

Tomasz Bekrycht

**Transcendentalna filozofia prawa  
O zewnętrznym obowiązaniu  
i uzasadnieniu istnienia prawa**



---

# JURYSPRUDENCJA

6/2015



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU  
ŁÓDZKIEGO

Tomasz Bekrycht

**Transcendentalna filozofia prawa  
O zewnętrznym obowiązaniu  
i uzasadnieniu istnienia prawa**

## REDAKTORZY

*Marek Zirk-Sadowski* (Uniwersytet Łódzki), *Tomasz Bekrycht* (Uniwersytet Łódzki)

## SEKRETARZ

*Robert Krason* (Uniwersytet Łódzki)

## RADA PROGRAMOWA

*Andrzej Bator* (Uniwersytet Wrocławski), *Tadeusz Biernat* (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), *Stanisław Czepita* (Uniwersytet Szczeciński), *Tomasz Gizbert-Studnicki* (Uniwersytet Jagielloński), *Mariusz Golecki* (Uniwersytet Łódzki), *Małgorzata Król* (Uniwersytet Łódzki), *Grzegorz Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Leszek Leszczyński* (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *Lech Morawski* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *Tomasz Pietrzykowski* (Uniwersytet Śląski), *Marek Smolak* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Tomasz Stawecki* (Uniwersytet Warszawski), *Bartosz Wojciechowski* (Uniwersytet Łódzki), *Sylvia Wojtczak* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Zajadlo* (Uniwersytet Gdański), *Wojciech Żaluski* (Uniwersytet Jagielloński)

## RECENZENT

*Ewa Nowak*

*Tomasz Bekrycht* – Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji  
Katedra Teorii i Filozofii Prawa, 90–232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

## REDAKTOR WYDAWNICTWA UL

*Małgorzata Szymańska*

## SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

## PROJEKT OKŁADKI

*Barbara Grzejszczak, Łukasz Orzechowski*

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/B/HS5/01111.

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.06841.15.0.M

Ark. wyd. 13,4; ark. druk. 12,5

ISBN 978-83-7969-586-7  
e-ISBN 978-83-7969-587-4

## Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| Wstęp. Założenia metodologiczne. Struktura pracy .....   | 7   |
| Rozdział 1. Pojęcie uzasadnienia .....   | 31  |
| 1.1. Uzasadnienie w rozumieniu epistemicznym .....   | 31  |
| 1.2. Uzasadnienie w rozumieniu socjologii wiedzy .....   | 36  |
| 1.3. Pytanie o uzasadnienie prawa .....  | 45  |
| Rozdział 2. Horyzont pytania o istotę bądź ideę prawa .....  | 57  |
| 2.1. Wprowadzenie .....  | 57  |
| 2.2. Analiza ejdetyczna. Fenomenologia. Ontologia. Metafizyka .....  | 58  |
| 2.3. Ontologia prawa jako analiza ogólnej idei prawa .....   | 65  |
| Rozdział 3. Uzasadnienie prawa w projekcie filozofii transcendentalnej .....                                     | 79  |
| 3.1. Filozofia transcendentalna i pojęcie transcendentalizmu .....   | 79  |
| 3.2. Argument transcendentalny .....   | 88  |
| 3.3. Uzasadnienie prawa jako uzasadnienie warunków możliwości istnienia intersubiektywnej komunikowalności ..... | 103 |
| Rozdział 4. Fenomen prawa pozytywnego .....  | 131 |
| 4.1. Perspektywa fenomenologiczna .....  | 131 |
| 4.2. Perspektywa transcendentalna .....  | 144 |
| 4.3. <i>Grundnorm</i> .....  | 153 |
| Rozdział 5. Uzasadnienie i warunek możliwości prawa: transcendens .....  | 161 |
| Zakończenie .....  | 179 |
| Bibliografia .....   | 193 |



## Wstęp

### Założenia metodologiczne. Struktura pracy

Żądania uzasadnienia i zarzuty jego braku są obecne we wszelkich naszych sporach, niezależnie od tematu. Tak samo obecna jest niezgoda co do tego, czego się tu żąda i czego brak jest zarzucany. Czym jest uzasadnienie, na czym polega uzasadnianie? Po co uzasadniać? Jaka jest różnica między uzasadnionym a nieuzasadnionym, czy warto podejmować wysiłek uzasadniania? Jeśli warto, to dlaczego warto? Albo – dlaczego nie warto?

*Andrzej Nowakowski<sup>1</sup>*

Najważniejszym źródłem ludzkiego działania jest intelektualna dążność do poznania, pojęciowej artykulacji, rozumienia, objaśnienia, interpretacji i ewaluacji wszelkiej rzeczywistości wytwarzanej przez człowieka i społeczeństwo – w tym prawa. Intelpekt konstituuje również narzędzia naukowo-teoretyczne, pozwalające przeprowadzić szereg czynności pomocnych w realizacji tych zadań, od narzędzi kategoryalnych, analitycznych i ewaluacyjnych poczynając. Potrafi on także systematyzować, weryfikować, korygować i stosować poznanie, czyniąc *episteme* przedmiotem uwagi owej samozwrotnej aktywności, którą Immanuel Kant określił jako transcendentálną zdolność ludzkiego rozumu, zorientowaną na wytwory aktywności poznawczej i uprawiającą „epistemo-logię”, jak powiedziałby Marek J. Siemek<sup>2</sup>. Wszystko to celem usystematyzowania wiedzy o strukturach rzeczywistości, a tym samym zrozumienia naszego świata i dążenia do jego intelektualnego opanowania. Można zauważyć, że jesteśmy wyposażeni w samoistną dążność myślenia wyjaśniającego – a także odrębną od niej zdolność osądu, o której pisała Hannah Arendt w inspirowanej Kantem, monumentalnej pracy pt. *Myślenie*<sup>3</sup>. Innymi słowy, istocie poznającej i myślącej, jaką jest człowiek, dany jest silny pęd gwoli dociekania i refleksyjnego badania bytu jako takiego, a także ujmowania owego bytu w formy kategoryalne. Owemu pędowi czy też dążności, opisanej

---

<sup>1</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie epistemiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 7.

<sup>2</sup> M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 16–65.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Myślenie*, tł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.



przez I. Kanta w *Logice*, towarzyszy osobliwe poczucie własnej (ludzkiej) wyśmienitości i ukontentowania samym tylko faktem rozumienia. Zdaniem Kanta, nasz intelekt jest tak skonstruowany, że z samego faktu rozumienia czerpiemy intelektualną przyjemność, a nawet odczuwamy ulgę z chwilą, gdy się ono dokonuje<sup>4</sup>.

Jednakże skomplikowany charakter rzeczywistości – szczególnie tej, którą starożytni Grecy w odróżnieniu od zastanego porządku przyrodniczego, *physis*, uznali za rzeczywistość *thesis*, czyli stwarzaną i odtwarzaną przez człowieka za sprawą jego socjo- i kulturotwórczej aktywności – zawsze stanowił wyzwanie nawet dla zawodowych myślicieli, stawiających sobie ambitny cel usystematyzowania wiedzy o tym, co istnieje, jak i mocą czego istnieje, a także o tym, co jako istniejące – zachowuje szczególną ważność poprzez swoje bezwyjątkowe i nieodparte obowiązki. Do tej szczególnej rzeczywistości należą normy działania, które zawarte są zwłaszcza w treści interesującego nas tutaj pojęcia prawa. Również jego powstawanie, istnienie, status ontologiczny i ważnościowy (*resp.* deontologiczny) są intelektualnym wyzwaniem, które wprawia we frustrację poznawczą.

