, że *subesse romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus*. Całej tej, do punktu kulminacyjnej doprowadzonej, doktrynie o bezwzględnej przewadze Papieża nad Cesarzem przeciwstawia Dante ideę powszechnej monarchji świeckiej, z jednym władcą na czele, władcą któryby tak niepodzielnie rządził na ziemi, jak Bóg panuje na niebie. Tylko taki samodzielny władca dawałby najlepszą rękomię, że pod jego berłem cała ludzkość korzystałaby z pokoju powszechnego i mogłaby najskuteczniej dążyć do osiągnięcia celu, stanowiącego jej istotne przeznaczenie, celu, który Dante określa, jako »*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*«.

IV. Idea supremacji państwa nad Kościołem, w postaci

zwierzchnictwa ludowego znalazła, jak już powiedziano wyżej, wyraz u słynnego filozofa scholastycznego, zwanego *doctor invincibilis*, Wilhelma z Okkamu (1270—1347) i u publicysty, przez pewien czas lekarza przybocznego cesarza Ludwika Bawarskiego, a potem kanonika kapituły Padewskiej, Marsyljusza z Padwy (1270—1347).

V. 1. Wilhelm z Okkamu, wsi położonej w hrabstwie angielskiem Surrey, uczeń Duns Scota, profesor teologii w Oksfordzie i wydalony z tamtejszego uniwersytetu za swoje zbyt śmiałe anty-papieskie poglądy, przeniósł się do Paryża, gdzie wystąpił w obronie Filipa Pięknego przeciwko Bonifacemu VIII i z wielką gwałtownością odpierał roszczenia świeckie papieży. Wyklęty za to w r. 1330, schronił się na dwór cesarza Ludwika Bawarskiego i wraz z Marsyljuszem Padewskim popierał sprawę tego monarchy w jego długoletnich zatargach z papieżami Janem XXII i Klemensem VI. Umarł w Monachjum w r. 1347. W rzędzie jego licznych dzieł, dla naszej kwestji najważniejszym jest pismo *Super potestate summi pontificis*.

2. Myśliciel ten wychodzi z tego założenia, że Bóg obdarzył naturę ludzką pociągiem do życia państwowego, oraz że monarchja świecka jest porządkiem życia ugruntowanym w Bogu, a więc niezależnym od umów ludzkich.

Pociąg do życia państwowego skłania ludzi do łączenia się pomiędzy sobą i umawiania się o to, jaka ma być organizacja prawna ich wspólnego życia i kogo należy ustanowić monarchją, z mocą i obowiązkiem strzeżenia tej organizacji.

Ugruntowanie zaś władzy monarszej w woli Boga sprawia, że rzeczą ludu jest tylko decydowanie o tem, kto ma piastować nad nim władzę monarszą. Obalać porządek monarchiczny i zastępować go innym ustrojem politycznym nie może być wolno ludowi, bo monarchja jest formą, ustanowioną przez samego Boga.

W całkiem podobny sposób odzywa się Wilhelm z Okkamu o stosunku, mającym zachodzić między powszechną gminą kościelną a papieżem. Papiestwo jest instytucją Boską, wybór papieża jest rzeczą ludzką.

VI. 1. O Marsyljusz Padewskim wiemy już, że on także popierał żywo sprawę cesarza Ludwika Bawarskiego

w jego zatargach z papieżem Janem XXII. W obronie tej sprawy posunął się on aż do oświadczenia, że nie tylko Kościół, bez zgody Cesarza, nie może posiadać żadnej władzy karzącej, lecz że, co więcej, Cesarzowi ma służyć prawo osadzania na urzędzie i składania z niego Papieża. Oświadczenie to miało na celu wykazanie legalności aktu Ludwika Bawarskiego, mocą którego przeprowadził on wybór antypapieża Mikołaja V i kazał mu się koronować na cesarza w r. 1328.

2. Jeżeli jednak Marsyljusz tak bardzo wynosił Cesarza nad Papieża, to jeszcze wyżej stawiał nad jednym i nad drugim z wierzcchnictwo ludu. Władza ustawodawcza służy tylko ludowi. Ustawy przez lud uchwalone i wybór księcia, przezeń dokonany, zatwierdzenia przez Papieża nie potrzebują. Zato dekretały papieskie, nie zatwierdzone przez lud, nikogo obowiązywać nie mogą.

Papież, biskupi i księża, im podwładni, są tylko nauczycielami słowa Bożego. Mają oni wskazywać ludziom obowiązki, jakie należy spełniać na ziemi, aby zasłużyć po śmierci na zbawienie wieczne. W żadnym razie nie jest im dana władza, aby zniewalać ludzi do posłuszeństwa przykazaniom Bożym. Władza ta zresztą byłaby całkiem bezowocna. Dobre uczynki bowiem, prowadzące do zbawienia duszy, tem się właśnie odznaczają, że nie można ich spełniać w drodze przymusu.

3. Dzieło Marsyljusza nosi tytuł: *Adversus usurpatam Romani Pontificis jurisdictionem Marsilii Patavini de re Imperatoria et Pontificia liber, qui Defensor pacis inscribitur*. Powszechnie bywa ono cytowane jako *Defensor pacis*.

---

## CZĘŚĆ III.

### Filozofja prawa w wiekach nowożytnych.

#### ROZDZIAŁ I.

#### Doktryny z okresu odrodzenia i reformacji.

I. Odrodzeniem nazywa się, jak wiadomo, ruch umysłowy ku wyzwoleniu nauk i sztuk pięknych z pod jarzma średniowiecznych, ich swobodny rozwój hamujących konstrukcyj scholastycznych. Był to wielki protest umysłu ludzkiego przeciwko panowaniu zasady »*philosophia est ancilla theologiae*«, — przeciwko tak powszechnie, przez średniowiecznych mężów nauki, przestrzeganemu obowiązkowi, utrzymywania swoich badań w zgodzie z pewnemi cudzemi doktrynami dlatego tylko, że pochodziły one od mistrzów, uchodzących podówczas za niewzruszone powagi. Wyśmianoby wtedy i nazwano niemądrym każdego pisarza, któryby w danej kwestji śmiał wystąpić ze zdaniem sprzecznem z tem, co Arystoteles »*ipse dixit*«.

2. Do czynników, które w wysokim stopniu sprzyjały temu ruchowi, zaliczają w pierwszym rzędzie zdobycie Konstantynopola przez Turków (Mahometa II) w r. 1453 i powiązany z tem upadek Cesarstwa Wschodniego. Rzecz ta miała za skutek wyemigrowanie z Konstantynopola do państw zachodnich, a zwłaszcza do Włoch, znacznej liczby uczonych greckich, wykształconych na wzorach filozofji starożytnej i wolnych od kultu dla ciasnych formułek scholastyki średniowiecznej.

3. Ruch ten na polu religii wydał wielką reformację, a na polu filozofji pierwszymi jego apostołami we Włoszech byli **Telesio** (1509—1588), **Giordano Bruno** (1550—1600) i **Campanella** (1568—1639).

Z ruchem tym wiążą się także nieśmiertelne systemy filozoficzne **Kartezjusza** we Francji (1569—1650) i **Bakona** w Anglii (1561—1626). Jeden i drugi chcą badać prawdę drogą, niezależną od żadnych narzuconych sądów.

4. Teoria poznania Kartezjusza przyjmuje za punkt wyjścia tę jedyną prawdę, że każdy człowiek ma świadomość faktu, że istnieje dlatego tylko, ponieważ myśli, a myśli dlatego tylko, ponieważ wątpi. Bez powątpiewania o wszystkim, niema możliwości poznawania czegokolwiek. Istnienie myślącego, a więc powątpiewającego o wszystkim podmiotu jest zatem jedynym faktem, którego prawdziwość wyklucza potrzebę dowodu. *Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est.* Wśród dzieł Kartezjusza, najważniejszymi są *Meditationes de prima philosophia*, oraz *Discours de la methode*.

5. System Bakona zrywa także z wszelkiem średniowiecznym *iurare in verba magistri*. Nie zastanawiając się specjalnie nad teorią poznania, chce on zdobywać wiedzę tylko drogą ściślejszej obserwacji faktów, posługując się metodą nie dedukcyjną lecz indukcyjną. Zamierzał on w olbrzymim dziele, mającem nosić tytuł *Instauratio magna*, zreformować wszystkie nauki. Z dzieła tego wykończył tylko trzy części. Są nimi 1) *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605, wyd. ang.; 1623 wyd. łac.); 2) *Novum organum* (1620), gdzie autor podaje nowy system logiki, w przeciwstawieniu do metody Arystotelesa; 3) zbiór różnych traktatów z zakresu nauk przyrodniczych, jako to *Historia vitae et mortis* (1622), *Historia ventorum* (1622), *Silva silvarum* (1627, wyd. pośmiertne). Bacon uważa się za ojca filozofji eksperymentalnej.

II. 1. Duch odrodzenia sprzyjał też niewątpliwie temu, że u filozofów i publicystów ery nowożytnej cieszyła się tak ogólnym uznaniem idea umowy społecznej, jako podstawy państwa i znajdującego się pod jego panowaniem porządku prawnego.

Idea ta, której zawiązek spotykamy już u Epikura (patrz

wyżej, cz. I, rozdz. V, nr. VI), a która w wiekach średnich rysuje się nieco wyraźniej u Wilhelma z Okkamu, Marsyljusza Padewskiego i kardynała Mikołaja Cusano (*Concordantia catholica*, 1433) stała się dopiero w wiekach XVI, XVII i XVIII dogmatem szkoły powszechnie panującej w filozofii prawa.

2. Tezą zasadniczą tej teorii było utrzymywanie, że w życiu ludzkości istniał okres stanu natury, któremu obce było panowanie jakiegokolwiek władzy publicznej i jakiegokolwiek, pod jej strażą znajdującego się, prawa. Stan ten bywał przez różnych pisarzy przedstawiany w różnych barwach, to jako obraz życia, które, pierwotnie nacechowane pokojem i szczęśliwością, psuło się z czasem coraz bardziej, wskutek brania przez złe instynkty natury ludzkiej góry nad jej szlachetnymi uczuciami (Grocjusz, Rousseau), — to znów jako obraz życia, złego od samego początku, z uwagi na zwierzęcość naszej natury, budzącą wśród ludzi nienawiść i popychającą ich do ustawicznego *bellum omnium contra omnes* (Hobbes).

3. Wspólną jednak jest dla wszystkich wyznawców teorii umowy myśl, że przychodzi czas, gdy ludzie, żyjący dotąd tylko w stanie natury, postanawiają z własnej woli i w swoim własnym interesie przejść do stanu społecznego (*status societatis*), zawierając z sobą *pactum unionis* i bądź równocześnie, bądź w drodze osobnego, późniejszego układu, zobowiązując się, do uznawania nad sobą pewnego, nad nimi wszystkim przełożonego, rządu i okazywania posłuszeństwa prawu, znajdującemu się pod jego strażą (*pactum subjectionis*).

4. Teoria umowy potrafiła tem łatwiej zapanować w filozofii prawa czasów nowożytnych, że mogli znaleźć w niej potężny argument, dla popierania swoich systemów politycznych, zarówno wyznawcy idei suwerenności ludowej, jak i teoretycy, występujący w obronie absolutyzmu monarszego.

Dla pierwszych, lud, ustanawiający nad sobą, w drodze umowy, panowanie księcia, był źródłem, z którego wypływała wszelka władza tego ostatniego. Lud zobowiązał się do posłuszeństwa tylko pod pewnemi, w kontrakcie zastrzeżonemi, warunkami. Z chwilą, gdy książę warunków tych nie dotrzymał, lud stawał się wolny od wszelkich względem niego zob-

wiązań i wtedy mógł go pozbawić władzy i wybrać sobie nowego księcia.

Dla drugich, lud, ustanowiwszy nad sobą w drodze umowy monarchę, raz na zawsze zrzekł się, na jego rzecz, wszelkiego władztwa. Z chwilą tą więc monarcha staje się dla ludu panem absolutnym.

Teorja umowy społecznej mogła była nawet łatwo, dla niektórych pisarzy katolickich i protestanckich wieków XVI i XVII (patrz niżej nr. V i VI) posłużyć za podstawę do bronięcia Kościoła i swobód religijnych od zbyt despotycznej ingerencji ze strony książąt świeckich. Pisarze ci mianowicie, stanąwszy na gruncie idei suwerenności ludu i kontraktu społecznego, w drodze którego lud tylko z pewnemi zastrzeżeniami poddał się panowaniu ustanowionego księcia, brali stąd asumpt do twierdzenia, że do takich zastrzeżeń należało także, aby sprawy religijne wyjęte były z pod jurysdykcji władzy świeckiej.

III. Na polu filozofji prawa, w okresie odrodzenia i reformacji, rysują się trzy główne kierunki, któremi są:

A. Teorja bezwzględnego zwierzchnictwa monarszego.

B. Teorja jezuicka zwierzchnictwa ludowego.

C. Teorja protestanckich monarchomachów.

IV. A. Ideę bezwzględnego zwierzchnictwa monarszego reprezentuje **Nicolò Machiavelli** (1469—1527) we Włoszech i **Jan Bodin** (1530—1596) we Francji.

1. **Machiavelli** był niewątpliwie raczej mężem stanu, niż filozofem. W dziełach swoich, wśród których traktat »*Il principe*« (1514) ma największą sławę<sup>1)</sup> szło mu głównie o cele praktyczne. Jeżeli jego ideałem był książę mądry, przebiegły, umiejący w polityce używać wszelkich moralnie godziwych lub niecnych środków, byle tylko osiągnąć cel pożądaný dla państwa, znajdującego się pod jego berłem, to tłumaczyć to należy tem tylko, że w podobnym księciu widział Machiavelli jedyny czynnik, mogący doprowadzić do zlania się różnych, wciąż z sobą wojujących, państweczek włoskich w jedno państwo

<sup>1)</sup> Z innych jego pism wymienić trzeba: »*Discorsi su la prima deca di Tito Livio*« i »*L'arte della guerra*«.

narodowe. Na takiego władcę chciał on pasować Wawrzyńca Medyceusza, któremu też dedykował omawiany tu traktat.

2. Francuz **Jean Bodin (Bodinus)**, autor głośnego traktatu, wydanego w r. 1576 p. t. *Six livres de la République* (O Rzeczypospolitej ksiąg sześć) broni silnej władzy monarszej, widząc w niej jedyną skuteczną ochronę praw ludu od ucisku ze strony panów feudalnych. Państwo nazywa Bodin rzeczpolicą i określa jako »un droit gouvernement de plusieurs menages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine«.

Nie wszystkie organizmy polityczne, nazywane państwami, godne są tego tytułu. Państwem (*cité*) jest, według niego tylko rzeczpolicita, gdzie wszyscy obywatele podlegają jednakowym ustawom i prawom zwyczajowym, a razem wzięci posiadają władzę suwerenną.

W zasadzie więc i Bodin stoi na gruncie suwerenności ludu. Suwerenność tę jednak (*summum imperium*) lud przelewa nieograniczenie na władcę, którego ustanawia w osobie bądź jednego monarchy, bądź nielicznych rządców, wybranych ze szczupłego grona obywateli (arystokracja), bądź bardzo licznych regentów, wybranych z najszerzych warstw społeczeństwa (demokracja).

Z trzech, wskazanych wyżej, form konstytucyjnych państwa, Bodin uważa za najlepszą monarchję i to absolutną. Król bowiem, obdarzony władzą nieograniczoną i ożywiony duchem sprawiedliwości, potrafi, o wiele skuteczniej niż możnowładcy i gminowładcy, zapewnić panowanie ustawom zgodnym, z prawem natury, a więc ustawom, stojącym na straży wolności i majątku wszystkich obywateli i będącym podstawą owego »*gouvernement droit*«, które Bodin wprowadza do określenia samego pojęcia państwa.

V. B. 1. Teorję jezuicką zwierzchnictwa ludowego reprezentują, z końcem XVI a początkiem XVII wieku, najświetniej **Ludwik Molina** (*De justitia et jure*, 1592), **Jan Mariana** (*De rege et regis institutione*, 1599), kardynał **Robert Bellarmin** (*De potestate summi pontificis in rebus temporalibus*, 1610) i **Franciszek Suarez** (*De legibus ac Deo legislatore*, 1613).

2. Teorja ta różni się od znanej nam już doktryny Wil-

helma z Okkamu i Marsyljusza Padewskiego (patrz wyżej, cz. II, rozdz. II, nr. V i VI), stawiającej ponad władzę Kościoła zwierzchnictwo ludu, w dwóch następujących punktach:

a) W odniesieniu do konstytucji państwa, teoria jezuitów przyznawała władztwu ludowemu szersze atrybucje. Powoływała ona bowiem lud do rozstrzygania nie tylko o tym, kto ma sprawować najwyższą władzę, ale także o tym, jaki ma być ustrój polityczny państwa, monarchiczny czy republikański.

b) W odniesieniu do Kościoła, teoria jezuicka ograniczała bardziej władztwo ludowe. Podczas bowiem gdy tamta doktryna wynosiła lud nawet nad papieża, to jezuita uznawali tylko supremację ludu nad monarchą świeckim.

VI. C. 1. W podobnym duchu, tylko nie na rzecz Kościoła katolickiego i Papieża, lecz w interesie wolności sumień ludzkich, ze względu na wyznania religijne, występowała teoria tak zwanych monarchomachów protestanckich z XVI i XVII wieku.

Pisarzom tym nadano powyższą nazwę dlatego, że z całą otwartością i bezwzględnością, z zasady zwierzchnictwa ludu, wyprowadzali dla tego ostatniego nigdy zatrzeć się nie mogące prawo powoływania króla przed swój trybunał i skazywania go na śmierć, skoroby na to zasłużył<sup>1)</sup>.

Do monarchomachów protestanckich należą prezbyterjanin szkocki **Jerzy Buchanan** (1506—1582; *De jure regni apud Scotos*, 1579), hugonota francuski **Humbert Languet** (1518—1581), który pod pseudonimem **Junius Brutus** wydał słynny traktat »*Vindiciae contra tyrannos*« (1579); oraz kalwin niemiecki **Jan Althusius** (1557—1638), autor dzieła p. t. *Politica*, (1603).

3. Według Langueta, król jest jedynie naczelnym urzędnikiem państwowym, któremu, w myśl obustronnie obowiązującego kontraktu, należy się posłuszeństwo tylko dopóty, dopóki będzie rządził zgodnie z ustawami.

4. Althusius przyznaje wprawdzie, że niema w państwie ani sądu ani kary dla króla, któryby przekroczył granice słu-

<sup>1)</sup> Za karą śmierci dla tyrana oświadczył się także jezuita **Mariana** (*De rege et regis institutione*) i posunął się nawet aż do apologii Jakóba Clément, mordercy króla francuskiego, Henryka III.

żącej mu, na mocy zawartego z nim kontraktu, władzy. Twierdzi on jednak, że jest nad królem sąd i kara, poza państwem, ze strony ludu, który tylko warunkowo poddał się pod panowanie króla i uwalnia się względem niego od wszelkich zobowiązań z chwilą, gdy tenże przez przełamanie kontraktu, okazał się niegodnym pokładanego w nim zaufania.

5. W podobny sposób, w drugiej połowie XVII wieku, występowali w Anglii, w obronie idei zwierzchnictwa ludowego i prawa ludu do rewolucji przeciwko tyranom, poeta **John Milton** (1668—1674. *Defensio pro populo anglicano*, 1651) i wielki przeciwnik polityczny księcia Yorku, późniejszego Jakóba II, **Algernon Sidney** (1622—1683. *Discourses of government*, wydane po śmierci autora w r. 1698).

## ROZDZIAŁ II.

### Szkoła prawa natury w wiekach XVII i XVIII.

#### Artykuł I.

#### Ogólna charakterystyka.

I. Szkołą prawa natury nazywa się doktryna, która, operując stanem natury, jako okresem życia ludzkości, poprzedzającym stan społeczny, ugruntowany na umowie politycznej (*pactum unionis* i *pactum subjectionis*), twierdziła jednak, że stan natury nie jest bynajmniej wolny od panowania prawa. Przeciwnie, według wyznawców tej szkoły, prawo, któremu ludzie podlegają w stanie natury, ma moc powszechną i niewzruszoną, a więc obowiązuje także w stanie społecznym, znajdującym się pod rządami państwa i prawa pozytywnego. Prawo natury wypływa ze źródła, niezależnego od woli ludzkiej, jako przykazanie rozumu, którym Bóg obdarzył człowieka. Człowiek mógłby nie podlegać prawu natury tylko wtedy, gdyby przestał być istotą rozumną. Sam nawet Bóg by nie potrafił tego sprawić, iżby człowiek, nie utraciwszy rozumu, nie miał poczuwać się do obowiązku uznawania nad sobą prawa, będącego dyktatem rozumu.

II. Idea prawa natury, górującego nad prawem pozytywnem wszelkich epok i narodów, i mającego mu służyć za wzór, nie była wprawdzie koncepcją, któraby miała zawdzięczać swoje powstanie filozofom ze szkoły prawa natury. Począwszy od Sokratesa, nie przestaje ona panować w nauce. Cześć jej oddają najwięksi mistrze świata starożytnego (Platon, Arystoteles, stoicy, Cyceron), a w wiekach średnich korzy się przed nią genialny Św. Tomasz z Akwinu, widząc w prawie natury emanację *legis aeternae*, w jej zastosowaniu do postępowania ludzkiego.

III. Dlaczegoż więc nazwę szkoły prawa natury nadano specjalnie doktrynie, która, począwszy od **Grocjusza**, panowała wszechwładnie w filozofji prawa w XVII i XVIII wieku, aż ją zdetronizował zwycięski pochod szkoły historycznej w ciągu XIX stulecia? Nazwa tej szkoły tem się tłumaczy, że jej wyznawcy uważali za możliwe zbudowanie całkowitego systemu prawa natury, jako gotowego kodeksu, obowiązującego wszystkie narody i po wszystkie czasy. Kodeks ten miał zawierać przepisy, które, posiadając swoje źródło w samej, nigdy się nie zmieniającej, istocie natury ludzkiej, powołane są do normowania wszystkich zawiązujących się między ludźmi stosunków prawnych, w sferze węzłów tak prywatnych, jak publicznych, w zakresie interesów tak majątkowych, jak familijnych, tak politycznych wewnątrz państwa, jak międzynarodowych na najszerszej widowni życia. Ten kodeks idealny chciała szkoła prawa natury narzucić wszystkim państwom, jako prawo obowiązujące, i walor różnych ustaw pozytywnych uznawała za właściwe oceniać tylko w miarę ich zgodności lub niezgodności z owym kodeksem. U Grocjusza czytamy: »*jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem*«. (*De jure belli ac pacis*, L. I. cap. 1. § X. nr. 1).

IV. Za twórcę szkoły prawa natury uchodzi słusznie słynny prawnik holenderski, **Hugo Grotius**. W rzędzie innych jej wyznawców na szczególną uwagę zasługują **Tomasz Hobbes**, **Benedykt Spinoza**, **Samuel Pufendorf**, a już po nich w Niemczech

**Chrystjan Thomasius i Chrystjan Wolf**, w Anglii **John Locke**, we Francji znacznie od nich wszystkich młodszy **Jan Jakób Rousseau**.

## Artykuł II.

### **Hugo Grotius**

(ur. 1583; um. 1646).

I. Hugo Grocjusz, urodzony w Delfcie (Holandja) w r. 1583, od 14 roku życia budził podziw rozległością wiedzy i bystrością umysłu. Jako chłopiec piętnastoletni, bierze udział w charakterze sekretarza, w misji dyplomatycznej wielkiego pensjonarza <sup>1)</sup> holenderskiego, Barneweldta, do Paryża i tamtejszym uczonym, oraz królowi Henrykowi IV, tak imponuje uczonością, że zyskuje nazwę cuda Holandji.

Mianowany w r. 1601 historykiem Stanów Holenderskich, Grocjusz bierze stąd asumpt do napisania książki p. t. *Dzieje oswobodzenia Holandji*, a w kilka lat potem, bo w r. 1609, wydaje głośny traktat »*Mare liberum*«, broniąc zasady wolności mórz przeciwko roszczeniom Hiszpanji i Anglii.

Popierany gorąco przez Barneweldta, Grocjusz awansuje szybko i już w r. 1513 widzimy go na stanowisku radcy pensjonarskiego miasta Rotterdamu, z prawem zasiadania w Stanach Generalnych Holandji. Tu jednak Grocjusz wniósł się zbyt energicznie w kłótnię dwóch stronnictw religijno-politycznych, znanych pod nazwą Arminjanów i Gomarystów i to go zgubiło. Po stronie Arminjanów występował jego protektor Barneweldt, a Gomarystów popierał największy wróg Barneweldta, stathouder holenderski, książę Maurycy Nassauski, który, wsparty o to stronnictwo, dążył do zagarnięcia w Holandji władzy absolutnej. Sprawa ta tem się zakończyła, że w r. 1618 stathouder kazał wytoczyć Barneweldtowi i Grocjuszowi proces o zdradę stanu. Sąd skazał pierwszego na

---

<sup>1)</sup> Tytuł ten (po łacinie *adsessor juris peritus*) nosił w Holandji pierwszy minister Stanów.

śmierć, a drugiego na więzienie dożywotnie w cytadeli Loevenstein.

