

**TADEUSZ STYCZEŃ SDS**

## **PROBLEM POZNANIA PRAWA NATURALNEGO**

Treść: Wprowadzenie; I. Uzasadnienie problemu; II. Metodologiczna charakterystyka poznania prawa naturalnego III. Możliwość i sposób poznania prawa naturalnego; IV. Metafizyka jako podstawa metodologicznie prawomocnego poznania prawa naturalnego.

### **W p r o w a d z e n i e**

Ciekawość ludzka koncentruje się zwykle na rzeczywistości i jej problemach jako na swym przedmiocie. Szokujące jednak odkrycie, że podmiotowy obraz poznawczy tego samego fragmentu rzeczywistości może u różnych ludzi wyglądać zgoła odmiennie, odsłania przed poznaniem nowy, niemniej pasjonujący przedmiot: samo poznanie i jego własne problemy. W ich rozwiązaniu widzi się nawet niekiedy wstępny warunek rzetelnego formułowania pytań adresowanych do rzeczywistości, a w szczególności do badanego przez daną naukę jej aspektu. Okoliczność ta zadecydowała nie tylko o powstaniu ogólnej teorii poznania jako odrębnej nauki filozoficznej ale także o wyłonieniu się na marginesie poszczególnych teorii naukowych odpowiednich metateorii czyli rozważań wstępnych mających na celu teoriopoznawczą analizę i uprawomocnienie ich własnych założeń. Posiadanie tego aparatu świadczy o epistemologicznej dojrzałości i metodologicznej prawomocności danej dyscypliny naukowej, a obiektywna jego potrzeba jest chyba wprost proporcjonalna do ilości spraw spornych w jej obrębie.

## I. Uzasadnienie problemu

Jeśli ta ostatnia uwaga jest trafna, to trzeba uznać sytuację na terenie teorii prawa naturalnego<sup>1</sup> za wysoce pod tym względem niezadowolającą, a może nawet wręcz niepokojącą. W przypadku bowiem filozofii prawa przedmiotem sporu jest już nie tylko ta czy inna teza, ale wprost epistemologiczna prawomocność jej samej wziętej en bloc. Kwestionuje się wręcz same podstawy poznawcze jej egzystencji jako wiedzy racjonalnej. W tym stanie rzeczy wydaje się sprawą pierwszorzędnej wagi, a nawet jakimś podstawowym wymogiem chwili, podjęcie próby przedstawienia ze strony filozofów prawa wyraźnie określonej metateorii uprawianej przez siebie dyscypli-

---

<sup>1</sup> Pojęcia „poznanie prawa naturalnego”, „teoria prawa naturalnego”, „filozofia prawa” wiążą się ściśle ze sobą. Każda wypowiedź czy twierdzenie charakterystyczne dla teorii prawa naturalnego czy filozofii prawa implikuje specyficzny dla siebie typ poznania, określony koniec końcem przez swój przedmiot: prawo naturalne. Każda z nich wyraża przeciwieństwo poznania tego prawa, a nic tak nie specyfikuje poznania jak jego własny przedmiot. — Przydawka „naturalne” w dwu pierwszych określeniach wyodrębnia zawarte w nich refleksje od jakichkolwiek innych rozważań nad prawem, czyli od pozafilozoficznej nad nim refleksji. Implikuje to — rzecz jasna, — że prawo naturalne jako takie może być przedmiotem jedynie filozoficznego poznania, chociażby w najszerszym rozumieniu terminu „filozofia”, w jakim np. używamy go mówiąc o filozofii zdrowego rozsądku „człowieka z ulicy”. Z tego powodu pomijamy dodatek „naturalnego” w określeniu „filozofia prawa”. Byłoby to bowiem określenie pleonastyczne. Nie trzeba chyba dodawać jak ściśle powiązania łączą poznanie prawa naturalnego z filozofią moralną czyli etyką. Na temat nieodzowności filozoficznego podejścia do etyki w szczególności do badania prawa naturalnego por. m. i. F. M. Schmölz: *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft*, Freiburg 1959, s. 5, 112—114; H. Mitteis, *Über das Naturrecht*, Berlin 1948, s. 28; G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg 1944, s. 58; A. F. Utz: *Die Krise im modernen Naturrechtsdenken*”, „Die neue Ordnung” 5(1951) s. 219; U. Lück, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Heidelberg 1963; O. Nink, *Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg 1955; J. Maritain, *Moral Philosophy*, London 1964

ny. Wymagają tego względy zarówno merytoryczne, wewnętrzne, — dopiero w warunkach należytej samowiedzy metodologicznej można rzetelnie uprawiać daną gałąź nauki i odpowiedzialnie komunikować jej wyniki, — jak i względy zewnętrzne, apologetyczne, — przede wszystkim konieczność nadążania w odpowiednim rytmie za innymi naukami, a także umiejętność skutecznego, w razie potrzeby, okazywania jej pełnoprawnego tytułu do obecności w ich gronie. Jesteśmy obecnie świadkami wyjątkowego, pedantycznego niemal uwrażliwienia na zasadność komunikowanych nam twierdzeń czy zaleceń moralnych i związanej z tym podejrzliwości względem wszelkich propozycji oblekających się w dostojne szaty naukowości, zwłaszcza gdy treść tych propozycji tchnie pewnym maksymalizmem poznawczym. Stąd zrozumiała pasja zdzierania szat, ciągłego legitymowania, nieufania najbardziej nawet szacowanym ze względu na wielowiekową tradycję obywatelom królestwa Nauki, o ile nie są oni w stanie przedstawić na każde żądanie „dowodu” swej naukowej tożsamości. W tej sytuacji zaniedbanie w zakresie wylegitymowania własnej dyscypliny nader łatwo może być poczytywane za wyraz jej metodologicznej niemocy i za milczącą zgodę na wycofanie jej z dziedziny poznania naukowego. Trudno, niestety, obronić niekiedy filozofów prawa przed zarzutem poważnego zaniedbania i zupełnie niepojętej beztroski na tym odcinku<sup>2</sup>. M. in. symptomem tego są znamienne bezdroża dyskusji teoretyków prawa naturalnego na niedawnym spotkaniu w Salzburgu. Śledząc jej przebieg<sup>3</sup> odnosi się wrażenie, że honorowy jej uczestnik

---

<sup>2</sup> Temu zaniepokojeniu daje wyraz również amerykański teoretyk prawa naturalnego V. J. Bourke w artykule: *Natural Law, Thomism and Professor Nielsen*, „Natural Law Forum” V (1960) s. 112—119. Chwalebnym wyjątkiem jest prof. J. Kalinowski były dziekan Wydziału Filozofii KUL. Na uwagę zasługuje głównie jego *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960.

<sup>3</sup> Dokładny obraz tej dyskusji daje nam opracowana przez F. M. Schmölza książkowa publikacja materiałów tego sympozjum: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien 1963.

Hans Kelsen, czołowy reprezentant współczesnego pozytywizmu prawnego, mógł tylko utwierdzić się w swej negatywnej ocenie uprawiania teorii prawa naturalnego, a to jedynie wskutek braku umiejętności ekspozycji i obrony jego metodologii ze strony obecnych tam filozofów prawa. Jak wiadomo w sierpniu 1962 r. zorganizowano w Salzburgu międzynarodowe sympozjum poświęcone roli prawa naturalnego w teorii państwa. Organizatorem spotkania był Instytut Nauk Politycznych przy Międzynarodowym Ośrodku Badań w Salzburgu, głównie zaś jego przewodniczący, dominikanin, O. Franz-Martin Schmözl. Sympozjum to zgromadziło — rzecz można — meliorem partem filozofów i teoretyków prawa, głównie z niemieckiego obszaru językowego<sup>4</sup>. Przejawiem postawy dialogu ze strony organizatorów było poproszenie znanego teoretyka prawa, twórcę tzw. „Szkoły Wiedeńskiej” a obecnie profesora uniwersytetów w Wiedniu, Kolonii i w Berkeley (USA), Hansa Kelsena, o wygłoszenie programowego referatu. Trzeba od razu stwierdzić, że przez samo sformułowanie głównej tezy swego referatu, zatytułowanego: *Die Grundlage der Naturrechtslehre*, dał Kelsen zebrany wyborną okazję do podjęcia niezwykle interesującej i niezmiernie w takim zespole pozytywnej dyskusji. Niestety, sama okoliczność, iż dyskusja ta nie skoncentrowała się w punkcie, w jakim wydawała się przede wszystkim, — jeśli nie jedynie — sensowna, zdaje się świadczyć, że poza Kelsenem nikt inny nie dostrzegł zasadniczej intencji jego „wyzwania”, albo dostrzegłszy, nie czuł się na siłach do podjęcia walki.

Referat Kelsena — pomijając szeroko rozbudowaną stronę historyczną — można scharakteryzować jako próbę wyeksponowania epistemologicznych założeń doktryny o prawie natu-

---

<sup>4</sup> W sympozjum obok wymienionych już H. Kelsena i F. M. Schmözla wzięli udział: E. Vögelin (Monachium), A. Auer (Salzburg), R. Marcic (Wiedeń), Fr. A. von der Heydte (Würzburg), E. Welthy (Walberberg), A. Verdross-Drossberg (Wiedeń), G. Kafka (Wiedeń), G. Del Vecchio (Rzym).

ralnym, by na tej podstawie ocenić z kolei jej wartość poznawczą. Wywód zaczął się od stwierdzenia, że implikacją całej doktryny prawa naturalnego jest metafizyczna teza o istnieniu Boga. Ze względu na charakter swego audytorium Kelsen mógł oczywiście liczyć na aprobatę tego twierdzenia i w oparciu o ten kredyt wyznaczył mu następnie określoną lokatę w systemie prawa naturalnego: stanowić ma ono mianowicie naczelną przesłankę. Wszystkie inne twierdzenia doktryny są już tylko jakąś konsekwencją tamtej przesłanki<sup>5</sup>. Stwierdziwszy to przystąpił z kolei do ujawnienia i oceny implikacji epistemologicznych tej przesłanki wyjściowej. Otóż jej epistemologiczny charakter jest — zdaniem Kelsena — tego typu, że stawia ją zupełnie poza zasięgiem tych narzędzi poznawczych, przy pomocy których na terenie racjonalnej wiedzy rozstrzyga się o prawdziwości twierdzeń<sup>6</sup>. Uznanie jej nie jest zatem sprawą wiedzy, lecz wiary. Ponieważ jednak ranga metodologiczna danej teorii, czyli logicznie powiązanego zespołu twierdzeń, nie może być wyższa od rangi epistemologicznie najslabszej przesłanki, przeto cała teoria prawa naturalnego wywodząca się z przesłanki opartej na wierze spada do jej poziomu. Wszystkie więc bez wyjątku twierdzenia wyrażające treść

---

<sup>5</sup> Referat Kelsena zamieszczony został w wyżej wymienionej publikacji F. M. Schmölza: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, ss. 1—37. Zaraz na wstępie Kelsen zwięźle formułuje własne stanowisko „Die Grundlage der Naturrechtslehre, das ist die Antwort auf die Frage: unter welcher Voraussetzung allein man die Geltung eines ewigen, unveränderlichen, der Natur immanenten Rechts annehmen kann; so dass, wer — wie ich — diese Voraussetzung nicht annehmen zu können glaubt, auch ihre Konsequenz nicht annehmen kann. Diese Voraussetzung ist, wie ich zu zeigen versuchen werde, der Glaube an eine gerechte Gottheit, deren Wille der von ihr geschaffenen Natur nicht nur transszendent, sondern auch immanent ist. Über die Wahrheit dieses Glaubens zu diskutieren, ist völlig aussichtslos. Weder wer diesen Glauben hat, noch wer ihn nicht hat, kann durch rationale Argumente vom Gegenteil überzeugt werden”. (Wszystkie podkreślenia pochodzą od Kelsena), zob. op. cit. s. 1.

<sup>6</sup> tamże, s. 1.

prawa naturalnego są tezami wiary, propozycjami apelującymi do religijnej postawy swych adresatów<sup>7</sup>. Negatywnym równoważnikiem tej tezy jest — jak widzimy — całkowita dyskwalifikacja wartości poznawczej teorii prawa naturalnego czyli eliminacja tej ostatniej z dziedziny rzetelnego, odpowiedzialnego, intersubiektywnie komunikowalnego poznania czyli odmówienie jej po prostu naukowości, nawet w szerokim tego słowa rozumieniu. Teza ta, — można ją ująć krótko jako odpowiedź: „Nie!” na pytanie: „Czy możliwe jest poznanie prawa naturalnego” — stanowi *clou* wystąpienia Kelsena w Salzburgu.

Po takim frontalnym ataku na metodologiczną prawomocność reprezentowanej przez zebranych dyscypliny należało oczywiście oczekiwać jakiejś solidnej, zdecydowanej odprawy. Kto jednak na to liczył, tego spotkał srogi zawód. Jak wyglądała reakcja audytorium? Można było z góry przewidzieć, że upomni się ono przede wszystkim o zatartą przez Kelsena różnicę pomiędzy ściśle filozoficznym a „fideistycznym” uznaniem przesłanki wyjściowej<sup>8</sup> czyli tezy o istnieniu Boga. Uczynił to A. Auer protestując zdaniem: „Das ist kein Naturrecht, sondern ein Glaubensrecht”<sup>9</sup>. Otóż skwitowanie tej uwagi przez

<sup>7</sup> tamże, s. 117.

<sup>8</sup> Pozostawiamy tu na boku wcale skądinąd niebagatelną sprawę, że audytorium bez głosu protestu pozwoliło sobie „wmówić”, iż teza „istnieje Bóg” stanowi punkt wyjścia teorii prawa naturalnego, nie zaś punkt dojścia w procesie „ostatecznościowego”, redukcyjnego uzasadnienia czyli „ultymatywnego” wyjaśniania faktów, danych doświadczenia moralności. Ujęcie Kelsena, na które audytorium milcząco wyrazić się zdało aprobatę, sugeruje jakoby teoria prawa naturalnego była dedukcyjnie wyprowadzalna z metafizyki (teodycei). Rzecz jasna, w rozumieniu Kelsana jest to po prostu relacja z poglądów zwolenników prawa naturalnego. Istotnie, ten mylny pogląd pokutuje niemal powszechnie wśród etyków, filozofów prawa. Przestrzega przed nim m. in. J. Maritain w swych uwagach krytycznych do książki S. Świeżawskiego i J. Kalinowskiego: *La philosophie à l'heure du Concile*, „Nova et vetera” (1966) s. 249.

<sup>9</sup> F. M. Schmölz: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, s. 118.