Wątpienie w możliwość ostatecznego osiągnięcia celu, do jakiego dąży poznający i rozumiejący intelekt, towarzyszy człowiekowi przez całe dzieje kultury społecznej Zachodu, zakorzenionej w starożytnych tradycjach, których początek należy lokować w Atenach, Rzymie i Jerozolimie. To w tych centrach powstawała filozofia zdolna mierzyć się z owym wyzwaniem – także filozofia, która według Habermasa nie wyczerpuje się w teorii poznania, lecz podejmuje „analizę podstaw samego poznania, a także krytykę nadużycia naszej zdolności poznawczej, jeśli ograniczałaby się ona tylko do zjawisk”<sup>5</sup>, nie pytając o ich legitymizację i zasadność zwłaszcza w kontekście tych zjawisk, które powstają mocą ludzkiej działalności tetycznej bądź nomo-tetycznej, jak powiedziałby Platon z myślą o pytaniu, jak rozumne istoty mogą tworzyć sprawiedliwe prawa?

Do podstawowych struktur międzyludzkiej, konstytuowanej przez nas rzeczywistości należą wobec tego relacje społeczne regulowane przez prawo. Mogą one – jak chce filozofia prawa o proveniencji kantowsko-habermasowskiej – legitymizować prawo poprzez wzajemnie uznawaną autonomię, ale mogą też regulować zachowania, które z autonomią (zwłaszcza cudzą) kolidują i która to autonomia, a wraz z nią cały długi szereg praw konkretyzujących swobodę i wolność – wymaga ochrony i właśnie unormowania wbrew czyjejkolwiek i jakkolwiek rozumianej samowoli, która autonomią nie jest. Dlatego prawo jest jednym z istotnych elementów stosunków społecznych i interesuje nas tutaj jako takie. Tym samym, wspomniana problematyka poznania jego zasadności zawiera się także

<sup>4</sup> I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tł. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 58.

<sup>5</sup> J. Habermas, *Moralisches Bewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, s. 10.

w pytaniach o istnienie uniwersalnych struktur kategorii bytu, jaką jest prawo, a także o możliwość obiektywnego poznania prawa (jako kategorii ontologicznej i deontologicznej – czyli bytu, który w osobiwy sposób określa powinność) w zakresie satysfakcjonującym o tyle, o ile poznanie takie odślania uzasadnienie jego istnienia. Tego rodzaju poznanie mogłoby dostarczyć koronnego, ale także powszechnie zrozumiałego i dlatego też wiążącego argumentu, przemawiającego za tym, by prawa po prostu przestrzegać.

Habermas przyjmuje, że w kulturze to właśnie filozofii przypada szczególne zadanie wychodzące naprzeciw społecznej potrzebie legitymizacji prawa oraz konieczności wyjaśnienia i uzasadnienia zorganizowanemu instytucjonalnie społeczeństwu, dlaczego dany porządek polityczny zasługuje na szacunek i uznanie<sup>6</sup>. Jednakże stopień skomplikowania struktur społecznych i nie zawsze należyte rozwinięta zdolność poznawcza człowieka sprawiają, że jest to zadanie niezmiernie trudne. Mimo to – podkreśla Habermas – zarówno ze społecznego, jak i normatywnego punktu widzenia jest to zadanie niezwykle istotne, ponieważ dla członków danej wspólnoty „[o]brazy świata muszą okazać swoją skuteczność idealizacyjną”<sup>7</sup>. Osobnym pytaniem pozostaje to, czy filozofia desygnowana przez Kanta „do roli najwyższej władzy sędziowskiej w całej kulturze [...] oraz dysponentki pozostałych nauk” nadal może być pomocna w realizacji tego zadania, stawiając wciąż na nowo „*questiones iuris*”<sup>8</sup>.

W apelu o skuteczność idealizacyjną światoobrazów chodziłoby o taki rodzaj pytań i odpowiedzi, które w literaturze filozoficznoprawnej przyjmują najczęściej takie oto sformułowania: Czy źródła prawne są racjami moralnymi, racjami rozsądku, czy też istnieje szczególny i odrębny rodzaj racji, którego przykładem są racje prawne? Czy prawo samo dostarcza usprawiedliwienia (wyjaśnienia) podstaw własnego istnienia, czy też należy poszukiwać ich poza nim – a wówczas „gdzie dokładnie”? Następnie można pytać, czy wskazanie takich podstaw jest warunkiem koniecznym i wystarczającym istnienia powszechnego (bezwyjątkowo wiążącego) zobowiązania do posłuszeństwa prawu, czy też stanowi to tylko warunek konieczny, a o zobowiązaniu takim decyduje raczej jego treść (jako ewentualny warunek wystarczający)<sup>9</sup>. Podobne kwestie stawia w jednym ze swoich dzieł Ronald Dworkin, podkreślając, że istnieje w prawoznawstwie konieczność refleksji, która podejmowałaby problematykę o najwyższym stopniu ogólności. Innymi

<sup>6</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002, s. 331.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 333.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Moralisches Bewusstsein...*, s. 10–11. Zob. również M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.

<sup>9</sup> J. Raz, *Autorytet prawa*, tł. P. Maciejko, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2000, s. 70–71, 233 i n.

słowy, od każdej koncepcji prawa należałoby oczekiwać, iż dostarczy ona ogólnego uzasadnienia dla zastosowania sankcji przemocy przez państwo, uzasadnienia legitymizacji władzy, legitymizacji prawa oraz uzasadnienia jego przestrzegania. W szczególności w postaci odpowiedzi na następujące pytania: „Dlaczego fakt, że większość wybiera konkretny reżim, przyznaje tej osobie legitymizowaną władzę także nad tymi, którzy głosowali przeciw? [...] Czy na obywatelach ciążyą realne obowiązki moralne wynikające po prostu z mocy prawa? Czy to, że organ ustawodawczy uchwalił jakieś wymogi, oznacza, samo w sobie, iż obywatele mają moralny, jak również praktyczny obowiązek ich przestrzegania? Czy ten obowiązek moralny dotyczy nawet tych obywateli, którzy nie pochwalają tego obowiązku albo sądzą, że jest on z zasady zły?”<sup>10</sup>.