Po dwóch latach, zdoławszy uciec, Grocjusz znalazł bezpieczne schronienie we Francji, gdzie uzyskał od królowej regentki Marji de Médicis stałą pensję. Tam też, w r. 1625, wydał on swoje wiekopomne dzieło »*De jure belli ac pacis libri tres*«, dedykowane królowi Ludwikowi XIII.

Po śmierci Maurycego Nasauskiego (1625) próbował Grocjusz wrócić do ojczyzny, ale nowy stathouder, brat zmarłego, Fryderyk Orański, nie okazał Grocjuszowi zmiłowania i skazał go na wygnanie. Udał się wtedy do Szwecji, skąd, jako ambasador królowej Krystyny, wysłany został do Francji. Na tem stanowisku urzędował Grocjusz lat 10 (1635—1645), poczem w drodze powrotnej do Szwecji, musiał, z powodu burzy, wylądować koło Gdańska, skąd już chory, przewieziony do Rostocku (Meklenburgja), umarł tamże w r. 1646.

II. Kapitalne dzieło Grocjusza »*De jure belli ac pacis*« (1625) ma za właściwy temat prawo międzynarodowe i stanowi epokę w historii tego prawa, jako pierwsze systematyczne opracowanie naukowe jego zasad.

Wiadomo, że normy prawa międzynarodowego nie czerpią powagi z żadnego *ius voluntarium humanum*. Niema nad państwami, rządzącemi się prawem międzynarodowym, ani żadnego ustawodawstwa pozytywnego, któreby obowiązywało je do szanowania tego prawa, ani żadnych trybunałów, któreby mogły temu prawu zapewnić z ich strony należyty posłuch. Musiał więc Grocjusz, chcąc uzasadnić filozoficznie autorytet prawa międzynarodowego, szukać dla niego oparcia w prawie natury, jako niezmiennem, od dowolności ludzkiej niezależnem, *dictatum rectae rationis*.

III. Dwie metody, według Grocjusza, prowadzić mogą do poznania *ius naturale*, jedna, przyjmująca za punkt wyjścia samą naturę rozumną i towarzyską człowieka, — druga, biorąca za podstawę to, co po wszystkie czasy i u wszystkich narodów bywa uznawane za sprawiedliwe. Z tych dwóch metod, należy pierwszej, która ma charakter apriorystyczny, przynależność naukową, a to z dwóch następujących przyczyn:

a) Skonstatowanie *a posteriori*, że jakaś reguła uznawana

jest za sprawiedliwą przez wszystkie znane nam narody, upoważniać nas może do tego tylko, aby jej sprawiedliwość uważać za prawdopodobną, ale nie za absolutnie pewną.

b) Prawo natury musi samo przez się być dyktatem *rectae rationis*, to znaczy nawet wtedy, gdyby dana jego reguła miała być nieznaną nikomu lub nigdzie nieprzestrzegana.

IV. Prawo natury uważał Grocjusz za wytrysk odzywającego się w naturze rozumnej każdego człowieka *appetitus societatis*. Sama natura więc człowieka jest i *rationalis* i *socialis*. Jasną jest rzeczą, że *appetitus societatis*, jako pociąg, wywodzący się z rozumu, nie może być uczuciem czysto egoistycznym, skłaniającem człowieka do szukania, w związku z innymi ludźmi, lepszych dla siebie warunków bytu. Pociąg towarzyski jest raczej uczuciem altruistycznym, wzniecającem w człowieku potrzebę łączenia się z innymi ludźmi w tym głównie celu, aby we wspólnem z nimi pożyciu, móc przykładać się najskuteczniej do pomyślności powszechnej.

V. Prawidła, rządzące stosunkami, do których popycha ludzi tylko *appetitus societatis*, są dyktalami *rectae rationis* i wytwarzają niezienne, po wszystkie czasy i wszystkich ludzi obowiązujące, *ius naturale, quod proprio tali nomine appellatur*. Moc tego prawa jest tak niewzruszona, że musiałoby ono panować »*etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*« (Prolegomena. § I, nr. 11). Słynne to powiedzenie ma znaczyć, że Bóg, obdarzywszy człowieka rozumem, już potem nie potrzebowałby istnieć, ani kierować sprawami ludzkimi, na to, by dyktaty tego rozumu posiadały moc normowania stosunków życia ludzkiego, wywiązujących się z *appetitus societatis*.

VI. Stosunki życia, wywiązujące się z samego *appetitus societatis*, podciąga Grocjusz pod cztery następujące rubryki:

1) Stosunek człowieka do cudzej własności, którym rządzi reguła *alieni abstinentia*.

2) Stosunek człowieka do zaciągniętych zobowiązań, znajdujący się pod panowaniem reguły *promissorum implendorum obligatio*.

3) Stosunek człowieka do wyrządzonej komuś drugiemu

z własnej winy szkody, podlegający regule *dammi culpa dati reparatio*.

4) Stosunek człowieka do naruszonego przezeń prawa, sprowadzający dla sprawcy karę, w myśl reguły *poenae inter homines meritum*, karę, jako *malum passionis quod infligitur propter malum actionis*, a na jaką to karę zgadzać się musi sam winowajca, bo *qui directe vult peccare, per consequentiam et poenam mereri voluerit*.

VII. Od prawa natury, rządzącego stosunkami społecznymi, zawiązującymi się między osobnikami, pod wpływem pociągu towarzyskiego, Grocjusz odróżnia prawo natury, rządzące stosunkami, które zawiązują się między członkami jakiegoś związku społecznego, a rządem, mającym stać na czele tego związku i panować nad wszystkimi jego członkami. Podczas gdy pierwsze prawo (prywatne) wytryska bezpośrednio z *recta ratio*, to drugie (publiczne) wyprowadzić wypływa z tego samego źródła, ale nie wprost, lecz za pośrednictwem umowy politycznej.

Aby żyć między sobą pod panowaniem reguł, rządzących czterema stosunkami, które wywiązują się z samego *appetitus societatis*, ludzie nie potrzebują zawierać między sobą żadnego kontraktu. Aby jednak, zgodnie z *recta ratio* unormować swój stosunek, jako członków pewnego związku społecznego, do mającej nad nimi wszystkimi panować władzy publicznej tego związku, muszą oni związać się z tą władzą kontraktem.

Toteż dopiero w drodze kontraktu powstaje państwo (*civitas*), które Grocjusz określa, jako »*coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*« (Lib. I, cap. 1, § 14).

VIII. Zawarty między obywatelami a rządem państwa układ (*pactum subjectionis*) wiąże strony kontraktujące, bez względu na swoją treść. Domaga się tego owa »*promissorum implendorum obligatio*«, stanowiąca kardynalną regułę prawa natury.

Grocjusz posuwa się tak daleko w hołdzie dla tej reguły, że dochodzi do usprawiedliwiania, ze stanowiska prawa natury, wszelkich, najrozmaitszych form konstytucyjnych państwa, byle tylko były one zgodne z zawartą umową polityczną. Na-

wet państwo o rządzie despotycznym uznać należy za *vivendi genus*, dający się prawnie uzasadnić. Skoro bowiem człowiek może z własnej woli oddać się prawnie w niewolę (Lib. II, cap. 5, §§ 26, 27), to i »*populus eligere potest qualem vult gubernationis formam*« (Lib. I, cap. 3, § 8, nr. 2).

IX. Zaslugują jeszcze na specjalną uwagę dwa następujące poglądy Grocjusza na państwo:

1) Pojęcie państwa nie ma nic wspólnego z kwestją, dotyczącą jego konstytucji politycznej.

2) Trzeba w państwie odróżniać starannie podmiot najwyższej władzy od organu, powołanego do jej wykonywania.

ad 1. W przeciwstawieniu do Arystotelesa, który twierdził, że państwo gaśnie wraz z jego konstytucją, tak że każda nowa konstytucja powołuje do życia nowe państwo (p. wyżej, Cz. I, rozdz. IV, § 3, nr. IV A), Grocjusz utrzymuje, że państwo jest nieśmiertelne, t. j. że nie przestaje być sobą, choćby miało przybierać coraz to inne formy konstytucyjne. Tę *perennitas* państwa Grocjusz pierwszy podniósł do znaczenia zasady naczelnej prawa międzynarodowego. W myśl tej zasady, roszczenia i zobowiązania prawne państw są niezależne od zmian, jakieby mogły w nich zajść co do osoby władcy, co do panującej dynastji, a nawet co do formy rządu.

Pojęcie państwa identyfikował Grocjusz raczej z pojęciem ludu (*populus*) i nieśmiertelność tego ostatniego przenosił na państwo.

X. ad 2. Podmiotem *summae potestatis* jest w państwie zawsze *populus*, a każdorazowy władca jest tylko organem, powołanym, z woli ludu, do jej wykonywania. Nawet w państwie monarchicznym lud zachowuje najwyższą władzę co do prawa, a tylko jej wykonywanie przelewa na króla. Tutaj lud jest *subjectum commune summae potestatis*, a monarcha jest jej *subjectum singulare*, podobnie jak ciało nie przestaje być podmiotem wzroku, pomimo że jego podmiotem bezpośrednim jest oko. *Cujus rei certum iudicium esse potest, quod, extincta domo regnatrice, imperium ad quemque populum seorsum revertitur* (Lib. I, cap. 3, § 7, nr. 2).

XI. Te same reguły, które mają rządzić stosunkami wewnętrznymi każdego państwa, uważa także Grocjusz za przy-

kazania prawa natury, w odniesieniu do stosunków zewnętrznych między państwami. I na tem polu znaczenie decydujące ma wyraźna lub dorozumiewana umowa między narodami, w drodze której łączą się one w jedną *magna universitas* i to nie w innym celu, jeno *juris fruenti et communis utilitatis causa*.

Nawet wojna ma swoje prawidła, narzucone przez prawo natury i sankcjonowane, w drodze umów międzynarodowych.

Utorowanie prawa natury drogi do panowania, nietylko w zakresie stosunków prawno-prywatnych i prawno-publicznych w granicach danego państwa, lecz także w zakresie stosunków prawnych, zawiązujących się między państwami na najobszerniejszej widowni polityki międzynarodowej, stanowi niewątpliwie największy tytuł Grocjusza do nieśmiertelnej sławy.

### Artykuł III.

#### **Tomasz Hobbes**

(ur. 1588; um. 1679).

I. Filozof ten i publicysta, urodzony w Malmesbury w r. 1588, syn pastora anglikańskiego, już za lat szkolnych, zabył wielkim talentem literackim, przetłumaczywszy wierszami łacińskimi tragedję Eurypidesa, Medeę. Kilka młodych lat, spędził, jako nauczyciel domowy synów hrabiego Devonshire, odbył z nimi podróż do Francji, a, po powrocie z niej, zbliżył się do kanclerza Bakona i był mu pomocny w redakcji łacińskiej niektórych jego pism. Gorący zwolennik sprawy królewskiej, w okresie rewolucji Kromwelowskiej, był, na wygnaniu we Francji, nauczycielem księcia Walji (1640), najstarszego syna straconego w r. 1649 króla Karola I. Odtąd nie przestawał, najenergiczniej piórem i wszelką inną możliwą agitacją, popierać dążeń młodego księcia Walji do odzyskania tronu angielskiego i w tym celu nawet nie zawahał się powrócić do Anglii już w r. 1653, a więc jeszcze na długo przed nastąpią w r. 1660 restauracją monarchiczną. W nagrodę za te usługi, król Karol II przyznał Hobbesowi dożywotnią pensję 100 funtów

szterlinga. Ostatnie lata swego długiego życia spędził Hobbes w dobrach swoich dawnych uczniów Devonshire'ów, otoczony przez nich najpieczołowitszą opieką. Umarł w r. 1679.

II. Z dzieł Hobbesa, dwa mają dla filozofji prawa największą doniosłość. Są niemi traktat, wydany po łacinie w r. 1642 p. t. *De cive*, i książka, nosząca tytuł *Leviathan czyli rzecz o władzy kościelnej i świeckiej*, ogłoszona po angielsku w r. 1651, a przetłumaczona na język łaciński w r. 1668.

III. Teoretycznie Hobbes zbliża się do Grocjusza tylko w tym punkcie, że, podobnie jak on, wyprowadza państwo i znajdujący się pod jego panowaniem porządek prawny z umowy politycznej, zawartej dobrowolnie przez ludzi dotąd żyjących w stanie natury. Pozatem Hobbes odbiega najzupełniej od Grocjusza i wskutek tego daje nam całkiem inny obraz i stanu natury i stanu państwowego.

Stan natury u Grocjusza znajduje się pod panowaniem prawa, podyktowanego odzywającym się w naturze rozumnej każdego człowieka pociągami towarzyskim. Idąc za tym pociągami, człowiek chce łączyć się z innymi ludźmi w tym głównie celu, aby, na tej drodze, móc przykładać się skutecznie do pomyślności powszechnej.

Stan natury u Hobbesa — to *bellum omnium contra omnes*, mające swoją przyczynę w nieokielznanej przez żadne prawo naturze wilczej człowieka. Ten stan pełen niepewności i niebezpieczeństwa budzi postrach w każdym człowieku. Nie żadne inne uczucie, jeno ten szalony postrach, wznieca w ludziach, obok siebie żyjących, potrzebę zawarcia jakiegoś układu, na mocy którego wszyscy zgodziliby się żyć odtąd w karbach takiego porządku, któryby wprawdzie nakładał kaganiec na naturę wilczą każdego osobnika, ale zato zapewniał wszystkim *pacem et defensionem communem*. Tak powstaje silne, despotyczne państwo i prawo, jako wyraz jego woli.

IV. Państwo u Grocjusza — to *bonum necessarium*, jako *coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*. Państwo u Hobbesa — to *malum necessarium*, mające chronić ludzi od większego jeszcze zła, jakim byłoby bezustanne *bellum omnium contra omnes*. Trwoga każdego człowieka przed naturą wilczą innych ludzi, skłania ich wszyst-

kich do przelania na państwo, jako osobną *persona civilis*, raz na zawsze i bez żadnych ograniczeń, najwyższej władzy (*summa potestas, summum imperium*).

Państwo staje się, wskutek tego, panem wszechwładnym, w stosunku do obywateli, niejako olbrzymim Lewiatanem, trzymającym w swoich szponach dziką bestję, która tkwi w każdym człowieku i gotowa jest z chwila, gdyby się uczuła wolną, iść za popędem swojej drapieżnej natury.

V. Ściśle biorąc, to przedstawione wyżej stanowisko filozoficzno-prawne Hobbesa mało tylko daje tytułu, do uważania go za przedstawiciela szkoły prawa natury, w rozumieniu jej ogólnej charakterystyki, podanej w artykule I niniejszego rozdziału. Prawa natury bowiem nie uznaje on innego, prócz tego, które pozwala ludziom żyć z sobą w ciągłej niezgodzie i upoważnia każdego silniejszego człowieka, do mordowania każdego słabszego, bój z nim toczącego przeciwnika. Nie inne doskonalsze, lecz całkiem podobne prawo natury przechodzi, w drodze *pactum subjectionis*, na państwo, jako na osobną *persona civilis*, silniejszą od wszystkich obywateli, a więc, już z tego tytułu, upoważnioną do sprawowania żelaznych rządów, by budzić w obywatelach posłuszeństwo dla ustaw i zapomocą najsurowszych kar odstraszać ich od oporu.

Jeżeli jednak prawo natury w systemie Hobbesa razi tem, że zostało mu podyktowane nie tyle rozumowaniem filozoficznym, ile względami politycznymi, dającymi się wytłumaczyć współczesnym mu smutnym stanem życia społecznego w Anglii, miotanej nawałnicą rewolucji; to zawsze jest w doktrynie Hobbesa jakiś, przez niego za idealny uważany wzór państwa i prawa, wzór, który podówczas mógł być politycznie zbawienny dla Anglii, ale który Hobbes uznał za coś więcej, bo za postulat rozumu, dający się filozoficznie uzasadnić dla wszystkich narodów, niezależnie od warunków miejsca i czasu. Z uwagi na to więc, należy się teorii Hobbesa miejsce w ramach szkoły prawa natury<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Z polskich rozpraw o Hobbesie patrz Jan Paygert: *Spór i siła, a prawo i państwo*, 1913, oraz *Nauka Tomasza Hobbesa w stosunku do religji i Kościoła* (Czasopismo prawn. i ekonom. XIV. 1916).

## Artykuł IV.

**Benedykt Spinoza**

(ur. 1632; um. 1677).

I. Słynny ten filozof holenderski, urodzony w Amsterdamie w r. 1632, z rodziny żydowskiej pochodzenia portugalskiego, już, jako młodzieniec, znalazł się w rozterce z Synagogą, a odstąpiwszy od niej, został przez nią wyklęty. Życie wiódł samotne w pobliżu Amsterdamu, utrzymując się ze szlifowania szkieł optycznych, wolne chwile od pracy zawodowej poświęcając studjom i rozmyśleniom filozoficznym. Ceniąc nade wszystko niezależność myśli, Spinoza odrzucił proponowaną mu katedrę filozofji w Hejdelbergu. Po jakimś czasie przeniósł się do Leydy, a potem do Hagi, gdzie umarł w r. 1677.

Z dzieł jego, największą doniosłość dla filozofji prawa posiadają *Tractatus theologico-politicus* (1670), *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) i niedokończony *Tractatus politicus*. Doskonały przekład francuski dzieł Spinozy, z bardzo pouczającym komentarzem, wydał **Emil Saisset** (Paris, 1861, wyd. 2).

II. 1. W metafizyce Spinoza jest panteistą, a w zakresie filozofji prawa zbliża się do Hobbesa o tyle, że konieczność państwa i, mającego znajdować się pod jego silną strażą, porządku prawnego wyprowadza także, nie z dodatnich, lecz ujemnych rysów natury ludzkiej.

2. Z natury każdy człowiek ma tyle prawa, ile mocy, gdyż moc, którą daje natura, jest wyłonieniem mocy Boga, a Bóg ma prawo do wszystkiego. W stanie natury więc każdy człowiek ma prawo, w granicach swojej możliwości, żyć według swojej woli. Człowiek rozumny nie ma w stanie natury więcej tytułu do prowadzenia życia rozumnego, niż człowiek głupi — do tego, by żyć niemądrze.

3. Jasną jest rzeczą, że w takich warunkach każdy człowiek byłby narażony na to, że musiałby sam troszczyć się o zaspokojenie swoich potrzeb egoistycznych. W innych ludziach bowiem znajdowałby on wtedy nie sojuszników, lecz współzawodników, z których każdy starałby się tylko utrudniać

mu pracę, aby tem łatwiej móc żyć odpowiednio do swoich tylko samolubnych upodobań.

Okazuje się zatem, że, już w interesie egoistycznym wszystkich ludzi, obok siebie zamieszkałych, będzie leżało, aby się zespolić w jeden organizm o wspólnem ciele i o wspólnej duszy. Takim organizmem staje się państwo.

II. Zespolenia się ludzi w państwo domaga się także rozum, jako środka do osiągnięcia tego, co stanowi najszczytniejszy cel życia ludzkiego, bo jest realizacją najszlachetniejszych pożądań naszej natury. Tu dopiero t. j. w kwestji wpływu rozumu na stosunki życia społecznego, rysuje się różnica zasadnicza między Spinozą a Hobbesem. Wpływ ten mianowicie, według Spinozy, uwydatnia się w trzech następujących punktach:

1) Rozum poucza człowieka, że nikt nie może sobie samemu sprawić więcej uciechy, niż przyczyniając się do szczęścia innych. Tym sposobem egoizm, pod wpływem rozumu, staje się dla każdego człowieka sprężyną największych cnót. Człowiek zaczyna czuć się wolny dopiero wtedy, gdy, wyzwoliwszy się od ciasnego egoizmu, zdobywa możność dążenia, łącznie z innymi ludźmi, do osiągnięcia wyższych celów życia.

2) Ponieważ w każdym człowieku odzywa się pewien, to słabszy, to silniejszy pociąg do huntowania się przeciwko prawu, przeto jest kardynalnem wymaganiem rozumu, aby państwo posiadało silną nieugiętą władzę, budzącą dla siebie bezwzględne poszanowanie i posłuszeństwo, a to nawet wtedy, gdyby jej żądania wydawać się miały nierozsądnymi. Jest to bowiem niewzruszonym prawidłem natury, że, z dwóch dobrych rzeczy, należy wybrać lepszą, a z dwóch złych — mniej złą. W myśl tego prawidła, człowiek, chcący iść za popędem ciasnego, przez rozum nie ujarzmionego, egoizmu, powstrzyma się od tego, skoro będzie wiedział, że spotkałoby go za to stokroć większe zło, w postaci surowej kary.

3) Rozum każe państwu używać swojej wszechwładzy, dla budzenia w obywatelach nie niewolniczego, lecz dobrowolnego posłuszeństwa. Nastąpi to tem łatwiej, im państwo będzie miało bardziej na celu dobro powszechne, im jego ustawy opierać się będą silniej na gruncie rozumu, a także

im rząd szanować będzie w wyższym stopniu godność ludzką każdego obywatela, bo tego dobra żadna potęga na świecie nie może kazać się wyrzec żadnemu człowiekowi.

III. Z tego, co powiedziano wyżej, widać jasno, że, aczkolwiek Spinoza zbliża się do Hobbesa, wyprowadzając konieczność państwa i przez nie strzeżonego porządku prawnego, nie z dodatnich, lecz ujemnych stron natury ludzkiej; to jednak przewyższa go o całe niebo, gdy każe rozumowi, będącemu najczystsza emanacją Boga w człowieku, stać na straży i egoizmu ludzkiego i wszechwładzy państwowej. Dzięki karbom, narzucanym przez rozum, człowiek uczy się szukać zadowolenia w szczęściu innych, państwo zaś uważa za swoje zadanie sprawowanie rządów, dla uszczęśliwiania wszystkich, dla budzenia w obywatelach, nie postrachu, lecz miłości, nie niewolniczego, lecz dobrowolnego posłuszeństwa.

#### Artykuł V.

### Samuel Pufendorf

(ur. 1632; um. 1694).

I. **Samuel Pufendorf**, urodzony w roku 1632 w Chemnitz (Saksonja), był synem pastora luteranckiego. Zasłynął jako historyk i publicysta. Do najwcześniejszych jego dzieł należą *Elementa jurisprudentiae naturalis* (1660) i wydany równie po łacinie traktat »*O państwowości cesarstwa niemieckiego*« (1667).

Pierwsze pismo skłoniło uniwersytet w Heidelbergu do utworzenia dla Pufendorfa katedry prawa natury (1661); drugie, jako zwrócone przeciwko zbyt ambitnym roszczeniom różnych drobnych udzielnych książąt niemieckich, zjednało mu tytuł potężnych wrogów, że wolał na jakiś czas opuścić Niemcy. Przeniósł się on wtedy do Szwecji, gdzie został historjografem nadwornym króla Karola XI, aż go, w r. 1686, powołał na podobne stanowisko do Berlina elektor brandeburski, Fryderyk Wilhelm.

Najwięcej sławy europejskiej zjednały Pufendorfowi dwa

wielkie dzieła, z których jedno, wydane w r. 1672, nosi tytuł *De jure naturae et gentium*, a drugie, *De officio hominis et civis*, wyszło w rok później. Oba te dzieła wkrótce przetłumaczone zostały na wszystkie języki i ten sam uczony prawnik francuski, **Jan Barbeyrac**, któremu zawdzięczamy najlepsze, doskonałym komentarzem zaopatrzone, wydanie francuskie dzieła Grocjusza, *De iure belli ac pacis*, zajął się także komentowaniem dwóch wyżej wymienionych traktatów Pufendorfa.

II. Pufendorf był niewątpliwie najbardziej typowym reprezentantem szkoły prawa natury. Aczkolwiek nie odznaczał się on wielką oryginalnością myślenia, to jednak umiał stać się sławnym dzięki temu, że potrafił, jak nikt inny, ująć tezy zasadnicze tej szkoły w doskonale zbudowany system i wysnuwać z nich jak najdalsze konsekwencje. Przeprowadził on jak najściślejszy rozdział między *jus naturale* a *jus positivum* i uwypuklił jak najsilniej supremację pierwszego dla wszystkich narodów i po wszystkie czasy. Prawo natury jest wcześniejszego pochodzenia niż państwo i dlatego prawo pozytywne powinno uznawać jego wyższość.

Można śmiało powiedzieć, że, jeżeli szkoła prawa natury tak szybko zyskała rozgłos i licznych wyznawców w całej Europie, to niewątpliwie najdzielniej przyczynił się do tego Pufendorf. Nazwisko jego okryło się też wkrótce powszechną sławą. Znalazł on jednak w Niemczech także dużo zawistnych przeciwników, nie mogących tego strawić, że pisarz, o umyśle tak mało oryginalnym, uznany został w całej Europie za tak wielką znakomitość. Nawet słynny filozof **Leibnitz**<sup>1)</sup> nie

<sup>1)</sup> **Leibnitz** (1646–1716), w teorii poznania głośny przeciwnik sensualizmu Locke'go, wyrażonego w formule *« nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu »* (*Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, 1704), nauce prawa poświęcił tylko jeden w bardzo młodym wieku napisany traktat p. t. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667), a potem w przedmowie do *Codex juris gentium diplomaticus* próbował ułożyć klasyfikację norm, stanowiących temat filozofji praktycznej (1693). W pierwszym traktacie oświadcza się on za porównawczym badaniem praw, obowiązujących u różnych narodów, a w drugim piśmie dzieli normy postępowania ludzkiego na trzy stopnie, odpowiednio do tego, czy odnoszą się do naszych obowiązków względem Boga (*probitas vel pietas, honeste vivere*), względem bliźnich (*aequitas, suum cuique tribuere*), czy też tylko względem państwa (*jus strictum, neminem laedere*).

mógł tego darować Pufendorfowi, wyraziwszy się o nim, że jest *vir parum jurisconsultus et minime philosophus*.