Kelsena powiedzeniem: „Diese Differenzen spielen für mich nicht die geringste Rolle”<sup>10</sup> prowokowało wprost do ustawienia całej dalszej dyskusji na jedynie sensownej dla tego spotkania płaszczyźnie, tj. na płaszczyźnie metodologicznej. W niej bowiem tkwiła causa causarum wszystkich innych ujawnionych w tym spotkaniu nieporozumień i kontrowersji. Próba ich usuwania bez usunięcia podstawowej „awarii” była zabiegiem w znacznej mierze chybionym. Nie należało więc żadną miarą poprzestać na słusznym lecz czysto deklaratywnym ze strony Auera stwierdzeniu różnicy pomiędzy filozoficznym i teologicznym (religijnym) uznawaniem podstawy prawa naturalnego. Przeciwnie, należało jasno i wyraźnie określić, na czym polega ta różnica, czyli trzeba było innymi słowy podać dokładną charakterystykę różnicującą i specyfikującą poznanie filozoficzno-prawne. Należało następnie wskazać jego **realne** podstawy na gruncie normalnego wyposażenia poznawczego człowieka, poddając równocześnie analizie krytycznej argumentację, na której strona przeciwna oparła swą negatywną ocenę teorii prawa naturalnego. Krótko: należało dokonać zasadniczej konfrontacji metodologicznych założeń obu stanowisk, jak również „próby sił” argumentów stojących za jednym i drugim. Dawała do niej doskonałą szansę programowo wyzywająca postawa Kelsena. Szansy tej, niestety, nie wykorzystano. Dyskusję urwano dokładnie w punkcie, w którym jedynie było warto ją rozpocząć i dla którego było w ogóle sensowną rzeczą fatygować Kelsena do Salzburga. Dlaczego tak się stało? Wydaje się, że żadna z nasuwających się odpowiedzi na to pytanie nie przyniosłaby zaszczytu filozofom prawa obecnym na salzburskim sympozjum. A przecież spotykamy wśród nich nazwiska o uznanym autorytecie. Czyż to nie dość, by wyrazić niepokój co do zaawansowania refleksji metodologicznej we współczesnej filozofii prawa w ogóle? Naiwnością oczywiście byłoby sądzić, że prezentacja własnego stanowiska metodologicznego skłoni automatycznie przeciwnika do jego przyjęcia

<sup>10</sup> tamże, s. 118.

i porzucenia własnego. Wolno jednak i trzeba sobie założyć program-minimum, wykluczający sytuację, by przeciwnik odchodził z dyskusji przeświadczony, że jego partner nie bardzo, — albo nawet wcale nie, — jest świadom tego, „na czym siedzi”. Przeciwnik może odejść „nienawrócony”, ale przekonany, że jego partner jest doskonale świadom swych założeń metodologicznych i wie dlaczego przy nich obstaje. Przeciwnik winien także wiedzieć, że jego partner nie dlatego nie podziela jego poglądów, że ich nie zna, lecz ich nie podziela, mimo że je zna, a nawet... właśnie dlatego, że je zna. Można sobie darować wywiad z Kelsenem. Bez tego wiadomo, że salzburskiemu spotkaniu daleko było do urzeczywistnienia tego minimum. Wszakże mimo swych braków, a może nawet dzięki nim, spełniło ono również na interesującym nas odcinku pozytywną rolę. Uczucie niedosytu i zawodu, jakie nam pozostawia, sprawia bowiem, że tym bardziej dotkliwie uświadamiamy sobie i doceniamy potrzebę kultywowania refleksji metodologicznej, potrzebę ustawicznego i metodologicznie wyostrzonego spoglądania na założenia poznawcze własnej dyscypliny i na nią samą w świetle pytań, które nam ją chcą zakwestionować. To paradoksalne lecz prawdziwe, że pozycja danego poglądu jest tym mocniejsza, im bardziej świadoma tego wszystkiego, co mogłoby ją naruszyć. Przekonania i poglądy oderwane od pytań, które je zrodziły, stają się wyrwane ze swej naturalnej gleby. Nie widząc ich w tym naturalnym dla nich kontekście, zatracą się tym samym jedynie właściwą perspektywę dla oceny ich wartości poznawczej. Bez tej perspektywy można równie łatwo wartość tę przecenić, jak i jej niedocenić. W jednym i drugim przypadku umożliwia się łatwe — choć pozorne w gruncie rzeczy — sukcesy przeciwnikom, umiejącym skwapliwie i ze skutkiem wykorzystać dezorientację. Przykładem znowu salzburskie sympozjum. Dobrze więc, że te podstawowe pytania — problemy ktoś ciągle przypomina, a nawet domaga się dla bardziej czy mniej słusznych, lub nawet zgoła urojonych racji — innej niż proponowana przez nas odpowiedzi. Jedynie właściwą w takiej sytuacji postawą jest śmiałe, odważne

podjęcie problemu w całym jego nowym, aktualnym kontekście, włączając w to uważną analizę racji, jakie podano za odmiennym jego rozwiązaniem i przebadanie czy racje te rzeczywiście skłaniają do rewizji dotychczasowego stanowiska. W sytuacji zakwestionowania wartości poznawczej teorii prawa naturalnego wypada więc podjąć pytanie, które przypominał filozofom prawa nie tylko Kelsen, ale które od dłuższego już czasu jest z negatywną intencją wypowiedane przez jeden z najżywotniejszych współcześnie kierunków myśli, przez neo-pozytywizm, mimo tego wszytkiego, a nawet wbrew temu wszystkiemu, co się mówi na temat tzw. „odrodzenia prawa naturalnego”<sup>11</sup>. Potrzeby jego podjęcia nie trzeba chyba już

---

<sup>11</sup> Zwraca na to uwagę m. in. A. F. Utz: *Die Krise im modernen Naturrechtsdenken*. „Die neue Ordnung” 5 (1951) s. 201; wypracowania własnej metateorii prawa naturalnego domaga się od tomistów K. Nielsen w artykule: *An Examination of the Thomistic Theory of the Natural Law*, „Natural Law Forum” 44 (1959). Jemu właśnie próbuje odpowiedzieć V. J. Bourke w cytowanym wyżej artykule, zob. przypis 2. Niebywałemu wzrostowi świadomości prawa naturalnego w latach ostatniej wojny i w okresie powojennym nie towarzyszył proporcjonalny do niego wzrost teoretycznej refleksji nad prawem naturalnym, ani też — na miarę „wyzwania” — wzrost refleksji o charakterze metateoretycznym. Znamienne, że w dobie niespotykano na taką skalę kiedykolwiek w historii „społecznego zamówienia” na teorię prawa naturalnego, i w warunkach jak najbardziej sprzyjających nadaniu jej metodologicznie zadowolającej postaci, zamiast oczekiwanej teorii prawa naturalnego, pojawiły się zadziwiająco zwarte i konsekwentne prezentacje stanowisk diametralnie względem niej przeciwnych. To właśnie w tym okresie sformułowane nieco wcześniej przez Kelsena idee pozytywizmu prawnego znajdują nowe dla siebie oparcie w emotywizmie aksjologicznym, którego nad wyraz sugestywną ekspozycję daje zwłaszcza dzieło Ch. Stevenson’a: *Ethics and Language* z roku 1944. Swego rodzaju „mowę pogrzebową” dla teorii prawa naturalnego głosi H. Reichenbach w książce: *The Rise of Scientific Philosophy*, Los Angeles 1952. Por. zwłaszcza rozdziały 4 i 17. Emotywizm stał się w większym lub mniejszym stopniu „filozofią” współczesnej tzw. szkoły anglosaskiej, chociaż jeden z jej czołowych reprezentantów B. Russell miał się wyrazić,

więcej dowodzić. Owszem, usprawiedliwienia domaga się raczej postawa przeciwna, postawa dalszego jego lekceważenia i ignorowania.

Rozważania tutaj przeprowadzane, a mające za przedmiot problem możliwości poznania prawa naturalnego, nie pretendują oczywiście do wyczerpania tak rozległego zagadnienia. Mają one charakter szkicowy, fragmentaryczny. Chodzi w nich nie tyle o same rozwiązania i uzasadnienia, ile o wskazanie dróg do nich prowadzących, a bardziej jeszcze o samo uświadomienie sobie sensu podstawowych pytań i ich zestawienie w wewnątrznie zwarty zespół, stanowiący problematykę poznania prawa naturalnego. Być może samo konsekwentne ułożenie pytań wskaże drogę do właściwych rozwiązań i uzasadnień...

Problemem centralnym jest dla nas pytanie: czy możliwe jest poznanie prawa naturalnego? Sens tego pytania rozumiemy tu odpowiednio szeroko. Chodzi nam mianowicie o możliwość takiego poznania, które jest implikowane przez każdą wypowiedź czy twierdzenie, mające za przedmiot prawo naturalne w obiegowo przyjętym znaczeniu tego ostatniego. W takim ujęciu pytanie o możliwość poznania prawa naturalnego może być więc równoważne pytaniu o możliwość zbudowania teorii prawa naturalnego<sup>12</sup>, a więc w zasadzie również i filo-

---

iz na progu komory gazowej trudno poważnie uważać za swe etyczne credo zasadę: *de gustibus nil disputandum*.

<sup>12</sup> Filozofia prawa wyrasta bowiem na glebie potocznego poznania prawa naturalnego. Owszem, „co do treści”, co do swego przedmiotu, pokrywa się ona w zasadzie ze „zdroworozsądkowym” poznaniem prawa naturalnego. To nie filozof prawa stwarza dopiero i wymyśla sobie przedmiot, on go zastaje jako coś, co narzuca się już z określonymi znamionami jego spontanicznemu poznaniu. Ja zde-rzam się z „prawem moralnym we mnie” (Kant). Różnica między filozofem „zawodowym” a „szarym człowiekiem” czy „chłopskim filozofem” dotyczy więc przede wszystkim nie tego, co (przedmiotu, treści), lecz bardziej tego, jak (metody dochodzenia i uzasadniania): nie tego co poznaje, ale raczej tego jak poznaje to, co poznaje, i w jakim celu. Jediną różnicę stanowi tylko to, że „szary czło-

zofii moralnej, etyki<sup>13</sup>. Rzecz jasna, zasadna odpowiedź pozytywna na pytanie: Czy poznanie prawa naturalnego jest możliwe? — zakłada wskazanie i uprawomocnienie metody tego poznania czyli, innymi słowy, pozytywną odpowiedź na pytanie: Jak jest możliwe poznanie prawa naturalnego?<sup>14</sup>. Ze względu więc na tę ścisłą zależność wewnętrzną obu pytań możemy je ująć w postaci jednego, złożonego pytania: **Czy i w jaki sposób jest możliwe poznanie prawa naturalnego?** W tej właśnie postaci będzie ono stanowić główny problem niniejszych refleksji. Zanim jednak postawimy ten problem, musimy koniecznie sprecyzować sam charakter tego poznania, o którego możliwość się pytamy, czyli określić jego własną swoistą fizjonomię metodologiczną. Bez tego poprzedzającego zabiegu nie wiedzielibyśmy po prostu o możliwość czego się pytamy. Główne pytanie niniejszego studium musimy zatem poprze-

---

wiek" stawia zadania (cele) swemu pozna(wa)niu prawa naturalnego ze względów praktycznych. Dla filozofa „zawodowego” stają się one „celem dla siebie”.

<sup>13</sup> Zob. przypis. 1.

<sup>14</sup> Zob. końcowe uwagi w przypisie 12. Nasuwa się tu pewna analogia pomiędzy poruszonym tam problemem a problemem istnienia świata zewnętrznego z jego idealistycznym rozwiązaniem. Np. dla prof. Ingardena „poczuciowo” nie ma i być nie może żadnego problemu co do tego, czy świat zewnętrzny istnieje czy nie istnieje. Należy się jednak zgodzić z Profesorem, iż może być prawdziwą udręką teoretyczną dla kogoś pytanie, czy przekonanie o istnieniu świata da się poprzeć jakimś nie do odparcia argumentem. Gdyby się komuś „poszczęściło” wówczas rozstrzygnięcie problemu „jak”, dałoby tym samym rozstrzygnięcia problemu „czy”.

dzić pytaniem: **Czym jest poznanie prawa naturalnego, jaki jest jego specyficzny charakter metodologiczny, specyficzne dlań metodologiczne znamiona?** Znając odpowiedź na to pytanie, czyli wiedząc na czym polega specyfika tego poznania, możemy dopiero zasadnie postawić główne pytanie: Czy właśnie w tej swej specyfice jest ono — i jak jest — możliwe?

Trzeba by się z kolei rozejrzeć za sposobami rozstrzygnięcia naszych pytań: wstępnego i głównego. Jak tedy 1<sup>o</sup> określić specyfikę poznania prawa naturalnego? Chyba poprzez przedmiot, którego to poznanie ma dotyczyć. Wszak wydaje się, że nic tak nie determinuje danego typu poznania jak przedmiot, którego dotyczy to poznanie. Jak następnie 2<sup>o</sup> rozstrzygnąć pytanie: czy i jak jest możliwe poznanie prawa naturalnego? Chyba konfrontując wyposażenie poznawcze właściwe człowiekowi jako człowiekowi, jego możliwości, z tą specyfiką poznania: jej warunkami i wymogami, jakie na nie nakłada w danym przypadku jego własny przedmiot, w naszym przypadku — prawo naturalne. Mamy zatem najogólniejszy zarys problematyki, mamy także najogólniejszy zarys metody postępowania.

## **II. Metodologiczna charakterystyka poznania prawa naturalnego**

Pierwsze więc zadanie, polega na ustaleniu specyfiki poznania prawa naturalnego. Nie będziemy z tym mieli większych trudności pamiętając, że nie co innego, lecz **przedmiot**, którego poznanie jest poznaniem decyduje zasadniczo o specyficznym profilu metodologicznym tego poznania. „Wedle stawu grobla”. Nie można słuchem poznawać barw, ani też dźwięków poznawać wzrokiem. Przedmiot narzuca niejako a priori określone warunki, jakie poznanie musi spełnić, by mogło ono być w ogóle poznaniem tego właśnie przedmiotu. Otóż ten konieczny związek łączący poznanie z przedmiotem stanowić będzie podstawę wyjściową naszych ustaleń dotyczących charakteru poznania prawa naturalnego.