Do filozofów prawa, których zaprzatają podobne pytania, zaliczyć można również Carla Schmitta i Hansa Kelsena. Pierwszy pyta w swoich rozważaniach pomieszczonych w tomie *Teologia polityczna*, skąd prawo czerpie swoją moc do samoustanawiania i samoznosenia siebie i „jak logicznie można wytłumaczyć, że dana norma obowiązuje z wyjątkiem konkretnego przypadku, którego treści sama nie jest w stanie określić?”<sup>11</sup>. Podobnie Kelsen w *Czystej teorii prawa* zapytuje, czym różni się „powinność” wyrażona w tzw. subiektywnym akcie skierowanym do drugiego podmiotu od „powinności”, którą nazywamy prawną. Można tę różnicę zilustrować przykładem „powinności” wynikającej z wyrażonego przez bandytę żądania określonej kwoty pieniędzy i „powinności” wynikającej z polecenia urzędnika skarbowego, żądającego tego samego<sup>12</sup>. Pojawia się tutaj pytanie, „[...] [d]laczego zakładamy, że z tych dwóch aktów, które oba mają subiektywny sens powinności, tylko jeden tworzy obiektywnie obowiązującą, to znaczy ważnie wiążącą normę? Lub, mówiąc innymi słowy: co jest podstawą obowiązywania normy, którą postrzegamy jako obiektywny sens tego aktu? Jest to pytanie decydujące”<sup>13</sup>.

Zakres niewiadomych zawartych we wszystkich powyższych pytaniach znacznie przekracza rozpiętość dziedzinową doktryn zajmujących się uzasadnianiem istnienia prawa. Jeśli jednak (choćby na próbę) przyjmiemy, że problematyka legitymizacji władzy i przestrzegania prawa jest połączona jakimś związkiem koniecznym z samym zagadnieniem uzasadnienia istnienia prawa, to pytania te pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku. Wskazują one na jeszcze jeden obszar problemowy, który zawsze wzbudzał ożywione dyskusje w dziejach prawoznawstwa, a mianowicie na zagadnienie wzajemnego stosunku prawa i moralności. Jak poucza nas lektura ogromnej literatury filozoficzno-prawnej, problematyka

<sup>10</sup> R. Dworkin, *Imperium prawa*, tł. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006, s. 193.

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 53.

<sup>12</sup> H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, tł. R. Szubert, LexisNexis, Warszawa 2014, s. 62–63.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 111.

legitymizacji władzy, przestrzegania prawa, a także rozległy obszar analityczny etyki i etyczności prawa często były i nadal są łączone z zagadnieniami natury prawno-(de)ontologicznej i prawno-epistemologicznej.

Pytając o fundament istnienia prawa bądź jego uzasadnienie dotykamy rzecz jasna kontrowersji znanej jako „[...] śmiałość, z jaką filozofia zapytuje o poznanie [podstaw obowiązywania] przed poznaniem naukowym [tego, co istnieje jako fenomen prawny] [...]”. Filozofię ta rola najwyraźniej przerosła<sup>14</sup>, powiada Habermas. Dlatego najbezpieczniej byłoby ograniczyć się do rozważań nad legitymizacją prawa, rozumianą jako uzasadnienie jego istnienia<sup>15</sup>. Będzie to legitymizacja bliższa raczej wskazanemu przez Kanta „czysto *formalnemu* prawu każdego do tego, by być panem samego siebie i nie być determinowanym przez żadną obcą instancję”<sup>16</sup>, które jest podstawą Kantowskiego transcendentalizmu w porządku podmiotowo-społecznej zasadności istnienia zewnętrznego ładu prawnego w ogóle, mającego gwarantować owo pierwotne i „czysto formalne” prawo, a zarazem czerpać z niego moc obowiązywania. Ale będzie to legitymizacja innego rzędu i typu niż Kantowskie (analitycznie i transcendentalnie rozumiane) „uzasadnienie ostateczne, które od początku zmierza do dedukcji pojęć czystego intelektu z jedności samowiedzy”<sup>17</sup>.

Wskazmy dziedziny, którym przyporządkowane będą badania, z jakich sprawę zdaje niniejsza praca:

(1) Metafizyka. Z metafizycznego punktu widzenia wskazanie fundamentu istnienia prawa i jego uzasadnienie (wyjaśnienie) to operacje równoznaczne, przy czym pojęcie argumentu ma tutaj naturę czysto logiczną, a nie perswazyjną. Chodzi tu o poszukiwanie bytowej podstawy prawa, zgodnie z przyjmowanym

<sup>14</sup> J. Habermas, *Moralisches Bewusstsein...*, s. 10.

<sup>15</sup> Wielu autorów podkreśla zarówno wieloznaczność samego pojęcia legitymizacji, jak i pojęcia legitymizacji prawa, zwracając najczęściej uwagę na występowanie elementów ocennych i aksjologicznych przy określaniu jej istoty. W związku z tym w niniejszej pracy bardzo ostrożnie stosuję ten termin, mając zwykle na uwadze wyłączenie ontologiczny i metafizyczny wymiar rozważań, tj. legitymizację w znaczeniu uzasadnienia istnienia prawa. Syntetyczne ujęcie zagadnień wieloznaczności pojęcia legitymizacji zob. G. Skąpska, J. Stelmach, *Współczesne problemy i modele legitymizacji prawa*, „Colloquia Communia” 1988–1989, nr 41–42; Z. Pulka, *Legitymizacja prawa i państwa*, [w:] H. Rot, *Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcje)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1992, nr 1457; J. Helios, P. Kaczmarek, S. Kaźmierczyk, *Legitymizacja. Zarys koncepcji*, [w:] A. Sulikowski, *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2006, nr 2878; A. Wierzchowska, *Konceptualizacja pojęcia „legitymizacja”*, [w:] K.A. Wojtaszczyk, *Legitymizacja procesów integracji europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Jaspra-JR, Warszawa 2006; W. Jedlecka, *Legitymizacja prawa Unii Europejskiej. Legitymizacja demokratyczna czy cywilizacyjna?*, Jurysprudencja 4, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2014, s. 13–22.

<sup>16</sup> Ch. Horn, *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014, s. 112.

<sup>17</sup> J. Habermas, *Moralisches Bewusstsein...*, s. 14.

przeze mnie w tej pracy rozumieniem pojęcia metafizyki, jakie zastajemy w filozofii tomistycznej i fenomenologii. Władysław Stróżewski podsumowuje ujęcie metafizyki w filozofii tomistycznej następująco: „Zadaniem metafizyki jest więc poszukiwanie ostatecznych uzasadnień rzeczywistości, czego nie są w stanie spełnić nauki szczegółowe. Poznanie metafizyczne dotyczy bytu, a więc tego, co rzeczywiście istnieje. Poznanie to dokonuje się w aspekcie zasad powszechnych i koniecznych, które są równocześnie ostatecznymi uzasadnieniami bytu jako bytu. Dzięki temu całość rzeczywistości staje się nie tylko zrozumiała, ale i ujęta w sposób zapewniający prawdziwość jej poznania. Punktem wyjścia tego poznania jest potoczne, zdroworoządkowe doświadczenie świata, które jednak w metafizyce zostaje doprecyzowane i «sproblematyzowane» w taki sposób, że dostrzeżone tu problemy są rzeczywiście najbardziej podstawowe [...]”<sup>18</sup>.