III. W swojej doktrynie Pufendorf schodzi się z Grocjuszem, gdy uważa człowieka za popychanego, do zespalania się z innymi ludźmi w związki społeczne przez popęd towarzyski. Zbliża się on do Hobbesa, gdy mówi, że *appetitus societatis* jest instynktem egoistycznym, oraz gdy wyznacza państwu za cel realizację pokoju i bezpieczeństwa powszechnego (*pax et securitas communis*).

Formalnie Pufendorf opiera państwo aż na trzech umowach, któremi są: kontrakt, na mocy którego pewna liczba jednostek łączy się w jeden organizm społeczny, kontrakt na mocy którego organizm ten otrzymuje pewien ustrój konstytucyjny i kontrakt, na mocy którego członkowie tego organizmu poddają się zwierzchności, ustanowionej w drodze kontraktu poprzedzającego.

Na podstawie owego trzeciego *pactum subjectionis*, zwierzchność bierze na siebie obowiązek troszczenia się o dobro powszechne, a obywatele obowiązują się do posłuszeństwa. Są jednak o tem, co trzeba uważać za dobro powszechne, należy nie do obywateli, lecz do władcy i dlatego ten ostatni, tylko w przypadkach jak najbardziej jaskrawego naruszenia swoich obowiązków, mógłby narazić się na zarzut wiarołomstwa.

## Artykuł VI.

### **Chrystjan Thomasius i Chrystjan Wolf.**

I. 1. **Chrystjan Thomasius**, urodzony w Lipsku w r. 1655, był synem znanego profesora filozofji na tamtejszym uniwersytecie, gdzie potem sam zajął katedrę prawa, z której jednak musiał wkrótce ustąpić, z powodu zbyt liberalnych poglądów. Udał się wtedy do Halle, gdzie w r. 1694 otrzymał katedrę prawoznawstwa i urząd rektora uniwersytetu. Umarł tamże w r. 1728.

Z dzieł jego, dwa mają dla filozofji prawa największą doniosłość. Są niemi *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688)

i traktat, wydany w r. 1705 p. t. *Fundamenta juris naturae et gentium*.

2. Główną zasługą Thomasiusa, na polu filozofji prawa, było to, że pierwszy dał podstawę teoretyczną do ścisłego odgraniczenia prawa od moralności. Przez to ujął on filozofję praktyczną w ramy doskonalszego systemu i zapewnił każdemu z dwóch jej wielkich działów znaczenie samodzielnej nauki. Późniejsi filozofowie niemieccy, nie wyłączając Kanta, poszli tylko drogą, utartą przez Thomasiusa, gdy naukę o cnocie, czyli etykę *sensu stricto*, i naukę o prawie traktowali jako zasadniczo odrębne gałęzie filozofji praktycznej.

3. O prawidłach, powołanych do rządzenia postępowaniem ludzkim, powiada Thomasius, że wogóle mają one na celu uczynić życie nasze możliwie najdłuższem i najprzyjemniejszym, a to przez zapewnienie ludziom możliwie największego pokoju nawewnątrz i zewnątrz. W systemie tych prawideł odróżnia on trzy główne typy, którym odpowiada podział filozofji praktycznej na etykę, politykę i prawo znawstwo.

4. A. Etyka jest nauką o postępowaniu ludzkim, znajdującem się pod panowaniem reguły uczciwości (*honestum*). Reguła ta brzmi »*quod vis, ut alii sibi faciant, tute tibi facies*«. Etyka więc traktuje wyłącznie o obowiązkach człowieka względem siebie samego i każe każdemu rządzić się taką normą, jaką by chciał, by się wszyscy inni ludzie rządzili.

B. Polityka jest nauką o postępowaniu ludzkim, znajdującem się pod panowaniem reguły przyzwoitości (*decorum*). Reguła ta brzmi »*quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsi facies*«. Polityka traktuje więc o obowiązkach pozytywnych człowieka względem innych i każdemu każe to innym wyświadczać, co chciałby, aby inni jemu wyświadczyli.

C. Prawo znawstwo jest nauką o postępowaniu ludzkim, którem rządzi reguła sprawiedliwości (*justum*). Reguła ta brzmi »*quod tibi non vis fieri, alteri non feceris*«. Nauka prawa traktuje więc o obowiązkach negatywnych człowieka względem innych osób. Prawo tego tylko żąda, aby każdy wystrzegał się czynienia innym tego, czego by nie chciał, aby inni dopuszczali się względem niego.

5. Obowiązki prawne są materialnie najmniej a formalnie najbardziej obciążające.

a) Są one materialnie najlżejsze dlatego, że żądają od człowieka tylko cnoty, całkiem niezbędnej dla porządku zewnętrzznego życia społecznego, a więc cnoty najniższego kalibru. Prawo stoi na straży tego tylko, by ludzie poczuli się do obowiązku nieczynienia innym tego, co by umniejszało, uznana za nieodzowną, minimalną dozę dobra lub nie udaremniało, uznanej za nieznośną, maksymalnej dozy złego.

Obowiązki, płynące z reguł uczciwości i przyzwoitości, idą o wiele dalej.

b) Formalnie obowiązki prawne są wszakże najbardziej obciążające. One jedne bowiem tem się odznaczają, że ich spełnianie dopuszcza przymusu.

II. 1. **Chrystjan Wolf**, urodzony we Wrocławiu w r. 1679, był synem piwowara, a już za najmłodszych lat oddawał się z zapalem filozofji, studjując specjalnie dzieła Kartezjusza i Leibniza. W r. 1707 mianowany został profesorem nauk matematycznych i fizycznych w uniwersytecie w Halle, ale z powodu zbyt śmiałych, religji przeciwnych, zapatrywań otrzymał w r. 1723 od króla Fryderyka Wilhelma I rozkaz opuszczenia Prus w przeciągu dwóch dni. Udał się on więc wtedy do landgrafa Hessen-Kaselskiego, który dał mu katedrę filozofji w Marburgu. Do Halle wrócił on dopiero w r. 1740, po wstąpieniu na tron Fryderyka II, który nietylko przywrócił mu dawną katedrę, ale nadto mianował go wicekanclerzem tamtejszego uniwersytetu, na którym to urzędzie Wolf umarł w r. 1754.

Z nader licznych i wielotomowych dzieł Wolfa, traktują o filozofji prawa dwa następujące: *Jus naturae methodo scientifica tractatum* (8 tomów; 1740—1749), tudzież *Institutiones juris naturae et gentium* (1754).

2. W swoim systemie filozofji praktycznej Wolf wysuwa na pierwszy plan przepisy moralne, a traktuje prawo tylko, jako konsekwencję logiczną obowiązków, jakie tamte przepisy nakładają.

3. Naczelnym postulatem etyki jest dla każdego człowieka, aby pracował nad swoim doskonaleniem i przyczyniał się,

w miarę swoich sił, do udoskonalania innych. Wszystko, czego, z tego tytułu, ustawodawstwo moralne domaga się od człowieka, w drodze nakazów (*leges praeceptivae*) lub zakazów (*leges prohibitivae*), stanowi sferę tego, co człowiekowi wolno jest czynić, względnie tego, czego nie wolno mu czynić, inaczej mówiąc, stanowi sferę jego uprawnień (*leges permissivae*).

4. Prawo jest więc systemem upoważnień, wpływających dla każdego człowieka z ciężących na nim obowiązków moralnych. Każdemu obowiązkowi moralnemu odpowiada pewne do niego dostosowane upoważnienie prawne. Ponieważ zaś, w rzędzie obowiązków moralnych, są niewątpliwie takie, które mają moc powszechną, przeto istnieją także uprawnienia ludzkie wrodzone i niepozbywalne.

5. Stanowisko Wolfa jest w historii filozofji prawa wybitne głównie z tego powodu, że niewątpliwie posłużyło Kantowi za podstawę, do budowy, na wspólnym gruncie metafizycznym, nauki o cnocie i nauki o prawie.

## Artykuł VII.

### **John Locke**

(ur. 1632; um. 1704).

I. **John Locke**, urodzony w r. 1632 we Wrington pod Bristolem (Glocester), po świetnych studjach filozoficznych w uniwersytecie oksfordzkim, zabrał się do medycyny, z którą to nauką chciał się zapoznać, nie myśląc nigdy o jej praktykowaniu. W r. 1666 zaprzyjaźnił się ze słynnym, z czasów Karola I, politykiem *Ashley-Cooper'em*, gorącym zwolennikiem partji królewskiej za rewolucji i po restauracji Karola II, za co też został przez przywróconego do tronu króla mianowany hrabią Shaftesbury (1672). Ten ostatni powierzył Locke'mu edukację swego syna i wyrobił mu, oprócz tego, jakąś wpływową posadę w parlamencie.

Tak było do r. 1674, kiedy to Shaftesbury popadł w niełaszkę, osadzony został w więzieniu, pod zarzutem zdrady stanu, a następnie uwolniony werdyktem przysięgłych, lecz niebawem

wciągnięty w nową konspirację przeciwko prawu ówczesnego księcia Yorku (późniejszego Jakóba II) do dziedziczenia tronu, po jego bracie Karolu II (spisek Monmouth'a), musiał uciekać do Holandji (1682). Locke podzielił wygnanie swego protektora i dopiero, po rewolucji z r. 1688, powrócił do Anglii z księciem Wilhelmem Orańskim, jako królem Wilhelmem III, i został przez niego obdarzony wysokim urzędem sądowym. Umarł w r. 1704.

II. Historję filozofji prawa obchodzi **Locke** nie jako filozot rozprawiający o teorii poznania w wydanym w r. 1690 traktacie *Essay concerning human understanding* (*Szkic o umyśle ludzkim*), a więc nie jako sensualista, wyznający zasadę »*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*«, zasadę, przeciwko której tak ostro wystąpił Leibnitz, skorygowawszy ją dodaniem słów »*nisi intellectus ipse*«.

Dla naszego przedmiotu ma on znaczenie wyłącznie, jako autor pisma okolicznościowego, wydanego w r. 1689, a podyktowanego względami czysto politycznymi. Pismo to, noszące tytuł »*Two treatises of government*« miało głównie na celu umocnienie tronu nowego króla Wilhelma, »wielkiego restauratora, powołanego do władzy za przyzwoleniem narodu, »oraz usprawiedliwienie przed światem narodu angielskiego, »który, stojąc nad przepaścią niewoli i zguby, potrafił się uratować, dzięki swemu zamiłowaniu do ustaw naturalnych oraz »swemu poszanowaniu dla ustaw, sformułowanych pozytywnie, »i swojej nieustraszonej gotowości do występowania w ich »obronie.

III. W zacytowanym wyżej piśmie, Locke przedewszystkiem polemizuje z **Filmerem** (*De patriarcha*, 1680) i zbija jego teorię o ustanowionej przez Boga władzy patryarchalnej monarchy. Naturalną jest, według Locke'go, tylko jedna władza, a mianowicie ta, która służy rodzicom nad dziećmi. W stanie natury żadna władza polityczna nad ludźmi wytworzyć się nie może. W stanie tym bowiem zachodzi między ludźmi, co do uprawnień, równość najzupełniejsza. Odnosi się to tak do wolności osobistej, jak do własności prywatnej na majątku, zdobytym pracą lub zajęciem rzeczy niczyjej.

Jasną jest rzeczą, że ludziom musi zależeć na tem, aby

tym prawom naturalnym zapewnić możliwie najskuteczniejszą ochronę. W tym celu, w drodze umowy, zespalają się oni w prawnie unormowany związek społeczny, i tak powstaje państwo.

IV. Z tego, co powiedziano wyżej, płynie wyraźnie, że, według Locke'go, wyjście danej grupy ludzi ze stanu natury ustanowienie przez nich państwa i poddanie się pod panowanie, stojącego na jego czele, władcy, bynajmniej nie może znosić ich praw naturalnych. Przeciwnie akt ten ma na celu lepsze zabezpieczenie i silniejszą obronę tych praw.

Odpowiednio do tego ludzie, decydując się żyć w ramach państwa, nie mogli nigdy, w drodze umowy, chcieć przekazywać stojącemu na jego czele władcy więcej praw, niż te, któreby mu były niezbędne dla popierania tego powszechnego dobra naturalnego, jakim jest nietykalność wolności osobistej i majątku prywatnego, nabytego pracą lub zajęciem rzeczy niczyjej.

Zwierzchnictwo więc, przekazane władcy, jest tylko drobną częścią zwierzchnictwa, służącego ogółowi obywateli t. j. ludowi. Suwerenem najwyższym jest lud, który w każdej chwili mocen jest zmienić konstytucję państwa i powołać na tron innego króla (aluzja do rewolucji Orańskiej z r. 1688).

#### Artykuł VIII.

### Jan Jakób Rousseau

(1712—1778).

I. 1. **Jan Jakób Rousseau**<sup>1)</sup>, urodzony w Genewie w r. 1712, był synem zegarmistrza, skromnej fortuny a bardzo romantycznego charakteru. Staranniejszego wychowania nie odebrał ani co do nauk, ani co do ogłady towarzyskiej. Zato, od najwcześniejszych lat, czytywał z ojcem wieczorami, nieraz aż do ranka, wszystko co im wpadało w ręce, a w szczególności

<sup>1)</sup> Z nowszych rzeczy o Roussie w literaturze polskiej patrz **Szykowski**, *Myśl Jana Jakóba Rousseau w Polsce w XVIII wieku*, Kraków 1913, a przede wszystkim **Peretjatkowicz**, *Filozofja prawa Jana Jakóba Rousseau*, Kraków 1913. Ten ostatni autor przetłumaczył także na język polski *Umowę Społeczną Rousseau'a*.

*Żywoty wielkich mężów* Plutarcha i masę tłumaczonych roman-  
sów angielskich Richardsona. Dom ojcowski i Genewę porzucił  
Jan Jakób, jako bardzo młody chłopiec, i puścił się, o własnych  
siłach i prawie bez pieniędzy, w życie, pełne awantur roman-  
tycznych, szukając chleba, to jako pomocnik pisarza sądowego,  
to jako grawer, to znów kiedyindziej jako nauczyciel muzyki,  
a nawet wstąpiwszy do służby lokajskiej. Dosyć wczesnie zna-  
lazł on gorliwą protektorke, a potem serdeczną przyjaciółkę,  
w pani de Warrens. Wyznania kalwińskiego, Rousseau, za jej  
namową, przeszedł na katolicyzm, jednakże, po długich latach,  
wróciwszy do Genewy (koło r. 1753), musiał dla odzyskania  
obywatelstwa tego miasta, przyjąć nazad kalwinizm.

2. W okresie swego wędrownego życia, przed rokiem 1753,  
Jan Jakób zawitał w r. 1732 do Paryża, skąd jednak, przy-  
ciśnięty biedą, powrócił wkrótce do Szwajcjarji (Chambery  
i les Charmettes w Sabaudji), gdzie spędził kilka spokoj-  
nych lat, czas swój dzieląc między pracami naukowemi a ota-  
czaniem troskliwą opieką już podówczas chorej pani de War-  
rens. Był potem przez jeden rok nauczycielem domowym  
u pana de Mably, burmistrza miasta Lugdunu (Lyon), a w r.  
1741 udał się powtórnie do Paryża z nową przez siebie wy-  
nalezioną metodą notowania znaków muzycznych<sup>1</sup>). Powo-  
dzenia w tej mierze nie zaznał żadnego. Przy tej sposobności  
jednak Jan Jakób zjednał sobie kilku wpływowych protektor-  
rów, a między nimi ambasadora francuskiego w Wenecji, pana  
de Montaignu, który go zabrał z sobą na sekretarza. Amba-  
sador, nie mogąc długo znosić zbyt przykrych wybryków pychy  
swego sekretarza, musiał go po roku odprawić (1747). W roku  
1748 Rousseau wraca do Paryża, otrzymuje tam jakąś nową  
posadę i wchodzi w stosunki z encyklopedystami Diderotem  
i Grimmem. W tym też okresie zapoznaje się on z Teresą  
Levasseur, służącą hotelową, i, po kilku latach uprawiania z nią  
wolnej miłości, pobiera ją za żonę.

---

<sup>1</sup>) Rousseau skomponował także operę, do której sam napisał libretto,  
p. t. *Le devin du village*, graną z wielkiem powodzeniem w Paryżu w r.  
1753 i wkrótce potem wydał głośne pismo p. t. *Lettre sur la musique  
française*, w którym oświadcza się za wyższością muzyki włoskiej nad  
francuską, przez co oburzył na siebie paryski świat artystyczny.

3. Dotąd jednak Rousseau nie poczuł jeszcze w sobie żyłki wielkiego pisarza. Bodźcem do tego stał mu się dopiero konkurs, ogłoszony w r. 1749 przez Akademię w Dijon na rozprawę, mającą omawiać pytanie, ażali postęp nauk i sztuk przyczynił się do zepsucia, czy też do oczyszczenia obyczajów. Jan Jakób stanął do konkursu i otrzymał nagrodę za rozprawę p. t. *Discours sur les sciences et les arts*. Dał się on w niej poznać, jako pierwszorzędny stylistą o nadzwyczaj bogatej wyobraźni i jako umysł, wprawdzie zbyt pochopny do operowania paradoksami, ale obdarzony talentem wynajdywania na ich poparcie jak najświetniejszych argumentów. Reputację tę wzmocniła jeszcze nowa rozprawa Jana Jakóba, napisana w r. 1753 również na konkurs, ogłoszony przez tę samą Akademię, a mającą tytuł »*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*« (O pochodzeniu nierówności między ludźmi). Rzecz ta nie mogła być wprawdzie uzyskać nagrody, z powodu zawartych w niej gwałtownych wycieczek przeciwko despotyzmowi, ale obudziła dużo zachwytu. To też, gdy wkrótce potem Rousseau znalazł się znowu w Paryżu, to miał już otwarte w tamtejszym eleganckim świecie wszystkie modne salony literackie, a jedna z jego entuzjastek, pani d'Epina y, urządziła mu nawet w Montmorency ozdobną willę, zwaną Ermitage (1756).

W tem cichem ustroniu Jan Jakób napisał płomienny romans »*La nouvelle Héloïse*«, rewolucyjny traktat p. t. *Contrat social* (1762) i w tymże samym roku wykończoną rozprawę o wychowaniu p. t. *Emile*.

4. Trzy ostatnio wymienione książki doznały największego powodzenia i uczyniły nazwisko ich autora głośnień na całym świecie. Ściągnęły one jednak na niego także dużo gromów, ze strony tak duchowieństwa jak i władzy świeckiej. W Genewie jego *Emile* został spalony ręką kata na placu publicznym, w Paryżu zaś arcybiskup go wyklął (*Mandement de l'archevêque de Paris, Mgr. de Beaumont*), a parlament zadekretował jego aresztowanie.

Zmuszony do ucieczki, schronił się Rousseau do Motiers-Travers, w księstwie Neufchâtel-skim, gdzie napisał w obronie *Emila* dwie repliki, jedną adresowaną do arcybiskupa pary-

skiego (*Réponse au mandement de l'archevêque de Paris*), drugą — do Rady miasta Genewy (*Lettres écrites de la Montagne*).

Zniewolony do opuszczenia Szwajcarji, przyjął Jan Jakób gościnność, którą mu zaofiarował Hume w Anglji (1766), ale wkrótce pokłócił się z tym ostatnim, obwiniając go o konaszachty z jego wrogami. Wrócił więc znowu do Francji, gdzie, tolerowany już przez policję, zmieniał często miejsce pobytu (Lugdun, Grenobla, Paryż) i popadał coraz głębiej w monomanję prześladowczą, upatrując we wszystkich nieprzyjaciół, sprzysiężonych na jego zgubę. Skończyło się na tem, że w r. 1778 osiadł w Ermenonville, posiadłości Renego de Girardin, gdzie po dwóch miesiącach umarł nagłą śmiercią.

Pozostało po nim dużo rękopisów, a wśród nich, prócz kolekcji bardzo cennych listów, jego słynne *Wyznania* (*Confessions*), gdzie, z prawdomównością nieraz, cyniczną, kreśli on obraz swego burzliwego, a często nagannego życia, aż do r. 1765.

II. 1. Z dzieł Jana Jakóba, ma dla filozofji prawa największe znaczenie *Contrat social* (Umowa społeczna) z roku 1762. Aby jednak oświetlić należycie stanowisko tego myśliciela w rzędzie wyznawców szkoły prawa natury, niezbędną jest rzeczą zwrócić także uwagę zarówno na dwie najstarsze jego rozprawy z lat 1749 (*O naukach i sztukach*) i 1753 (*O pochodzeniu nierówności*), jak na, wydany wkrótce po *Umowie społecznej*, jego traktat o wychowaniu, noszący tytuł *Emile*.

2. Chcieć rozpatrywać szczegółowo pełne zapału, a zawsze bardzo olśniewające, wywody Jana Jakóba na temat zgubnego wpływu nauk i sztuk na obyczaje ludzkie, postępu kultury na prawa naturalne człowieka (usunięcie równości między ludźmi), na system wychowawczy (kształcenie rozumu a zaniedbywanie uszlachetniania uczuć) i na ustrój polityczny życia społecznego (rozłam między prawem prywatnem jednostek a prawem publicznem państwa), — znaczyłoby chcieć rozszerzać zanadto ramy książki, mającej służyć tylko za podręcznik historji filozofji prawa.

3. A zresztą z Janem Jakóbem nie jest rzeczą bezpieczną wchodzić w bliższy kontakt. Nie jest to bowiem wytrawny,

w szkole ścisłego rozumowania wyćwiczony, filozof, z którym możnaby spokojnie dyskutować. Jest to porywający mówca, który tak bardzo olśniewa świetnością swojej retoryki, przebiegłością swojej sofistyki i niesłychanym talentem, by, w obronie najbardziej paradoksalnych tez, zdobywać się na argumenty o sile pozornie niewzruszonej, że doprawdy trzeba się mieć na wielkiej baczności, aby nie dać mu się unieść w świat jego uczuć, wyobrażeń i reformatorskich zapędów, i nie spostrzec się, że to, co on podaje za prawdę, jest jednak najczęściej tylko złudzeniem, wywołanem sztuką bardzo zręcznego kuglarza.

III. 1. Rousseau posunął niewątpliwie dalej, niż którykolwiek z innych wyznawców szkoły prawa natury kult, dla tego prawa. Normy postępowania, mające swoje źródło w samej naturze człowieka, uważał on za posiadające najwyższy walor etyczny. Urządzają one bowiem życie na zasadach idealnych, a więc powszechnie obowiązujących, wolności, równości, umiłowania prawdy, zachowywania prostoty obyczajów, odczuwania odwagi, patriotyzmu i potrzeby wierzenia w Boga. Otóż, według Jana Jakóba, cała kultura ludzka, zamiast mieć zawsze na oku owe naczelnne zasady prawa natury i dążyć do zapewnienia im coraz doskonalszej realizacji, oddalała się od nich coraz bardziej.

2. Człowieka, który z natury był skłonny do dobrego, cywilizacja uczyniła łakomym na zło; — człowieka, który miał *amour de soi* t. j. który miłował siebie, zaraziła ona miłością własną (*amour propre*) t. j. miłością samego siebie, bez brania w rachubę stosunku do innych osób; — człowieka, który był szczerzy i prawdomówny, kultura nauczyła obłudy i kłamstwa; — człowieka, który wierzył w Boga i miał duszę przez samą naturę otwartą, dla oddawania Mu najwyższej czci, cywilizacja oddaliła od tego kultu, wprowadzając zawikłane systemy sztucznych dogmatów, nie dających się pogodzić z naturalnymi prawami rozumu ludzkiego.

3. Skonstatowawszy to, co powiedziano wyżej, Rousseau postanowił nakreślić program reformy kultury, w duchu jej zbliżenia do zasad naczelnnych prawa natury:

a) On nie jest wrogiem nauk i sztuk, lecz pragnie oprzeć ich rozwój na zdrowszych podstawach i tej kwestji poświęca

swoją pierwszą, przez Akademię w Dijon premjowaną rozprawę (1749).

b) On nie doradza ludziom powrotu do stanu natury, jako okresu, któryby historycznie miał poprzedzać stan państwowy, lecz chce poddać zasadniczej reorganizacji życie społeczne. Życie to mianowicie powinno, jego zdaniem, otrzymać ustrój, któryby pozwolił każdemu człowiekowi pogodzić konieczność podlegania silnej władzy publicznej z niczem nie naruszoną zasadą, że należy mu się, z prawa natury, nieograniczona wolność osobista. To stanowi program jego *Contrat social* (1762).

c) On nie oświadcza się za tem, aby wychowanie dziecka pozostawić naturalnemu biegowi rzeczy, nie dając mu żadnego nauczyciela, lecz twierdzi, że wadliwy jest praktykowany powszechnie system edukacyjny. Rousseau chce swego Emila wychować całkiem inaczej. Chce z niego uczynić człowieka, którego kultura nie oddalałaby od cnót naturalnych, lecz czyniła tem zdolniejszym do ich najdoskonalszego uprawiania. Nauczyciel powinien pracować raczej nad uszlachetnianiem uczuć, niż nad wzbogacaniem umysłu swego ucznia. W życiu, namiętności odgrywają większą rolę niż rozumowanie, a nad złą namiętnością ucznia zapanować można tylko, budząc w nim inną silniejszą a lepszą namiętność. *On n'a de prise sur les passions, que par des passions*. W zastosowaniu do religijności, trzeba też pielegnować w Emilu naturalną miłość dla Boga, unikając starannie zaprzątania jego umysłu jakimikolwiek, miłość tę osłabić mogącemi, dogmatami wiary. Emil ma być tylko deistą z naturalnej potrzeby serca.