W tym punkcie jednak wydaje się zagrażać całemu naszemu przedsięwzięciu groźba błędnego koła. Oto chcemy charakteryzować specyfikę poznania prawa naturalnego w oparciu o przedmiot: prawo naturalne, czyniąc właśnie **problem** z możliwości jego poznania! Czy nie zakłada się tu już znajomości tego, czego poznanie, a nawet samą jego możliwość chce się dopiero badać? Trudność ta, typowa dla tego rodzaju sytuacji, okazuje się jednak pozorna. Wychodzimy z niej wprowadzając zasadnicze dla całej sprawy rozróżnienie pomiędzy znajomością czy poznaniem treści badanego przedmiotu, a stwierdzeniem czy poznaniem jego istnienia. Tylko pierwsza jest dla naszych celów — na tym etapie — niezbędna i założona, stanowiąc punkt wyjścia analizy<sup>15</sup>. Znajomość ta jest zaś możliwa z zachowaniem neutralnej w zasadzie pozycji w sprawie istnienia przedmiotu. Tymczasem sprawa możliwości poznania tego przedmiotu — o jakie tu nam chodzi — jest przede wszystkim sprawą możliwości rozstrzygnięcia istnienia „zneutralizowanego” w punkcie wyjścia przedmiotu. Dzięki temu rozróżnieniu można z sensem uprawiać refleksję metodologiczną nad poznaniem przedmiotów czysto możliwych czy hipotetycznych, tak jak można opracować nawet w szczegółach metodę zabezpieczenia się czy też odpowiednie

---

<sup>15</sup> Cisną się same na usta w tym miejscu słowa Pascala z *Traktatu o próżni*: „nie ma żadnego koniecznego związku między zdefiniowaniem jakiejś rzeczy a stwierdzeniem jej istnienia”, ponieważ „z jednakim powodzeniem można zdefiniować rzecz nierzeczywistą i rzecz prawdziwą”. Cyt. za A. Béguin: *Pascala portret własny*, Warszawa 1963, s. 10. Przechodząc na nasz teren powiemy, że Kelsen dysponował wyraźnie określoną ideą prawa naturalnego, ideą poznania prawa naturalnego. Rzecz w tym, że nie przyznawał im realnego bytu. Trafnie zauważa E. M. Schmitt: „Kelsen... hat durchaus das Grundanliegen der Naturrechtslehre begriffen, nämlich dem gesamten Recht das tragende Fundament, die einheitliche Zielstrebigkeit und den normativen Charakter zu sichern”. Por. tejże autorki: *Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts*, Heidelberg 1955, s. 103.

go obcowania z istotami wyposażonymi w przypuszczalne tylko lub zgoła wyimaginowane właściwości, (jak np. domniemani mieszkańcy świata w powieści Wellsa „Wehikuł czasu”). Okoliczność ta stanowi m. in. warunek sine qua non nawiązania kontaktu dyskusyjnego teistów z ateistami (ci ostatni przecież wiedzą o „co” im chodzi!), a na innym poziomie antynomistów ze zwolennikami prawa naturalnego. H. Kelsen dobrze wiedział w Salzburgu, jakiego rodzaju przedmiot zwolennicy prawa naturalnego chcą umieścić w zasięgu poznania racjonalnego, gdy stwierdził, że może on być jedynie przedmiotem wiary, nie poznania!). I jedni i drudzy dysponują dostatecznie określoną „wizją” przedmiotu. Spór zaś dotyczy tego, czy tak określony przedmiot jest dostępny tym narzędziom poznania, jakimi dysponują ludzie i czy — w rezultacie — twierdzenia o nim są zasadne, racjonalne, czy też stanowią przedmiot wiary lub nawet wytwór fantazji. Innymi słowy, nawet z przeciwnikami teorii prawa naturalnego można się porozumieć co do sposobu rozumienia „natury” tego prawa<sup>16</sup>, a następnie co do określenia warunków, jakimi musiałoby się odznaczać poznanie, pretendujące do jego ujęcia. Kontrowersje dotyczą właściwie dopiero sprawy możliwości tego poznania, jego urzeczywistnienia na gruncie faktycznego wyposażenia poznawczego człowieka, czyli koniec końcem możliwości rozstrzygnięcia — w pierwszym rzędzie — problemu istnienia jego przedmiotu.

---

<sup>16</sup> Rzecz jasna, i na tym odcinku mogą zaistnieć spory, ale są one możliwe również w gronie zwolenników prawa naturalnego. Innymi słowy mogą one przebiegać „skośnie” do podstawowego podziału na zwolenników i przeciwników prawa naturalnego. Przykładem takiej dyskusji „sąsiedzkiej” jest spór wśród filozofów i teologów o intelektualistyczne lub woluntarystyczne ujęcie istoty prawa naturalnego. Woluntarystyczne skrzydło reprezentują m. in. W. Ockham, P. d’Ailly, G. Biel; intelektualistyczne D. Soto, Leibniz, Vasquez; pośrednie stanowisko zajmuje m. in. św. Tomasz z Akwinu. G. Manser: op. cit. *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg 1944, zwłaszcza zaś rozdział 7, *Das Wesen des Naturrechts*, ss. 62—78.

Jako punkt wyjścia dla ustalenia znamion epistemologicznych poznania prawa naturalnego możemy zatem wziąć równie dobrze określenia jego przedmiotu: prawa naturalnego, przedstawione przez jego zwolenników<sup>17</sup>, jak też korzystać z określeń jego przeciwników<sup>18</sup>. Najlepiej zaś będzie wyjść od tego, od czego zaczynają — akceptując lub negując jego przedmiotowość — jedni i drudzy, mianowicie od charakterystyki treści poznania potocznego, wyrażającej się w słowach czy myślonych tylko enuncjacjach typu: „Coś mnie wobec wszystkich obowiązuje”, bądź też „Coś wszystkich, więc i ciebie, wobec mnie obowiązuje”<sup>19</sup>. Co stanowi swoiście wspólną zawartość tego typu „doświadczeń”, znaczoną obiegowo terminem „prawo naturalne”? To co się w treści pojęciowej konotowanej przez to określenie wybija na czoło to jej „intencjonalne” odniesienie (podobnie jak w przypadku idei Boga) do porządku rzeczywistego, egzystencjalnego<sup>20</sup>.

Przedmiot zwany prawem naturalnym („Coś... obowiązuje”) jest dany w powszechnym doświadczeniu ludzi jako rzeczy-

<sup>17</sup> Szczególnie interesujący jest przegląd określeń prawa naturalnego w cyt. wyżej książce E. M. Schmitt, op. cit. ss. 33—34.

<sup>18</sup> Przykładem definicja prawa naturalnego w pozytywistycznie inspirowanym *Dictionary of Philosophy* D. Runesa, New York 1960, hasło „Natural Law”, s. 266.

<sup>19</sup> Dla celów nawiązywania dyskusji z antynomistami można „zneutralizować”, wziąć przed nawias realność przedmiotu, do którego to poznanie się odnosi. Nie można jednak brać przed nawias samego „odniesienia” tej treści do realnego porządku. Odniesienie to bowiem stanowi jeden z konstytutywnych elementów tej treści. Można je uważać za bezprzedmiotowe, ale nie można go negować, nie naruszając samej „definicji” prawa naturalnego. Nasuwa się tu znowu analogia z „ideą” Bóstwa. Można nie podzielać stanowiska św. Anzelma w sprawie wartości jego dowodu istnienia Boga, ale nie podobna zaprzeczyć, że „rdzeń” tej „idei” stanowi jej odniesienie do porządku egzystencjalnego.

<sup>20</sup> Antynomista nie negując intencjonalnego odniesienia do rzeczywistości tkwiącego w samej treści pojęciowej prawa naturalnego postara się oczywiście o taką jej wykładnię, która okaże bezprzedmiotowość, iluzoryczność tego odniesienia. Antynomista będzie zawsze dodawał: „Jak się ludziom zdaje, jak się ładzą...”.

wistość obiektywna, stawiająca im jakiś „opór”. Ludzie odbierają tę rzeczywistość jako zaadresowaną jedynie do nich: „Coś mnie wobec wszystkich... coś wszystkich wobec mnie obowiązuje”. Z drugiej jednak strony czują, że rzeczywistość ta jest od nich niezależna, że nie mają nad nią władzy. Wspomniane „zaadresowanie” polega na tym, że rzeczywistość ta jest jakoś „wpisana” w człowieka, wykreśla specyficzną dlań strukturę, wykreśla swoiście wspólne rysy ludzkiego „ja”. Człowiek z tą strukturą się rodzi, a nawet się w niej rodzi. Do tego stopnia jest ona jego własna. Równocześnie jednak jest on świadom, iż nie miał najmniejszego wpływu na to, że jest właśnie człowiekiem, osobą, a nie rzeczą. Dojrzewając uświadamia sobie siebie w sobie jako kogoś, a nie coś, odczytuje w sobie swą specyficzną ludzką strukturę jako sobie daną, przydzieloną, w sobie zastaną. Na tym ostatnim polega niezależność owej rzeczywistości od człowieka. Niezależność ta jest odczytywana jako wielowymiarowa, podobnie zresztą jak jej „zaadresowanie” do człowieka. Jedno i drugie zaś zdaje się wiązać z wielowymiarowością samej struktury człowieka. I tak np. jest ona zaadresowana do umysłu. Tylko on może ją odczytać, zakomunikować mi, że „coś mnie w ogóle i co — obowiązuje”. Ale równocześnie jest ona od umysłu niezależna, nie jest ona tworem jego imaginacji, fantazji. On ją czyta i „pochwytuje”, lecz nie zmyśla, czy wymyśla. Jego funkcja jest funkcją przekazywania i obwieszczania tej skierowanej ku mnie rzeczywistości: „Nie pozwala ci na to twoja ludzka godność”. „Nie można wziąć urlopu od bycia człowiekiem!”<sup>21</sup>. Rzeczywistość ta jest następnie zaadresowana do strony dążeń i woli człowieka, zwłaszcza do jego woli. „Pochwycona” przez umysł, ujęta przez poznanie, wywiera swoisty „nacisk” na wolę, wykreślając człowiekowi właściwy dlań kierunek działania i stwarza-

---

<sup>21</sup> Zob. U. Lück, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Heidelberg 1963, s. 100/1; zob. równ. G. Manser, op. cit. s. 64; zob. ciekawe spostrzeżenia na ten temat w książce Cl. S. Lewisa: *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1959, ss. 34—47.

jąc tym samym stan normatywny, przeżywany przez wolę jako powinność. Chociaż wola nie jest zmuszona „ulec” tej powinności, dać posłuch temu zaadresowaniu, to jednak jest również „świadoma”, iż nie jest w jej mocy go ustanawiać, stwarzać czy unicestwiać. Może go swoimi aktami nie respektować. Ono samo jest jednak niezależne od kierunku tych aktów. „Nie zrobiłem, choć powinienem” „Video meliora... „autobiograficzne zwierzenie Owidiusza chyba dlatego zrobiło tak wielką karierę, że każdy z ludzi znajduje w nim cząstkę własnej autobiografii<sup>22</sup>. To samo *mutatis mutandis* można powiedzieć — idąc po linii potocznego doświadczenia — o niezależności tej rzeczywistości od podmiotowych stanów afektywno-emocjonalnych. Wywołuje ona w ludziach oddźwięk uczuciowy, ale w żadnym razie nie może być utożsamiana z tym oddźwiękiem lub w taki czy inny sposób do niego zredukowana.

Ten przedmiotowy, realistyczny rys prawa naturalnego, a przynajmniej odniesienie treści tego pojęcia do transsubiektywnej rzeczywistości, ma zapewne uwydatniać przydawka „naturalne”, przeciwstawiająca je temu wszystkiemu, co tylko wymyślone i zależne od ludzkiej woli, od arbitralnie podjętych decyzji czy upodobań, co więc czysto pozytywne, umowne, konwencjonalne, sztuczne. Przydawka „naturalne” ma wyodrębnić nasz przedmiot nie tylko zresztą od tego, co dowolne i czysto pozytywne, ale — z drugiej strony — również od tego, co czysto przyrodnicze, „faktyczne” w rzeczywistości pozaludzkiej, a także w samym człowieku. Prawa naturalnego nie można więc w żadnym razie — jeśli chcemy być w zgodzie z tymi, którzy powołują się na jego „intuicję” — utożsamiać z prawem przyrody. Troska filozofii klasycznej o staranne rozróżnienie tych „porządków” znalazła swój wyraz w samej terminologii. *Lex naturalis* była przeciwstawiana *lex naturae*. Pierwsze od drugiego wyróżniało się nie tylko zakresem swego

---

<sup>22</sup> Zob. B. Schüller, *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*, „Theologie und Philosophie” XXXXI (1966) s. 490.

orzekania, jako że dotyczy wszystkich ludzi i tylko ludzi, ale nadto sposobem, tym jak dotyczy swych desygnatów. Pierwsze mianowicie wymuszało określony przebieg wydarzeń, w przyrodzie, drugie „tylko” zobowiązywało ludzi do określonego sposobu działania. Zarówno jednak zakres jak i sposób funkcjonowania prawa naturalnego wiązać się ma ściśle z tą specyficzną rzeczywistością, jaką jest człowiek jako człowiek, czyli po prostu z naturą ludzką. Dlatego też „sumienie zbiorowe”, potoczne poczucie moralne, piętnuje odchylenia od tej „rzeczywistości” jako niegodne człowieka, jako po prostu nieludzkie. „Postępujesz jak nie-człowiek” „To nie człowiek, to bydło!” — Powiedzenia tego typu są zrozumiałe jedynie przy założeniu, nie zawsze wyraźnie formułowanym w potocznym poznaniu, że człowiek jest „czymś” określonym, bez czego nie byłby po prostu sobą. Od tej strony człowiek jawi się jako konieczność strukturalno-wewnętrznej powiązania określonych cech. Tego typu konieczność nazwano właśnie naturą ludzką. Lecz w przypadku człowieka jest to konieczność *sui generis*. Specyficznie ludzkie „muszę” to nie to samo, co „muszę podlegać prawu ciężenia”. Specyficznie ludzkie „muszę” to tyle co „powiniem”. Nie więcej. Ale i nie mniej. „Powiniem” jest równie daleko od „muszę”, jak i od „wolno mi wszystko, cokolwiek mi się zechce”. Powiniem X”, to ani nie „Muszę X”, ani też: „Mogę X i mogę nie — X” Innymi słowy przeżywana przez człowieka powinność (psychiczno-moralna) jest na równi korelatem konieczności co wolności. Jedna i druga jest jakoś „wpisana” w ludzkie „być”, brak którejkolwiek czyniłby bowiem niezrozumiałym datum doświadczenia: fakt powinności. Wolność ludzka nie przekreśla strukturalnej konieczności natury ludzkiej. Konieczność ta nie przekreśla z kolei ludzkiej wolności. Ich wzajemne „nakładanie się” na siebie daje specyficzny typ determinacji: ludzkie „być”, to „obowiązywać” swych nosicieli. Nie chcemy tu formułować dogmatów. Staramy się tylko „łapać” kim (czym) jest człowiek, na jego „gorących uczynkach”, w tym wypadku na „fakcie przeżywania powinności”: „Coś mnie obowiązuje...”.

Prawo naturalne odczytywane potocznie jako swoista determinacja płynąca z natury ludzkiej obejmuje sobą zakres wszystkich nosicieli tejże natury, czyli każdego, o kim można powiedzieć zasadnie „człowiek” „Coś *wszystkich* wobec mnie...”. W tym znaczeniu jest ono uniwersalne, powszechne w swym zasięgu. W połączeniu z ukazaną wyżej jego normatywnością, można więc o nim powiedzieć, że jest powszechnie obowiązujące, czy też powszechnie ważne, *allgemeingültig*. — jak mówią Niemcy. Co więcej: wyjątek od tej powszechnej obowiązawalności nie może być nawet dorzecznie pomyślany. Zakładałby bowiem w samym potocznym rozumieniu tego prawa sytuację przedmiotowo sprzeczną: istotę ludzką i nie-ludzką zarazem; ludzką — skoro żąda się dla niej wyjątku od naturalnego, tj. *ludzkiego* prawa, nie-ludzką — bo taka tylko może się znajdować poza zasięgiem tego prawa, czyli poza ludzką naturą, *poza klasę ludzi*. Powszechność prawa naturalnego jest więc w rozumieniu „człowieka z ulicy” nie tylko „de facto”, ale „de iure”, nie tylko faktyczna, lecz istotna, czyli *koniecznościowa lub absolutna, bezwzględna*. Należy zaraz przestrzec przed utożsamieniem tej konieczności, dotyczącej zakresu z wyżej wspomnianą „wolną koniecznością” determinowania prawa naturalnego czyli z jego absolutną, bezwarunkową obowiązawalnością. Jedna i druga jest absolutna, ale każda z nich dotyczy innego aspektu prawa naturalnego: pierwsza dotyczy zakresu, druga sposobu. O pierwszej mówimy w związku z powszechnością obowiązywania (zawsze, wszędzie, bez wyjątku), o drugiej w związku ze sposobem, w jaki się ono „zwraca” do poszczególnego nosiciela, podmiotu. Stosujemy wówczas określenia takie, jak „kategorycznie”, „bezwarunkowo”. Na tę stronę świadomości moralnej szczególną uwagę zwrócił Kant.