Zgodnie zaś z ujęciem fenomenologicznym metafizyka (bez względu na to jak zmieniała się jej koncepcja w dziejach filozofii) zajmuje się wykrywaniem pewnej faktyczności określanej zwykle jako *istota rzeczy* i „stara się uzyskać absolutne (tzn. w swej ważności zasadniczo niepodważalne, nie do uchylecia) poznanie faktycznej istoty przedmiotu badania”<sup>19</sup>. Właściwe jej zagadnienia obejmują trzy grupy problemowe, od pytania o zagadkowość ogółu istniejącego bytu poczynając, przez konieczność faktycznego istnienia pewnych przedmiotów aż po podstawę faktycznego istnienia świata i jego przedmiotów, odsyłającą w swoim czasie do pytania o rolę Stwórcy bądź też nadprzyrodzone źródła prawa objawionego w rozumieniu derywatu istoty pierwotnej i źródłowej<sup>20</sup>. Analizę metafizyczną można charakteryzować również poprzez wskazanie odpowiedzi na pytanie: dlaczego istnieje przedmiot X?, czyli jako próbę ontologicznego i logicznego wytłumaczenia obecności danego zjawiska i stanu rzeczy poprzez podanie tzw. ostatecznych racji jego istnienia (*ratio essendi*).

(2) Ontologia. Drugi poziom analiz ma charakter ontologiczny, a ściślej – ejdetyczny w rozumieniu fenomenologii. Ejdetyczny wgląd polega na apriorycznej analizie zawartości idei danego przedmiotu z pominięciem (*epoche*) samej zjawiskowości. Pozwala wykrywać związki istotnościowe (koniecznościowe i możliwościowe) zachodzące na poziomie idei. Analiza ontologiczna jest tym samym propedeutyką metafizyki w tym znaczeniu, że pozwala wykluczyć „pewne stany rzeczy z pewnej dziedziny faktycznego bytu jako niemożliwe”<sup>21</sup>.

(3) Epistemologia. Trzeci poziom analiz stanowi analiza epistemologiczna, z jej odwiecznym pytaniem o to, czy rozporządzamy takimi narzędziami

<sup>18</sup> Wł. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2003, s. 39.

<sup>19</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, *Ontologia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1987, s. 62.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 58–63.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 61.

poznawczymi, które umożliwiają nam formułowanie uzasadnionych sądów metafizycznych. Rezultaty poznawcze dokonane na tym poziomie są bardzo istotne ze względu na to, że – jak silnie podkreśla Roman Ingarden – gdyby się w odpowiednich analizach epistemologicznych okazało, że nie ma czegoś takiego jak doświadczenie metafizyczne, „[...] to metafizyka jako ogół obowiązujących sądów odpowiadających na zagadnienia metafizyczne byłaby w ogóle niemożliwa. Gdyby się jednak pokazało, że wprawdzie takie doświadczenie zgodnie ze swą ideą nie jest wykluczone, ale leży poza granicami sposobów doświadczenia dostępnym nam, ludziom, to wprawdzie metafizyka zgodnie ze swą ideą nie jest niemożliwa, ale dla ludzi jest faktycznie niedostępna. Wtedy również nie moglibyśmy rozstrzygnąć, czy twierdzenia metafizyczne (nawet gdyby takie były znane) mają obiektywną ważność”<sup>22</sup>.

(4) Teleologia. Czwarty poziom stanowi analiza teleologiczna, gdzie pojęcie uzasadnienia jest pojęciem normatywno-instrumentalnym albo normatywno-aksjologicznym, a uzasadnienie ma ewentualnie charakter argumentacyjny. Innymi słowy, w analizie teleologicznej chodzi o wskazanie kryterium danego uzasadnienia w sytuacji wyboru takiego a nie innego sposobu jego uzasadnienia. Można tu mówić o uzasadnieniu jako usprawiedliwieniu wyboru danego rezultatu logicznego procesu uzasadnienia jako środka realizacji przyjętego celu, który jest zwykle określony przez pewien katalog wartości ze względu na wybrane (takie a nie inne) preferencje. Uzasadnienie ma wtedy charakter teleologiczny i pojawia się zwykle jako element instrumentalny w procesie argumentacyjnym: powinno się wybrać takie uzasadnienie jako środek realizacji danego celu, którego wybór jest uzasadniony przyjętym katalogiem wartości (argument aksjologiczny). Oczywiście jest tak tylko pod warunkiem, że analizy metafizyczne wskażą wielość konkurencyjnych uzasadnień (wyjaśnień). Jeśli tak będzie, to wtedy w analizie teleologicznej w grę wchodzi dodatkowo katalog ocen, które pojawiają się w wyborze uzasadnienia i ewentualnie dodatkowo metaocen, dokonywanych z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Ten poziom analiz można byłoby nazwać legitymizacyjnym, gdyż stanowi o wyborze danego uzasadnienia jako racji w procesie argumentacyjnym, który niewątpliwie angażuje jakiś katalog wartości jako kryterium wyboru.

(5) Analiza psychologiczna. Piąty poziom analizy zagadnienia uzasadniania prawa może stanowić jego rozważenie jako elementu motywacyjnego, tj. jako odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek wchodzi w relacje z prawem (co go do tego skłania na poziomie motywacji wewnętrznej)?

(6) O szóstym poziomie zagadnienia uzasadniania prawa można mówić jako o uzasadnieniu funkcjonalnym, czyli takim, które mieści się w odpowiedzi na

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 62.



pytanie, jakie funkcje (w znaczeniu pozytywnych skutków) społeczne spełnia prawo, a tym samym jak można uzasadniać prawo w kontekście społecznych korzyści jego istnienia? Ten poziom analiz wspiera z reguły argumentację legitymizacyjną.

(7) Jako siódmy poziom analiz można wymienić uzasadnienie kauzalne, wskazywane w analizie uzasadnienia prawa jako pewien moment, w którym pojawia się prawo jako kategoria ontologiczna. Uzasadnienie kauzalne można traktować dwojako.

Po pierwsze (7<sup>1</sup>) jako uzasadnienie genetyczne, czyli takie, które wskazuje na pierwszą przyczynę w procesie pojawiania się prawa, rozumianą jako przyczyna sprawcza, i po drugie (7<sup>2</sup>) jako uzasadnienie metodologiczne, czyli wskazanie źródła w znaczeniu racji uzasadniającej, rozumianej transcendentalnie.

(8) Wreszcie można również mówić o analizie faktycznie istniejącego systemu prawa pozytywnego jako o uzasadnieniu prawa w kontekście wiedzy o jego poszczególnych normach. Idzie tu o tzw. analizę faktyczną i jej odmienność w stosunku do analizy metafizycznej, czyli o różnicę pomiędzy zakresem badań nauk szczegółowych (nauk o faktach) a metafizyką. Ta ostatnia (o czym była mowa powyżej), korzystając wprawdzie z rezultatów poznawczych nauk szczegółowych, buduje wiedzę o istocie danych kategorii bytowych przedmiotów, które jednocześnie badane są w zakresie poszczególnych dziedzin tych nauk<sup>23</sup>. Na podstawie kategorii ontologicznej, jaką jest prawo, można zilustrować różnicę między analizą metafizyczną a analizą faktyczną w następujący sposób. Większość z nas doświadcza prawa, a niektórzy nawet mają większą lub mniejszą wiedzę o jego treści, nawet jeśli nie dotyczy ona bezpośrednio danej relacji społecznej, w której osoby te się znajdują (do grupy tej niewątpliwie należą prawnicy). Ale wiedza o treści prawa – *notabene* zmiennej w czasie, zależnej od specyfiki relacji społecznych – nie jest tym samym co wiedza o podstawach jego istnienia czy sposobie uzasadnienia jego istnienia – nie jest również wiedzą, która mogłaby odpowiedzieć na pytanie o uzasadnienie posłuszeństwa dla niego, a nieraz również o zadowalające wszystkich adresatów uzasadnienie jego treści. Dlatego analiza faktyczna dokonywana jest z reguły w ramach dogmatyk prawniczych (szczełowych nauk prawnych), natomiast analiza metafizyczna w ramach filozofii prawa.