IV. Należy teraz zapytać się, czy i w jakiej mierze udało się filozofowi genewskiemu stać się reformatorem kultury ludzkiej, w kierunku jej pogodzenia ze świętymi prawami natury?

Oczywiście, że w książce niniejszej zając mi się wolno tem pytaniem, tylko w odniesieniu do porządku społecznego, który według Rousseau'a jest prawem, nie pochodzącym z natury, a więc opierającym się na układach (Um. społ. I. 1).

Punktem wyjścia dla całej konstrukcji umowy społecznej jest u Rousseau'a fakt, że człowiek rodzi się wolnym, a jednak wszędzie jest niewolnikiem, mając nad sobą jakąś obcą wła-

dzę, która mu narzuca swoją wolę. Jan Jakób nie przeczy, że przejście człowieka ze stanu natury do stanu społecznego jest wzniesieniem się z niższego na wyższy szczebel życia. Idzie tylko o to, aby, na tym wyższym szczeblu, żaden człowiek nie tracił wolności, którą go obdarzyła sama natura. A jednak każde ciało społeczne, które jego członkowie nazywają państwem, gdy zachowuje się biernie, stawać się musi z wierzchnikiem (*souverain*), gdy występuje czynnie, a w tym charakterze posiada prawo wszechwładnego rozkazywania każdemu ze swoich członków (I. 6, 7).

Kardynalną jest więc rzeczą, aby znaleźć formę zrzeszenia, któraby pozwalała godzić wolność naturalną każdego członka ciała społecznego z jego obowiązkiem zupełnego oddania się, ze wszystkimi swemi prawami, całemu temu ciału, jako swemu zwierzchnikowi.

Zdaniem Jana Jakóba, ten problem zasadniczy jest bardzo łatwy do rozwiązania, zapomocą umowy społecznej.

V. Umowa, zawarta za zgodą wszystkich członków, mającego powstać na jej podstawie, ciała społecznego, nie pozbawia bynajmniej żadnego z nich wolności naturalnej. Żaden człowiek bowiem nie mógłby legalnie zrzekać się wolności. Umowa społeczna nie znosi woli żadnego z członków, skupiających się w ciało społeczne, lecz przeciwnie czyni z woli każdego z nich część składową woli nie ich wszystkich, lecz ludu, jako ich organizmu zbiorowego, woli, którą Rousseau nazywa wolą powszechną (*volonté générale*).

Powstaje więc na tej drodze, nad każdym obywatelem państwa nieograniczona władza zwierzchnicza ludu, którego wola nie może nigdy błędzić, bo jest wolą powszechną, a jako taka zmierza zawsze do korzyści ogólnej (II. 3).

Cechą charakterystyczną woli powszechnej jest to, że nie jest ona wolą ani wszystkich zgromadzonych członków suwerennego ludu, ani tem mniej jeszcze ich większości, lecz jest wolą samego suwerennego ludu.

Organem tylko, za pomocą którego lud suwerenny wyraża swoją wolę na zgromadzeniach ogólnych, są jego członkowie, którzy bądź jednomyślnie, bądź większością głosów, stwierdzają, że proponowana ustawa jest lub nie jest zgodna, nie

z ich wolą, lecz z wolą powszechną (IV. 2). »Gdy więc prze-  
waży zdanie przeciwne mojemu, powiada Rousseau, dowodzi  
to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę po-  
wszechną, nią nie było. Gdyby więc przeważyła moja prywatna  
opinja, zrobiłbym co innego aniżeli chciałem i wtedy właśnie  
nie byłbym wolny«.

VI. Oto jak, według filozofa genewskiego, da się rozwiązać  
problem pogodzenia wszechwładztwa suwerennego ludu z wol-  
nością naturalną każdego z jego członków. Dzięki szczęśliwemu  
pomysłowi Jana Jakóba, żaden obywatel, zniewolony do ko-  
rzenia się przed wolą powszechną, nie będzie mógł czuć się  
niewolnym. Wszakże jego wola jest częścią składową woli  
powszechnej ludu, a więc, poddając się tej ostatniej, on słu-  
cha tylko samego siebie i nie traci nic ze swojej wolności natu-  
ralnej.

Doprawdy, że nie można zdobyć się na doskonalsze ku-  
glarstwo dialektyczne, w obronie bardziej paradoksalnej tezy,  
niż to uczynił Rousseau, wmawiając w czytelnika z tak nies-  
lychanem powodzeniem, że obywatel, oddawszy się, na mocy  
umowy społecznej, ze wszystkimi swojemi prawami pod zwierz-  
chnictwo ludu, nie nie uronił ze swojej wolności naturalnej.

Niech zrozumie, kto potrafi, ową tajemnicę wolności in-  
dywidualnej, z natury nieograniczonej i niepozbywalnej, a jednak  
nadającej się do tego, by, w drodze paktu społecznego, mógł  
każdy członek związku społecznego, nic z niej nie tracając,  
przełać ją, ze wszystkimi z niej wypływającemi prawami, na  
wolę powszechną ludu, który odtąd ma nad każdym obywa-  
telem panować wszechwładnie.

Niech zrozumie, kto potrafi, owego człowieka, którego  
Rousseau, z istnym uporem manjaka, nie przestaje nazywać  
wolnym, a który jednak nie ma nic posiadać dla siebie, bo  
jego sumienie, jego majątek a nawet życie, to są dobra nie  
jego, lecz państwa.

Rzeczą ludu jest narzucać obywatelom artykuły wiary,  
a jego prawem jest karać śmiercią tego, kto, wstąpiwszy do-  
browolnie do związku społecznego, a więc uznawszy też usta-  
nowioną przez jego zwierzchnika religję, sprzeniewierzy się

potem jej dogmatom. Zaiste dopuścił się on najcięższej zbrodni »il a menti devant les lois« (IV. 8).

Rzeczą ludu jest rozporządzać mieniem każdego obywatela, bo mienie to stało się własnością ludu, na mocy umowy społecznej (I. 9).

Lud jest także panem życia obywateli. Jeżeli wola powszechna powie obywatelowi, że trzeba dla państwa, aby umarł, to on winien umrzeć. Dotąd bowiem, bezpieczeństwo życia służyło mu tylko, jako dar warunkowy państwa (II. 5).

VII. Z tego, co powiedziano wyżej o *Umowie społecznej*, widać, że traktat ten, rozpoczęty entuzjastycznym okrzykiem, na cześć wolności indywidualnej każdego człowieka, wnet się przestraża w pełen zachwyty i holdowniczej uniżoności hymn, na rzecz wszechwładztwa woli powszechnej ludu, wszechwładztwa, przeciwko któremu nie ma służyć obywatelowi żadna ochrona prawna, bo, zniewalając go do posłuszeństwa, wola powszechna zmusza go tylko do wolności (I. 7).

Tą ostatnią tezę Rousseau stał się zaiste nie światłodajnym ojcem wielkiej rewolucji francuskiej, lecz jej najzgubniejszym duchem. Rewolucja miała swoją świętą rację w ówczesnym zgniłym stanie absolutyzmu królewskiego, ale miała ją tylko dopóty, dopóki czerpała swoje natchnienia, nie z namiętnych porywów i sofistycznych wywodów filozofa genewskiego, lecz z głębokich i mądrych rozważań autora *Ducha Praw*, Monteskjusza. Monteskjusz — to ojciec duchowy rewolucji francuskiej, w najlepszym rozumieniu tego terminu, bo to jej apostoł w pierwszym, najszlachetniejszym jej okresie. Jego to ideom holdowali niewątpliwie twórcy konstytucji monarchicznej z 3 września 1791. Idąc za jego wskazówkami, potrafili oni pogodzić poszanowanie władzy królewskiej ze zrozumieniem potrzeby oparcia na zdrowszych podstawach całego systemu sprawowania rządów. Słynna, na czele ich konstytucji, umieszczona *Deklaracja praw człowieka i obywatela* nie była tylko efektowną deklamacją, w rodzaju górnołotnych frazesów filozofa genewskiego o naturalnej, nieograniczonej i niepozbywalnej wolności indywidualnej każdego człowieka, lecz była poważnym aktem prawnym, mocą którego państwo brało na siebie obowiązek stania na straży, a więc i nie naruszania,

pewnych w tejże Deklaracji wymienionych »*droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*«.

Dopiero w miarę, jak, w umysłach przywódców rewolucyjnych, wpływ *Umowy społecznej* zaczyna coraz bardziej brać górę nad wpływem *Ducha Praw*, co znalazło swój pierwszy wyraz w dekretach Konwentu Narodowego z 21 i 22 września 1792, znoszących władzę królewską i proklamujących suwerenność narodu; dopiero odtąd ruch rewolucyjny we Francji stacza się w coraz głębszą przepaść demagogii i z porywu najszlachetniejszego, w obronie praw indywidualnych człowieka i obywatela, przekształca się w najpotworniejszy terror, w obronie wszechwładztwa tego ludu, o którym Robespierre, jakby za dyktandem Roussa, powie, »*le peuple a raison toujours*«.

Wprawdzie i we wstępie do konstytucji z 24 czerwca 1793 mieści się *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, ale cóż, kiedy, wychodząc z zasady, że lud jest wszechwładnym szafarzem wszelkiego prawa, konstytucja ta nie krępuje woli samego ludu żadnemi normami, gwarantującemi jednostkom, że prawa, które im przyznaje Deklaracja, będą miały dla nich walor realny. Znow więc znalazła tu wyraz idea Roussa, że wola powszechna, zniewalając obywatela do bezwzględного posłuszeństwa, zmusza go tylko do wolności.

Zaiste Konwent miał za co uchylać apoteozę Jana Jakóba, a pisarz francuski **Lanfrey** miał słuszość, gdy w swojej książce o rewolucji francuskiej<sup>1)</sup> mówi, że Robespierre był jakby wcieleniem *Umowy społecznej* (»*Le Contrat social fait homme*«)

### ROZDZIAŁ III.

#### **Duch dziejów, jako źródło idei prawa.**

#### **Vico i Monteszkjusz.**

#### **A. Ogólna charakterystyka.**

Podczas gdy koryfeusze szkoły prawa natury uważali jego dyktaty za wpływ rozumu całkiem niezależny od faktu,

<sup>1)</sup> *Essai sur la Révolution française*, 1858; p. 340.

czyby dana reguła tego prawa miała być uznawana przez prawo pozytywne jakiegokolwiek narodu (p. wyżej, rozdz. II, art. II, nr. III), to w XVIII wieku znaleźli się także znakomici myśliciele, którzy ideę prawa uważali za dającą się wysnuć z samego ducha jego instytucyj pozytywnych. Zdaniem ich też, najracjonalniejszą podstawą dla wysłedzenia idei prawa, t. j. prawa, jakim ono być powinno, prawa, jako mającego stanowić dla naszego rozumu *verum*, niezależne od warunków miejsca i czasu, dać nam może tylko nauka, badająca, na możliwie najobszerniejszej widowni dziejowej, różne konkretne postaci twórczości prawnej ducha ludzkiego i dążąca do tego, by, w tym tak bogatym i różnobarwnym materiale prawa, jako pewnym, nie dającem się zaprzeczyć *certum*, wyodrębnić od tego, co jest zmienne, względne, a więc ma tylko walor miejscowy i czasowy, to, co jest wytworem duchowym wszelkich, i najdzikszych i najbardziej cywilizowanych narodów, a więc to, co, jako niewzruszone i bezwzględne, ma walor absolutny i stanowi treść prawa natury.

Do rzędu tak rozumujących myślicieli należą **Vico** we Włoszech, a **Monteskjusz** we Francji.

## B. Jan Baptysta Vico

(1668—1744).

I. **Jan Baptysta Vico**, urodzony w Neapolu w r. 1668, był synem ubogiego księgarza i otrzymał staranne wykształcenie, w zakresie języków starożytnych, scholastyki, teologii i prawnoznawstwa. Zanadto jednak rozmiłowany w konstrukcjach naukowych, nie mógł on mieć upodobania dla praktyki prawa. Raz jeden tylko stawał przed sądem, broniąc sprawy swego ojca, i wygrał ją, a miał wtedy lat szesnaście.

Potem przez lat dziewięć przebywał poza Neapolem, jeszcze jako młodzieniec w zamku *Vatolla*, gdzie udzielał lekcyj prawa siostrzeńcom biskupa z *Ischia*, następnie już jako dojrzały człowiek w klasztorze *Gerolaminów*. W tym to okresie czytywał ogrom książek z najrozmaitszych dziedzin, wzbogacając swój umysł zbieraniami, może nie zawsze z należyłym

ładem, wiadomościami z zakresu teologii, filozofji, historii, archeologii, literatury, prawoznawstwa, fizyki, medycyny, numizmatyki, a nawet astrologji i heraldyki <sup>1)</sup>. Prawdopodobnie już w tym okresie powziął pierwszą myśl swego systemu historjozoficznego, który miał potem nazwać *La scienza nuova*.

Powróciwszy do Neapolu, już nie opuszczał tego miasta aż do śmierci, która nastąpiła dnia 10 stycznia 1744.

II. Z pism Vico'na mają dla naszego przedmiotu największą doniosłość traktat łaciński z r. 1720, *De uno universi juris princio et fine unico*, oraz jego słynne *Cinque libri de principi d'una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*, które to dzieło pojawiło się, za życia autora, w trzech wydaniach z lat 1725, 1730 i 1744. Pospolicie przyjęto nazywać to dzieło *Scienza nuova*. W r. 1916 Antoni Lange wydał w Warszawie przekład polski dwóch pierwszych ksiąg Nowej Nauki, oraz, odnoszących się do tego dzieła, przedmowy i komentarza Nicolini'ego. Na język francuski przełożył *Scienza nuova* i opatrzył komentarzem Juljusz Michelet p. t. *Principes de la philosophie de l'histoire* (La Hays, 1835).

III. Na czem polega owa »Nowa Nauka«, która, w XVIII wieku, nawet we Włoszech nie wielkiem cieszyła się powodzeniem, a dopiero w następnem stuleciu nazwisko swego twórcy okryła powszechną sławą.

Vico wychodzi z tego założenia, że nauka znajdowała się dotychczas na błędnej drodze, gdy uważała za dwie zasadniczo odrębne dziedziny badań, świat idealny i świat faktyczny t. j. świat tego, co, jako racjonalne, nie zmienia się nigdy i co Vico nazywa »*il vero*«, a świat tego, co, jako realne, przybiera z biegiem lat coraz to nowe wyglądy i co Vico nazywa »*il certo*«.

Zdaniem Vico'na niema rozłamu między temi dwoma światami, lecz przeciwnie panuje między nimi jak najdoskońalsza harmonja. Odpowiednio do tego błędem jest traktować

<sup>1)</sup> Patrz przedmowę Nicolini'ego do wydania *Nowej Nauki Vico'na*, wydrukowaną w przekładzie polskim tego dzieła Antoniego Lange (Warszawa, 1916, str. LXXI).

filozofję, jako naukę o świecie idealnym, w oderwaniu od filologii, którą to nazwą Vico oznacza naukę o faktach, wytwarzanych przez człowieka, innemi słowy naukę o wszelkiego rodzaju pomnikach kultury ludzkiej. Sądzę, że będę wiernym tłumaczem myśli Vico'na, gdy powiem, że, w rozumieniu jego Nowej Nauki, filozofja i filologia<sup>1)</sup> — to są tylko dwa różne klucze, potrzebne do otwierania jednych drzwi, a mianowicie tych, które prowadzą nasz umysł nie do częściowej, lecz do całkowitej wiedzy, bo do znajomości zasad, wiążących w jedną doskonałą syntezę *il vero* i *il certo*, świat idei i świat faktów.

Połączenie zaś tych dwóch światów uważał Vico za naturalne dlatego, że oba te światy są tworem rozumu ludzkiego, a i rozum nasz funkcjonuje według planu, narzuconego rozwojowi całego świata przez ową wyższą inteligencję, którą Vico nazywa *Opatrznością* (*Provvidenza*).

IV. Są, według Vico'na, »*tria elementa omnis divinae atque humanae eruditionis, nosce, velle, posse*« (poznawać, chcieć i móc). Mają one wszystkie swoje źródło w inteligencji, której okiem jest rozum, otrzymujący od Boga światło dla poznania *aeterni veri*.

Wszelka wiedza więc pochodzi od Boga, wraca do Boga i pozostaje w Bogu.

Człowiek jest istotą, która, indywidualnie rozporządzając władzą poznawania, chcenia i czynienia tego tylko, co musi przemijać, dąży do przeobrażenia się w istotę, czerpiącą z ducha, który jest *mente commune delle nazioni*, władzę poznawania, chcenia i tworzenia tego, co, jako *verum*, nie przemija nigdy.

Całą historję uważa Vico za proces życiowy, rozwijający się, według pewnego, zgóry mu przez Opatrzność narzuconego, planu.

V. Plan ten każe ludzkości, w ramach każdego cyklu t. j.

<sup>1)</sup> Do filologów zalicza Vico gramatyków, historyków, krytyków, badaczy, zajmujących się studjowaniem faktów z życia narodów, tak z uwagi na ich urządzenia wewnętrzne (obyczaje, ustawy), jak z uwagi na ich stosunki zewnętrzne (wojny, traktaty pokojowe, przymierza, handel, podróże). *Scienza nuova*, ks. I. rozdz. II, nr. X.

każdej wielowiekowej epoki swoich dziejów, przechodzić przez trzy zawsze takie same i zawsze w takim samym porządku po sobie następujące okresy. Vico nazywa je wiekiem bogów, wiekiem bohaterów i wiekiem ludzi. Każdemu z nich odpowiada inny ustrój polityczny narodów, a mianowicie pierwszemu wiekowi teokracja, drugiemu — arystokracja, a trzeciemu — demokracja.

Z tym poglądem wiąże się słynna teoria Vico'na o tak zwanych przyptywach i odpływach (*corsi e ricorsi*) elementu ludzkiego.

Jest przytyw ducha ludzkiego, gdy, w ramach danego cyklu dziejowego, narody przechodzą z wieku bogów do wieku bohaterów, a z tego ostatniego do wieku dominacji ludzkiej. Jest natomiast odpływ człowieczeństwa, gdy, z końcem jednej, a z początkiem następnej epoki, narody wracają nazad do wieku bogów, a ustrój demokratyczny przekształca się, za pośrednictwem władzy monarszej, w teokrację.

Nastąpi to zaś wtedy, gdy lud stanie się ofiarą bezustannych niezgód stronnictw i wyzysku ekonomicznego, uprawianego przez potężniejsze grupy na niekorzyść słabszych warstw społeczeństwa, a wskutek tego państwo popadnie w anarchję, która jest najstraszniejszą ze wszystkich tyranij. Wtedy bowiem nie będzie dla ludu innego ratunku, jeno schronić się pod opiekę jednego silnego władcy (ks. I, rozdz. II, nr. 95).

Naturalną więc podwaliną monarchji okaże się odczuwana przez lud potrzeba porządku i bezpieczeństwa. Monarcha zaś, aby wzmocnić swój autorytet, otoczy się wnet aureolą pomazańca bożego, a wtedy otworzy się dla dziejów ludzkich nowa epoka, której pierwszym okresem stanie się znowu wiek bogów i teokratyzmu.

Takiem jest już bowiem prawo natury, że, gdy, pod wpływem gwałtów i wojen, ludy popadną w tak wielki popłoch, że już nie można ich uśmierzać zapomocą żadnych ustaw ludzkich, to, dla okiełzania ich, istnieje tylko jeden potężny środek, a jest nim religja (ks. I, rozdz. II, nr. 31).

Gdyby zaś dla danego narodu i to lekarstwo miało okazać się bezskutecznem, to naród taki, jako niewolnik własnych rozhukanych namiętności, zbytku, zniewieściałości, chciwości,

pychy i wystawności, musiałby, w myśl mądrych rządzeń Opatrzności, stać się niewolnikiem innego lepszego narodu, który, podbiwszy go orężem, ratuje go przez wzięcie go pod swoje rządy. I w tem widzimy światło dwóch praw naturalnych, panujących nad światem ludzkim. Są niemi dwa następujące przykazania:

- 1) kto sam nie potrafi się rządzić, ten musi poddać się rządóm tego, kto okaże się zdolniejszym do ich sprawowania;
- 2) panowanie nad światem ma należeć zawsze do tych, którzy odznaczają się lepszą naturą (ks. V, rozdz. IV).

VI. Pożądaną jest rzeczą, aby podane wyżej dyktaty prawa natury wpajać jak najgłębiej w umysły młodzieży wszelkich narodów, a tem silniej w Polsce, gdzie ustrój polityczny, otwierając bramę najwyższych zaszczytów masie, żadnej władzy, może, jak powiada Vico, doprowadzić zbyt łatwo do tego, że pokój będzie musiał ustępować miejsca nieustannej walce o władzę, prowadzonej przy pomocy nie praw, lecz oręża (ks. I, rozdz. II, nr. 93).

Zaiste mało jest dla narodów zbawienniejszych przestróg politycznych od tej, która płynie z owych dwóch, przez Vico'na z ducha dziejów wysnutych, niewzruszonych reguł prawa natury.

### C. Monteskjusz

(1689—1755).

I. Karol de Secondat baron de Montesquieu, zwany u nas powszechnie *Monteskjuszem*, urodził się w r. 1689 w zamku rodzinnym La Brède, w pobliżu miasta Bordeaux. Należał on do rodziny, której już kilku członków piastowało wysokie godności w magistraturze, wskutek czego, już od wczesnej młodości, przysposabiano go do podobnej kariery. W r. 1714 mianowany radcą Parlamentu w Bordeaux, już w r. 1716 otrzymał tamże opróżnioną po jego stryju posadę prezydenta. Niedługo jednak piastował tę godność, bo w r. 1721 wystąpił z Parlamentu, aby móc się oddawać całkowiec ulubionym pracom literackim.

Pierwszy rozgłos zjednała mu książka p. t. *Lettres per-*

sanes (1721). Tam w formie listów, rzekomo pisanych przez wykształconych Persów i mających za temat obraz obyczajów i urzędzeń politycznych ludów wschodnich, Monteskjusz ukrył nadzwyczaj dowcipną i złośliwą satyrę przeciwko ówczesnemu stanowi rzeczy we Francji. Powodzenie tej, jak ją nazwano, »najgłębszej ze wszystkich swawolnych książek« było tak wielkie, że w r. 1727 otworzyło autorowi drogę do Akademji Francuskiej.

Odtąd zaczął Monteskjusz podróżować, zwiedzając Austrię, Włochy, Holandję, a w końcu Anglję, gdzie pozostał aż dwa lata. Wszędzie badał on z największą uwagą dawne i obecne obyczaje i instytucje prawne poznawanych przez siebie ludów. Szczególny jednak interes obudziły w nim urządzenia parlamentarne monarchji angielskiej i dlatego też poświęcił najwięcej czasu ich studjowaniu. Stał się on potem najgorliwszym ich propagatorem we Francji.

Wróciwszy do ojczyzny, Monteskjusz osiadł na stałe w zamku La Brède, skąd puścił w świat w r. 1734 niewielką, ale genialnie opracowaną książkę p. t. *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzymian (Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains)*, a w r. 1748 swoje wiekopomne dzieło p. t. *O duchu praw (De l'Esprit des Lois*<sup>1)</sup>.

Dzieło to okryło nazwisko Monteskjusza sławą wszechświatową. Zabłysnął on w niem, jako jeden z najświetniejszych stylistów i najrozumniejszych myślicieli, na polu tak filozofji prawa, jak polityki.

Odtąd Monteskjusz już nie ogłosił nic znaczniejszego, spędzając życie między zamkiem La Brède a Paryżem, w którym to mieście zmarł w r. 1755.

II. W dziele »*O duchu praw*« Monteskjusz zastanawia się nad podstawami naturalnem prawa, bada jego przejawy w życiu różnych narodów, z najrozmaitszych okresów czasu i na najrozmaitszych szczeblach kultury, a na tej drodze dochodzi do przekonania, że skoro prawem rządzą się i najdziksze i najbardziej cywilizowane ludy świata, skoro prawu, niemniej

---

<sup>1)</sup> W r. 1777 wydał **Czarnek** przekład polski tego dzieła d. t. *Duch czyli treść praw*.

od Greków i Rzymian, są posłuszni Irokezy, gdy, z poczucia obowiązku, pozerają swoich jeńców wojennych; — to prawo musi być wytworem istotnych potrzeb natury ludzkiej i panowanie jego uznać należy za konieczność dla wszystkich ludzi i narodów.