Pobieżna analiza treści pojęciowej prawa naturalnego, zawartej w „poczuciu moralnym” ludzi, a raz po raz „odstąpanej” przez filozofów, ujawnia nam dostatecznie jasno obraz analizowanego przedmiotu. Dla naszych celów wygodnie będzie go ująć przy pomocy kilku negatywnych stwierdzeń:

1° Prawo naturalne nie byłoby prawem naturalnym, gdyby mu nie przyznać — przynajmniej respektując „świadcstwo” tych, którzy się powołują na jego „intuicję” — statusu rzeczywistości specyficznego rodzaju, mianowicie rzeczywistości stanowiącej o przedmiotowej „fizjonomii” człowieka jako człowieka czyli o jego — naturze.

2° Prawo naturalne nie byłoby prawem naturalnym, gdyby swym zasięgiem nie obejmowało wszystkich bez wyjątku ludzi, czyli gdyby nie było powszechne.

3° Prawo naturalne nie byłoby sobą, gdyby owa bezwyjątkowa powszechność była jedynie faktyczna, a nie konieczna, płynąca z samej istoty i godności człowieka.

4° Prawo naturalne nie byłoby sobą, gdyby jego rzeczywistość nie polegała na „zwracaniu się” swą treścią do człowieka: jego umysłu i woli, jako coś co go bezwarunkowo zobowiązuje do określonych zachowań się: postaw i aktów; gdyby jego „być” nie oznaczało „obowiązywać”.

Otóż tak scharakteryzowany przedmiot stawia od siebie, niejako a priori, określone warunki i wymagania pod adresem poznania, które ma być — jak tego chce niewątpliwie teoria prawa naturalnego czy filozofia prawa — rzetelnym jego poznaniem: adekwatnym ujęciem tego przedmiotu przez podmiot, ujęciem wyrażonym w postaci sądów czy twierdzeń, a na koniec w językowej ich postaci czyli w zdaniach lub ich systemie, w teorii. Jakie to są warunki? Otóż przede wszystkim poznanie to musi dosięgać rzeczzonego przedmiotu, owej specyficznie ludzkiej rzeczywistości w człowieku, jaką jest jego natura. Musi być ono w tym znaczeniu rzeczowe. Warunek ten można określić jako postulat rzeczowości twierdzeń pretendujących do wyrażania treści prawa naturalnego. Zakres orzekania tych twierdzeń musi następnie obejmować wszystkich ludzi. Tego domaga się także sama „natura” przedmiotu, który ma być poznany i wyrażony w twierdzeniach o nim. Ten drugi warunek stawiany przez przedmiot poznaniu można określić jako postulat powszechności twierdzeń o prawie naturalnym. Przypominamy sobie dalej, że analizowany przed-

miot narzuca odnoszącym się do niego twierdzeniom określoną „modalność” i to podwójnego rodzaju. Mianowicie w sposobie odniesienia orzekanej treści chodzi o coś więcej niż o faktyczne — nawet jeśli powszechne — odniesienie jej do ludzi. Odniesienie to ma posiadać charakter konieczny. Wszelkie twierdzenia zatem pretendujące do tytułu poznania prawa naturalnego odznaczać się muszą cechą epistemologicznej konieczności, nieobalalności, co od strony poznającego podmiotu jest odbierane jako ich pewność, niepowątpiewalność. Warunek ten określimy jako postulat konieczności twierdzeń wyrażających treść prawa naturalnego. O ile wspomniany wyżej warunek dotyczył „modalności” orzekania treści prawa naturalnego przez odnośne twierdzenia i ich zakresu, o tyle następny dotyczyć będzie „modalności” samej treści przez nie orzekanej. Otóż orzekana lub inaczej wyrażana przez te twierdzenia treść prawa naturalnego posiada — jak to zauważono — charakter normatywny. Na tym polega m. in. specyfika tej rzeczywistości, którą to poznanie chce uchwycić i wyrazić. Trudno wyrażać przedmiotową treść normatywną nie normując przez to samo tego, czego (ewentualnie kogo) ta treść dotyczy. Poznawczym odbiciem, jakimś „refleksem” poznawczym tego rodzaju rzeczywistości wyrażanej przez te twierdzenia, będzie ich własna, zasadnicza normatywność. Ich rola bowiem, i to w tym przypadku właśnie par excellence poznawcza rola, polegać będzie na ujawnianiu, przekazywaniu i obwieszczeniu owej obiektywnej normatywności przedmiotowych stanów powinnościowych. Normatywność ta może z kolei, chociaż nie musi, — uzewnętrznić się w słownym, językowym sformułowaniu tych twierdzeń. Wówczas w odnośnych twierdzeniach wystąpią funktory takie jak „powinien” czy „należy”. Niezależnie jednak od tego, czy język tę normatywność wyraźnie uzewnętrznia czy nie, jest ona wpisana w samą naturę twierdzeń wyrażających treść prawa naturalnego. I tak jak normatywność samego prawa naturalnego, tak i normatywność wyrażających ją twierdzeń będzie odpowiednio do swego przedmiotu normatywnością bezwzględną, nieuwarunkowaną.

Analiza warunków, jakie przedmiot, w naszym przypadku prawo naturalne, stawia swemu własnemu poznaniu, każe nam uznać, że wszelkie poznanie roszczące sobie prawo czy tytuł do *rzeczywistego* poznania prawa naturalnego, a więc wszystkie specyficzne dla teorii prawa naturalnego czy filozofii prawa, zatem i etyki — twierdzenia spełniać muszą zarazem postulat *rzeczowości, powszechności, konieczności, oraz normatywności*. Zespół tych cech, stanowiący złożoną — jak widać — koniunkcję, z wyraźną cezurą pomiędzy trzecią i czwartą, nazwiemy *metodologiczną charakterystyką poznania prawa naturalnego i odpowiednio teorii prawa naturalnego czy filozofii prawa*<sup>23</sup>. Wynik ten stanowi punkt dojścia analizy zmierzającej — jak pamiętamy — do odpowiedzi na pytanie czym jest poznanie prawa naturalnego, jaka jest jego metodologiczna specyfika. Do powyższego rezultatu doszliśmy wychodząc od analizy tego poznania czyli dokładniej: od analizy warunków, jakie przedmiot stawia swemu poznaniu. Dla pełności trzeba dodać, że tego rodzaju analizy można przeprowadzić wychodząc od celu, jaki stawiamy danemu poznaniu, lub, co na jedno wychodzi, od zadań, jakie normalnie wiąże się z daną nauką, w tym przypadku z filozofią prawa<sup>24</sup>. Analiza taka

<sup>23</sup> „Charakterystyka” ta zawiera się już — choć oczywiście *in nuce* — w samym potocznym poznaniu moralnym. Uwidacznia się to wyraźnie wtedy np. gdy wobec „zagrożenia” naszej osoby ze strony drugiego staramy się go przekonać, iż tego czynić nie powinien, ponieważ nikt nigdy tak postępować nie powinien. Charakterystyka ta jest po prostu ekspozycją, a następnie kwalifikacją metodologiczną treści poznawczych tkwiących w danych doświadczenia moralności. Zob. przypis 12.

<sup>24</sup> Podobnie jak przedmiot (treść) tak i cel (stawiany przez nas) filozofii prawa tkwi już w potocznym poznaniu etycznym. W tym ostatnim jednak ma on charakter bardziej pragmatyczny, instrumentalny: „Chcę, potrzeba mi wiedzy uniwersalnej, aby wykazać X-owi, że on też ma obowiązek jak wszyscy uszanować me prawo do wolności!”. W poznaniu refleksyjnym, metodycznym, to co miało charakter narzędny dla „człowieka z ulicy”, urasta do rangi celu dla siebie. Etyk — metodolog stawia problem możliwości wiedzy ogólnie ważnej o bezwarunkowych powinnościach nie tylko i nie przede wszystkim

dałaby niewątpliwie bardziej „dookreślony” obraz specyfiki poznania prawa naturalnego, zwłaszcza na poziomie jego teorii. Dla celów, jakie tu sobie stawiamy, nie wydaje się ona jednak konieczna. Uzyskana bowiem co dopiero metodologiczna charakterystyka poznania prawa naturalnego jest już na tyle dostateczna, by można było postawić na jej podstawie dalsze, główne pytanie tych rozważań.

Możemy zatem uzyskany dotąd wynik analizy uznać za wystarczającą dla naszych celów odpowiedź na wstępne pytanie: Jaka jest natura poznania prawa naturalnego, co stanowi metodologiczne *specificum* wypowiedzi, mających za przedmiot prawo naturalne. Wiedząc już *czym* to poznanie jest, jesteśmy w stanie postawić zasadniczy, główny problem tych rozważań: *Czy* — scharakteryzowane jak wyżej od strony metodologicznej — poznanie prawa naturalnego jest *możliwe* i *w jaki sposób* — jeśli w ogóle — jest możliwe? Innymi słowy, możemy obecnie przejść od rozważań powyższego typu, które — korzystając z Ingardenowskiego rozumienia słowa „ontologia” — możnaby nazwać ontologią poznania prawa naturalnego, do metafizyki poznania prawa naturalnego, czyli do rozejrzenia się za realnymi sposobami rozstrzygnięcia co dopiero postawionego pytania. Zadanie, wobec którego w tej chwili stoimy, składa się z dwu właściwie różnych, jak się wydaje, częściowych zadań. Sprowadza się ono mianowicie do wykazania:

1° *możliwości poznania rzeczowego, a zarazem powszechnego i koniecznego, oraz*

---

po to, by powstrzymać X-ów od wyłamywania się spod obowiązujących ich powszechnie norm, nie „na zamówienie”, ale z prostej pasji poznawczej, czy tego rodzaju twierdzenia są w ogóle możliwe. Pozytywna odpowiedź na nie jest bowiem spełnieniem najbardziej ambitnych aspiracji poznawczych człowieka: urzeczywistnieniem koniecznej wiedzy rzeczowej czyli filozofii, w tym przypadku filozofii moralnej, etyki. Oczywiście, że teoretyczne badania tego typu mają skądinąd olbrzymią praktyczną, społeczno-pedagogiczną doniosłość. Zob. równ. przypis 12.

2° *możliwości rzetelnej, racjonalnej wiedzy normatywnej, wyrażającej nieuwarunkowaną powinność.*

Od pozytywnego rozwiązania obu powyższych zadań zostaje więc uzależniona metodologiczna prawomocność filozofii prawa, jak zresztą wszelkich dyscyplin filozoficznych przemawiających językiem nieuwarunkowanych norm. Czy dyscypliny te posiadają pełnoprawny tytuł do dalszego pozostawiania w gronie dyscyplin pretendujących do zaszczytnego miana naukowości, do tytułu wiedzy w pełni odpowiedzialnej i racjonalnej, a więc do tytułu, który bywa dość często w stosunku do filozofii prawa kwestionowany? Pozytywna odpowiedź na to pytanie zakłada, — zgodnie z tym co wyżej powiedziano — co najmniej wykazanie z osobna, że poznanie znamionujące się z jednej strony cechami rzeczowości-konieczności-powszechności, a z drugiej cechą normatywności — jest możliwe. Czy jednak tak jest? Czy jest to możliwość dająca się urzeczywistnić? Na to pytanie można odpowiedzieć — jak się wydaje jedynie — zwróciwszy się do analizy tych instancji poznawczych, tych narzędzi poznania, jakie stanowią normalne wyposażenie człowieka: podmiotu poznania. Do tej analizy wypada nam teraz przystąpić. Chodzić tu będzie głównie o przebadanie naczelných instancji ludzkiego poznania jako *źródeł informacji, ich zasięgu i granic, oraz jako prawomocnych kryteriów wartości* dostarczanej przez nie wiedzy.

Zanim jednak przejdziemy do odnośnych rozważań — bardzo zresztą fragmentarycznych — mających na celu wskazanie dróg, po jakich iść winny uzasadnienia proponowanych rozwiązań, pożyteczną rzeczą będzie przyjrzeć się jeszcze nieco bliżej uzyskanej co dopiero charakterystyce metodologicznej poznania prawa naturalnego. Obejmuje ona — jak widzieliśmy — w pierwszym rzędzie zespół cech: rzeczowości-powszechności-konieczności. Otóż okazuje się skądinąd, że dokładnie ten sam zespół cech stanowi swoiście wspólne znamię metodologiczne każdego twierdzenia klasycznej filozofii bytu, ale też tylko tej filozofii. Z tego właśnie powodu metodologowie metafizyki koncentrują wiele uwagi na sprawie wykazania

prawomocności koniecznej wiedzy o rzeczywistości, implikowanej przez tezy metafizyczne<sup>25</sup>. Czyżby to była jedynie zbieżność? A jeśli to nie tylko przypadkowa koincydencja, to czy w takim razie sprawa pozytywnego rozstrzygnięcia problemu wiedzy koniecznej o rzeczywistości prawa naturalnego nie jest ściśle powiązana, a może nawet w określonym sensie tożsama ze sprawą wiedzy koniecznej o rzeczywistości w ogóle? Czy zatem „być albo nie być” filozofii prawa jako nauki nie jest sprawą „być albo nie być” metafizyki? Jeśli tak, to nie ma metodologicznego uprawomocnienia filozofii prawa poza metodologicznym uprawomocnieniem metafizyki. Jest to — w gruncie rzeczy jeden i ten sam a n a l o g i c z n i e problem. Filozof prawa jako filozof prawa, czyli ktoś, kto pretenduje do wygłaszania powszechnie ważnych twierdzeń, ma więc do swej dyspozycji jedno jedyne narzędzie poznania: m e t a f i z y c z n e. Posługuje się tym samym reflektorem i tym samym światłem co metafizyk. Nie ma innego i mieć go nie może. Różnica — jak się okaże — jest różnicą „ogniskowej”. Filozof prawa światłem tego reflektora nie ogarnia całej rzeczywistości, lecz skupia go na pewnym jej wycinku, na wybranym jej fragmencie. Ale fragment ten ogląda w tym samym świetle. Tylko ono jest dostatecznie „długie”, posiada wystarczający dla jego celów zasięg. Bez niego byłby ślepy. Nie dostrzegłby nic z tego, co chce zobaczyć<sup>26</sup>. Można oczywiście żałować, że tak mało w tym świetle da się zobaczyć, dużo mniej niż dostrzec by się pragnęło<sup>27</sup>. Ale już nie do pojęcia nonsensem byłoby odrzu-

<sup>25</sup> S. Kamiński: *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe?* w: S. Kamiński i M. Krąpiec: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962, ss. 295—307. Wszystkie zresztą artykuły wymienionych autorów, zawarte w tym tomie służą temu celowi.