Wszystkie te poziomy analiz łączy protofilozoficzne pojęcie tego, co fundamentalne, co pierwotne i prymarne, co najpierw się pojawiło, co wcześniejsze, czyli łączy je pojęcie *arche*. Pojęcie to charakteryzuje się jednak wielością znaczeń, a ta wieloznaczność ujawnia się z kolei w przedstawionych powyżej możliwych poziomach analiz zagadnienia uzasadniania (legitymizowania) prawa.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 37–44.

– *Arche* w znaczeniu początku w sensie czasowym będzie odpowiadało uzasadnieniu kauzalnemu (genetycznemu).

– *Arche* w sensie pojęcia źródła (pochodzenia, genezy) będzie odpowiadało zarówno uzasadnieniu metafizycznemu, jak i kauzalnemu (metodologicznemu).

– *Arche* w znaczeniu zasady bytowej jako ontologicznej podstawy (pierwotnego podłoża) będzie odwoływało się do analiz metafizycznych i ejdetycznych (ontologicznych w rozumieniu fenomenologii).

– *Arche* w rozumieniu pierwszej przesłanki (początkowego argumentu) stanowi początek argumentacji w uzasadnieniu normatywno-instrumentalnym.

– *Arche* w znaczeniu zasady (podstawy rzeczowej) będzie wskazywało na istniejący w rzeczywistości pewien stan faktyczny, który coś uzasadnia, ale nie w znaczeniu ontologicznej podstawy, ale pewnego układu rzeczy, co odpowiada analizom faktycznym.

– *Arche* w znaczeniu praktycznej zasady (reguły) postępowania występuje jako uzasadnienie w analizie funkcjonalnej i psychologicznej<sup>24</sup>.

Zwykle jest tak (o czym świadczy wgląd w literaturę przedmiotu), że wiele z wyżej wymienionych rodzajów uzasadnienia prawa występuje wspólnie, jakby w jednym fenomenie. Przykładowo, jeśli przyjmiemy, że *arche* istnienia prawa jest konflikt między ideą wolności a przemocą (*arche* w znaczeniu zasady jako faktycznej podstawy rzeczowej), to funkcją prawa (uzasadnienie funkcjonalne) jest jego zniesienie (*arche* w znaczeniu praktycznej zasady), co motywuje podmiot (uzasadnienie psychologiczne) do zawarcia umowy z innymi członkami społeczeństwa o powołanie prawa (uzasadnienie kauzalne wskazujące na „umowę społeczną” jako źródło istnienia, a częściowo – i to w niemałym zakresie – także legitymizacji prawa). Jednak uzasadnienie faktyczne, funkcjonalne, motywacyjne, kauzalne i normatywno-instrumentalne jest zawsze pochodną uzasadnienia istnienia w sensie metafizycznym i ontologicznym (*arche* w znaczeniu zasady bytowej czy ontologicznej podstawy).

Mając na uwadze wielość obszarów, w których możemy mówić o uzasadnieniu prawa, w niniejszej pracy stawiam sobie zadanie uchwycenia i opisanego fenomenu prawa przede wszystkim w znaczeniu uzasadnienia metafizycznego i ontologicznego. Ambicją moją jest tym samym dotarcie (można powiedzieć: tylko dotarcie) i odsłonięcie tego – z jednej strony pierwotnego, z drugiej zaś skomplikowanego, dlatego poznawczo tak trudno uchwytne – fenomenu prawa, a dokładnie fenomenu prawa, które nazywamy pozytywnym. Jako narzędziem poznawczym będę posługiwał się głównie metodą analizy fenomenologicznej (ejdetycznej) oraz analizy historycznej wybranych idei filozoficzno-prawnych. Prowadzi to również – co ujawni się w kolejnych partiach tej pracy – do uzasadnienia kauzalnego.

<sup>24</sup> O wieloznaczności pojęcia *arche* zob. Wł. Stróżewski, *Ontologia*, s. 9–54.



Niewątpliwie pytanie: dlaczego istnieje prawo? jest pytaniem metafizycznym i zagadką, która tylko w tym obszarze (czyli rozważań metafizycznych) może znaleźć swoje ogólne rozwiązanie. Ambicją zatem filozofii prawa rozumianej jako filozofia pierwsza jest wskazanie owych fundamentów relacji społecznych i ewentualnie na poziomie faktyczności uczynienie z nich argumentów uzasadniających (wyjaśniających) konieczność przyjęcia takiego a nie innego uzasadnienia jako argumentu motywacyjnego. Argumenty muszą być jednak wiarygodne, czyli czymś poparte, a to poparcie może wynikać jedynie z uprzednio przeprowadzonej analizy metafizycznej poszukującej istoty analizowanego fragmentu istniejącej rzeczywistości – w naszym przypadku prawa oraz fundamentu jego istnienia. W zależności od tego, na którym z poziomów refleksji pozostaniemy, te dwa zadania tylko *prima facie* równoważne, mogą, ale nie muszą, wzajemnie się pokrywać. Innymi słowy, uzasadnić prawo w analizie metafizycznej, czyli przedstawić fundament jego istnienia, nie jest tym samym, co uznać go za legitymację władzy i motyw za jego przestrzeganie. Rozwój historyczny refleksji filozoficznoprawnej obfituje w wiele prób docierania i prezentowania podstaw istnienia prawa, co nie znaczy, że stawały się one argumentami uzasadniającymi faktycznie istniejący porządek społeczny. Zależy to od czynników motywacyjnych podmiotu, który takich uzasadnień potrzebuje i używa (chodzi tu zarówno o prawodawcę, jak i adresata prawa), a te z kolei zdeterminowane są przyjętym przez niego katalogiem wartości. Można tu oczywiście dostrzec pewne prawidłowości i je intelektualnie uporządkować, nawet jako pewną teorię, którą posługuje się dany podmiot, i nazwać ją stanowiskiem intelektualnym uzasadniającym zarówno istnienie prawa, jak i jego treści, ale należy pamiętać, że teoria bytu to co innego niż teoria normatywna. Oczywiście zarówno z punktu widzenia socjologii prawa, polityki prawa i etyki, jak i potocznych relacji społecznych, w których uczestniczymy my wszyscy (rozumiani jako ogół gatunku ludzkiego), teoria taka jest jak najbardziej pożądana, gdyż powołanie się na nią może stanowić poważny argument zapewniający stabilność i ciągłość istnienia relacji społecznych i ich rozwój na drodze intelektualnej ewolucji, a nie krwawej rewolucji, która najczęściej ujawnia najbardziej destrukcyjne instynkty natury ludzkiej. Teoria taka mogłaby nieść ze sobą taką siłę argumentacyjną, która odsuwa przemoc wraz z argumentem siły z obszaru legitymizacji prawa. Niemniej z tego punktu widzenia mamy do czynienia z tak wieloma czynnikami wzajemnie się przenikającymi i determinującymi, że – jak wskazuje na to literatura przedmiotu – bardzo trudno je rekonstruować i teorię taką przedstawić oraz uczynić ją motywującym uzasadnieniem budowania relacji społecznych, o czym przekonuje wysiłek podejmowany przez najwybitniejszego współczesnego filozofa społecznego, tj. Jürgena Habermasa.