Duch praw — to nie jest ich litera, to nie ich wola, ujęta w jarzmo pewnych tekstów niewzruszonych, lecz ich treść wiecznie zgodna z naturą normowanych przez nie stosunków. W tem świetle, prawa występują, jako stosunki konieczne, wypływające z natury rzeczy (*Les lois sont les rapports nécessaires, qui dérivent de la nature des choses*).

W tem rozumieniu więc wszystkie istoty mają swoje prawa. Ma je Bóg, ma je świat materialny, mają je istoty inteligentniejsze od człowieka, mają je zwierzęta, i ma je człowiek.

Ci, którzy mówią, że to ślepa fatalność wytworzyła wszystkie skutki, przejawiające się na widowni życia, wypowiedzieli wielką niedorzeczność (*ont dit une grande absurdité*). Bo czyż może być coś niedorzeczniejszego od tego, by ślepa fatalność miała wytwarzać istoty inteligentne.

Musi więc istnieć rozum początkowy (*raison primitive*), a prawa są tylko stosunkami, zachodzącymi między tym rozumem a różnemi stworzeniami, oraz stosunkami różnych stworzeń między sobą.

Bóg jest w stosunkach ze wszechświatem, jako stwórca i jako zawiadowca (*conservateur*). Prawa, według których Bóg stwarzał, są prawami, według których strzeże On swego dzieła. Bóg rządzi się temi prawami, gdyż je zna; On je zna, bo sam je ustanowił; On je ustanowił, bo są one w zgodzie z jego mądrością i mocą (*puissance*) (ks. I, rozdz. I).

Związek człowieka z Bogiem, jako rozumem początkowym wszechrzeczy, jest więc, na polu życia ludzkiego, źródłem praw, przez ludzi nie ustanowionych.

III. Nie ulega wątpliwości jednak, że istoty inteligentne mogą mieć także prawa, przez nie same ustanowione. Ale to właśnie jest dowodem, że istoty inteligentne muszą przede wszystkim podlegać prawom, które nie są ich dziełem. Zanim bowiem ludzie stali się istotami inteligentnymi, to posiadali tylko zdolność do nabywania inteligencji, a przecież, już w tym

poprzednim stanie, pewne prawa musiały rządzić ich wzajemnymi stosunkami, pewna sprawiedliwość musiała stać na ich straży.

Twierdzić, że niema nic sprawiedliwego ani niesprawiedliwego, prócz tego, co nakazują lub czego zabraniają ustawy pozytywne, znaczyłoby utrzymywać, że, zanim zabrano się do nakreślenia koła, wszystkie jego promienie nie były równe.

Muszą być więc pewne reguły prawne, poprzedzające ustawy, które je sformułowały, a wiążące ludzi niezależnie od tych ostatnich (ks. I, rozdz. I).

IV. W odniesieniu do prawa pozytywnego, stanowisko Monteskjusza przypomina w wysokim stopniu metodę Arystotelesa. Występuje to zwłaszcza w rozdziałach, traktujących o zależności ustaw od całkowitego stanu fizycznego, psychicznego i moralnego danego narodu, od natury uprawianego gruntu, od klimatu, temperamentu, obyczajów, oświaty i religii (ks. XIV—XIX).

Rysuje się to także bardzo wyraźnie w poglądzie Monteskjusza na naturę trzech głównych form konstytucyjnych państwa i w jego tezie, że każda z nich potrzebuje, dla swego utrzymania, pewnych specjalnych właściwości duszy narodu.

Nerwem żywotnym rzeczpospolitej jest cnota, która wyraża się w demokracji, jako zamiłowanie do równości, a w arystokracji, jako zachowanie w nierówności możliwie największego umiarkowania. Przez równość zaś pojmuje Monteskjusz nie bezwzględna, nie chimeryczną równość, lecz równość wszystkich obywateli wobec ustaw, jednakowy zapal u wszystkich do przestrzegania prawa obowiązującego.

Nerwem żywotnym monarchji jest honor, jako surrogat cnoty, a nerwem żywotnym państwa despotycznego jest strach, bez którego budzenia i podtrzymywania w narodzie, rząd despotyczny byłby pozbawiony wszelkiej podstawy. Dla tyrana, cnota w narodzie jest niepotrzebna, bo on trzyma obywateli w niewoli, a honor w narodzie byłby dla niego niebezpieczny (ks. II i III).

V. Wizerunek twórczości Monteskjusza byłby niekompletny, gdyby się miało pominąć jego słynną teorię o rozdziale

władz w państwie praworządne t. j. w państwie, dbałem o zapewnienie obywatelom swobód politycznych. Za wzór takiego państwa uważał Monteskjusz Anglję i dlatego kwestję rozdziału władz porusza w rozdziale, traktującym o konstytucji angielskiej (ks. XI, rozdz. VI).

Wprawdzie rzecz ta mało się wiąże z filozofją prawa a należy głównie do systemu prawa politycznego i administracyjnego. Z uwagi na to jednak, że teorją, o której tu mowa, Monteskjusz zdobył sobie najgłośniejszą sławę, a także z uwagi na to, że teorja ta nie zawsze bywa przedstawiana w należytem oświeceniu przez nauczycieli prawa politycznego i administracyjnego, — doszedłem do przekonania, że wypada mi tutaj coś o niej powiedzieć.

Przedewszystkiem trzeba zaznaczyć, że Monteskjusz nie ma tu na myśli władzy, służącej samemu państwu, bo doskonale zdaje sobie z tego sprawę, że władza państwowa, w tem ostatniem rozumieniu, jest zawsze jedną i niepodzielną.

On porusza całkiem inną kwestję, a mianowicie pytanie, kto ma być powołany do piastowania tej jednej i, w odniesieniu do państwa, niepodzielnej władzy. Na to zaś odpowiada on, że byłoby dla swobód obywatelskich rzeczą wielce szkodliwą, gdyby konstytucja miała poruczać jakimukolwiek organowi (jednej osobie lub jednemu ciału zbiorowemu) sprawowanie władzy państwowej w każdym z trzech głównych jej kierunków, a mianowicie w zakresie wydawania ustaw, wykonywania rządów i wymierzania sprawiedliwości w sprawach cywilnych i karnych.

Aby nie było nadużyć w sprawowaniu władzy, niezbędną jest rzeczą, aby organ, powołany do jej spełniania w jednym kierunku, powstrzymywał organy, którym konstytucja powierzyła jej spełnianie w dwóch innych kierunkach. Oto jest myśl, którą Monteskjusz wyraził w słowach »*il faut que le pouvoir arrête le pouvoir*« (ks. XI, rozdz. IV).

Wyobraźmy sobie naczelnika rządu, któryby jednocześnie miał moc wydawania uslaw i wymierzania sprawiedliwości, lub sędziego, obdarzonego władzą ustawodawczą, albo wreszcie ciało ustawodawcze, któreby mogło samo wykonywać rządy i wydawać wyroki w sprawach cywilnych i karnych. Nieza-

wodnie w każdym z powyższych wypadków wolność obywatelska musiałaby zaginać w państwie. Nikt bowiem wtedy nie mógłby liczyć napewno, że go nie zmuszą do spełniania tego, czego ustawa od niego nie żąda, lub do powstrzymywania się od tego, co mu czynić ustawa pozwala.

Widać stąd, że w słynnej teorii Monteskjusza wyraża się idea, nie podziału władzy samego państwa na trzy odrębne gałęzie, lecz rozdziału organów, powołanych do jej piastowania na trzy osobne i wzajemnie kontrolujące się kategorie, a mianowicie na urzędy ustawodawcze (parlament), wykonawcze i sądowe.

Monteskjusz przez sformułowanie tej teorii i podniesienie jej do rzędu kardynalnej zasady ustroju konstytucyjnego państw praworządnych, tudzież przez wykazanie, na przykładzie urzędzeń angielskich, że da się ona z wielkim pożytkiem wprowadzić w życie, zasłużył dobrze na miano ojca konstytucjonalizmu w państwach stałego lądu Europy.

## ROZDZIAŁ IV.

### Idea prawa u Kanta.

I. **Emanuel Kant** urodził się w Królewcu w r. 1724 z ojca, który był siodlarzem, a, jako pochodzący ze Szkocji, pisał się *C a n t*. Dopiero Emanuel upodobił ortografię swego nazwiska do jego brzmienia, aby zapobiec jego częstemu wadliwemu wymawianiu przez Niemców. Po otrzymaniu gruntownego wykształcenia w uniwersytecie królewieckim, gdzie specjalnie studjował filozofję Wolfa i fizykę Newtona (1740—1744), Kant aż do r. 1755, a więc przez przeszło dziewięć lat, spełniał funkcje nauczyciela domowego w różnych dworach szlacheckich Prus Wschodnich, poświęcając czas, wolny od guwernerki, poważnym studjom w zakresie filozofji i historii naturalnej.

Od r. 1755 już nie opuszczał on Królewca, gdzie wykładał w uniwersytecie, do r. 1770 jako docent prywatny, a potem jako profesor. Za swojej piętnastoletniej docentury, utrzymywał się tylko ze skromnej pensji, którą pobierał, jako pomocnik

bibliotekarza. Umarł w Królewcu w r. 1804 na uwiad starczy, obdarzywszy naukę genialnymi dziełami, które cały system myślenia filozoficznego oparły na nowych podstawach, w zakresie poznawania zarówno praw przyrody, jak norm, panujących nad światem moralnym.

II. Kant zaczął drukować swoje prace dopiero od roku 1755 t. j. od uzyskania docentury w uniwersytecie królewieckim. Książki z pierwszego okresu jego twórczości naukowej, t. j. z czasu, poprzedzającego jego słynne traktaty krytyczne o władzach rozpoznańczych i orzekających naszego rozumu (1775—1781), noszą na sobie już widoczne piętno kierunku, dążącego do zrywania z dogmatyzmem na wszystkich polach wiedzy i do ścisłego przestrzegania granic, zamykających sferę poznania, dostępnego dla umysłu ludzkiego.

Wiedza, oparta tylko na pojęciach dogmatycznych, uznawanych na wiarę za prawdziwe, bez sprawdzania podstaw ich racjonalności, była już wtedy dla Kanta tylko niewiedzą. Był on w tej mierze podobny do Sokratesa, który wyższość swojej mądrości w tem jedynie upatrywał, że zdawał sobie lepiej niż inni ludzie sprawę z tego, co mu nie jest wiadomo.

W tym pierwszym okresie Kant pisał rozprawy z zakresu historii naturalnej (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755; *Monadologia physica*, 1756), etyki (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764, a także filozofji religijnej (*Einzig möglicher Beweisgrund für das Dasein Gottes*, 1763).

Z tego okresu pochodzi również jego pełne sarkastycznego dowcipu pismo p. t. *Träume eines Geistessehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, (1766), zwrócone głównie przeciwko spirytualistycznym konstrukcjom Swedenborga. Nic łatwiejszego, powiada Kant, jak zbudowanie, za przykładem Swedenborga, całego systemu spirytualistycznego, byle tylko przyjąć za podstawę pojęcie substancji duszy. Istotną przeszkodą jednak leży w tem, że to pojęcie nie jest niczem więcej, jeno dogmatem, pozbawionym uzasadnienia racjonalnego.

III. Stawszy się, w pierwszym okresie swojej twórczości naukowej, sceptykiem w stosunku do wiedzy, opartej na dogmatyzmie, Kant, począwszy od r. 1781, wchodzi na drogę

samodzielnego badania i określania zdolności naszego rozumu do poznawania prawdy i do wydawania o niej sądów. Tej kwestji poświęcił on trzy, dla filozofji epokę stanowiące, dzieła, a mianowicie *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) i będącą niejako uzupełnieniem obu ostatnio wymienionych dzieł *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Oprócz tego z pism Kanta, pochodzących z tego drugiego okresu, mają dla nas szczególne znaczenie, jako tyczące się specjalnie moralności i prawa, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), oraz *Metaphysische Anfangsgründe der Sittenlehre* (1797), które to dzieło składa się z *Rechtslehre* i *Tugendlehre*.

IV. Oczywiście, że w książce niniejszej nie byłoby na miejscu rozpatrywać bliżej teorję poznania, zawartą w Krytyce czystego rozumu. Wystarczy o niej zaznaczyć, co następuje:

1. Teorja ta opiera się na pewnych, z samego rozumu wysnuć się dających formach, pozbawionych wszelkiej treści empirycznej, bo tę ostatnią zdobywać można tylko w drodze doświadczenia, jako owoc akcji percepcyjnej naszych zmysłów.

2. Wspomniane wyżej formy są prawidłami apriorystycznymi, z pod panowania których poznanie nasze wyłamywać się nie może.

3. W rzędzie tych form, Kant odróżnia trzy następujące typy:

a) Formy akcji percepcyjnej naszych zmysłów t. j. tego, czego doświadczamy uczuciowo czyli intuicyjnie (przestrzeń i czas).

b) Formy akcji apersepcyjnej naszej myśli t. j. świadomego przerabiania w pojęcia ogólne uchwyconego przez nasze zmysły, konkretnego materiału doświadczenia, aż do zlania go w jedną całość (kategorje ilości i przyczynowości).

c) Formy akcji transcendentalnej naszego rozumu, w jego dążności do pochycenia najwyższej syntezy życia, t. j. syntezy, będącej całością absolutną, występującą ze skończonych ram przestrzeni i czasu, wszelkich maksymal-

nych i minimalnych obliczeń, oraz bliższych lub dalszych ogniw przyczynowości powszechnej.

Formy tego ostatniego typu nazywa Kant, za przykładem Platona, ideami rozumu i zalicza do nich idee duszy, wszechświata i Boga.

V. Widzieliśmy, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* traktuje tylko o dziedzinie naszego poznania teoretycznego t. j. poznania, mającego za przedmiot świat empiryczny i, wychodzącą z jego granic, najwyższą syntezę życia.

Temu to dziełu Kant przeciwstawia *Krytykę rozumu praktycznego*. Ma ona za przedmiot badanie całkiem innych prawideł, bo prawideł naszego postępowania, zależnego od naszej woli, a znajdującego się pod ich panowaniem w ramach pojęcia wolności, które to pojęcie nie jest narzucone naszemu rozumowi, lecz jest jego własnym wytworem.

Świat to inny, niż przyroda materialna, bo jest on sferą, stanowiącą, nie tylko przedmiot wiedzy człowieka, lecz także dzieło jego woli. Nazywa się on światem praktycznym nie w tym rozumieniu, w jakim termin ten bywa używany także, w odniesieniu do przedmiotów filozofji teoretycznej, z uwagi na które oznacza on techniczne stosowanie w praktyce pewnych wiadomości naukowych (np. uprawianie medycyny). Tu bowiem chodzi nie o techniczne, lecz o moralne praktykowanie prawideł, wypływających z pojęcia nie konieczności lecz wolności.

Lekarz, z punktu widzenia filozofji teoretycznej, znajduje się w konieczności praktykowania według pewnych reguł. Z chwilą, gdy traktować będzie chorego niezgodnie z temi regułami, to technicznie nie będzie uprawiał, w zastosowaniu do niego, medycyny.

Człowiek, z punktu widzenia filozofji praktycznej, nie znajduje się nigdy w konieczności, lecz jest tylko związany powinnością postępowania według pewnych reguł. Tu naczelne znaczenie ma pojęcie wolności, a zgodnie z tem pojęciem człowiek będzie postępował, zarówno spełniając, jak naruszając ciężące na nim obowiązki moralne.

VI. Znajdujemy się już na gruncie, stanowiącym podstawę dla konstrukcji idei prawa. Gruntem tym jest dla Kanta

pojęcie wolności, oraz zmysł moralny, który, według tego filozofa, wrodzony jest każdemu człowiekowi, zarówno dobremu, jak złemu. Zmysł ten jest tego rodzaju, że, dzięki niemu, każdy człowiek odczuwa, że, spełniwszy jakiś czyn przedmiotowo dobry, może powiedzieć o sobie, że postąpił dobrze tylko wtedy, gdy spełnił ten czyn jedynie z poczucia obowiązku.

Skoro pewną jest rzeczą, że w każdym człowieku odzywa się wskazany wyżej zmysł moralny, to fakt ten byłby całkiem niezrozumiały, gdyby każdy człowiek, już z samej swojej natury, nie miał, także znajdować się pod panowaniem reguły, obowiązującej go do spełniania dobrych czynów jedynie z poczucia obowiązku.

Regułę tę nazywa Kant nakazem kategorycznym powinności bezwzględnej i wyprowadza z niej całe dalsze, z rozumu praktycznego wysnuć się dające, ustawodawstwo świata moralnego.

Nakaz kategoryczny powinności bezwzględnej, ma pod względem podmiotowym, tę cechę istotną, że spełniany być może tylko dobrowolnie. Jasną jednak jest rzeczą, że powinność, do której się on odnosi, musi także okazać się bezwzględną w znaczeniu przedmiotowym t. j., że czyn, mający być spełniony z poczucia obowiązku, musi także przedmiotowo przedstawiać się dla każdego człowieka jako dobry. Inaczej ów wrodzony każdemu człowiekowi zmysł moralny, nie miałby żadnego waloru dla filozofji praktycznej, bo dawałby odczuwać, jako powinność, co innego złodziejowi, kradnącemu z poczucia obowiązku, a co innego człowiekowi szlachetnemu, uprawiającemu cnotę z tego samego poczucia.

Musi być więc także pewne kryterjum przedmiotowe nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej. Widzi je Kant w tym jego charakterze, że, spełniając go z poczucia obowiązku, każdy człowiek musi także móc pragnąć, aby reguła jego woli stała się regułą woli wszystkich innych ludzi.

Z tego punktu widzenia, zmysł moralny złodzieja, kradnącego z poczucia obowiązku, nie będzie mu dawał odczuwać tego, iżby miał spełniać czyn bezwzględnie dobry. Złodziej bowiem nie może nigdy pragnąć, aby wszyscy inni ludzie mieli także dopuszczać się kradzieży.

V VII. Doszliśmy więc już do nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej. Brzmi on: »Postępuj z poczucia obowiązku tak, abyś zawsze mógł pragnąć, iżby reguła twojej woli stała się regułą powszechnie obowiązującą«.

Z powyższego nakazu wyprowadza Kant w pierwszym rzędzie nakaz wolności, w drugim — nakaz prawa, a w trzecim — nakaz kary, jako niewzruszone fundamenty świata moralnego.

ad 1. Bez wolności nakaz kategoryczny powinności bezwzględnej nie miałby żadnej racji. Jakże tu bowiem spełniać dobro zgodnie z tym nakazem, jeżeli działający byłby pozbawiony władzy spełniania go tylko z własnej, poczuciem obowiązku kierowanej, woli.

Czyn przedmiotowo dobry, spełniony pod naciskiem jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, musiałby, ze stanowiska nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej, tracić charakter czynu moralnego.

O wolności można śmiało powiedzieć, że jest ona dla naszej natury duchowej tem, czem jest powietrze dla naszego organizmu fizycznego. Bez niej musiałby runąć cały świat moralny, jako oparty na zasadzie zależności naszej woli jedynie od, panującego nad nią, nakazu powinności bezwzględnej.

ad 2. Wolność nieograniczona każdego człowieka da się pomyśleć tylko na widowni wewnętrznej życia t. j. w zakresie naszych uczuć, pragnień, pożądań, wyobrażeń i poglądów. Na tem polu bowiem żaden człowiek, choćby o najśmielszym polocie myśli i najdalej idących ambicjach, nie potrafi stać się najmniejszą zaporą dla cudzych dążeń i celów.

Inaczej przedstawia się ta rzecz na widowni zewnętrznej życia. Tu wolność każdego człowieka musi być zamknięta w pewnych granicach, bo inaczej byłaby narażona co chwila na rozbijanie się o wolność innych ludzi, a w takich warunkach żaden człowiek nie miałby sobie zapewnionej żadnej sfery, w obrębie której służyłaby mu, od żadnej siły obcej niezawisła, wolność postępowania, a więc i zdolność do spełniania nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej.

W interesie więc wolności zewnętrznej każdego czło-

wieka leży, aby nad jego życiem zapanował także nakaz kateryczny ujęcia tej wolności w takie granice, iżby samowola każdego dała się pogodzić ze samowolą wszystkich, w myśl ogólnego prawidła wolności. Tym nakazem katerycznym jest prawo. Prawo, ścieśniając moją wolność zewnętrzną, nie jest zamachem na nią, lecz jest jej tarczą. Zamyka ono wprawdzie moją wolność w pewnych granicach, ale czyni to jedynie w tym celu, aby *a)* dać innym ludziom możliwość zachowania wolności i *b)* uchronić moją wolność od większych jeszcze ścieśnień, jakieby musiały ją spotkać za obrębem porządku prawnego.

ad 3. W każdym bezprawiu tkwi pierwiastek czynu niemoralnego. Jest w niem bowiem naruszenie przepisu, którego przestrzegania domaga się prawo, dla zapewniania każdemu człowiekowi wolności, potrzebnej do postępowania, zgodnego z nakazem katerycznym powinności bezwzględnej.

Konsekwencją naturalną czynu, utrzymanego w zgodzie z tym ostatnim nakazem, jest odczuwanie przez sprawcę pewnego zadowolenia. Odwrotnie więc skutkiem czynu, niezgodnego z powyższym nakazem musi być danie jego sprawcy do odczucia pewnej przykrości.

Przykrość, będąca dla sprawcy skutkiem koniecznym spełnienia czynu niemoralnego, nazywa się karą.

Kara może być albo naturalna (*poena naturalis*) albo sądowa (*poena forensis*).

Kara naturalna znajduje wyraz w wyrzutach sumienia i w szkodliwych skutkach, jakie w myśl praw, rządzących przyrodą materialną, wypływają dla zdrowia z niektórych zdrożnych postępów. Na nią naraża się sprawca każdego złego uczynku.

Kara sądowa łączy się nie z każdym czynem niemoralnym, a nawet nie z każdym czynem bezprawnym, lecz tylko z przestępstwem, jako bezprawiem, które jest otwartym buntem przeciwko prawu. Spotyka zaś ona przestępcę, już nie w drodze wyrzutów sumienia i nie z mocy praw przyrody materialnej, lecz z woli panującej moralnie nad przestępcą, bo z woli państwa, jako organu, powołanego do sprawowania w społeczeństwie rządów prawnych.

Kara sądowa polegać musi na ścieśnianiu wolności zewnętrznej przestępcy. Pochodzi to stąd, że skoro prawo sprowadza ochronę wolności zewnętrznej człowieka, uznającego nad sobą jego panowanie; to przestępstwo, jako bunt przeciwko prawu, musi naodwrot wytwarzać konieczność ścieśnienia wolności zewnętrznej jego sprawcy.

Państwo, karząc przestępcę, spełnia tylko jeden z obowiązków, wypływających z nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej. Znaczy to, że karę sądową będzie można uznać za sprawiedliwą tylko o tyle, o ile państwo żądać jej będzie jedynie z poczucia obowiązku, a całkiem niezależnie od tej lub innej korzyści, jakąby mogła ona przynieść winowajcy lub społeczeństwu. Na taką karę i sam winowajca nie będzie mógł się uskarżać, bo będzie musiał w niej widzieć zło, które sam niejako, popełniwszy przestępstwo, rzucił sobie na kark. A zatem państwo, karząc przestępcę tylko z poczucia obowiązku, uszanuje w nim przez to godność ludzką, nie dającą się oderwać od żadnego, choćby najnikczemniejszego zbrodniarza. Z tytułu tej godności, każdy człowiek ma prawo żądać, aby, ze strony państwa, spotykał go tylko ten wymiar sprawiedliwości, na który zasłużył, a nie ten, za pomocą którego państwo chciałoby traktować go za narzędzie, do osiągnięcia pewnych korzyści dla społeczeństwa <sup>1)</sup>.

VIII. Nie tu byłoby miejsce wchodzić w ocenę wielkości Kanta na polu t. zw. filozofji teoretycznej. Pod tym względem wystarczy zaznaczyć, że w czasach nowożytnych, po Kartezjuszu i Baconie, Kant stał się najznakomitszym reformatorem myślenia filozoficznego, w zakresie badania podstaw i granic naszej wiedzy o zjawiskach świata empirycznego.

W książce niniejszej należy zato scharakteryzować dokładniej zasługi Kanta, na polu t. zw. filozofji praktycznej t. j. filozofji, dotyczącej świata, zależnego od woli i akcji ludzkiej. Kant stał się tutaj twórcą całkiem nowego systemu, bo potrafił oprzeć prawidła postępowania ludzkiego na niewzruszonych, a racjonalnie całkiem innych podstawach niż te, na których się opiera porządek rzeczy w przyrodzie.

<sup>1)</sup> Patrz **Krzymuski**: *Teorja karna Kanta*, 1882 (Rozpr. Wydz. filozof. Akad. Umiej. t. XVI).

To, co jest nowego w systemie Kanta, streścić można w następujących punktach:

1. Nikt, przed Kantem, nie przeprowadził tak ścisłej granicy racjonalnej między prawami świata fizycznego, a nakazami świata moralnego.

2. Kant pierwszy dał prawdziwie filozoficzną podstawę, dla uznania świata moralnego za sferę życia, wyjętą z pod form i kategorii naszego myślenia o zjawiskach przyrodniczych, a dającą się pojąć, tylko jako podległa pewnym od wszelkiego doświadczenia oderwanym, a w rozumie naszym źródło mającym, nakazom kategorycznym postępowania i jako opromieniona, z nakazów tych wydedukować się dającymi, ideami wolności, nieśmiertelności duszy i Boga.