<sup>26</sup> Dotyczy to również „etyki” i „filozofii prawa” na poziomie poznania „człowieka z ulicy”. O tyle, o ile dochodzi on do uniwersalnych przekonań moralnych, uprawia on jakąś „małą metafizykę moralności”.

<sup>27</sup> Nieproporcjonalnie znikoma liczba twierdzeń, jakich może dostarczyć filozofia moralna czy „filozoficzna” filozofia prawa — (może to zdublowanie nie jest bez sensu wzięwszy pod uwagę, że niekiedy

cać jedyne narzędzie tylko dlatego, że nie daje ono jeszcze bardziej pożądaných rezultatów. Byłoby to podobne do wybrzydzenia się na ludzkie oczy, a nawet do ich operacyjnego usuwania tylko dlatego, że nie mają bystrości orła. Neopozytywistyczne hasło likwidacji metafizyki jest w gruncie rzeczy nawoływaniem do takiego „samoślepienia”. Można to zrozumieć tylko przy założeniu, jakie zresztą czynią pozytywiści, że wszelkie filozoficzne „widzenie” jest jedynie „przywidzeniem”. W tej sytuacji usunięcie wzroku uważa się za pozbycie się narzędzia autoiluzji. Można nie podzielać tego poglądu lecz nie podobna odmówić mu konsekwencji. Czy można jednak dopatrzyć się jakiegokolwiek konsekwencji w rezerwie niektórych filozofów prawa w stosunku do metafizyki klasycznej? Postawa taka zdradza niezajomość teoriopoznawczych założeń uprawianej przez siebie dyscypliny, a przy okazji wskazuje na konieczność „akcji metodologicznego uświadomienia”, czegoś w rodzaju „popularyzacji nauki wśród uczonych”. Nie jest to ironia, a jeśli tak, to chyba ze strony samej Nauki, która niejako dokonuje w ten złośliwy sposób odwetu na uczonych, za

---

nazywa się filozofią prawa dyscypliną nie pretendującą do wygłaszania twierdzeń uniwersalnie ważnych, a którą lepiej nazywać po prostu teorią prawa) — w stosunku do życiowego na nie zapotrzebowania jest niewątpliwie jakąś „nędzą” tej filozofii. Zdajemy sobie też dobrze sprawę, iż szukającego w filozofii moralnej apodyktycznych rozstrzygnięć problemów życiowo doniosłych może tylko rozczarować oświadczenie, że nawet niewielka liczba twierdzeń tego typu wystarcza dla zagwarantowania jej statusu odrębnej i prawdziwie filozoficznej dyscypliny, skoro te właśnie twierdzenia nie są w stanie mu dać niezawodnej odpowiedzi na jego pytania. Zaznaczona dysproporcja pomiędzy możliwościami filozofii moralnej, a rzeczywistymi zapotrzebowaniami ludzi, którzy się do niej zwracają, jej „nieadekwatność”, rodzi pytanie co do możliwości uzupełnienia jej informacjami z innych źródeł. Do sprawy, jakiego rodzaju źródła informacji mogłyby te braki dopełnić i wyłaniającego się w związku z tym problemu zmiany metodologicznego charakteru dostarczanej przez nie wiedzy (teologia, nauki szczegółowe — strata czy zysk?), wrócimy przy innej okazji.

wdzieranie się w obszar jej własnych tajemnic. Posunięta bowiem daleko specjalizacja utrudnia niekiedy uczonym refleksję typu metodologicznego, co z kolei może tłumaczyć paradoksalne wręcz zjawisko, że sami ci uczeni w dobrej zapewne, ale jakże niemądrej wierze, podkopują fundamenty domu, w którym mieszkają i pracują. Warto może przy okazji dodać, że w ciągu dziejów — od sofistów Gorgiasza i Protagorasa do neopozytywistów naszej doby — antynomizm był zawsze nieodłącznym towarzyszem antymetafizycznej postawy i *vice versa*: na próżno by szukać w historii filozofii zwolennika prawa naturalnego, któryby równocześnie deklarował postawę antymetafizyczną. Przypadki takiej *coincidentia oppositorum* są w gruncie rzeczy wywołane nieznajomością rzeczy.

W metodologicznym programie teorii prawa naturalnego widzieliśmy jednak jeszcze coś więcej. Filozof prawa musi mianowicie uwierzytelnić swe prawo do posługiwania się językiem norm, powinności. W dodatku mają to być normy bezwzględne, bezwarunkowo obowiązujące. Wydawać się może, że przy próbach urzeczywistnienia tej części własnego programu metodologicznego nie znajdzie on już nigdzie sprzymierzeńca, który by pospieszył mu z pomocą, że będzie zdany jedynie na swe własne siły. A wiadomo skądinąd, że ta strona jego programu jest nie mniej od poprzedniej, „metafizycznej”, atakowana, wydaje się też, że z większym skutkiem<sup>28</sup>. Jak zatem obronić prawo do czyniącego zadość rygorom racjonalności i zasadności posługiwania się twierdzeniami wyrażającymi powinność? Oto trudność, wobec której staje nie tylko filozof prawa, lecz każdy inny przemawiający językiem nieuwarunkowanych powinności: filozof moralista, filozof formułujący re-

---

<sup>28</sup> „Der schwere Hemmschuh für eine Neuerweckung einer wahren Naturrechtslehre ist aber die Leugnung der rationalen Erkenntnis der allgemeinen und rechtlichen Sollsätze, d. h. im Grunde die Leugnung der Universalien.” Zob. A. F. Utz, op. cit.; zob. równ. F. M. Scholz, op. cit., s. 59; oraz G. Manser op. cit., ss. 55—78; H. Kipp, *Nominalistisches oder realistisches Rechtsdenken, Forum der Rechtsphilosophie*, Köln 1950, ss. 95—139.

guły życia społecznego, normy życia gospodarczego itp. Oto trudność stanowiąca sedno rozkrzyczanego ostatnio tzw. problemu przejścia od rzeczywistości do powinności, od opisu do norm, od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien”<sup>29</sup>. Logika formalna zdaje się zakładać tutaj z góry swe „veto”. Nie można wydedukować norm z opisu odpowiednich dziedzin rzeczywistości. A znowu związki motywacyjne, psychologiczne, to stanowczo za mało dla uzasadnienia powszechnie i bezwzględnie obowiązujących norm, a więc dla metodologicznego uprawomocnienia tych funkcji, jakie filozofowie „od norm” przypisują swym twierdzeniom. Na mocy czego więc wygłaszają oni swe normatywne twierdzenia!? Czym je legitymują? Czy tylko „dobrą wolą”, czy też chęcią uniwersalizowania i absolutyzowania własnych upodobań i pragnień, własnych likes and dislikes — jak im to chcą „wytłumaczyć” oferując gratis swe metodologiczne usługi neopozytywiści?

Gdzie szukać rozwiązań, uzasadnień? Otóż uprzedzając znowu odnośne rozważania powiemy już teraz, że podobnie jak przy poprzedniej części programu metodologicznego tak i w tej losy filozofii prawa są ściśle powiązane z losami metafizyki klasycznej, a metodolog filozofii prawa tak długo nic zdziałać nie zdoła dla uprawomocnienia swego tytułu do przemawiania językiem norm, powinności, jak długo nie uświadomi sobie swej „osobowej tożsamości” z metodologiem metafizyki.

Czas jednak wrócić od rysujących się wśród przewidywań dróg rozwiązań naszych problemów do analizy samych problemów.

### III. Możliwość i sposób poznania prawa naturalnego

W wyniku dotychczasowej analizy nasze pytanie: Czy i jak jest możliwe poznanie prawa naturalnego? — uległo dalszemu sprecyzowaniu. Brzmi ono teraz następująco:

<sup>29</sup> T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” XIV (1966) z. 2, ss. 65—80.

1° Czy możliwa jest wiedza ogólna i konieczna o rzeczywistości, a w szczególności o rzeczywistości ludzkiej jako takiej, czyli o naturze człowieka, oraz *jak* ona jest możliwa?

2° Czy możliwa jest wiedza wyrażająca — oczywiście w sposób jak wyżej: a więc ogólny, konieczny i z zaadresowaniem do każdego i tylko człowieka — nieuwarunkowane powinności, oraz *jak* ona jest możliwa?

Dla każdego, komu nie są zupełnie obce problemy współczesnej metodologii nauk, od razu jest widoczne, że program poznania, mający urzeczywistnić warunki wymienione pod 1° i 2° jest bardzo maksymalistyczny<sup>30</sup>. Trzeba też pamiętać, że właśnie z tego powodu był on i jest przedmiotem ciągłych ataków ze strony tendencji minimalistycznych w filozofii, a w teorii poznania w szczególności. Trzeba też, aby ci, którzy mimo wszystko przy tym programie obstają, zdawali sobie najwyraźniej sprawę z jego *maksymalizmu* i byli w pełni świadomi *dlaczego i w jakich granicach* mogą sobie na niego pozwolić. Nie wydaje się, aby istniała lepsza okazja dla wykazania metodologicznej prawomocności tej pozycji od zmierzenia się w dyskusji ze stanowiskiem najbardziej przeciwnym, reprezentowanym obecnie przez neopozytywizm. Kierunek ten usiłuje bowiem obnażyć wszelkie słabe strony ludzkich uzdolnień poznawczych. Jest też — przyznać trzeba — najlepiej „technicznie” przygotowanym przeciwnikiem, przeciw do niedawna metodologia nauk stanowiła niemal wyłączny monopol neopozytywizmu. W tej sytuacji wszelka próba uzasadniania własnego, maksymalistycznego stanowiska, nie może i nie powinna się dokonać w jakiejś „intelektualnej próżni”, przeciwnie, musi się dokonać w spotkaniu dyskusyjnym z tymi, którzy — przynajmniej w ich własnym mniemaniu — najbardziej wstrząsnęli jego podstawami. Otóż empiryści logikalni — (oni

---

<sup>30</sup> S. Kamiński, op. cit., s. 295; zob. równ. J. Benardete, *The analytic „a posteriori” and the foundations of metaphysics*, „The Journal of Philosophy” 55 (1958) ss. 503—514.

sami wolą się tak raczej nazywać) — żywią przekonanie, że poznanie prawa naturalnego jest niemożliwe. Niemożliwe jest zaś z dwu powodów:

- 1° niemożliwa jest implikowana przez nie konieczna i ogólna wiedza o rzeczywistości,
- 2° niemożliwe jest racjonalnie uzasadnione poznanie normatywne<sup>31</sup>.

Co do punktu pierwszego neopozytywiści, powołując się na rezultaty własnej analizy dostępnych człowiekowi narzędzi poznania: doświadczenia i rozumu, formułują pogląd o zasadniczej niemożliwości koniecznej wiedzy o rzeczywistości. W ślad za tym domagają się wyeliminowania z dziedziny racjonalnego, odpowiedzialnego poznania, czyli z dziedziny nauki, wszelkich twierdzeń, które by pretendowały do posiadania wymienionej przez nas — w ramach charakterystyki metodologicznej poznania prawa naturalnego — „trójcy cech” Zewnętrznym wyrazem tego poglądu jest przedstawiona przez neopozytywizm klasyfikacja zdań naukowych<sup>32</sup>. Figurują w niej zasadniczo dwa typy zdań. Obserwujemy przy tym znamienne przeciwstawienie na zasadzie dychotomii zdań koniecznych i ogólnych, lecz dotyczących przedmiotów skonstruowanych tylko (nie poznanych *stricto sensu!*) przez umysł, zdaniom o rzeczywistości, które wszelako w sformułowaniu ogólnym nie są i nie mogą być konieczne. Zdania pierwszego typu odpowiadałyby naukom formalnym jak logika i matematyka. Ich powszechność i ogólność jest okupiona brakiem rzeczowości. Zdania te są rzeczowo puste, nie informują o rzeczywistości, to „wspaniały ład w niczym” Zdania drugiego typu byłyby charakterystyczne dla nauk przyrodniczych, ogólniej empirycznych, realnych. Informują one o rzeczywistości, ale w swym ogólnym sformułowaniu nie są konieczne, nieobalalne, lecz tylko

---

<sup>31</sup> Zob. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960, s. 96.

<sup>32</sup> Tego typu klasyfikację przedstawia np. M. Kokoszyńska, *O różnych rodzajach zdań*, „Przegląd Filozof.” 43 (1947) ss. 21—51.

prawdopodobne. Oto w skrócie główna teza neopozytywizmu. W świetle tej bazy roszczenia teorii prawa naturalnego okazują się oczywiście bezzasadne. Już to samo starczyłoby z osobną dla wykluczenia jej z dziedziny racjonalnego poznania.

Nie dość jednak na tym. Istnieje drugi powód eliminacji teorii prawa naturalnego z dziedziny odpowiedzialnej, rzetelnej wiedzy. Oto twierdzenia mające wyrażać treść domniemanego prawa naturalnego mają być twierdzeniami normatywnymi, powinnościowymi. Okazuje się jednak, że tego rodzaju twierdzenia nie dają się w żaden sposób sprowadzić do żadnej z dwu wymienionych odmian zdań: ani empirycznych ani analitycznych. Normy nie są więc wyrażeniami dającymi się rozstrzygać w świetle kryteriów uznanych za jedynie dla tych celów stosowne: doświadczenia i analizy sensu terminów. Nie dając się sprowadzić ani do zdań empirycznych ani do analitycznych nie są wcale zdaniem, czyli wyrażeniami, którym jedynie można przypisać jakikolwiek sens poznawczy. Oto drugi powód metodologicznej dyskwalifikacji twierdzeń specyficznych dla teorii prawa naturalnego, dostateczna racja wyłączenia jej samej z grona nauk. Z tych oto dwu powodów problem możliwości teorii prawa naturalnego zostaje na gruncie neopozytywizmu rozstrzygnięty zdecydowanie negatywnie.