Mówiąc o filozofii pierwszej, chciałbym zaprezentować takie argumenty wyjaśniające, których celem jest wskazanie ontycznych struktur uzasadniających prawo. Innymi słowy, chodzi mi o przedstawienie takiej argumentacji filozoficznej

w stosunku do bytu prawa, która wyjaśniałaby ontyczne fundamenty jego istnienia. To czy tak rozumiane uzasadnienie prawa będzie w konsekwencji skłaniało do jego akceptacji jako koniecznej formy bytu w relacjach społecznych, a być może nawet i ostatecznie do akceptacji jego treści, może być jedynie postulatem i argumentem w tworzeniu jakiejś teorii normatywnej. A zatem – co już podkreślałem – ambicją autora tej pracy są analizy z obszaru zarezerwowanego *stricte* dla filozofii prawa, czyli jego metafizyki i ontologii. Jednakże tak określony przedmiot badań narzuca również pytanie należące w filozofii do najtrudniejszych, czyli pytanie o możliwości docierania (ujęcia poznawczego) do struktur ontologicznych. Od czasów Kanta, a nawet Kartezjusza, pewność uprawiania metafizyki została bardzo silnie nadszarpnięta w sferze możliwości poznania rzeczywistości takiej, jaką ona jawi nam się w potocznym doświadczeniu. Podważenie korespondencyjnej teorii prawdy i przesunięcie zależności poznawczych na aktywność konstrukcji podmiotowo-umysłowych osłabiło wiarę w możliwość wykazania fundamentalnych struktur rzeczywistości. Została ona przywrócona dopiero przez Husserla i fenomenologię ontologiczną, dlatego z jednej strony dociekania z zakresu metafizyki prawa muszą uwzględniać pokantowski wysiłek epistemologiczny, z drugiej zaś – ontologiczną ejdetykę ruchu fenomenologicznego.

Problematyka uzasadnienia prawa jest w literaturze filozoficznoprawnej przedstawiana jako uzasadnienie obowiązywania zewnętrznego prawa albo uzasadnienie obowiązywania absolutnego. „Muszą być ściśle oddzielone od siebie wzajemnie – pisze Aulis Arnio w *The Rational as Reasonable* – dwa różne znaczenia pojęcia «obowiązywania formalnego». Nazwijmy je *wewnętrznym (internal)* i *zewnętrznym (external)* obowiązywaniem systemu prawnego (*legal order*). Pierwsze z tych pojęć odnosi się do obowiązywania «wewnątrz» systemu, podczas gdy obowiązywanie zewnętrzne mówi coś o obowiązywaniu systemu jako takiego»<sup>25</sup>.

W związku z tym w rozważaniach teoretyczno- i filozoficznoprawnych wyróżnia się dwa pojęcia obowiązywania prawa:

1. Obowiązywanie wewnętrzne albo relatywne, zwane też systemowym, albo jeszcze – przez Roberta Alexy’ego – prawniczym obowiązywaniem w ścisłym sensie (*die rechtliche Geltung im engeren Sinne*)<sup>26</sup>. W tym rozumieniu utożsamiamy pojęcie prawa z pojęciem konkretnej normy prawnej i pytamy, czy ta ostatnia

<sup>25</sup> A. Arnio, *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1987, s. 34; A. Peczenik, *The Structure of a Legal System*, „Rechtstheorie” 1975, vol. 6, s. 4; K. Opalek, J. Wróblewski, *Zagadnienia teorii prawa*, PWN, Warszawa 1969, s. 114–128; J. Stelmach, *Obowiązywanie prawa w sensie absolutnym i relatywnym*, [w:] *Teoria prawa. Filozofia prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998, s. 315–327; A. Rojek, *Kilka uwag o obowiązywaniu prawa*, [w:] M. Borucka-Arctowa i in. (red.) *Prawo – władza – społeczeństwo – polityka. Księga jubileuszowa profesora Krzysztofa Paleckiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 147–157.

<sup>26</sup> R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Verlag Karl Albert, Freiburg, München 2011, s. 154.

obowiązuje. Problematyka obowiązywania wewnętrznego jest rozwiązywana w granicach danego systemu prawa albo porządku prawnego. Jednak z punktu widzenia teorii nauki pojęcie obowiązywania wewnętrznego jest narażone na zarzut błędnego koła, gdyż norma prawna obowiązuje, jeśli spełnia algorytm obowiązywania w systemie prawa i porządku prawnym, a dany system jest systemem prawa, jeśli jego normy obowiązują według tego algorytmu. Innymi słowy, prawnik, zastanawiając się nad tym, czy dana norma obowiązuje, sięga zwykle do tekstu (systemu prawa), a ten obowiązuje na podstawie norm w nim zawartych<sup>27</sup>. Pojęcie obowiązywania wewnętrznego jest również ściśle dogmatyczne, gdyż pytając o podstawę obowiązywania normy w systemie, wskazujemy na akt prawny wyższego rzędu, czyli powiązania kompetencyjne, które ostatecznie prowadzą do konstytucji jako źródła obowiązywania danego systemu prawa i porządku prawnego. Następnie, pytając o obowiązywanie konstytucji, musimy stwierdzić, że biorąc pod uwagę reguły systemu prawa, obowiązuje ona na podstawie samej siebie. Aby wyjść z błędnego koła, musimy zatem sięgnąć do uzasadnień, które muszą mieć swoje źródło poza systemem prawa<sup>28</sup>. Jednak pojęcie obowiązywania wewnętrznego jako dogmatyczne, czyli traktujące istnienie prawa aksjomatycznie, wystarcza prawnikom ze względów praktycznych, a tym samym nie muszą oni podejmować problematyki filozoficznej w stosunku do zagadnień legitymizacji, istnienia prawa i uzasadnienia jego istnienia, co jest z kolei przedmiotem zainteresowania filozofów i filozofów prawa w ramach analizy pojęcia obowiązywania zewnętrznego.

2. Obowiązywanie zewnętrzne albo absolutne – odpowiada z kolei na pytanie o podstawę obowiązywania prawa jako takiego, czyli ma za swój przedmiot uzasadnienie istnienia prawa oraz jego legitymizacji. Musimy tu wyjść z refleksją poza dany system i dany porządek prawny, i poszukiwać odpowiedzi w samej istocie bytu albo w innych systemach normatywnych.