3. Kant, doszedłszy, pod wpływem Rousseau'a, do przekonania, że szlachetność uczuć decyduje w wyższym stopniu o wartości człowieka, niż bogactwo wiedzy (por. wyżej Cz. III Rozdz. II. Art. VIII. nr. III. 3. b), wystąpił z tezą prymatu człowieka, jako istoty, wytwarzającej świat moralny, nad człowiekiem, jako istotą, poznającą świat fizyczny, i tezę tę uzasadnił filozoficznie.

4. Kant, i to jest może największą jego zasługą, wysunął na pierwszy plan, jako podstawę świata moralnego, nie ideę wolności, lecz ideę obowiązku. Wolność, według Kanta, jest dobrem, które z natury należy się każdemu człowiekowi, nie samo przez się, lecz jako warunek, mający umożliwić mu spełnianie nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej. Człowiek nie dlatego powinien być wolny, aby nim był, lecz dlatego, aby dzięki swojej wolności, mógł postępować moralnie jedynie z poczucia obowiązku.

Znane są powszechnie owe piękne słowa Kanta: »Dwie rzeczy wypełniają duszę nieustającym zachwytem i podziwem, nademną niebo gwiazdziste, a we mnie — ustawa moralna«.

W świetle takiego poglądu, prawo pośrednio otrzymało u Kanta o wiele wyższą misję, niż stanie na straży tego, by samowola każdego dawała się pogodzić ze samowolą wszystkich, według ogólnego prawidła wolności. Spełnianiu bowiem przez prawo powyższej straży wyznacza Kant ten tylko cel, aby zapewnić każdemu człowiekowi możliwie największą swo-

bodę urzeczywistniania dobra moralnego, nie z innych pobudek, jeno z poczucia obowiązku.

W systemie Kanta więc prawo ma służyć człowiekowi, nie jako istocie, której się należy wolność, lecz jako istocie, związanej nakazem kategorycznym powinności bezwzględnej i z tego tylko powodu, mającej niewzruszony tytuł do wolności.

IX. Szkoda, że Kant nie pozostał wierny, wskazanemu wyżej, pogładowi zasadniczemu na ideę prawa także wtedy, gdy zabrał się do rozprawiania o różnicy między moralnością a prawem. Tu bowiem stanął on na gruncie raczej antytezy między dwoma powyższymi pojęciami, niż połączenia ich w jedną syntezę. Tu mianowicie za sferę, obchodzącą moralność, uznaje on wyłącznie stronę wewnętrzną naszego postępowania (pobudki), a panowaniu prawa przekazuje tylko nasze czyny zewnętrzne.

Mojem zdaniem nie jest to pogląd zgodny z owym wyższym dostojeństwem moralnym, jakie Kant przyznaje prawu w swojej ogólnej konstrukcji filozofji praktycznej.

W świetle powyższej konstrukcji, powiedziałbym, że moralność ma się do prawa nietylko jak reguła, nakazująca działać dobrze jedynie z poczucia obowiązku, do przepisu, domagającego się dobrego postępowania, choćby z obawy kary, ale także, i to w pierwszym rzędzie, jak reguła, powołana do panowania nad stroną zewnętrzną całej sfery naszego postępowania, do przepisu, mającego rządzić stroną zewnętrzną tylko pewnej części owej sfery.

W tem rozumieniu, moralność miałaby się do prawa 1) jak całość do części, 2) jak zasada wolności bezwzględnej do zasady możliwego przymusu.

ad 1. Moralność ma się do prawa jak całość do części dlatego, że ustawodawstwo moralne żąda od ludzi, aby wspólnymi siłami dążyli dobrowolnie, do osiągnięcia wszystkich rozumnych celów życia, a prawo żąda od ludzi tego tylko, aby wzajemnie zapewniali sobie warunki, bez których byłoby dla nich rzeczą niepodobną dążyć wspólnymi siłami do spełnienia wszystkich rozumnych zadań życia. Z tego punktu widzenia, w każdym bezprawiu tkwi czyn niemoralny, lecz nie każdy czyn niemoralny sprzeciwiać się musi prawu.

ad 2. Moralność ma się do prawa, jak zasada wolności bezwzględnej do zasady możliwego przymusu dlatego, że można postępować moralnie tylko z poczucia obowiązku, a zmuszać do postępowania zgodnego z postulatami moralności, można tylko o tyle, o ile okaże się to rzeczą konieczną dla utrzymania samowoli każdego w zgodzie ze samowolą wszystkich, według ogólnego prawidła wolności, a więc tylko w granicach tej ciaśniejszej sfery postępowania, podlegającego panowaniu prawa, a mającego umożliwić wszystkim wspólną, dobrowolną akcję w kierunku osiągnięcia wszystkich rozumnych celów życia.

X. Na zakończenie trzeba jeszcze zanotować dwa następujące poglądy Kanta:

1. Zrywa on stanowczo z koncepcją umowy politycznej, jako faktu, mającego, w historii ludzkości, przedzielać okres życia w stanie natury od okresu życia w stanie państwowości. Kant wprawdzie wprowadza do prawa państwowego umowę polityczną, ale w znaczeniu nie faktu, w drodze którego powstaje państwo, lecz idei, w duchu której racjonalnie organizować się powinno. I pod tym względem (por. wyżej nr. VIII. 3) Kant znalazł się pod wpływem Rousseau'a. To jednak, czego w *Contrat social* trzeba się tylko domyślać, to u Kanta wypowiedziane zostało w sposób jasny i wyłączający wszelką wątpliwość.

2. Na polu prawa międzynarodowego, holduje on idei wiecznego pokoju i ujęcia całej ludzkości w ramy jednego państwa kosmopolitycznego (*Zum ewigen Frieden*, 1795). Zdaniem Kanta, da się przeprowadzić analogja, między trybem powstawania prawa wewnętrznego każdego państwa, a sposobem, w jaki wytwarza się prawo międzynarodowe.

Państwo obecne jest owocem zlania się w syntezę elementów, przez dłuższy czas niezgodnych. Kant sądzi, że jak dla jednostek już do przeszłości należy stan, wolny od zapewniającej pokój organizacji państwowej, tak nadejdzie też czas, że narody, które dzisiaj formują różne, w niezgodzie ze sobą żyjące, państwa, zrozumieją, że należy zlać się w jedno olbrzymie państwo kosmopolityczne, znajdujące się pod pa-

nowaniem nakazu kategorycznego »Nie powinno być wojny«.

## ROZDZIAŁ V.

### **Idea prawa u następców Kanta aż do zwycięstwa szkoły historycznej nad doktryną prawa natury.**

Po Kancie filozofja prawa zaczyna powoli chylić się do upadku. Znalazła ona bowiem niebezpiecznego przeciwnika w szkole historycznej, która, z początkiem XIX wieku, wypowiedziała walkę śmiertelną doktrynie prawa natury i zdołała na dłuższy czas położyć koniec jej panowaniu w nauce.

Tymczasem warto jeszcze zwrócić uwagę na najważniejsze kierunki, które, po Kancie, a przed ostatecznym zwycięstwem szkoły historycznej, zapanowały w zapatrywaniach na ideę prawa filozofów niemieckich.

Podciągnąć je można pod trzy następujące rubryki:

- A. Idealizm podmiotowy Fichtego.
- B. Idealizm przedmiotowy Schellinga i Hegla.
- C. Idealizm podmiotowo-przedmiotowy Krauzego i Ahrensa. Teorja organiczna.

#### Artykuł I.

### **Idea prawa u następców Kanta.**

#### **A. Idealizm podmiotowy Fichtego.**

I. Jan Bogumił (Gottlieb) Fichte, urodzony w r. 1762 w Rammerau (Górne Łużyce), kształcił się na teologa w uniwersytetach w Jenie i Lipsku. Był potem przez kilka lat nauczycielem domowym w Szwajcarji i tam już zabrał się do gruntownego studjowania dzieł Kanta. Powróciwszy do Niemiec, zapoznał się osobiście z Kantem i w r. 1792 wydał swoją *Kritik aller Offenbarung*, która to książka odrazu zjednała mu wielki rozgłos w obozie wyznawców Kanta. W rok potem wrócił Fichte do Szwajcarji, aby się tam ożenić, i zaraz, bo

już w r. 1793, wydał tam anonimowo dwa, owiane duchem wolności, pisma, a mianowicie »*Zurückforderung der Denkfreiheit*«, oraz »*Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*«. W tem ostatniem piśmie występuje on w obronie rewolucji francuskiej, usprawiedliwia nawet jej krwawy terror, dowodząc przeciwko Kantowi, że lud ma prawo obalać umówioną formę rządu, nawet w drodze gwałtu, jeżeli inaczej nie może wyzwolić się z pod nienawistnej mu tyranji szlachty, duchowienstwa i żydów.

W r. 1794 Fichte otrzymuje katedrę w Jenie i zabiera się niebawem do studjów nad teorią poznania, wychodząc z tego stanowiska, że filozofja tem się różni istotnie od innych nauk, że jej tematem jest sama nauka. Nazywa on też filozofję *Wissenschaftslehre* t. j. nauką o nauce. Pism na ten temat wydał on trzy, pierwsze, jako krótki program, p. t. *Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), drugie, jako wypełnienie tego programu, p. t. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), a trzecie, wydane w r. 1795, p. t. *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, jako dodatek do poprzedniej książki, mający ułatwić czytelnikowi zrozumienie niektórych szczególnie trudnych kwestyj, tamże omawianych.

Załatwiwszy się ze systemem filozofji teoretycznej, Fichte zabrał się do rozmyślań nad filozofją praktyczną i owocem tego stały się dwa dzieła, jedno z r. 1796 p. t. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, a drugie z r. 1798 p. t. *System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre*.

Na tem kończy się t. zw. pierwszy okres twórczości filozoficznej Fichtego, nacechowany doprowadzeniem do punktu kulminacyjnego idealizmu podmiotowego, któremu Kant hołdował tylko na polu filozofji praktycznej.

Odtąd zaczyna się karjera berlińska Fichtego, spowodowana tem, że w Jenie podniosło się straszne oburzenie przeciwko niektórym jego, zbyt ku ateizmowi przechylającym się poglądom i że on, wskutek tego, musiał porzucić zajmowaną na tamtejszym uniwersytecie katedrę.

Jako profesor berliński, Fichte wnet odstąpił od wyznawanego dotąd w nauce prawa idealizmu podmiotowego. Za-

miast wolności indywidualnej, zaczął on wnet idealizować wolność państwa, jako organizmu wyższego rzędu, posiadającego moc i tytuł moralny do bezwzględnego panowania nad jednostkami, do pochłaniania wszelkich ich interesów prywatnych.

Ten nowy pogląd Fichtego występuje w największym rozkwicie w dziele, wydanem w r. 1800 p. t. *Der geschlossene Handelstaat*<sup>1)</sup>.

Z innych pism Fichtego, wielki rozgłos otrzymały jego, w r. 1808 ogłoszone, *Reden an die deutsche Nation*. Rzecz ta jednak o olbrzymim walorze politycznym dla ducha podówczas przez Napoleona upokorzonych Niemiec, nie przedstawia wyższego interesu dla nauki.

Jako patriota niemiecki, Fichte miał szczęście umrzeć dopiero w r. 1814, a więc już po pogromie Napoleona pod Lipskiem.

II. Powiedziano wyżej, że Fichte doprowadził we filozofji do punktu kulminacyjnego idealizm podmiotowy Kanta t. j. prymat człowieka, jako istoty wolnej, bo powołanej z natury do spełniania nakazu kategorycznego powinności bezwzględnej.

Wiadomo, że Kant czynił jednak różnicę zasadniczą między stosunkiem człowieka do przyrody materialnej, a jego stosunkiem do świata moralnego. Tam wyznaczał on człowiekowi tylko rolę bierną, tutaj podnosił go do godności działacza decydującego.

Otóż Fichte chciał doprowadzić do jednej zasady wszystkie formy umysłowości ludzkiej, tak w odniesieniu do przyrody materialnej, jak w stosunku do świata moralnego. Za taką zasadę uznał on samouświadamienie, to, co on nazywa *das Ich* (jaźnią) i co nawet wtedy, gdy się odnosi do *Nicht* — *Ich*, jest świadomem myśleniem o *Ich*.

Według Fichtego, nic nie istnieje prócz jaźni, czyli że wszystko, co jaźń przeciwstawia sobie jako niejażń, jest tylko wytworem samej jaźni.

Otóż stosunek jaźni do niejażni może przybrać dwojaką postać, bierną lub czynną.

Stosunek ten przybierze formę bierną wtedy,

<sup>1)</sup> Patrz także, już po śmierci Fichtego wydaną, jego *Staatslehre* (Berlin, 1820).

gdy ja żń uważać się będzie za zależną od świata zewnętrznego (t. j. od *Nicht — Ich*) i gdy, wskutek tego, zechce, w drodze badań naukowych, poznać dokładnie tę swoją zależność.

Stosunek ten przybierze formę czynną wtedy, gdy ja żń uważać się będzie za wpływającą na świat zewnętrzny (t. j. na *Nicht — Ich*) i zechce wtedy wystąpić w roli działacza, decydującego o biegu wypadków na tym świecie.

W ten sposób Fichte zachował podział Kantowski filozofji na teoretyczną i praktyczną, ale oba te jej działy doprowadził do jednej podstawy racjonalnej:

W świetle swojego systemu, Fichte mógł też odrzucić twierdzenie Kanta, jakoby rzecz sama w sobie nie była poznawalna. Rzecz taką bowiem uważał Fichte tylko za produkt ja żni, bo za niej a żń, którą ona sama sobie przeciwstawia.

III. Inny charakter posiada stosunek ja żni do niej a żni na polu filozofji praktycznej. Tu ja żń występuje, w odniesieniu do niej a żni (a więc, mówiąc językiem potocznym, każdy człowiek w odniesieniu do innych ludzi), jako działacz, który chce oddziaływać decydująco na przeciwstawiony mu przez niego samego świat zewnętrzny, a więc chce temu światu narzucić swoją wolę.

Ten naturalny pociąg każdego człowieka do niczem nie krępowanej dominacji, napotyka opór, ze strony podobnego pociągu innych ludzi. Każdy człowiek odczuwa potrzebę nie ograniczenia swojej wolności, lecz przełamania napotykanego przez nią oporu.

Skoro, dla zaspokojenia tej potrzeby, ludzie, w drodze wzajemnego porozumienia, zawrą między sobą układ i połączą się w znajdujący się pod panowaniem prawa związek państwowy, to wtedy tylko pozornie wolność każdego ulegnie jakimś przez obcy czynnik narzuconemu jej ograniczeniu.

O podobnem ograniczeniu nie może być nigdy mowy z tego powodu, że ja żń, posiadając nieskończoną wolność, może tylko z własnej woli poddać ją pod panowanie pewnych, przez nią samą ustanowionych, nakazów, nie w tym celu, aby ograniczyć swoją wolność, lecz na to, aby w ten sposób przełamać zwycięsko opór, napotykanym przez nią ze strony niej a żni,

która, jak wiadomo, jest według Fichtego, wytworem samej jaźni, bo jest wszystkim, co ona sama sobie przeciwstawia.

Przyznać trzeba, że już dalej, niż to uczynił Fichte, w pierwszym, najważniejszym okresie swojej twórczości filozoficznej, nie można było posunąć hołdu dla idei nieograniczonej wolności indywidualnej człowieka.

## B. Idealizm przedmiotowy Schellinga i Hegla.

### § 1.

Fryderyk Wilhelm Józef Schelling.

I. Z pierwszą poważną opozycją filozoficzną przeciwko czysto subiektywnej koncepcji idei prawa wystąpił w Niemczech **Schelling**, urodzony w r. 1775 w Leonburgu, w Wirtembergji, a zmarły w r. 1854 w mieście kąpielowem szwajcarskiem, Ragaz. Uniwersytet w Tybindze ukończył bardzo wczesnie, studjując z największem zamiłowaniem teologję, mitologję i historyczną interpretację Biblii. Widać stąd, że filozofja religji była tym działem filozofji, który już wtedy przyciągał najbardziej jego młodą duszę.

Potem dopiero zaczął Schelling się zagłębiać w dziełach Kanta, Fichtego i Spinozy, a stał się wielkim zwolennikiem poglądu Fichtego na filozofję, jako *Wissenschaftslehre* t. j. naukę o nauce.

Przeniósłszy się na jakiś czas do Lipska, w charakterze nauczyciela domowego, uzupełnił tam swoje wykształcenie gruntownymi studjami przyrodniczymi. Owocem tego stała się książka, wydana w r. 1797 p. t. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, uzupełniona w r. 1798 osobnem pismem »*Von der Weltseele*«.

Wspomniane wyżej prace utorowały Schellingowi drogę do objęcia w r. 1798 katedry w Jenie, którą porzucił w r. 1804, otrzymawszy powołanie do Würzburga. W r. 1807 przeniósł się on do Monachjum, gdzie mianowany został sekretarzem generalnym Akademji.

Wśród dzieł Schellinga, wydanych w okresie od r. 1798

do 1807, wysuwają się na pierwszy plan: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *System des transcendentalen Idealismus* (1800), *Ueber das natürliche und göttliche Princip der Dinge* (1802), *Vorlesungen über akademisches Studium* (1803), *Philosophie und Religion* (1804).

W Monachjum a potem w Erlangen, dokąd, ze względów higienicznych, się przeniósł w r. 1820 i gdzie pozostał do r. 1826, uprawiał specjalnie filozofję religji i miewał z niej wykłady. Do pism z tego okresu należy jego słynne dzieło p. t. *Die Weltalter (Wieki świata)*, które, już oddane do druku w r. 1815, wycofane zostało przez autora i zastąpione prelekcją akademicką, wydaną w r. 1815 p. t. *Ueber die Gottheiten zu Samothrake*. Samo dzieło *Wieki świata*, wyszło dopiero w wydaniu pośmiertnem pism Schellinga.

Gdy w r. 1826 uniwersytet w Landshucie przeniesiony został do Monachjum, Schelling objął w nim katedrę filozofji i piastował ją do r. 1841, w którym to ostatnim czasie romantycznie usposobiony król Fryderyk Wilhelm IV zawezwał go do Berlina, gdzie Schelling, jako członek Akademji, korzystał też z przywileju wygłaszania wykładów w tamtejszym uniwersytecie.

Ostatnie jego, z tego okresu pochodzące, prace odnosiły się także do filozofji religji, a były niemi *Philosophie der Mythologie* i *Philosophie der Offenbarung*. W druku ukazały się one dopiero w wydaniu pośmiertnem dzieł Schellinga, który umarł w r. 1854.

II. Jak już widać z samych tytułów dzieł Schellinga, to filozof ten miał umysł zwrócony raczej ku obiektywizmowi natury i ku potęgom, panującym nad człowiekiem, niż ku subiektywizmowi tego ostatniego. Bardziej od Fichtego wykształcony w naukach przyrodniczych, Schelling nie mógł się zgodzić na jego tezę, jakoby natura nie miała posiadać bytu realnego, poza naszą świadomością. Przeciwnie Schelling widział w naturze dzieło potęgi, stojącej ponad człowiekiem, potęgi, będącej duchem twórczym tak przyrody materjalnej, jak świata moralnego, a więc wyciskającej piętno zasadniczej jedności (*Identitätssystem*) na wszystkim, co istnieje.

Potęgę tę nazywa Schelling Bogiem, a we wszystkim

widzi niejako olbrzymią Odyseę ducha Bożego, w drodze której duch ten przejawia się z jednej strony w trzech potęgach (*Potenzen*) relatywnie realnego wszechświata, a z drugiej strony — w trzech potęgach relatywnie idealnego wszechświata.

Potęgami pierwszego rzędu są ciężkość (materja), światło (ruch) i organizm (życie). Razem wzięte wydają one budowę świata, znajdującą swój szczyt w człowieku.

Potęgami drugiego rzędu są prawda (nauka), dobro (religja) i piękno (sztuka), które, razem wzięte, wydają historję, znajdującą swój szczyt w państwie.

Nie jest to oczywiście filozofja religji w duchu nauki chrześcijańskiej, ale całkiem przeciwnie jest to panteizm, zbliżony bardzo do Spinozy<sup>1)</sup>.

W każdym razie jest w tej doktrynie stanowcze zerwanie z koncepcją, uznającą państwo i znajdujący się pod jego strażą porządek prawny tylko za dzieło kontraktu, dobrowolnie zawartego przez obywateli.

## § 2.

### Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel.

I. Hegel urodził się w r. 1770 w Sztutgarcie, a studja uniwersyteckie odbywał w Tybindze, gdzie był kolegą i przyjacielem Schellinga. Obaj interesowali się wtedy najżywiej teologją, a potem zabrali się pilnie do nauk przyrodniczych i filozofji. Miał też Hegel dużo zamiłowania do polityki i historji, zwłaszcza starożytnej.

Przez blisko ośm lat, po ukończeniu uniwersytetu, musiał Hegel szukać utrzymania w guwernerce domowej, a to

<sup>1)</sup> Zarzut ten czyni Schellingowi Eleonora Ziemięcka w artykule »*Kilka słów o Schellingu*« (*Athenaeum Kraszewskiego t. I.*) Wprawdzie wynosi ona wysoko zwrot Schellinga, w dziele »*Philosophie der Offenbarung*«, do wiary i religji, ale ma mu za złe, że nie przejął się jedynie prawdziwą nauką katolicyzmu.

<sup>1)</sup> Rosenkranz, *Hegels Leben*, 1844. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857.

w Bernie, od r. 1793 do 1796, i we Frankfurcie nad Menem, od r. 1796 do 1800.

Dopiero w tym ostatnim roku Hegel uczył, że już dojrzał do samodzielnego myślenia i zaraz doniósł o tem swemu przyjacielowi Schellingowi, oświadczając, że nadeszła już chwila, gdy ideał wieku młodzieńczego musiał się w nim przeobrazić w system filozoficzny.

Ideałem zaś młodzieńczym Hegla było zapanowanie myślą nad duchem, będącym ideą absolutną świata, i nad wszystkimi formami fenomenologicznymi tej idei, tak aby światu konkretnemu, pozbawionemu świadomości tego, z czego powstaje, jak się rozwija i do czego dąży, przeciwstawić świat abstrakcyjny, będący dziełem świadomym myśli ludzkiej i dający rozumne wytłumaczenie Absolutu i całej jego fenomenologii.

Ten wspaniały system filozoficzny, którego plan miał już Hegel zarysowany w r. 1800, opracował on w ciągu dwudziestu lat szczegółowo w następujących dziełach: *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Wissenschaft der Logik* (1812—1816), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1817 i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).

Co się tyczy samego biegu życia Hegla, po r. 1800, to wystarczy zanotować następujące wiadomości:

W r. 1801 uniwersytet w Jenie powołał Hegla na profesora, którą to funkcję spełniał on tamże do r. 1806 t. j. do słynnego zwycięstwa Napoleona nad Prusami pod Jeną. Wskutek tego wypadku, Hegel przeniósł się do Niemiec południowych, był przez jakiś czas redaktorem w Bambergu, dyrektorem gimnazjum w Norymberdze, poczem w r. 1816 otrzymał katedrę w Heidelbergu, a od r. 1818 aż do śmierci, która nastąpiła w r. 1831, był profesorem w uniwersytecie berlińskim.

II. **Höffding**, w swojej »Historji filozofji«, mówi o Schellingu, że u niego popęd romantyczny do napawania się treścią, nabywaną przez kontemplację i symbolikę, brał zawsze górę nad ścisłością rozumowania, znajdującego się pod kontrolą myśli sprawdzającej<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Patrz przekład polski tego dzieła **Mahrburga**, t. II. str. 173. Warszawa 1910.

Sądę, że kto wie, czy, nie w wyższym jeszcze stopniu, należałoby umysłowość Hegla uznać za nacechowaną duchem romantycznym. Ten sam romantyzm, który w Tybindze odznaczał młodziutkiego Schellinga, a wprawiał w zachwyt o pięć lat od niego starszego Hegla, musiał już wtedy odzywać się w duszy tego ostatniego. Śmiałe poloty na najwyższe szczyty myślenia musiały go już wtedy pociągać i oto jak powstał ów jego ideał młodzieńczy, o którym w liście do Schellinga z r. 1800 powiada, że musiał się w nim przeobrazić w system filozoficzny.

III. Wiadomo już, jaki to był ideał. Wypada teraz coś powiedzieć o systemie filozoficznym, w który miał się on przeobrazić.

Metodą, którą operuje Hegel, przy budowie swego systemu, jest dialektyka, o której powiada, że się opiera 1) na właściwości wszystkich myśli naszych, wskutek której jedna szczególna myśl prowadzi z konieczności do innej myśli, oraz 2) na właściwości wszystkich rzeczy, wskutek której, każda rzecz szczególna wiąże się koniecznie z inną rzeczą.

Dzięki powyższej właściwości szczególnych myśli i rzeczy, można, według Hegla, dojść, w drodze myślenia, do uchwycenia wszystkich rzeczy t. j. całego bytu, bo właściwie, kiedy myślimy o bycie, to sam byt znajduje się w naszej myśli, a więc niejako w nas myśli.

Posuwanie się myśli, ku ujmowaniu coraz to wyższych i doskonalszych form bytu, odbywa się u Hegla przez budowanie coraz pełniejszych syntez. Każda synteza zaś jest tylko wyższą jednością dwóch, jej podstawę stanowiących, twierdzeń, któremi są teza i antyteza.