#### **IV. Metafizyka jako podstawa metodologicznie prawomocnego poznania prawa naturalnego**

1. Powiedziano, że wobec tak stanowczego ataku na pozycję metodologiczną implikowaną przez każde twierdzenie swiste filozofii prawa nie można podjąć próby jej uprawomocnienia inaczej jak tylko w nawiązaniu dyskusji z głównym jej przeciwnikiem. Zwróćmy przeto uwagę na powody, dla których kwestionuje się możliwość poznania prawa naturalnego, w szczególności zaś na logiczną prawidłowość i merytoryczną trafność interpretacji źródeł, granic i wartości ludzkiego poznania. Zaczniemy od punktu pierwszego: od sprawy zakwestio-

nowania możliwości koniecznej wiedzy ogólnej o rzeczywistości. Czy teza neopozytywizmu, tę negatywną ocenę wyrażająca, jest rezultatem analizy faktycznych uzdolnień i możliwości poznawczych człowieka, adekwatną wykładnią ich funkcji, zasięgu i wartości dostarczanych przez nie informacji, czy też — przeciwnie — u podstaw tego „naukowego” sceptycyzmu stoi w gruncie rzeczy jakiś dogmat, tajemnicze (bo zazwyczaj nie ujawniane) bożyszczce? Otóż w omawianym przypadku sedno problemu możliwości, a więc i prawomocności ogólnych i koniecznych a zarazem rzeczowych twierdzeń sprowadza się do pokazania, że u podstaw tej dyskwalifikacji tkwi rzeczywistość pozostająca w zupełnej niezgodzie z odnośnym stanem rzeczy aprioryczne uprzedzenie, swoista wiara. „Wiara” ta każe albo wprost przeczyć pewnym faktom, albo przynajmniej tak je wyinterpretować, by ocalić doktrynę. Dogmatem tym jest z góry założone uprzedzenie co do możliwości poznawczych ludzkiego umysłu. Otóż doktryna każe neopozytywistom uznać, że umysł ludzki nie pełni funkcji poznawczych *stricto sensu*, nie dostarcza człowiekowi wiedzy o świecie, o rzeczywistości. Jego rola sprowadza się do tworzenia konstrukcji, dzięki którym porządkuje on wiedzę o świecie. Przykładem takich konstrukcji to matematyka i logika. Wiedzy natomiast materiału faktycznego dla operacji porządkowania dostarczają zmysły. Wszelka wiedza o rzeczywistości jest dlatego wiedzą ściśle empiryczną, spostrzeżeniową. Założywszy to, dalszy ciąg jest już prosty. Wiedza dostarczana przez zmysły ma oczywiście charakter konkretny, jednostkowy. Człowiek jednak chce wiedzy ogólnej. Tworzy ją też uogólniając poprzez indukcję wiedzę empiryczną zawartą w spostrzeżeniach własnych i cudzych. Uzyskana jednak tą drogą wiedza staje się niepewna. Jest to zresztą zupełnie zrozumiałe. Uogólniając orzekamy bowiem o wszystkich przypadkach danej klasy, a nie tylko o „doświadczonych”. Zdania ogólne to przecież dużo więcej niż prosty raport z dotychczasowego doświadczenia. Istnieje zatem większa lub mniejsza, ale zasadniczo nieusuwalna dyproporcja pomiędzy zakresem, o którym orzeka uogólnienie

(zdanie ogólne), a zakresem, który został poddany kontroli doświadczenia, czyli podstawą tego uogólnienia. Orzeka się przecież o wszystkich, a więc nie tylko o przeszłych i terażniejszych, lecz także przyszłych przypadkach, nie poddanych jeszcze kontroli spostrzeżeń, doświadczenia. Ogólne orzekanie zawiera więc w sobie ryzyko pomyłki, i to z dwu powodów: 1° w naturze doświadczenia zawiera się, iż nie podlegają mu i podlegać nie mogą aktualnie przypadki wyprzedzające terażniejszość. Wszak nie można już teraz doświadczać tego, czego jeszcze nie ma. 2° Nic nam nie może zaręczyć, że te przyszłe doświadczenia dadzą te same wyniki co dotychczasowe, czy je potwierdzą. Oto powody, dla których — zdaniem neopozytywistów — *wszelka wiedza o rzeczywistości* może być tylko prawdopodobna. Nie osiągnie nigdy stopnia pewności, która zresztą jest tylko pragmatycznym, subiektywnym odpowiednikiem konieczności twierdzenia. Oto także racja, dla której typ wiedzy implikowany przez teorię prawa naturalnego jest nieosiągalny. Jeśli więc ktoś uznaje jej propozycje, to czyni to — świadomie lub częściej nieświadomie — na podstawie wiary, nie wiedzy. Tak przedstawia się tok myśli najbardziej zdecydowanych przeciwników prawa naturalnego (zawarty m. in. przynajmniej *implicite* również w wywodach H. Kelsena w Salzburgu).

Nie można oczywiście nic zarzucić temu rozumowaniu z punktu widzenia formalnej poprawności. Jeśli więc nie podzielamy jego wyniku, to nie z powodu błędów formalnych — trudno byłoby uczyć logiki neopozytywistów! — lecz z powodu rzeczowego błędu, tkwiącego u podstaw tego wywodu. Jako przesłankę tego wywodu przyjęto mianowicie zupełnie bezzasadnie pogląd przeczący możliwościom poznawczym ludzkiego umysłu jako umysłu (jako osobnej instancji poznawczej obok empirycznych spostrzeżeń). Wyłączywszy zupełnie arbitralnie tę instancję „z obiegu” można już było uzyskać dokładnie taki wynik, jaki uzyskano i... jaki uzyskać z góry chciano: przekreślenie możliwości *koniecznej* wiedzy o *rzeczywistości*. Co jednak upoważniło neopozytywistów do takiego „cięcia”?

Musimy się oczywiście zgodzić z neopozytywistami, że w oparciu o doświadczenie zmysłowe — ze względu na samą jego naturę — *niepodobna rozstrzygnąć w sposób apodyktyczny, koniecznościowy, zachowania się odnośnych przypadków w przyszłości i w konsekwencji nie możemy zagwarantować ogólnym twierdzeniom rzeczowym charakteru koniecznego. Czy jednak z tego, że niepodobna tego rozstrzygnąć w oparciu o doświadczenie wynika, że niepodobna w ogóle w żaden inny sposób? Byłoby tak pod jednym tylko warunkiem. Istotnie, warunek ten stanowi implikację metodologiczną całej doktryny empiryzmu logikalnego. Można go sformułować następująco: doświadczenie typu spostrzeżeniowego stanowi jedyne kryterium wszelkiej wartościowej wiedzy o rzeczywistości. Czy jednak wyrażone w tym warunku przekonanie jest prawdziwe, zgodne z rzeczywistością? Czy przekonanie to jest — innymi słowy — adekwatną relacją z obiektywnej sytuacji poznawczej czy też po prostu ignorującym faktyczne możliwości poznawcze człowieka przesądem, pochodzącym ze zbytnej, wyrafinowanej i „przewidującej” („roztropnej”) ostrożności? Jak to rozstrzygnąć? Chyba tylko poprzez konfrontację konkurujących ze sobą tez z obiektywną sytuacją poznawczą. Oto zdanie: „Wszyscy ludzie są śmiertelni” Jeśli w ogóle czegokolwiek, to właśnie tego jesteśmy najbardziej pewni. Zanalizujmy jego wartość metodologiczną z punktu widzenia wymagań doktryny neopozytywistycznej. Pozytywista ma zasadniczo dwie możliwości... Może uznać to twierdzenie bądź za zdanie analityczne, bądź za zdanie empiryczne. W pierwszym przypadku będzie ono — zgodnie z rozumieniem analityczności przez empiryzm logikalny — tautologią. Będzie ogólne i konieczne, lecz przy tej interpretacji — wbrew wszelkim pozorom — nie będzie twierdzeniem rzeczowym. A to z tego powodu, że układ i wybór cech składających się na znaczenie użytych w nim terminów pochodzi od umysłu, a nadto nie ma i być nie może żadnego na to dowodu, że rzeczzone konstrukcje są „odbiciem” jakimkolwiek, a tym bardziej adekwatnym obiektywnych stanów rzeczy, w tym wy-*

padku jakiejś ludzkiej natury. Jako więc zdanie analityczne, twierdzenie „Wszyscy ludzie są śmiertelni”, jest twierdzeniem koniecznym i ogólnym, ale dokładnie dlatego nie mamy prawa odnosić go do rzeczywiście istniejących ludzi.

Pozytywista ma jeszcze inną możliwość zinterpretowania powyższego zdania w ramach przyjętego schematu i zapewne tę drugą wzięłyby w danym przypadku pod uwagę. Twierdzenie: „Wszyscy ludzie są śmiertelni” w tej drugiej interpretacji będzie zdaniem empirycznym. Przedmiotem jego orzekań są rzeczywiście istniejący ludzie, podlegli kontroli doświadczenia. Otóż całe dotychczasowe doświadczenie potwierdza prawdziwość rzeczonego zdania. Wszelako nawet tak rozległa skala doświadczenia nie usuwa zasadniczej dysproporcji pomiędzy zakresem orzekania a jego podstawą — zakresem doświadczenia. Nie znając i nie mogąc już teraz znać wyników przyszłych doświadczeń dla orzekanej dziedziny (kompletu) może on zdanie to uznać za jedynie prawdopodobne!

Otóż nie tylko zdrowy rozsądek ale i pogłębiona refleksja nad charakterem naszej wiedzy protestuje — w imię realizmu — przeciw takiej interpretacji, która — jak to wyraźnie widać — w ewidentny sposób uprawia apostołstwo doktryny, zamiast wyjaśniać fakty. Wróćmy do naszego przykładu, do *sui generis* faktu, elementu obiektywnej sytuacji poznawczej, jakim jest metodologiczny charakter zdania: „Wszyscy ludzie są śmiertelni”. Zapewne nie znamy i znać nie możemy w tej chwili rezultatów przyszłych doświadczeń co do śmiertelności ludzi. Czy jednak ich brak musi nam koniecznie przeszkodzić w uznaniu nieobalalnej prawdziwości tego zdania? Czy przyszłe doświadczenia w jakikolwiek sposób mogą wpłynąć na zmianę metodologicznego charakteru tego zdania? Czy więc z tego powodu, że nie znamy przyszłych doświadczeń musimy poprzestać na uznaniu tego zdania za co najwyżej prawdopodobne? Na każde z tych pytań narzuca się nam z całą siłą jedna odpowiedź: „Nie!” Co nas do tej odpowiedzi upoważnia? Na mocy jakiego kryterium uznajemy w sposób konieczny — rzeczowy i powszechny charakter tego zdania, skoro doświadcze-

nie jest dla tych celów — co zresztą najsluszniej w świecie zauważyli neopozytywiści! — „za krótkie”? Na mocy tego, że *ROZUMIEMY* *czym lub kim jest dany nam w kontaktach doświadczalnych człowiek*, że — innymi słowy — jesteśmy zdolni do nawiązania głębszych kontaktów poznawczych niż kontakty spostrzeżeniowo-empiryczne z tkwiącą w człowieku czy w ludziach wewnętrzną ich strukturą (przynajmniej pewnymi jej elementami), czyli potrafimy *intelektualnie* dotrzeć do natury człowieka. Nawiązując z nim kontakt empiryczny, sięgamy spontanicznie dalej, do transempirycznych struktur danych nam w doświadczeniu przedmiotów. Nie tylko nie zatrzymujemy się na empirycznych danych, przeciwnie, my nie umiemy się na nich zatrzymać. Potrzeba poznania u człowieka jest przede wszystkim potrzebą (z)-rozumienia empirycznie danej rzeczywistości. Czysto empiryczne poznanie, jak gdyby wyfiltrowane ze struktur intelektualnych, jest dlatego jedynie produktem fantazji czy improwizacji „empiriokrytyków” i ich neopozytywistycznych następców. Umysł wcale nie „stwarza” — w rezultacie operacji porządkowania — tych struktur, lecz je „wyczytuje” w empiryzmie przedstawionych mu przedmiotach, np. cielesną śmiertelność człowieka „widzi” jako wpisaną w jego integralną strukturę na równi z jego zmiennością, cielesną materialnością.. „Widząc” te spoidła wewnętrznej budowy i dynamiki człowieka, nie musi czekać na potwierdzenie empiryczne rezultatów poznawczych tego, co w ten sposób „wypatrzy”. Dostrzegając te wewnętrzne, strukturalne, a więc konieczne przyporządkowania i związki cech w przedstawionych mu przez zmysły przedmiotach może wypowiadać treść w ten sposób poznaną w postaci twierdzeń, których prawdziwość jest już nie do obalenia przez żadne przyszłe doświadczenie. Horyzont, granice i wartość ludzkiej wiedzy, ludzkiego poznania są więc daleko bardziej rozległe i — odpowiednio — daleko wyższej rangi metodologicznej — (uznania tego wymaga po prostu szacunek dla faktycznej sytuacji w poznaniu) — niż to „wynika” z doktryny empiryzmu logikalnego. Umysł dostarcza więc *stricto sensu* wiedzy o rze-

czywistości, stanowiąc drugą obok doświadczenia, a nawet dopiero specyficznie ludzką, ludzką *par excellence*, instancję poznania rzeczywistości. Sięgając głębiej w rejony rzeczywistości niż „czyste doświadczenie” dostarcza nam też innego niż ono „gatunku” wiedzy, wiedzy *względnie niezależnej od doświadczenia* czyli legitymującej swą prawdziwość wobec kryterium i autorytetu wyższej rangi aniżeli spostrzeżenie zmysłowe. Skoro bowiem umysł dostrzeże w dostarczonym mu empirycznie jednostkowym przedmiocie jakieś wewnętrzne przyporządkowanie strukturalne jego elementów składowych, to uchwycona w ten sposób przezeń prawidłowość jest już niezależna od doświadczenia w tym sensie, że wszelkie przyszłe doświadczenie nie będzie już mogło podważyć, ani też zasadniczo potwierdzić, wcale to bowiem nie jest potrzebne, — a co najwyżej stanowić dla niej nowy materiał ilustracyjny. Mogę np. przyjrzeć się tej oto kartce papieru, zapisywanej od góry ku dołowi drukiem, i na tym poprzestać. Mogę się jej jednak przyjrzeć jeszcze nieco *inaczej*, w taki mianowicie sposób, że dla wyrażenia tego, co teraz oto w niej „widzę”, potrzeba mi aż dwu różnych typów konstatacji: że mianowicie czym innym jest w stosunku do niej stwierdzić, że JEST, a czym innym, jest TAKA oto właśnie a nie inna. Ale to „intelektualne przyjrzenie się” tej kartce wystarcza, by niezależnie od jakichkolwiek przyszłych kontaktów doświadczalnych z jakimkolwiek już przedmiotami, wiedzieć, że w każdym z nich jest i musi być tak samo: że wszystko co jest, musi być *jakieś*, jakąś określoną *treścią*, którą można tak czy inaczej, z tej czy owej strony opisać, i że równocześnie jakakolwiek by była ta treść, jest ona rzeczywistą, a nie urojoną, fantazją czy fikcją, konstrukcją wyobraźni, itp. tylko wówczas, gdy *jest*, gdy *istnieje*. Ten oto proces poznawczy równie naturalny jak bezpośredni, z pewnością daleko bardziej prosty niż na to wskazuje wielość słów użytych dla jego opisu, chwyta więc wprost pewną wewnętrzną relację strukturalną *rzeczy jako rzeczy* chociaż stało się to w *tej oto* — empirycznie mi danej — rzeczy, ujmuje bezpośrednio elementy, bez których żadna rzecz w ogó-