Zagadnienie uzasadnienia prawa czy też obowiązywania zewnętrznego oraz jego legitymizacji ma ogromne znaczenie z praktycznego (społecznego) punktu widzenia. Praktyka wskazuje, że trwałe są tylko takie systemy organizacji społecznej, dla których istnieje wewnętrzna akceptacja istniejących w nich reguł, rozumianych nie tylko jako treść prawa tu i teraz, ale również jako reguł formalnych, bądź czegoś na wzór Fullerowskiej wewnętrznej moralności prawa<sup>29</sup>. Argument siły i prawdopodobieństwa ukarania, doznania przykrości, ograniczenia swobód itp. jest tak naprawdę słabym spoiwem społecznym. Podkreśla to Habermas, analizując illokucyjny sens imperatywów, tj. wykazując, że jeśli dany podmiot żąda

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 154–155; J. Woleński, *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, PWN, Warszawa, Kraków 1980, s. 98–110.

<sup>28</sup> R. Alexy, *Begriff...*, s. 154.

<sup>29</sup> L. Fuller, *Moralność prawa*, tł. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1978.

danego zachowania od innego podmiotu, to uznanie takiego wezwania rozkłada się na dwie komponenty. Jedną z nich jest część propozycjonalna, gdzie podmiot rozumie wezwanie, gdyż zna warunki prawdziwości, drugą jest część interakcyjna i intencjonalna (także w rozumieniu zdolności rozumienia międzyludzkiego, społecznego), gdzie podmiot zna warunki zgody dla okoliczności rozkazywania. „Słuchający – pisze Habermas – w pełni rozumie illokucyjny sens wezwania dopiero wówczas, gdy wie, dlaczego mówiący spodziewa się, iż może narzucić swą wolę słuchającemu”<sup>30</sup>. Jeśli drugą komponentę zastąpimy sankcją w rozumieniu motywacji empirycznej pojawienia się pewnych strat czy korzyści, to tracimy z oczu uznanie w sferze argumentacyjnej racji i nieprzymuszonej kooperacji na rzecz faktycznej, ale nieracjonalnej przewagi siły. „O tyle też warunki akceptowalności poleceń można wydobyć z illokucyjnego sensu samej czynności językowej; nie trzeba ich dopełniać dodatkowymi warunkami dotyczącymi sankcji”<sup>31</sup>.

W wyczerpujący sposób uzasadnił to Herbert L.A. Hart w *Pojęciu prawa*, wskazując na różnicę między zewnętrznym a wewnętrznym punktem widzenia systemu reguł prawnych, nawykiem posłuszeństwa a akceptacją reguł prawnych oraz krytyką imperatywnej teorii prawa, czyli prawa jako rozkazu popartego przymusem<sup>32</sup>. Wprawdzie – jak podkreśla Andrzej Grabowski – zainteresowanie teoretyków prawa koncentruje się raczej na problemie pojęcia wewnętrznego obowiązywania prawa niż na problemie jego uzasadnienia jako formy bytu (dzieje się to głównie ze względów praktycznych)<sup>33</sup>, to jednak ta ostatnia problematyka jest również społecznie doniosła. Trafnie to ujmuje Wiesław Lang, wskazując na różnicę między zagadnieniami normatywnymi a prawnymi, uznając, że zarówno problem obowiązywania systemu prawa, jak i problem pozytywności prawa są zagadnieniami pozanormatywnymi, natomiast nie są one zagadnieniami pozaprawnymi<sup>34</sup>. Te pierwsze to zagadnienia obowiązywania norm w systemie, te drugie zaś obowiązywania prawa jako szczególnego rodzaju bytu. Z reguły te pierwsze są przedmiotem zainteresowania prawników praktyków, dogmatyków

<sup>30</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 495.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 497.

<sup>32</sup> H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tł. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998. Wprawdzie problematyka uzasadnienia istnienia prawa jako samodzielnej formy bytu nie jest przez Harta podejmowana, a nawet jego zdaniem zbędna, to jednak wyjaśnienie tego co fundamentalne, a przyjmowane (zakładane) nierzadko bezrefleksyjnie i po prostu mocą przyzwyczajenia, wydaje się przecież – przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia – bardzo ważne. *Ibidem*, s. 151.

<sup>33</sup> A. Grabowski, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 305. Autor dostrzega również, że zagadnienie obowiązywania zewnętrznego jest niezaprzeczalnie zagadnieniem „o kapitalnym znaczeniu dla teorii i filozofii prawa”. *Ibidem*, s. 307.

<sup>34</sup> W. Lang, *Obowiązywanie prawa*, PWN, Warszawa 1962, s. 291.

i ewentualnie teoretyków prawa; te drugie zaś zdecydowanie filozofów prawa. Innymi słowy, twierdzenia formułowane w stosunku do tych ostatnich mieściłyby się zawsze na wyższym stopniu języka (metajęzyka) w stosunku do tych pierwszych, albo – używając terminologii Bertranda Russella – stanowiłyby inny typ logiczny<sup>35</sup>.

Konieczność filozoficznej analizy zagadnienia obowiązywania zewnętrznego prawa może ujawnić się w sytuacjach kryzysu społecznego, spowodowanego różnymi czynnikami. Kryzysy takie burzą często hierarchię uznawanych wartości i podważają sens istnienia porządku prawnego. A zatem problem uzasadnienia prawa jako takiego, innymi słowy problem obowiązywania zewnętrznego prawa i jego legitymizacji, nie jest li tylko zagadnieniem czysto spekulatywnym (w negatywnym znaczeniu tego słowa) czy *stricte* intelektualnym, ale staje się zagadnieniem praktycznym, a tym samym i typowo prawniczym, gdyż zawsze będzie stanowiło potencjalny fundament dla budowania danej teorii normatywnej. Zatem znajomość fundamentów stanowiących podstawę porządku społecznego zwanego prawem oraz zaakceptowanie argumentów uzasadniających prawo jest czynnikiem, który trudno przecenić, mimo licznych oporów wobec myślenia scholastycznego, rozumianego pejoratywnie jako „przeteoretyzowanie” problemu, czy rozważanie kwestii oczywistych. Podkreśla to m.in. Ronald Dworkin, pisząc o problematyce nieposłuszeństwa obywatelskiego i zadając pytanie, jak wyjaśnić sytuację, gdy obywatel traci zaufanie do prawa i rację do przestrzegania jego treści, a w konsekwencji – jak pisze – „nie chce się już w to bawić”<sup>36</sup>. Przy czym – co również podkreśla – w tym pytaniu nie chodzi o to, co powinien zrobić obywatel w myśl obowiązującego prawa, ale o uzasadnienie rządów prawa jako czegoś bardziej złożonego i bardziej inteligentnego niż prosta zasada Drakona, że przestępstwo musi być ukarane, a ten, kto źle interpretuje prawo, musi ponosić tego konsekwencje<sup>37</sup>. Poza tym – co już wyżej zostało wspomniane – z punktu widzenia teorii nauki pojęcie obowiązywania wewnętrznego jest koliste i siłą rzeczy kieruje się na pojęcie obowiązywania zewnętrznego<sup>38</sup>.

Kluczowe kwestie podejmowane w niniejszej pracy będą się zatem lokować zdecydowanie w obszarze analiz metafizycznych i epistemologicznych, dokonywanych względem prawa. Uzasadnienie prawa będzie tutaj traktowane jako wyjaśnienie i wskazanie ontologicznych podstaw jego istnienia, a nie jako projekt jakiejś (nowej) teorii normatywnej. Refleksje w tej materii mają się przyczyniać do rozwoju prawoznawczego ujęcia uzasadnienia prawa.