Wyższy walor syntezy pochodzi stąd, że każda teza, jako pojęcie ograniczone, prowadzi konsekwentnie do pojęcia, będącego jego zaprzeczeniem, czyli antytezą. Każda antyteza zaś prowadzi do nowego twierdzenia, opartego na jej stosunku do zaprzeczonej przez nią tezy. To nowe twierdzenie jest właśnie syntezą obu poprzedzających pojęć i z tego powodu jest pojęciem bogatszym od tezy i antytezy <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Przykłady. 1) Byt jest tezą, niebyt jest antytezą, która będąc negacją bytu w tem, czem on jest, prowadzi do afirmacji bytu,

Przechodząc w drodze podobnej dialektyki do coraz bogatszych syntez, myśl nasza dochodzi do systemu, ujmującego w jedną najwyższą syntezę wszystkie formy wyłaniania się we wszechświecie Idei Absolutnej, która w metafizyce Hegla odegrywa rolę Ducha Bożego.

IV. Według Hegla, Idea Absolutna przechodzi w swojej fenomenologii przez trzy stopnie, któremi są fazy istnienia w sobie, za sobą i dla siebie.

W pierwszej fazie, Idea Absolutna występuje w stanie zupełnej bezczynności, jako obdarzona mocą wyłaniania ze siebie wszelkich form bytu, ale jako nie czyniąca z tej mocy żadnego użytku.

W drugiej fazie Idea Absolutna wyłania się w postaci przyrody materialnej, jako zwierciadła, które ją odbija całym nieświadomie.

Dopiero w trzeciej fazie, Idea Absolutna wyłania się w formie, obdarzonej świadomością tego, czym jest Absolut i jaki jest do niego stosunek wszechświata. Tą trzecią postacią wyłaniania się Idei Absolutnej jest świat ludzki. Fazę tę nazywa Hegel istnieniem Absolutu dla siebie, bo tutaj przeobraża się on w myśl człowieka, zdolną do tego, aby świadomie wyrażać Absolut, a więc aby go mieć w sobie, jako ducha istniejącego za sobą (przyroda materialna) i dla siebie (świat moralny).

V. Z trzech wyżej podanych faz fenomenologii Ducha Absolutnego, ma dla książki niniejszej znaczenie najważniejsze istnienie Absolutu dla siebie, w formie świata ludzkiego. W ramach zaś powyższej formy ograniczyć się nam należy do zwrócenia uwagi na wyłanianie się w życiu ludzkim Idei Absolutnej, jako woli. To ostatecznie bowiem stadjum znajduje wyraz w prawie, o którym mówi Hegel, że jest bytem

---

w tem, czym on się stanie, a więc do syntezy, wyrażającej wyższy szczebel bytu. 2) Prawo jest tezą, przestępstwo jest antytezą, która, będąc negacją prawa, prowadzi do jego afirmacji w formie kary, uczyniającej mu sankcję. Kara, jako synteza prawa i przestępstwa, jest pojęciem bogatszym od obu poprzedzających.

(*das Dasein*) t. j. realizacją wolnej woli (*Grundlinien. Einleitung. § 29*<sup>1)</sup>).

Wolność uważa Hegel za pojęcie identyczne z pojęciem woli. Wolność a wola bowiem — to jedno. Wolność jest dla woli tem, czem ciężkość dla materji. To znaczy, że jak ciężkość nie jest predykatem materji, lecz samą materją, gdyż niema nic nieciężkiego w materji; tak też wolność nie jest predykatem woli, lecz jest samą wolą, gdyż w woli nie może być nic niewolnego (*Grundlinien. Einleitung. § 4*).

Skoro więc dla Hegla wola i wolność zlewają się w jedno pojęcie, przeto, w dalszem przedstawieniu rzeczy, pojęcie to nazywać będą tylko wolą, bez potrzeby wyraźnego akcentowania za każdym razem jej wolności.

Jak wszystko, co z Absolutu przejawia się w życiu, tak i wola rozwija się stopniowo.

W formach, które wola przyobleka, Hegel odróżnia trzy następujące szczeble; 1) prawo abstrakcyjne; 2) moralność; 3) obyczajowość (*Sittlichkeit*).

ad 1. Na pierwszym szczeblu wola przejawia się, jako wola indywidualna, skierowana ku zdobyciu dla siebie pewnej sfery zewnętrznej t. j. pewnych rzeczy, podlegających jej panowaniu. Na tym szczeblu wytwarza się własność (*Grundl. I. Theil*).

ad 2. Na drugim szczeblu wola wznosi się wyżej. Wprawdzie przejawia się ona tu jeszcze, jako wola indywidualna, ale zwraca się już nie ku temu, by zapanować nad jakąś sferą przedmiotową (własność), lecz ku temu, by zapanować nad sobą samą. Staje się więc ona tutaj wolą indywidualną, która, że tak powiem, mustruje samą siebie. Na tym szczeblu wytwarza się moralność (*Moralität. Grundl. II. Theil*).

ad 3. Na trzecim szczeblu dopiero wola z indywidualnej zamienia się w zbiorową i znajduje wyraz w obyczajności (*die Sittlichkeit*), przybierając stopniowo trzy coraz wyższe

<sup>1)</sup> Cytując *Grundlinien*, mam na myśli dzieło Hegla p. t. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. Najnowszem jest wydanie z r. 1911, ze wstępem Lassona. Patrz także Sulz: *Hegels philosophische Betrachtung des Strafrechts*, 1910 (*Erlanger Dissertation*).

formy, którei są; A) rodzina, B) społeczność obywatelska i C) państwo (*Grundl. III. Theil*).

A) W e f a m i l j i (§§ 158—181), prawo wyraża się w instytucjach małżeństwa, wychowania dzieci i dziedziczenia.

B) W s p o ł e c z n o ś c i o b y w a t e l s k i e j (*bürgerliche Gesellschaft*, §§ 182—256), prawo wyraża się w urządzeniach, zmierzających a) do zaspakajania potrzeb życia (*das System der Bedürfnisse*) b) do przywracania naruszonego prawa, w razie nadwzrężenia własności lub wyrządzenia komuś krzywdy osobistej (*die Rechtspflege*), a wreszcie c) do odwracania wszelkich niebezpieczeństw, dających się odsuwać od własności i od osób (*die Polizei*) i do umożliwiania ludziom łączenia się w korporacje, mające za nich pracować, nad osiągnięciem pewnych celów, pożądanych dla społeczności obywatelskiej (*die Korporation*).

C) W p a ń s t w i e (*der Staat*, §§ 257—360), wola wyraża się w najdoskonalszej formie. O państwie bowiem mówi Hegel, że jest obecnym Bogiem, bo jest realizacją rozumu Bóżeo. W państwie żyje sam Bóg, a więc państwo staje się zawsze tem, czem ma być. Każda jego konstytucja jest racjonalna, bo w państwie znaleźć może wyraz tylko to, co jest racjonalne, a więc wszystko, co się wyraża w państwie, uznać należy za racjonalne. Wśród form racjonalnych ustroju państwowego trzeba jednak, według Hegla, uważać za najracjonalniejszą monarchję konstytucyjną, w której panujący stoi osobiście na czele państwa i decyduje o sprawowaniu rządów.

Walog jednostki mierzy się tylko jej znaczeniem dla państwa. Państwo bowiem jest samo dla siebie celem<sup>1)</sup> i, z uwagi na to, niema dla jednostek świętszego obowiązku nad ten, aby być członkami państwa i służyć mu w każdej potrzebie. Państwo jest syntezą, łączącą w sposób najdoskonalszy wolność subiektywną z wolą powszechną, bo syntezą, w której się wyraża wola samego Boga.

Ponad państwem nie może panować żadne prawo. Ponieważ zaś d u c h ś w i a t a (*der Weltgeist*) indywidualizuje się w różnych duchach narodowych i przejawia się w różnych

<sup>1)</sup> Por. wyżej nr. IV, fazę istnienia Absolutu dla siebie.

państwach, posiadających prawnie nieograniczoną suwerenność, przeto niema innej potęgi, któraby mogła rozstrzygać zachodzące między niemi konflikty, prócz wojny. Wojna jest sądem Boga nad narodami. *Weltgeschichte Weltgericht*.

VI. Hegel w swoim poglądzie na prawo, wyszedłszy z założenia, że prawo jest zrealizowaną wolnością, a więc do pewnego stopnia, stanąwszy na gruncie subiektywizmu Fichtego, przeprowadził w swoim systemie to zrealizowanie w sposób, kładący koniec koncepcji jakiegokolwiek prawa indywidualnego, a więc i jakiegokolwiek wolności jednostek. Bo jakaż to wolność może istnieć dla istot, które nie są osobami, mającemi tytuł do pewnych, z natury im przysługujących, praw lecz są tylko istotami, służącemi za narzędzia dla ducha powszechnego, przeznaczonemi do tego tylko, by stawać się czynnikami osobowości, którą Bóg zdobywa u kresu swojej ewolucji, a więc ponad społecznością cywilną — we wszechwładztwie prawnem państwa, a ponad różnemi państwami — w wojnie zwycięskiej, jako nieomylnym sądzie historii świata!

W praktyce doktryna Hegla, prowadzić musiała do usprawiedliwiania wszelkich odniesionych zwycięstw. Nic dziwnego też, że stała się ona tak łatwo popularną w Niemczech i znalazła tylu admiratorów wśród mężów stanu, historyków i prawników tego narodu. Zwłaszcza była ona doskonałą wodą na młyn polityków pruskich i posłużyła im za wyborny grunt dla wyznawanego przez nich dogmatu »siła przed prawem«, co przecież nie może znaczyć nic innego, jak, że i moralnie moc oręża ma brać górę nad przykazaniami sprawiedliwości.

VII. Można śmiało powiedzieć, że jeżeli najokrutniejsze wybryki wielkiej rewolucji francuskiej miały za ojca duchownego Jana Jakóba Rousseau'a, to znów najniegodziwsze akty dyplomacji międzynarodowej i polityki wewnętrznej państwa pruskiego czerpały dla siebie natchnienie i konsekrację moralną z tezy Hegla, że walor moralny państwa rośnie w miarę jak w doskonalszy sposób realizuje Boga na ziemi, a najdoskonalej realizuje go państwo, które, w drodze wojen zwycięskich, potrafi zapanować nad innemi narodami.

Ideał takiego państwa przyświecał polityce Bismarcka

i miał go także w duszy cesarz Wilhelm II. Nie dziwnego więc, że, w odniesieniu do Polaków i duńczyków, znajdujących się pod panowaniem pruskim, nie było dla żadnego z tych mężów tak świętych praw, iżby nie miało być wolno je deptać w interesie wielkości monarchji pruskiej. Deptano je też i deptano bez miłosierdzia, aż nie duch świata, aż nie oręż zwycięski Polaków, którym działa się największa krzywda, lecz Bóg, który jest najwyższem źródłem sprawiedliwości ujął się za uciśnioną Polską i sprawił, że jej ciemiężcy, poróżniwszy się między sobą, zniszczyli się wzajemnie, i że wtedy, na gruzach trzech państw zaborczych, naród nasz, nie z triumfu swego oręża, lecz z mocy idealnego prawa, które z woli Boga ma górować nad siłą, odzyskał swoją dawną niezależność polityczną.

Twierdzić inaczej, utrzymywać z Heglem, że w wojnie objawia się sąd świata i że zwycięstwo lub klęska są wyrokami Boga, znaczyłoby to wracać do owych, smutnej pamięci, czasów, kiedy to ogień, woda lub żelazo miały, z wyższego zrządzenia niebios, rozstrzygać o winie lub niewinności oskarżonego.

Nie! Prawo na kartę ślepego losu stawiane być nie może. Zaiste byłaby to stawka zbyt wielka, a wygrania zbyt niepewna.

### C. Idealizm podmiotowo-przedmiotowy Krauzego i Ahrensa. Teorja organiczna.

I. Twórcą tej teorji jest **Karol Fryderyk Krauze**, filozof niemiecki ze szkoły Schellinga, urodzony w r. 1781 w Eisenbergu (księstwo Altenburskie). Wykładał on filozofję, prawo i matematykę, jako docent prywatny w Jenie, w latach 1802 i 1803, w Berlinie od r. 1814, a w końcu w Getyndze, gdzie umarł w 1832. W okresie od r. 1804 do 1814 przebywał w Dreźnie, utrzymując się z lekcyj prywatnych.

Krauze pisał liczne dzieła, wśród których na pierwszy plan wysuwają się *Entwurf eines Systems der Philosophie* (1804), *System der Sittenlehre* (1810), *Der Urbild der Menschheit* (1811) i *Abriss des Systems der Rechtsphilosophie* (1828). Już po jego śmierci, Leonhardi wydał z jego rękopisu dzieło p. t. *Die*

*reine das ist allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte* (1843).

II. To jednak, co we filozofji prawa znane jest pod nazwą teorii organicznej Krauzego, zawdzięcza swój rozgłos nie dziełom tego filozofa. Dzieła te bowiem, pisane bez talentu literackiego i często nacechowane zbyt wielką zawilością słowa, mogły raczej odciągać, niż przyciągać czytelnika.

Krauze stał się powszechnie ceniony we filozofji prawa dopiero dzięki pismom swego znakomitego ucznia, Henryka Ahrensa. Ten ostatni urodził się w r. 1808 w Kniestedt (królestwo Hanowerskie), nauki pobierał w słynnym ze swojej bogatej biblioteki, mieście Wolfenbüttel (księstwo Brunswickie), a potem w Getyndze, gdzie zbliżył się do Krauzego.

Już w r. 1830, broniąc w Getyndze tezy doktorskiej, *De confederatione germanica*, zdobył sobie w tamtejszych sferach oficjalnych opinię zbyt radykalnego liberała. Wdawszy się zaś w ruchy polityczne następnego roku, musiał uciekać z Niemiec i szukać schronienia w Paryżu. Tutaj nauczył się tak doskonale języka francuskiego, że już w r. 1837 wydał w Paryżu książkę p. t. *Cours de psychologie* (w duchu Krauzego), a potem mógł swoje główne dzieło o prawie natury drukować w dwóch językach, po francusku, w Brukseli, p. t. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit* (1. wyd. 1837; 6. wyd. 1868), a po niemiecku, w Lipsku, p. t. *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates* (6. wyd. 1870).

W r. 1839 otrzymał Ahrens katedrę filozofji w Brukseli i pozostał na niej aż do r. 1848. W tym ostatnim roku wszedł on, jako deputowany, do parlamentu we Frankfurcie, gdzie się odznaczył, jako gorący przeciwnik wykluczenia Austrii z Konfederacji Niemieckiej.

Wkrótce potem widzimy Ahrensa, jako profesora prawa naturalnego w Grazu (1850) a od r. 1860 — w Lipsku, na którem to ostatniem stanowisku umarł on w r. 1874.

Dzieło swoje o nauce państwowej p. t. *Organische Staatslehre* wydał w Wiedniu w r. 1850, a swoją słynną *Juristische Encyclopädie* ogłosił tamże w r. 1857. Przekład polski tego ostatniego dzieła wyszedł w r. 1862 w Petersburgu pod redakcją Spasowicza, a nosi tytuł *Encyklopedja prawa, czyli*

*Rys organiczny nauk prawnych i politycznych, na podstawie filozofji prawa osnutych.*

Jako świeżo ukończony student Uniwersytetu Warszawskiego, ogłosiłem w r. 1876 w Warszawie rozprawę p. t. *Teorja państwowa Ahrensa.*

III. Teorja Ahrensa, bo odtąd tak już ją tylko nazywać będę, wychodzi z tego założenia, że człowiek przychodzi na świat, z jednej strony, jako osobnik o własnym indywidualnym charakterze, a z drugiej strony, jako istota o celach ogólnoludzkich, związana przez te ostatnie organicznie ze społeczeństwem.

Społeczeństwo, w świetle tej teorji, nie jest organizmem zbiorowym, któryby mechanicznie można było oderwać od organizmów indywidualnych, wchodzących do jego składu. Łączy się ono bowiem tak ściśle ze złożoną w każdym człowieku ideą ogólnoludzką, jak ściśle łączy się nasze ciało ze złożoną w każdym z nas ideą indywidualności.

Społeczeństwo jest niejako organizmem cielesnym idei ludzkości, podobnie jak idea indywidualności posiada swoją budowę zewnętrzną w ciele każdego człowieka.

Z powyższego stosunku płynie następująca konsekwencja: Podobnie jak każda z istotnych władz naszego ducha posiada w naszym ciele, dla przejawiania się nazewnątrz, odpowiednie specjalne organy; tak też i każdy z ogólnoludzkich celów człowieka powinien znaleźć w społeczeństwie specjalne organy, by, za ich pomocą, móc doznawać realizacji.

IV. Z tego, co powiedziano wyżej, wynika, że za podstawę racjonalną organizacji społeczeństwa powinien służyć porządek, w jakim rozwija się organizm ludzkości.

Organizm ten rozwija się w dwóch kierunkach:

1) Podmiotowym, albo naturalnym, obejmującym całą osobistość człowieka, ze wszystkimi jej zadaniami i na rozmaitych szczeblach jej naturalnego rozwoju, począwszy od osobnika aż do olbrzymiego związku ludzkości; i

2) w kierunku przedmiotowym, albo umysłowym, odnoszącym się do pojedynczych celów życia ludzkiego.

Tym dwóm kierunkom rozwoju ludzkości odpowiadać

będzie i podział społeczeństwa, który nam przedstawi dwa rzędy następujących sfer samodzielnych:

A. W kierunku podmiotowym:

1. Osobnik,
2. Rodzina,
3. Gmina,
4. Naród,
5. Związek narodów,
6. Związek ludzkości,

których każdy członek i wszyscy w organicznym związku, kształcą się na polu

B. W kierunku przedmiotowym:

1. Religji,
2. Moralności,
3. Wiedzy,
4. Sztuk pięknych,
5. Przemysłu,
6. Wychowania i
7. Prawa.

Wszystkie te dziedziny bytu społecznego, lubo przedstawiają oddzielne i całkiem od siebie niezależne tryby działalności ludzkiej, są jednak z sobą ściśle w jedną całość organiczną spojone: 1) przez jednoczesne przyjmowanie w nich udziału wszystkich ludzi, bądź jako czynnych, bądź też tylko jako biernych współpracowników; 2) przez wpływ każdej z nich na rozwój pozostałych; i nakoniec 3) przez zależność ich wszystkich od jednych i tych samych warunków prawnych.

Prawo bowiem określa Ahrens, jako całość organiczną warunków, zapewniających społeczeństwu ludzkiemu możliwość dążenia do osiągnięcia wszystkich innych ogólnoludzkich przedmiotowych celów.

Z powyżej wymienionych dziedzin bytu społecznego w kierunku podmiotowym, ani związek narodów, ani, tem mniej jeszcze, związek ludzkości, nie doczekały się jeszcze dojrzałej organizacji społecznej. Wśród dziedzin zaś bytu społecznego w kierunku przedmiotowym, dwie otrzymały najsilniejszą organizację społeczną. Są niemi religja i prawo, a ich instytucjami społecznymi są Kościół i Państwo.

V. Jasną jest rzeczą, że w książce niniejszej wypada powiedzieć coś bliższego o poglądzie Ahrensa na istotę, cel i początek państwa.

Trzy te pojęcia, według Ahrensa, znajdują się między sobą w nierozłącznym związku. To, co państwo uważa za swój cel, musi przecież być zgodne z jego istotą, bo zadanie każdego rozumnego stworzenia odpowiada jego naturze. Cel

państwa jest także czynnikiem, który je pobudza do akcji, a więc i wywołuje jego powstanie. Tym sposobem pytanie o istocie, celu i początku państwa redukuje się właściwie do pytania o jego celu.

VI. Cel państwa wypływa z istoty prawa, jako całości organicznej przepisów, warunkujących osiągnięcie ogólnego przeznaczenia ludzkiego i wszystkich szczególnych celów, objętych tem przeznaczeniem. Tak pojętemu prawu ma zapewniać panowanie państwo, jako jego organ społeczny. Słuszną jest więc rzeczą uważać prawnosć nie za przypadkowy predykat państwa, lecz za element, leżący w samej jego naturze. Innego państwa, niż państwo prawne (*Rechtstaat*) racjonalnie wyobrażać sobie nie można.

VII. Cel państwa, według Ahrensa, jest A. bezpośredni i B. pośredni.

A. Celem bezpośrednim państwa jest dostarczanie, strzeżenie i porządkowanie warunków prawnych bytu społecznego. Z celu tego wynika działalność państwa 1) czynna, 2) negatywna i restrykcyjna, oraz 3) porządkująca.

ad 1. Tu trzeba przedewszystkiem zaznaczyć, że rzeczą państwa nie jest bynajmniej etatyzowanie jakiegokolwiek dziedziny pracy ludzkiej w jej dążeniu ku swoim celom. Rzeczą państwa jest tylko dostarczanie warunków, któreby każdej z tych dziedzin umożliwiały ową pracę i owo dążenie. Inaczej mówiąc, państwo nie powinno swoją akcją krępować samodzielnego rozwoju pojedynczych sfer życia społecznego, ani przez własnych urzędników chcieć załatwiać sprawy, leżące w zakresie działania tych sfer. A więc np. zakładanie fabryk, domów handlowych lub gospodarstw rolnych i bezpośrednie kierowanie ich rozwojem nie odpowiadałoby zadaniu państwa. Natomiast zadaniu temu będzie odpowiadała akcja państwa ku ułatwianiu stosunków handlowych i przemysłowych przez otwieranie nowych dróg komunikacyjnych (lądowych i wodnych), — ku udzielaniu opieki i poparcia tym gałęziom handlu i przemysłu, które są jeszcze zbyt słabe, by o własnych siłach móc się rozwijać, ku podnoszeniu gospodarstw rolnych przez pomaganie właścicielom ziemskim w zaprowadzaniu ulepszeń, przechodzących ich zasoby pieniężne. To samo należy powie-

dzieć o działalności pozytywnej państwa w odniesieniu do religii, moralności, nauki, sztuk pięknych i wychowania.

Słowem całą omawianą tu działalność państwa określić trzeba jako akcję, regulującą zasadę samorządu społecznego w poszukiwaniu celów, różniących się od prawa i polityki.

ad 2. Działalność negatywna i restryktywna państwa odnosi się do zewnętrznego uwarunkowania współistnienia towarzyskiego (*coexistence*). W drodze jej państwo przeciwdziała zamachom na porządek publiczny (*prewencja i represja*), oraz zakreśla pewne granice dla akcji każdej z dziedzin bytu społecznego (*restrykcja*).

Nie jest to jednak ścieśnianie przez państwo wolności indywidualnej. Wolność bowiem, we właściwym znaczeniu tego pojęcia, nie jest, według Ahrensa, żadną pustą formą i nie może być pomyślana bez pewnego przedmiotu, do którego by się odnosiła, i bez pewnych granic, któreby zamykały jej obręb.

ad 3. Działalność porządkująca państwa ma na celu utrzymywanie w społeczeństwie harmonji, jaką się odznacza każda istota organiczna. Państwo powinno w tym kierunku przyjąć za regułę tę prawdę, że społeczeństwo nie powstaje wskutek mechanicznego połączenia w jedną całość pewnej sumy osobników i pewnej ilości celów życiowych, lecz że jest ono istotą organiczną, powstałą w drodze wewnętrznej spójności jej części składowych. Spójność ta jest tak ścisła, że najmniejsza cząstka organizmu społecznego staje się niezbędnym warunkiem prawidłowego rozwoju całości. Tem się tłumaczy, że pierwszorzędną wagę dla państwa posiadać musi dbanie o harmonijny układ stosunków społecznych, dbanie o to, by każda ze szczególnych dziedzin bytu narodowego rozwijała się zgodnie z jej potrzebami i z węzłami, łączącymi ją z całością.

B. Celem pośrednim państwa (zwanym u Krauzego *zewnątrznym*) ma być kierowanie ludzkością ku najwyższemu jej przeznaczeniu i z tego powodu jest on, jak przyznaje sam Ahrens, celem poniekąd uniwersalnym. Mówię poniekąd, gdyż akcja państwa, skierowana ku temu celowi, jest uniwersalna tylko ze względu na swój przedmiot t. j. tylko w tem rozumieniu, że obejmuje całą ludzkość, ze wszystkimi jej organami i dążnościami. Zamykać się ona

jednak musi zawsze w granicach prawa, które, jako dusza państwa, nie może nigdy przestać rządzić całą jego działalnością.

Tu oczywiście Ahrens ma na myśli politykę państwa na polu stosunków międzynarodowych, jego akcję w kierunku utrzymania najdoskonalszej harmonji z innymi państwami i zespolenia się z nimi w jeden, wszystkie narody obejmujący organizm społeczny, dla osiągnięcia, przez Boga wytkniętego, ostatecznego przeznaczenia ludzkości.

VIII. Idea prawa u Krauzego i u Ahrensa wyróżnia się dodatnio i od jej czysto subiektywnej konstrukcji, doprowadzonej do punktu kulminacyjnego przez Fichtego, i od jej, wszelką wolność indywidualną przygniatającej, obiektywnej koncepcji, doprowadzonej do najwyższego szczytu przez Hegla.