le nie mogłaby istnieć, być sobą, a następnie być poznaną, zrozumiałą. Poznanie to „chwytą” więc elementy *konieczne*, w tym wypadku konieczne przyporządkowanie dwu elementów składowych, dla rzeczy, a więc zachodzące w *każdej* rzeczy (ogólność, powszechność), jakkolwiek dla dokonania tego „wglądu” w rzecz niezbędny jest kontakt poznawczy — inicjuje go doświadczenie! — z samą *rzeczą* (rzeczowość). *Ogólna i konieczna* prawidłowość jest czymś *w samej rzeczy* i jako taka może być i bywa intelektualnie — ale też tylko intelektualnie!!! — „dostrzeżona” czyli poznana. Czy opis tego procesu jest jakimś wymysłem, czy też po prostu tym czym jest: opisem, raportem z obiektywnej sytuacji poznawczej, którą każdy zasadniczo może, gdy tylko zechce, na sobie odpowiednio dowolną ilość razy powtórzyć? Czyż zatem poznanie intelektualne nie spełnia rygorów intersubiektywnej komunikowalności? A zatem poznanie ogólne i konieczne, a zarazem rzeczowe, jest możliwe, ponieważ jest faktem. *Ab esse ad posse valet consequentia!* Odrzucić je można tylko przyjąwszy przesadnie dogmat, jakoby jedyną instancją ludzkiego poznania było doświadczenie. Trudno tu nie ulec pokusie i nie powiedzieć, że odrzucenie to dokonuje się u empirystów logicznych nie w imię szacunku dla faktów, lecz — wbrew temu co głoszą i co przeciwnej stronie zarzucają — właśnie w imię wymagań doktryny, a więc w imię jakiejś wiary. Konstatacja — rzecz jasna — dla pozytywisty niezbyt przyjemna. Nawiasem mówiąc przytoczone co dopiero twierdzenie — urzeczywistniające sobą samym możliwość koniecznej wiedzy o rzeczywistości — jest znaną tezą metafizyczną o złożoności każdej rzeczy z istoty (treści) i istnienia. Jego powszechna wartość poznawcza jest — jak widzieliśmy — nie do zakwestionowania. Jakikolwiek nowe dziedziny nam nauka w przyszłości odsłoni, makro- czy mikro- obiekty, jakkolwiek by niezwykła i ciekawa była ich natura — jedno można z góry, *a priori* od wszelkiego przyszłego doświadczenia powiedzieć o nich: w stosunku do każdego z nich czym innym będzie opisać ich treść, a czym innym stwierdzić że są. Być może teza ta wyda się prawdą nad

wyraz błahą, banalną. Lecz to tylko pozór. W rzeczywistości jej płodność jest nader bogata. M. in. niepodobna konsekwentnie przyjąć tego twierdzenia, — a nie przyjąć go, to — jak widzieliśmy — ignorować rzeczywistość, — i dorzecznie utrzymywać, że podstawowa teza — przesłanka prawa naturalnego: teza o istnieniu Boga, nie może być przedmiotem wiedzy, lecz tylko wiary. Szkoda chyba, że o tym nikt Kelsenowi w Salzburgu, w sposób na jaki sprawa zasługuje, nie powiedział.

Jeśli z kolei zwrócę uwagę na jakąkolwiek rzecz, przedmiot, od strony jej zachowania się czy działania (lub ulegania działaniu), to cokolwiek bym nie zauważył ciekawego w sposobie jej działania, jedno mogę stwierdzić o niej, a zarazem o wszystkich: że żadna z nich w swym zachowaniu „nie przeskoczy samej siebie”, że *fakt i sposób* (rodzaj, jakość) *działania* są określone przez to *czym ona jest*, (lub jak i że jest). Metafizyk wyrazi to mówiąc, że działanie jest proporcjonalne do istniejącej istoty owszem, jest tejże istoty manifestacją. Intelektualny „wgląd” w dynamikę *ludzkiego* bytu, w sposób, w *jaki* człowiek jest człowiekiem, i w sposób *jak* (sposób bycia człowiekiem) — nietrudno się domyśleć — będzie szczególnie interesował etyka czy filozofa prawa<sup>33</sup>. Oto inna znów prawidłowość bezpośrednio uchwycona przez umysł w konkretnie, empirycznie danej rzeczy. Nie trzeba indukcji, starczyłoby w zasadzie jednego kontaktu, a przecież uchwycona w nim prawidłowość wyraża wewnętrzne powiązanie czyli konieczne przyporządkowanie sposobu bycia i sposobu działania, lub natury przedmiotu i sposobu jego działania, a więc coś ogólnego i koniecznego zarazem w samej rzeczywistości, co jednak przez swe „wymiary” wymyka się zmysłowej percepcji. Oto inny przypadek, wobec którego jest bezradny pozytywista. Przyszły rozwój nauk empirycznych może szalenie wzbogacić naszą wiedzę o rzeczywistości, wszystko to jednak nie stanie i nie może

<sup>33</sup> Będzie go zresztą interesowała nie tylko przedmiotowa treść tego, co tam zdoła „wypatrzeć”, ale także epistemologiczna i metodologiczna strona tego „wypatrywania”.

stańc w poprzek tego, co umysł dostrzega w pewnych jej koniecznych wymiarach i strukturach. Treść tych „względów” jest więc niezależna od doświadczenia.

Poprzednio użyliśmy wyrażenia „względnie niezależna od doświadczenia” na oznaczenie omawianego typu wiedzy intelektualnej. Przytoczone przykłady pozwalają nam bliżej określić znaczenie tej przydawki. Przez słowo „względnie” chcemy podkreślić, że nawet specyficznie intelektualne poznanie rzeczywistości, wyrażające się w twierdzeniach ogólnych, koniecznych i rzeczowych nie jest oderwane od empirycznego kontaktu zmysłowego z poznawaną rzeczywistością. Zaznaczano to raz po raz stwierdzając, że umysł „czyta” głębszą treść rzeczy, lecz nie bez udziału zmysłów, owszem zawsze przy ich współudziale, mianowicie w materiale dostarczonym przez zmysły. Innymi słowy solidaryzujemy się z trzeźwym poglądem, sięgającym co najmniej czasów Arystotelesa, że wszelki kontakt poznawczy ze światem ma swe źródło w doświadczeniu zmysłowym. Tym samym stajemy na stanowisku tzw. empiryzmu genetycznego, a na antypodach aprioryzmu genetycznego czyli skrajnego racjonalizmu (należy tu zwłaszcza innatywizm) zjawiającego się zresztą w różnych postaciach w ciągu dziejów filozofii. Nie uznajemy idei wrodzonych, w szczególności zaś danej rozumowi *a priori* od wszelkiego doświadczenia idei człowieka, doskonałego modelu czy wzorca „homo sapiens”, wszczepionego umysłowi niezależnie od rzeczywistych, „empirycznych” ludzi stąpających po ziemi, tak iż — jak to się niekiedy twierdziło — wystarczyłoby tylko odpowiednio operować tymi jasno i wyraźnie określonymi wzorcami, niczym talią kart, by otrzymać w wyniku „modo geometrico” różne możliwe kombinacje: wzorce doskonałe ludzkiego zachowania się, czy też systemy recept czy norm postępowania (Np. racjonalistyczna „szkoła prawa natury”). Równie bezpodstawną z tych samych względów jest wiara *w sui generis* kontakt poznawczy z „obiektywnie bytującym światem wartości”, domniemanym królestwem archetypów, ukonstytuowanych przedmiotowo chociaż „poza sferą rzeczywistości” w ide-

alnej sferze istot i właśnie wartości — znowu niezależnie od tego, czym są żywi ludzie, empirycznie nam dani, owszem *a priori* od tych kontaktów z nimi — co z kolei usiłują nam zasugerować współcześni fenomenologowie, głównie Max Scheler i Nicolai Hartmann. Trafnym opisem pewnych „fenomenów” życia moralnego ze strony fenomenologów nie towarzyszy najczęściej merytorycznie trafna i zasadna teoria wyjaśniająca zarówno sposób ich bycia jak i sposób poznawczego ich ujmowania<sup>34</sup>. W przeciwieństwie do tego typu aprioryzmu obstajemy przy poglądzie, że intelektualna wiedza o rzeczywistości dokonuje się jedynie w warunkach empirycznego z nią kontaktu, że w szczególności stojąca u podstaw teorii prawa naturalnego wiedza o człowieku pochodzi z intelektualnego „wgryzania się” w doświadczalnie nam dany, przebogaty w swej treści, specyficznie ludzki „świat”: w sobie i innych ludziach, osobach. Deklarując jednak wraz ze wszystkimi empirystami, — w imię szacunku dla faktycznego stanu rzeczy w dziedzinie poznania, — że wszelka wiedza wywodzi się genetycznie z doświadczenia (empiryzm genetyczny), rozchodzimy się z nimi dokładnie w momencie, gdy stają się oni pozytywistami, czyli w chwili, gdy wygłaszają drugą, błędną już tezę, że spostrzeżenie zmysłowe jest nadto jedynym kryterium jej wartości (empiryzm metodologiczny), co praktycznie bywa formułowane w postaci postulatu nieskończonego poddawania już osiągniętych wyników dalszej kontroli doświadczenia czyli sprawdzaniu. W imię bowiem szacunku dla obiektywnej sytuacji poznawczej musimy uznać — raz po raz urzeczywistnianą w filozofii z prawdziwego zdarzenia — możliwość istnienia ogólnej wiedzy koniecznej o rzeczywistości typu intelektualnego, czyli takie sytuacje poznawcze, w których ujęty intelektualnie związek wewnętrzny rzeczy jest niezależny od *wszelkich przyszłych* doświadczeń, narzucający się *a priori* od nich. W tym właśnie znaczeniu jest to „względna niezależność od

---

<sup>34</sup> Jakkolwiek z ich teorii poznania aksjologicznego możemy się wiele nauczyć, dużo więcej niż z „ontologii wartości”.

doświadczenia”, „względne *a priori*”. Wypowiadane przez intelekt twierdzenia konieczne o rzeczywistości są bowiem *niezależne od wszelkiego przyszłego doświadczenia, ale nie od wszelkiego doświadczenia w ogóle*. Wszak uznaliśmy za niezbędne empiryczne uobecnienie przedmiotu dla umożliwienia umysłowi „czytania” w nim koniecznych związków. To połączenie empiryzmu genetycznego z *sui generis* metodologicznym aprioryzmem, narzucające się w wyniku analizy faktycznej sytuacji w zakresie możliwości ludzkiego poznania każe nam odrzucić jako niczym nieuzasadnione — poza względami czysto doktrynalnymi — zastrzeżenia co do zasadniczej możliwości poznania rzeczowego, a zarazem koniecznego i ogólnego. Horyzonty i wartości ludzkiego poznania są daleko rozleglejsze, niż to przewidują arbitralnie zminimalizowane neopozytywistyczne standardy. Poznanie to czerpiąc legitymację dla siebie z tego, co stanowi normalne wyposażenie poznawcze człowieka jako człowieka, zasługuje więc na miano rzetelnego i w pełni racjonalnego poznania. Z tego też powodu nie można zasadnie czynić zarzutu dyscyplinom, które — jak teoria prawa naturalnego — tego typu poznaniem się posługują, że są propozycjami zaadresowanymi do wiary i dobrej woli swych odbiorców. Kto tak czyni, dowodzi tylko braku rozeznania i kompetencji w dziedzinie metodologii odnośnych nauk. Inna już sprawa, że trud wyprowadzenia ludzi zdeorientowanych z przesądów i uprzedzeń co do własnej dyscypliny muszą podjąć sami filozofowie prawa. Jeśli czekają na to, że ich ktoś inny w tym wyręczy, żywią niczym nieusprawiedliwiony optymizm.

2. Wykazując — skrótowo zresztą i schematycznie — metodologiczną prawomocność powszechnie ważnej wiedzy o rzeczywistości wykonaliśmy jedno z dwu wyznaczonych poprzednio zadań na drodze do pozytywnego rozstrzygnięcia problemu możliwości poznania prawa naturalnego. Zadanie to sprowadza się do pokazania, że przeszkoda, jaką niektórzy widzą na drodze do nadania filozofii prawa racjonalnej wiedzy jest w gruncie rzeczy łatwa do przekroczenia. Do wykonania pozostaje

zadanie drugie: wykazanie metodologicznej prawomocności twierdzeń wyrażających nieuwarunkowane powinności. Normatywność twierdzeń filozofii prawa w łączności z ich powszechnością stanowi bowiem — jak pamiętamy — ich metodologiczne *specificum* (w znaczeniu jak wyżej). Trudność, jaką w tym kontekście należałoby rozważyć, wiąże się najczęściej z problemem tzw. przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien” Panuje — jak wiadomo — w pewnych kręgach dość rozpowszechnione mniemanie, że logiczno-formalna niewydolność twierdzeń normatywnych z twierdzeń informatywnych dyskredytuje ostatecznie wartość poznawczą tych pierwszych. Dotyczyć to ma w pierwszym rzędzie, jeśli nie wyłącznie, twierdzeń pretendujących do wyrażania nieuwarunkowanych powinności (norm aksjologicznych *stricto sensu*), a więc twierdzeń charakterystycznych dla etyki, a także filozofii prawa, która zresztą w naszym rozumieniu jest w swym zasadniczym trzonie częścią tej pierwszej. W tej sytuacji więc filozofia prawa, nawet gdyby efektywnie wybroniła swych praw do wygłaszania twierdzeń ogólnie ważnych o ludzkim postępowaniu, musiałaby się poddać presji drugiego, skierowanego już do niej wprost zarzutu. Otóż w tym kontekście zwrócimy tylko uwagę, że wspomniana trudność przejścia od sądów informatywnych do normatywnych jawi się znowu — jak to przy innej okazji starano się pokazać — na gruncie takiego empiryzmu, o jakim poprzednio była mowa. Na bazie logicznego empiryzmu istotnie, niemożliwość uzyskania twierdzeń normatywnych w drodze czysto formalnych zabiegów z twierdzeń informatywnych jest równoważna stwierdzeniu nieprzekraczalnej przepaści między tymi typami twierdzeń w ogóle. Wykazano jednak, że nie istnieją obiektywne racje, by stanowisko to podzielać, owszem, istnieją wszelkie powody, by je odrzucić jako błędne. Na gruncie zaś konkurującego z nim ze skutkiem stanowiska intelektualizmu — naszkicowanego jak wyżej — trudność ta staje się w pewnym sensie pozorna. Pomiędzy odnośnymi stanami rzeczowymi a odpowiadającymi im stanami normatywnymi nie chodzi bowiem — i nie może

chodzić! — o koniecznościowe związki logiczno-formalne, lecz o póza-formalne związki koniecznościowe (coś, na co nie ma miejsca na bazie logikalnego empiryzmu). Podstawę tych związków stanowi zaś *analogiczna tożsamość* w przypadku „rzeczywistości specyficznie ludzkiej” pomiędzy bytowością a normatywnością i odpowiednio pomiędzy wyrażającymi pierwszą twierdzeniami informatywnymi, a wyrażającymi drugą twierdzeniami normatywnymi<sup>35</sup>. Należy tutaj jak najmocniej podkreślić, że analogiczna tożsamość nie jest w żadnym przypadku jednoznacznością, z czego nie wynika — i co równie mocno należy zaakcentować — że jest ona wieloznacznością. Uwaga ta nie jest całkiem „od rzeczy”, gdy pamięta się o wciąż aktualnych współcześnie naturalistycznych i akognitywistycznych próbach „rozwiązania” problemu przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien”<sup>36</sup>. W perspektywie metafizycznej analogii odnośnych (przeciwstawnych czy łączonych) stanów przedmiotowych — problem przejścia

---

<sup>35</sup> Powinność człowieka jest analogicznie tożsama z koniecznym przyporządkowaniem każdego potencjalnego bytu do właściwego mu — określonego jego naturą — aktu. *Analogicznie* tożsama, nie znaczy oczywiście jednoznacznie tożsama. Natury wprowadzają różnorodność, a wraz z nią „horyzontalną nieredukowalność”, wzajemną niesprowadzalność bytów do siebie. W przypadku człowieka jest ona wyjątkowa. Tylko w nim natura jest „posiadana przez osobę”. Ale nawet wśród tej różnorodności i „niesprowadzalności” natur daje się zauważyć funkcjonalną, czyli właśnie analogiczną, tożsamość; „redukowalność wertykalną” do bytu i Bytu. Ona właśnie sprawia, że powinność w przypadku człowieka, mimo swego „nieredukowalnego” do czegokolwiek innego (w treści) wyrazu — jest „ostatecznieściowo” właściwym dla każdego bytu transcendentalem, czyli koniecznym przyporządkowaniem jego możliwości do właściwego mu aktu, — i wedle miary swego aktu — do Aktu. — Wydaje się, iż płodność metafizycznej zasady analogii bytu wciąż jeszcze czeka na wyeksploatowanie ze strony metodologów filozofii moralnej.

<sup>36</sup> Podobne problemy nasuwa związek pomiędzy zdaniami typu „jest” (charakterystyka opisowa przedmiotu), a zdaniami typu „dobrze jest” (ocena przedmiotu). Do tej sprawy wrócimy przy innej okazji.

od „bytu” do „powinności” powstały i nierozwiązalny na gruncie empiryzmu logikalnego, okazuje się problemem pozornym na gruncie języka metafizyki klasycznej, ale też — dodajmy — tylko na jego gruncie. Sprawa normatywności twierdzeń filozofii prawa jest więc „szczególnym” (analogia!) przypadkiem rzeczowości i konieczności odnośnych (odpowiednich) twierdzeń metafizycznych. W tym i tylko w tym kontekście jest ona rozwiązalna, poza nim staje się nieusuwalnym szkopułem, mogącym rzeczywiście spędzać sen z powiek przynajmniej tym spośród teoretyków prawa, których dręczy w ogóle jakakolwiek troska o zasadność głoszonych przez siebie norm. Jeśli zatem problem normatywności twierdzeń filozoficzno-prawnych jawi się w ścisłym związku ze specyficzną dla nich rzeczowością i koniecznością, to nie widać żadnej racji, by go z tego kontekstu wyrwać. W takim razie jednak wymienione przez nas na drugim miejscu zadanie cząstkowe, stojące na drodze do wykazania możliwości poznania prawa naturalnego, „redukuje się” w zasadzie do zadania pierwszego i w jego ramach winno być wykonywane. Z powyższego względu wydaje się zupełnie niecelowa taka dyskusja z neopozytywizmem, która zaczyna od „problemu przejścia”. Przeciwnik bowiem tak długo niczego nie pojmie z naszej propozycji, jak długo nie dostrzeże całej tej problematyki we właściwym dla niej kontekście. Kontekst ten zaś — przynajmniej zasadnicze i najogólniejsze jego „parametry” — stanowi poruszona wyżej problematyka wiedzy koniecznej i rzeczowej, zwłaszcza zaś specyficzenie ludzki profil tej problematyki. Można przypuszczać, że wtedy i tylko wtedy gdy przekonamy partnera dyskusji o poznawalności koniecznych stanów rzeczowych, nie natkniemy już na większe z nim trudności w dyskusji tego analogonu rzeczywistości, o którym traktuje filozofia prawa, a więc w dyskusji nad racjonalnością poznania normatywnego. Zaczynanie zaś dyskusji od „problemu przejścia” czyli na opak, może się okazać jedynie stratą czasu. Obok więc względów merytorycznych — także taktyka, każe skupić

uwagę na zagadnieniu możliwości poznania koniecznych stanów rzeczowych w ogóle, szczególnie zaś ich analogicznych odpowiedników w „świecie człowieka”, czyli w tym co składa się na rzeczywistość *specyficznie* ludzką. Innym przeto — może zresztą pozornie tylko innym — wejściem wchodzimy do tego samego miejsca co poprzednio: do metafizyki. Wygłaszając swe tezy o prawie naturalnym, a więc o tym, że coś w ogóle i co każdy człowiek bez wyjątku i bezwzględnie powinien lub nie powinien, filozof prawa, w gruncie rzeczy i ostatecznościowo, wygłaszać będzie metafizyczną tezę<sup>37</sup>. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że będzie to teza o koniecznym przyporządkowaniu określonej naturą człowieka (w takim czy innym tejże natury aspekcie — stąd różnorodność treściowa poszczególnych tez prawa naturalnego) możliwości do odpowiadającego jej aktu. *Analogiczny* właśnie charakter tej tezy sprawia, że konieczność ta dla *ludzkiej* istoty jawi się jako *bezwzględna powinność*<sup>38</sup>.

W tym stanie rzeczy staje się widoczne, że jedynie metafizyka klasyczna może zapalić dla teorii prawa naturalnego „zielone światło” wstępu do metodologicznie prawomocnego poznania<sup>39</sup>. Pleonazmem już będzie dodać, że wstęp ten jest możliwy *jedynie* na warunkach przez nią określonych, a więc według rygorów poznania metafizycznego.

---

<sup>37</sup> Nie wydaje się, by określenie tez filozofii prawa: „metafizyczne co do formy, filozoficzno-prawne co do treści oddawało adekwatnie ich charakter metodologiczny. Są bowiem one już co do formy i metafizyczne i filozoficzno-prawne zarazem. Ich „formą” bowiem jest bezwzględna (kategoryczna) „powinnościowość” obwieszczonej przez nie treści, czyli „ludzka porcja” (filozofia prawa) konieczności bytowej (metafizyka).

<sup>38</sup> Poznanie takiego stanu rzeczy w człowieku — w świetle konsekwentnego realizmu poznawczego — staje się siłą rzeczy normowaniem, zwłaszcza gdy przybiera postać słownych (pisanych czy mówionych) wypowiedzi.

<sup>39</sup> Uwagi powyższe jednoznacznie wskazują na niemożliwość innej filozofii prawa jak tylko metafizycznej. Tylko bowiem metafizyczna filozofia prawa jest jego filozofią. Z tego nie należy

Możliwość uniwersalnie ważnej wiedzy o obowiązkach, będąca niewątpliwie szczytowym osiągnięciem rozumu, ma, niestety, swe ograniczenia. Zarówno treść jak i liczba tego typu twierdzeń wydaje się niewspółmiernie nikła w porównaniu z „życiowym” na nie zapotrzebowaniem u ludzi. Tu tkwi sedno paradoksu teorii prawa naturalnego, a poprzez nią całej filozofii moralnej. Każe ona człowiekowi bezwzględnie i bezwyjątkowo: zawsze i wszędzie, respektować godność ludzkiej natury, nie umiając równocześnie w wielu przypadkach, a nawet w całych dziedzinach życia moralnego, udzielić mu niezawodnej odpowiedzi na pytanie, jakim postępowaniem respektuje on tę godność, a jakim nie. Ten szkopał, obnażający jakąś „niewydolność” tej filozofii, wprowadza

---

wyciągać opaczny wniosek, że filozofia prawa „wynika” z metafizyki. Autor tych uwag widząc w metafizyce warunek *sine qua non* filozofii prawa, nie afirmuje na równi wszystkich stylów jej uprawiania w związku z prawem naturalnym. Można wskazać na dwa podstawowe modele: dedukcyjno-metafizyczny i redukcyjno-metafizyczny. Według pierwszego filozofia prawa to zastosowanie czy przeniesienie ogólnych twierdzeń teorii bytu dotyczących działania na (działanie) człowieka. To podejście było i jest jeszcze dzisiaj dość powszechnie stosowane. Można jednak i trzeba podejść inaczej. Dysponując już w zasadzie „mądrością” widzenia analogicznej rzeczywistości można się dać „zafascynować” światem człowieka, „prawa moralnego we mnie”, skupiając uwagę na pierwotnych i niesprowadzalnych treściach doświadczenia moralności. Jako *data* nasuwają się treści doświadczenia ujęte ogólnie formułą: „Coś mnie wobec wszystkich obowiązuje. — Coś wszystkich wobec mnie, ciebie więc też, obowiązuje”. Zwracając kolejno uwagę na różne aspekty, — narzucają się dwa przede wszystkim: co (treść, wartość) obowiązuje, że (w ogóle) coś obowiązuje (istnienie powinności, powinność) — tych treści, na fakt i sposób ich „dania” szukać z kolei adekwatnych i ostatecznych odpowiedzi, na rodzące się w związku z nimi „dlaczego” — oto linia przewodnia drugiego modelu. — Widząc w „metafizyczności” filozofii prawa jedyną jej szansę jako filozofii *stricto sensu*, nie można nie wskazać na związane z tym, nad wyraz brzemienne dla „praktyki” ograniczenia. Okazuje się bowiem, że ilość twierdzeń tak rozumianej teorii prawa naturalnego, jest niewspółmiernie znikoma w porównaniu z „życiowym na nie zapotrzebowaniem”.

człowieka w stan zasadniczego niedosytu poznawczego w dziedzinie, w której ten głód stanowi dlań szczególną udrękę. Gdzie się zwrócić po niezbędne dla godnego życia ludzkiego informacje? Usługi swe zdają się oferować odnośne nauki szczegółowe, sondujące udoskonalonymi narzędziami „sumienie zbiorowe”, *ratio communis*. Czy nie zwrócić się zatem do takich nauk, jak psychologia, socjologia? Oczywiście. Wydaje się, że dzięki nim, przynajmniej na pewnych odcinkach, udało się nam dokładniej wykreślić granicę pomiędzy „naturalnym w człowieku i nienaturalnym”, normalnym i niernormalnym, ludzkim i nie-ludzkim. Przyjawszy jednak tę najlepszą z możliwości, że wspomniane nauki wzbogacają potrzebną moralności wiedzę o człowieku, nie można zapominać o cenie, jaką się płaci za otrzymywane z tych źródeł informacje<sup>40</sup>. Zgodnie ze swymi metodami nauki te dostarczają nam — programowo zresztą — wiedzy tylko prawdopodobnej, w każdym razie nie koniecznej, dokładnie więc nie takiej, jaką chce mieć ten, kto pyta: „jak naprawdę jest?”, „jak naprawdę człowiek w takich przypadkach winien postąpić?” Nie wiele więc postąpiliśmy naprzód. Wiedza typu filozoficznego była co prawda pewna, lecz za uboga. Wiedza typu „szczegółowego” okazuje się bogatsza, lecz za to niepewna... Niedosyt pozostał. Gdzie więc zwrócić się po wystarczająco dokładne, a zarazem miarodajnie autorytatywne informacje<sup>41</sup>? Etyk, którego sama filozofia naprowadziła na

<sup>40</sup> Na temat stosowania metod psycho-socjologicznych dla ustalenia treści prawa naturalnego pisze m. in. J. Leclercq *Natural Law the Unknown*, „Natural Law Forum”, VII (1962) ss. 1—15.

<sup>41</sup> Trudno oprzeć się pokusie zacytowania w tym miejscu słów Profesora T. Kotarbińskiego: „W wielu wypadkach zostawia nas bez odpowiedzi głos sumienia... Zostajemy bez odpowiedzi, co robić, by się zachować tak, jak się winien zachować porządny człowiek. Atoli nieznośne jest trzepotanie się bezładne w sieci chaosu. Pozaetyczna potrzeba ładu i składu w całości działań domaga się decyzji określonych. Ilekroć głos sumienia nie umie ich dostarczyć, musimy sięgać do innych źródeł”. Głębokiej mądrości tego spostrzeżenia w niczym nie umniejsza okoliczność, że Profesor źródeł tych szukać będzie

ślady Stwórcy, widzi taką możliwość. Nikt lepiej i bardziej autorytatywnie nie może poinformować człowieka o nim samym, niż Ten, kto jako Stwórca zna go do głębi i nawskróś przenika. „Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. I duszę moją znasz do głębi, nie tajna Ci moja istota”<sup>42</sup>. Czy jednak zechce On wyjść naprzeciw człowiekowi, który pyta i szukając odpowiedzi zuchwale do Niego po nią się zwraca? „Veni ad decendum nos viam prudentiam!” Wołanie to nie pozostało bez echa. Odpowiedź nadeszła. Oczekiwaniu stało się zadość. Mówić o tym nie jest już jednak sprawą filozofa, lecz teologa.

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

Den Ausgangspunkt der Erörterungen des Autors bildet die geläufige Überzeugung der Menschen von der allgemeinen Verpflichtung gewisser Lebens — und Verhaltensweisen. Diese Überzeugung stellt für ihn eine *sui generis* Tatsache dar. Diese leicht feststellbare Tatsache bringt mit sich viele Probleme verschiedener Natur. Der Autor sieht aber von allen psychologischen und soziologischen Problemen, die sich hier aufdrängen bewusst ab. Seine Aufmerksamkeit widmet er dagegen dem epistemologischen Wert- und dem methodologischen Gültigkeitsproblem oben genannter Tatsache. Im Zusammenhang damit versucht er vor allem die epistemologischen Implikationen solcher Aussagen wie: „Etwas bin ich allen anderen schuldig...“, „Alle andere — auch du — sind mir und allen anderen etwas schuldig“ hervorzuheben. Dank angewandter Analyse stellt er fest, dass derartige Aussagen ein sehr maximalistisches Erkennensideal erfordern und zwar postulieren sie eine logisch notwendige und allgemeingültige Wissenschaft der Pflichten der Menschen. Solche Wissenschaft bildet ein methodologisches Specificum der philosophischen Ethik ähnlich wie das der Naturgesetzlehre. Die Antwort auf die

---

nie tam, gdzie my je widzimy. Zresztą proponowane przez siebie wyjście sam nazwie jedynie „namiastką nektaru ze źródła wiadomości dobrego i złego. *Istota oceny etycznej*, „Etyka”, I (1966) s. 10; zob. równ. uwagi niezrównanego w tych sprawach Pascala, *Myśli*, Warszawa b. r. w., s. 147, fragm. 270 (487).

<sup>42</sup> Ps. 138, 13—15, tłumaczenie „Biblii Tysiąclecia”, Poznań 1965.

Frage ob und wie eine solche Wissenschaft auf Grund menschlicher Erkenntnismöglichkeiten zu erlangen und begründbar ist, bestimmt weitere Erörterungen. Hier ist u. a. eine enge Parallele und zwar analogische Identität des analysierten Problems mit dem eifrig von den Anhängern der klassischen Seinsphilosophie diskutierten Problem methodologischer Gültigkeit der allgemeinen und notwendigen Aussagen über die reale Welt gezeigt und bewiesen. In der Folge stellt der Autor fest, dass die Frage methodologischer Gültigkeit der Ethik sowie der Naturgesetzlehre grundsätzlich mit dem Erweisen methodologischer Gültigkeit des metaphysischen Erkennens gelöst wird.

*Tadeusz Styczeń*