Jednostka nie jest tu narzędziem dla państwa, ani też państwo nie jest tworem dowolnym człowieka. Niema tu ani anarchji politycznej, polegającej na wyzwalaniu się jednostek z pod powagi wszelkiego, wolność ich ograniczającego, prawa przedmiotowego, ani wszechpotęgi państwa, prowadzącej do despotycznego panowania rządu nad jednostkami, pozbawionemi wszelkiego, z natury im się należeć mającego, prawa indywidualnego.

Skrajności powyższe ustąpiły tu miejsca układowi harmonijnemu, wzorowanemu na tym, jaki stanowi cechę każdego żywego organizmu. Układ ten polega na tem, że różne członki danego organizmu, łącząc się w jedną całość, znajdują się względem siebie nie w mechanicznym dopasowaniu, lecz w związku organicznym. Związek ten sprawia, że każdy z pojedynczych członków danego organizmu posiada przedewszystkiem pewien samodzielny, przez samą naturę mu wyznaczony, zakres działania, a pozatem jest niezbędnym warunkiem prawidłowego rozwoju wszystkich innych członków tegoż organizmu i jest jednakowo ważny dla prawidłowego życia całości, która przedstawia się jako połączenie wszystkich jej części w jedno składne ciało, dzięki jednemu, całą jego budowę przenikającemu organowi, t. j. odśrodkowym i dośrodkowym nerwom, rozbiegającym się po całym cielem.

Krauze i Ahrens, budując teorię prawną na podstawie

organicznego związku człowieka ze społeczeństwem, mieli tę wielką zasługę, że potrafili pogodzić pojęcie prawa indywidualnego jednostek z pojęciem, mającego nad nimi, z woli państwa, panować, prawa przedmiotowego.

Specjalnie w Niemczech teoria ta odegrała tę zbawienną rolę, że z całą siłą zwalczała zgubny wpływ filozofji Hegla, prowadzącej do zastępowania czci dla zasad idealnych prawa, uświęcaniem każdego wyniku fatalnej gry sił fizycznych.

## Artykuł II.

### Zwycięstwo szkoły historycznej nad doktryną prawa natury.

I. Z początkiem XIX wieku powstała w Niemczech tak zwana szkoła historyczna prawa w zasadniczym przeciwieństwie do szkoły prawa natury. Przeciwnieństwo to wyrażało się w tem, że ta nowa szkoła odrzucała stanowczo pojęcie jakiegokolwiek prawa idealnego, dającego się wydedukować z woli rozumnej człowieka. Uznawała ona tylko prawo pozytywne, jako wytwór ducha danego narodu, a jego powstawanie tłumaczyła według modły powstawania wszelkich innych jego tworów t. j. języka i obyczajów.

Z tego punktu widzenia, kardynalne znaczenie dla szkoły historycznej otrzymała kwestja nie »c z e m m a b y ć p r a w o«, lecz »j a k s i ę o n o r o d z i«.

II. To ostatnie pytanie, na jakie dziesięć lat przed pierwszymi wystąpieniami szkoły historycznej w Niemczech, poruszył w Anglii znakomity mówca parlamentarny i namiętny przeciwnik wielkiej rewolucji francuskiej, **Edmund Burke** w głośnym dziele, wydanem w r. 1790 p. t. *Rozważania nad rewolucją francuską*.

Broni on w tej książce dwóch następujących tez:

1) Państwo jest istotą zbiorową, wiążącą naród w jedną całość, nie na to tylko, by zaspokajać potrzeby doczesne żyjącego pokolenia, lecz na to, by stać się najwyższą asocjacją duchową całego narodu w jego pracy ku pielęgnowaniu wszelakich nauk, sztuk pięknych, cnót i wszelakiej doskona-

łości. Przez cały naród zaś pojmował Burke społeczność narodową, obejmującą tak żywych ludzi, jak już zmarłe i dopiero narodzić się mające pokolenia.

2) Nie można organizować państwa w myśl żadnych apriorystycznych zasad. Państwo bowiem i jego formy — to owoc ciągłej, powolnej a, na wyższych, od woli ludzkiej niezależnych, prawach, opartej ewolucji życia. Biada też ludziom, którzy gwałtem chcą tej ewolucji stawiać sztuczne zapory.

III. Aczkolwiek u Burke'a odzywa się już myśl, która miała stać się podstawą szkoły historycznej prawa, to jednak szkoła ta powstała dopiero w Niemczech. Pierwsze mianowicie wyraźne sformułowanie jej stanowiska naukowego dał nam, głośny swego czasu profesor uniwersytetu w Getyndze **Gustaw Hugo** (1764—1844) w książce, wydanej w r. 1799 p. t. *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* (4 wyd. 1819).

Książka ta zawiera wykład prawa cywilnego i publicznego, a w drugiej jej części Hugo, mówiąc o powstawaniu prawa, zaznacza, że najzdrowsze jego reguły tworzą się niezależnie od postanowień ustawodawcy. Na tej drodze rodzi się prawo zwyczajowe, na tej drodze powstało w starożytnym Rzymie prawo pretorskie.

IV. Rzecz tę, traktowaną w powyższej książce w ramach tylko jednego krótkiego paragrafu (§ 130), Hugo rozwinął szerzej w różnych artykułach, drukowanych we współczesnych czasopismach prawniczych. Uczynił on to zwłaszcza w artykule, rozbiegającym pytanie, ażali ustawy są jedynym źródłem przepisów prawnych (*Civilistisches Magazin*, tom IV, nr. 4, 1811).

Rozumowanie Huga, dotyczące tej kwestji, streścić można w następujących punktach:

1. Prawo pozytywne danego narodu jest tylko jedną ze szczególnych form jego języka, bo przecież o każdej nauce można powiedzieć, że jest tylko dobrze zbudowanym językiem.
2. Był czas, gdy myślano, że to Bóg wymyślił język a po-

---

<sup>1)</sup> Książka ta stanowi drugi tom wielkiego siedmiotomowego dzieła Huga p. t. *Lehrbuch eines civilistischen Kursus*.

tem nauczył ludzi nim mówić. W tem rozumieniu język byłby instytucją, wytworzoną przez ustawę. Później sądzono, że język danego narodu powstał dzięki temu, że jego członkowie, w drodze wzajemnego porozumienia, zgodzili się na pewną stałą denominację każdej rzeczy. Oba te poglądy dziś już na żadne uznanie liczyć nie mogą. Każdy zdaje sobie z tego sprawę, że język wytwarza się bezwiednie i że przykład tych, którzy dobrze mówią lub uchodzą za dobrze mówiących, wpływa kształcąc na dalszy rozwój języka.

3. To samo należy powiedzieć o obyczajach narodowych. Z woli żadnego administratora, ani z uchwały żadnego zgromadzenia ludzkiego nie postanowiono, że znakiem okazywania poszanowania dla danej osoby ma być odkrycie głowy, jak w Europie, lub jej nakrycie, jak w Azji.

4. W podobny sposób powstaje także prawo. I ono rozwija się z mocy w niem samym zawartych soków żywotnych, bez pomocy jakichkolwiek konwencyj lub przepisów ustawowych. Dla każdego zaś przypadku rozwija się prawo według tego, jakie mu towarzyszą szczególne okoliczności, jakie, co do niego, sposoby postępowania ujawniły się wśród ludzi, i które z reguł tego postępowania najlepiej mu odpowiadają.

5. Prawo pozytywne wytwarza się więc niezależnie od akcji ustawodawcy. Zapewne, że, gdy rząd uzna za rzecz właściwą unormowanie na przyszłość jakiegoś stosunku w drodze ustawy, odbiegającej od dotychczasowej reguły prawa zwyczajowego, to ta nowa, przez ustawodawcę wytworzona, reguła stanie się także prawem pozytywnem. Nie jest jednak rzeczą pewną, która z dwóch powyższych reguł będzie miała więcej tytułu do tego, by uchodzić za wyraz prawa. Ustawy bowiem bywają przełamywane nie zawsze tylko przez ludzi nieuczciwych, lecz nieraz także i ludzie najuczciwsi ich nie przestrzegają.

Pozatem nie trzeba zapominać, że celem ustawy pozytywnej ma być ściślejsze sprecyzowanie porządku prawnego i uczynienie jego przestrzegania pewniejszym, przez dokładniejsze sformułowanie reguł prawnych i nadanie im większej notoryjności.

Otóż czy zawsze ustawodawca potrafi zdobyć się na traf-

niejsze unormowanie danego przypadku i czy zawsze zdoła zapewnić wydanemu przez siebie przepisowi większą notoryjność?

Hugo o tem wątpli i jako ilustrację cytuje następujący wypadek: Przypuśćmy, że pewna grupa osób wie doskonale, że liczne testamenty, sporządzone z udziałem sześciu świadków, były przez sądy uznawane za ważne. Na tej podstawie, ktoś, do tej grupy należący, sporządza testament z udziałem tylko sześciu świadków, nic o tem nie wiedząc, że tymczasem wyszła ustawa, żądająca dla ważności testamentu obecności siedmiu świadków.

Którą z dwóch powyższych reguł uznaćby należało za bardziej prawną? Czy tę, która wytworzyła się w drodze zwyczaju powszechnie znanego, czy tę, której, poza ciasnym kręgiem prawników zawodowych, nikt nie zna? Czy tę, która powstała, jako bezpośredni owoc twórczości prawnej narodu, czy tę, którą powołała do życia wola ustawodawcy?

V. Z tego, co wyłożono wyżej, widać, że u Gustawa Huga znajdujemy już podane wszystkie rysy charakterystyczne szkoły historycznej prawa. A jednak nie on, lecz **Fryderyk Karol Savigny** (1779—1861) uchodzi powszechnie za głównego przedstawiciela tej szkoły.

Przyczyniły się do tego dwie następujące okoliczności:

1) Wielka sława, jaką w całej Europie tak słusznie zjednały Savigny'emu jego znakomite dzieła prawnicze, a w szczególności jego *System des heutigen römischen Rechts* (1840—1849), książka którą na język francuski przełożył Guenoux (*Traité de droit romain*, 1851—1855).

2) Ogromna doniosłość polityczna dla Niemiec jego słynnej rozprawy, wydanej w r. 1814 p. t. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, która to broszura zawiera także *credo naukowe* szkoły historycznej, *credo*, które Savigny wyłożył ponownie w pierwszym tomie swego, zacytowanego wyżej, dzieła o prawie rzymskiem i przez to dał mu rozgłos wszechświatowy.

VI. Nie od rzeczy będzie wyjaśnić, w czem tkwił dla

Niemiec walor polityczny rozprawy Savigny'ego z r. 1814. Był to czas wyswobodzenia Niemiec z pod panowania francuskiego. Obudził się tam wtedy protest przeciwko dalszemu zachowaniu, wprowadzonego przez Francuzów do niektórych krajów niemieckich, Kodeksu Napoleona.

Wytworzyły się w tej mierze dwie opinie. Jedna, o charakterze czysto politycznym, znalazła wyraz w książce hano-werskiego męża stanu, **Rahberga**, p. t. *Ueber den Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland* (1814) i żądała powrotu do dawnego prawa. Z drugą wystąpił profesor hejdelberski **Antoni Thibaut** (1772—1840) w rozprawie, także z r. 1814, p. t. *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, oświadczając się za wydaniem dla całych Niemiec powszechnego kodeksu cywilnego.

Otóż broszura Savigny'ego miała głównie na celu odparcie tego ostatniego zapatrywania<sup>1)</sup>. Przytacza ona i uzasadnia przeciwko niemu dwie następujące okoliczności:

1) Niższy walor prawa, które miałyby być narzucone całym Niemcom, z woli ustawodawcy, w porównaniu z prawem, które, jako owoc ducha narodowego, wytworzyło się dotąd w różnych krajach niemieckich. Ten punkt właśnie dał Savigny'emu sposobność do wyłożenia zasad nowej szkoły historycznej. Wywód jego, dotyczący tej kwestji, mało się różni od znanego nam już rozumowania Huga. Zresztą sam Savigny przyznaje, że, pod tym względem, Hugo był jego przodownikiem (*Vom Beruf*, str. 14, u *Sterna*, str. 80).

2) Brak w Niemczech dostatecznej liczby tak świątłych prawników, iżby można było spodziewać się z ich strony opracowania dobrego kodeksu. Dobrym zaś byłby nowy kodeks tylko wtedy, gdyby nie stał się zgubnym rozbratem z dotychczasowem, z ducha narodowego płynącem, a więc lepszem prawem, lecz umiał oprzeć się na niem i wciągnąć w siebie jego najzdrowsze soki.

VII. Po Savignym, dzielnym wyznawcą szkoły historycznej był jego uczeń, **Jerzy Fryderyk Puchta** (1798—1846). W dzie-

<sup>1)</sup> Patrz **Jacques Stern**: *Thibaut und Savigny*. Berlin 1914. Przedrukowany jest tam dosłowny tekst słynnych broszur obu tych uczonych prawników.

łach p. t. *Encyklopädie als Einleitung zu Institutionen* (1825), *Das Gewohnheitsrecht* (1828) i *Kursus der Institutionen* (1841, 1842; 9 wyd. 1881), Puchta pozostał wierny tezie zasadniczej swoich poprzedników o wytwarzaniu się prawa, z mocy w niem samym zawartych, a z ducha narodowego zaczerpniętych soków żywotnych.

W kierunku tym posunął się on dalej o tyle tylko, że zapuścił się w bliższy rozbiór ducha narodowego. Tu zaś, widocznie pod wpływem filozofji Schellinga, wyniósł ten duch do rzędu potęgi obiektywnej, wytwarzającej wszystkie przejawy kultury narodowej, a więc i prawo, niezależnie od akcji ludzkiej, a tylko z mocy czysto naturalnego popędu do wzrostu (*Naturwuchsigkeit*). Według Puchty prawo znajduje w duchu narodowym swój zarodek. Jego formy i jego ewolucja są zgóry wytknięte, a ludzie są tylko biernymi roznośicielami prawa, które nie jest ich dziełem.

VIII. Szkoła historyczna ma w nauce prawa tę niewątpliwą zasługę, że przyczyniła się w wysokim stopniu do pogłębienia studjów nad źródłami prawa. Nauczyła ona zdawać sobie jaśniejszą sprawę, że, w prawie danego narodu, niema rozłamu między obecnymi a dawnymi jego instytucjami, tudzież że dużo światła, przy badaniu danej instytucji prawa, znaleźć można w rozważaniu jej związku z formami, które ona przyoblekła i w innych czasach i u innych narodów.

IX. A teraz kilka słów o stronach ujemnych szkoły historycznej. Szkoła ta, o ile chciała posunąć się, aż do odmówienia racji bytu filozofji prawa, 1) znalazła się na błędnej drodze, a 2) nie potrafiła nawet utrzymać się na niej konsekwentnie.

ad 1. Drogę tę nazywam błędną dlatego, że musi prowadzić do uświęcania wszelkich ustanowień prawa pozytywnego, pozbawiając ich badacza podstawy do wydawania sądu o ich wyższym lub niższym walorze etycznym.

Szkoła ta zapomina, że w historji gra wielką rolę wola ludzka i że wola ta znajduje się pod panowaniem prawideł, które materialnie dane jest człowiekowi deptać, lecz którym moralnie ma on obowiązek być posłuszny.

Tylko z punktu widzenia takich prawideł, można zajmować stanowisko krytyczne wobec biegu dziejów danego narodu

i roli, którą na tem polu odegrali jego mężowie stanu. Inaczej nie możnaby, ani oburzać się na podział Polski, dokonany z końcem XVIII wieku przez trzy wielkie, z nią sąsiadujące mocarstwa, — ani potępiać polityki eksterminacyjnej Prus wobec Polaków i Duńczyków, podległych ich panowaniu, — ani zastanawiać się nad tem, która strona ponosi winę rozpętania w r. 1914 wielkiej wojny światowej, ani widzieć zbrodni międzynarodowej w przełamaniu przez Wilhelma II neutralności Belgji.

Nauka, która nas pozbawia wszelkich kryterjów moralnych, do wydawania sądów o dziejach ludzkich, prowadzić musi do tego, że historia stanie się tylko sztuką możliwie najdokładniejszego rejestrowania faktów i możliwie najtrafniejszego oznaczania zachodzącego między nimi związku. *Magistra vitae, lux veritatis*, na przyszłość, historia taka być by nigdy nie mogła. *Lux* bowiem płynie nie z tego, co się stało, lecz z tego, co się stawać było powinno.

Światłości tej pozbawiła prawo szkoła historyczna, przyjąwszy za hasło badanie nie tego, czem ma być prawo, lecz tego jak się ono rodzi.

ad 2. Powiedziałem, że szkoła historyczna, wszedłszy na drogę negacji filozofji prawa, nie potrafiła jednak utrzymać się na niej konsekwentnie.

Co znaczy bowiem ów kult Savigny'ego dla należącego już do dawnej przeszłości prawa rzymskiego, kult posunięty aż do tego stopnia, by chcieć zapewnić temu prawu jak najdłuższe panowanie w krajach niemieckich, tak oddalonych od starożytnego Rzymu i duchem kultury i przestrzenią czasu? Nie jest że to przyznawaniem temu prawu wyższej wartości, w stosunku do prawa pozytywnego innych narodów? A jeżeli tak, nie jest że to ocenianiem waloru prawa rzymskiego, ze stanowiska, już nie naturalizmu, lecz pewnego racjonalizmu życia, a więc z punktu widzenia już nie historycznego, lecz filozoficznego?

Co znaczy ów duch narodowy (*Volksgeist*), dla którego twórczości prawnej Savigny ma więcej poważania, niż dla talentu prawodawczego, choćby najrozumniejszego ustawodawcy, — duch, który u Puchty przybiera już postać jakiejś

potęgi absolutnej, dającej początek prawu i będącej siłą rozrodczą wszelkich jego form pozytywnych?

Tu już chyba niema kroczenia po drodze historycznej, a jest zboczenie od niej, prowadzące do metafizyki.

Bo też doprawdy, bez takiego zboczenia, nie może się obejść żadna nauka, mająca za przedmiot nie świat materialny, rozwijający się według praw, działających z nieprzepartą siłą fizyczną, lecz świat moralny, świat praktyczny, znajdujący się pod panowaniem norm, które rządzą naszą wolą, norm, które faktycznie człowiek, jako zwierzę ludzkie, może zawsze gwałcić, lecz do których człowiek, jako istota rozumna, jest obowiązany dostosowywać swoje postępowanie.

## SŁOWO KOŃCOWE.

Szkoła historyczna stała się panującą w nauce prawa niemal przez cały ciąg XIX wieku. I nie z jej strony tylko, w tym czasie, padały pociski na filozofję prawa, operującą pojęciem prawa natury. Do walki z nią wystąpiły także socjologja, której twórcą był słynny mistrz pozytywizmu francuskiego, **August Comte**, (1798—1857) i prawoznawstwo porównawcze, którego najznakomitszym przedstawicielem w Niemczech był, zmarły przed kilku laty, **Józef Kohler** (1848—1919). W programie obu tych nauk leżało, aby, w drodze czysto pozytywnych studjów, bez pomocy żadnej, empirycznie sprawdzić się nie dającej, spekulacji filozoficznej, dojść do zbudowania najszerszej syntezy prawa, bo już nawet nie prawa, jako wytworu ducha danego narodu (szkoła historyczna), lecz prawa, jako przejawu życia całej ludzkości. Żadna z tych nauk jednak, które **Max Ernst Mayer** (*Rechtsphilosophie*, Berlin, 1922) nazywa surogatami filozofji prawa w XIX stuleciu (str. 16), nie potrafiła wydobyć z ogromu badanego przez nią materiału faktycznego nic innego, prócz syntezy prawideł prawnych, jakimi się rządziło lub rządzi jeszcze postępowanie ludzkie, nie będąc w stanie wysnuć z niego reguł, służących do oceny waloru etycznego tych prawideł<sup>1)</sup>.

A reguł takich szukał umysł ludzki, odkąd tylko zaczął badać naukowo sferę życia, zależną od postępowania ludzkiego, sferę, znajdującą się pod panowaniem prawideł, nakładających pewne obowiązki, lecz nie zniewalających fizycznie do ich wypełniania. Stało się to, dzięki temu, że umysł ludzki

<sup>1)</sup> Doskonale uwydatnił niezdolność socjologii do rozstrzygnięcia problemu prawa **Gény**: *Science et technique en droit privé positif*. t. II, 1915. p. 52—110.

poczuł w sobie władzę, przeciwstawiania pozytywnym przejawom powyższej sfery pewnych wzorów idealnych.

Jest to i prawdopodobnie pozostanie zawsze tajemnicą, skąd się owe wzory dostały człowiekowi, skoro widownia życia jest jeszcze dotąd tak bardzo daleka od ich realizacji. Tem niemniej jednak jest to faktem pozytywnym, że nie jest człowiekowi obca, ani idea piękna, wznosząca się powyżej wszelkich, znanych nam, najwspanialszych arcydzieł poezji, muzyki, malarstwa i rzeźby; — ani idea prawdy, górująca nad wszystkimi najściślej zbudowanymi i najwyżej sięgającymi systemami naukowymi; — ani idea dobra, pozostawiająca daleko za sobą najbardziej postępowe formy życia u najbardziej cywilizowanych narodów. Jest to faktem pozytywnym, że idee te mieli w duszy, i mędrzy ginącego w pomroku dziejów starożytnego wschodu, i nieśmiertelni mistrze filozofji Aten i Rzymu, i poeci wszystkich epok i narodów, i kapłani wszystkich wyznań religijnych, i szlachetni obrońcy wszystkich świętych haseł i sztandarów, męczennicy za wiarę w inny, doskonalszy porządek rzeczy, — wszyscy wsłuchani w słowo, które się jeszcze ciałem nie stawało, a pomimo to było nie halucynacją ich zmysłów, lecz odgłosem pewnych, przez nich z całą świadomością za konieczne uznawanych, idealnych postulatów życia.

Otóż dla filozofji prawa takim słowem, które się ciałem nie stawało, było zawsze prawo natury, ale tylko w znaczeniu wzoru idealnego, mającego służyć do oceniania waloru etycznego różnych praw pozytywnych. W tem tylko rozumieniu, a więc nie, według koncepcji Grocjusza i jego szkoły, nie jako prawo, mające pretensję do tego, by obowiązywać pozytywnie w jakimkolwiek państwie i w jakimkolwiek okresie czasu, lecz jedynie jako konstrukcja naszego rozumu, czyniąca zadosyć wrodzonej mu potrzebie, wydawania sądów o walorze etycznym materiału historycznego prawa, — pojęcie prawa natury utrzymywało się we filozofji od Sokratesa, Platona i Arystotelesa aż do najnowszych jej mistrzów (Kant, Stammler) i ani żadna szkoła historyczna, ani żadne, tylko na gruncie pozytywnym oparte badania socjologiczne i prawno-porównawcze, pojęciu temu zadać śmierci nie potrafią.

A dlaczego?

Niech mi wolno będzie zacytować odpowiedź, wyjętą z mojej prelekcji habilitacyjnej »O znaczeniu filozofji prawa i o metodzie jej wykładu«, mianej w Uniwersytecie Jagiellońskim w dniu 28 czerwca 1881 roku:

»Znana jest reguła prawa, że »*quilibet praesumitur bonus ac justus, donec probetur contrarium*«. W myśl tej reguły, której przestrzegają wszystkie procedury karne, oparte na zasadzie skargowej, obwiniony ma prawo żądać, aby uważano go za niewinnego dopóty, dopóki mu nie dowiodą, że popełnił przestępstwo.

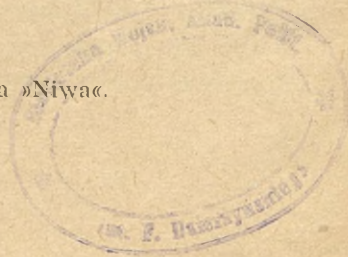
Otóż i w tem olbrzymim śledztwie, które prowadzi nauka i które dąży do zbadania wszystkich istotnych czynników natury ludzkiej, człowiek ma prawo żądać, aby nauka uznawała istniejący, poza polem pozytywnem życia, świat jego zasad idealnych za rzeczywisty dopóty, dopóki mu nie dowiedzie, że ten świat istnieć nie może. Ma zaś on to prawo dlatego, że ten świat jest właśnie źródłem, z którego człowiek czerpie swoje najczystsze i najwznioślejsze natchnienia, źródłem, bez którego człowiek nie mógłby być ani *bonus*, ani *justus* w bezwzględnem znaczeniu tych wyrazów, a więc nie mógłby być właśnie takim, za jakiego ma niejako prawo żądać, aby uważano go dopóty, dopóki mu nie dowiodą, że takim być nie może«<sup>1)</sup>.

To też, już począwszy od ostatniego dziesięciolecia XIX wieku, filozofja prawa zaczyna się w całej Europie budzić do nowego życia i pojęcie prawa natury, jako wzoru idealnego, wracać do powszechnego uznania.

Obraz tego ruchu przedstawił we Francji **Charmont** w książce p. t. *La renaissance du droit naturel* (1910). W Niemczech ruch ten się odzwierciedla w dziełach Bierlinga, Berolzheimerera, Stammlera, Radbrucha, Nelsona, Kelsena i wielu innych autorów.

Przegląd tego najnowszego okresu historii filozofji prawa zamierzam uczynić przedmiotem osobnej książki.

<sup>1)</sup> Warszawa, 1881. Odbitka z czasopisma »Niwa«.





38156

2