<sup>35</sup> B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, tł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2003, s. 173–187.

<sup>36</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tł. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998, s. 377.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 399.

<sup>38</sup> J. Woleński, *Z zagadnień...*, s. 105.

Oprócz rozważań określonych zakresowo do metafizyki, pojawi się tu również refleksja natury językowo-pojęciowej, związana z ejdetycznym ujmowaniem prawa, aprioryczną analizą zawartości i nośności idei prawa, pozwalającej określić jego formę, uposażenie jakościowe i wreszcie sposób istnienia<sup>39</sup>, tak jak zostało to wypracowane w fenomenologii. Mówiąc najogólniej, analiza fenomenologiczna (zwana również ejdetyczną czy ontologiczną) zjawiska prawa wymaga zdefiniowania i oddzielenia takich pojęć jak „prawo” i „prawo pozytywne”, a także zbadania wzajemnego związku między pojęciem prawa pozytywnego i etyki (moralności), a także wskazania, że do pojęcia prawa – pomimo związków etymologicznych – nie należy pojęcie sprawiedliwości (co wykazali m.in. Hans Kelsen<sup>40</sup> i Gustav Radbruch<sup>41</sup> – każdy na swój osobliwy sposób). Analiza ontologiczna przygotowuje zatem podłoże metafizyczne dla prawa z punktu widzenia analizy właściwej mu pojęciowości. Ponadto, pomimo derywacyjnego charakteru ustaleń ontologicznych wobec metafizycznych, te pierwsze muszą się znaleźć w horyzoncie podjętych tutaj rozważań<sup>42</sup>.

Poza tym treść niniejszej pracy ma w wielu miejscach również charakter teoriopoznawczy. Nie sposób uniknąć pytań o epistemologię prawa, czyli o zagadnienie możliwości dróg i sposobów jego poznania, dokonując refleksji nad prawem na poziomie filozoficznym. Tego typu pytania są immanentne dla domeny filozoficznoprawnej i zawsze towarzyszą analizom ogólnym. Były, są i będą stawiane w kontekście możliwości poznania w ogóle, a siłą rzeczy – również w kontekście poznania prawa<sup>43</sup>. W pewnym okresie rozwoju filozofii, począwszy od Kartezjusza, a skończywszy na Husserlu, determinowały one zagadnienia ontologiczne i metafizyczne nawet tak dalece, że uznawano je z metodologicznego punktu widzenia za jedyne, zdolne przynieść prawomocne rezultaty badawcze. Sam Husserl przyjął, że najpierw należy rozwiązać zagadkę *adaequeatio rei ad intellectus*, a dopiero potem przejść do pozostałych analiz<sup>44</sup>. Innymi słowy,

<sup>39</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 41–65.

<sup>40</sup> H. Kelsen, *What is Justice? Justice, Law, Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, Union, New Jersey 2000.

<sup>41</sup> G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, C.F. Müller, Heidelberg 2011.

<sup>42</sup> Obszerne analizy ontologiczne w stosunku do wymienionej problematyki znajdzie Czytelnik w: A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009; T. Bekrycht, *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009; T. Bekrycht, *O związku koniecznym między prawem a moralnością*, [w:] *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 83–95.

<sup>43</sup> M. Zirk-Sadowski, *Epistemologia prawa a teorie wykładni*, [w:] M. Borucka-Arctowa i in. (red.), *Prawo – władza – społeczeństwo – polityka. Księga jubileuszowa profesora Krzysztofa Pałeckiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 67–79.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, tł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 12–13.



w przypadku uzasadniania danej kategorii ontologicznej, konieczność sięgania po narzędzia poznawcze i posługiwania się nimi po uprzedniej ich analizie i krytyce stanowi niewątpliwie element konieczny wszelkich rozważań i uprawomocnienia ich sukces.

Tym samym, zagadnienia epistemologiczne winny ugruntowywać każdą płodną poznawczo, tj. obiecującą prawomocne sądy poznawcze, metodę. Gdyby posłużyć się narzędziami poznawczymi w sposób naiwny, bezrefleksyjny i bezkrytyczny, uzyskane rezultaty badawcze byłyby podważalne już na poziomie rozważań epistemologicznych<sup>45</sup>. Jeśli zatem zdamy sobie sprawę z problematyki epistemologicznej i jej wpływu na zagadnienia uzasadnienia prawa, to unikniemy wielu nieporozumień i błędów. Okazuje się jednak, że zadanie to nie jest łatwe, a odpowiedź na pytania o kwestie epistemologiczne i ontologiczne w stosunku do prawa, a w konsekwencji o jego uzasadnienie (metafizykę prawa), a następnie legitymizację, przekracza możliwości jednoznacznej na nie odpowiedzi. Nie jest to również problematyka, która jest często podnoszona w literaturze teoretycznoprawnej i filozoficznoprawnej. Literatura przedmiotu wskazuje, że ostateczną zasadę istnienia prawa można by włączyć raczej do pojęcia idei regulatywnej, czyli pewnego wzorca przewodniego, którego nigdy nie da się do końca określić (w znaczeniu intelektualnie satysfakcjonującego uzasadnienia) i którego nigdy też nie da się w pełni osiągnąć w świecie realizacji fenomenalnych, tj. w rzeczywistości prawnej. Z pewnością jednak w obszarze namysłu intelektualnego nie należy na taki wzorec reagować pesymizmem. Przeciwnie, albowiem – jak słusznie wskazuje Marek Szulakiewicz – „wśród problemów formułowanych przez człowieka szczególną rolę w jego życiu odgrywają te, które nie dają się w pełni rozwiązać, lecz których cechą jest «konieczność rozwiązywania»”<sup>46</sup>. Albo, jak mówił Lisek do Małego Księcia: „To co najważniejsze skrywa się przed wzrokiem”<sup>47</sup>. Dla Sokratesa, Platona i dla Arystotelesa ostateczna prawda nie mieściła się w słowach, ale w zdziwieniu i pytaniach ostatecznych, na które już nie można odpowiedzieć, niemniej należy je podejmować i próbować na nie odpowiadać<sup>48</sup>. Jest to z pewnością strategia obronna przed sceptycyzmem i relatywizmem, a ostatecznie być może i przed chaosem czy anarchią społeczną. Ponadto, jest to postawa pomocna w realizacji zasady myślenia konstruktywnego, która towarzyszy rozwojowi myślenia filozoficznego od samego początku. Trafnie pisał o niej

<sup>45</sup> Dlatego tak istotną wagę będę przywiązywał do opisu i analizy problematyki filozofii transcendentnej i argumentu transcendentnego.

<sup>46</sup> M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 32.

<sup>47</sup> A. de Saint-Exupery, *Mały Książę*, tł. E. Łozińska-Małkiewicz, Wydawnictwo Algo, Toruń 2005, s. 62.

<sup>48</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa b.r.w., s. 64–71.

Kant w przytaczanej już wyżej *Logice*, że „nasz intelekt jest tak urządzony, iż znajduje ukontentowanie w samym tylko zrozumieniu, i to większe niż w korzyści zeń płynącej”<sup>49</sup>.

Jeśli idzie o tytułową deklarację, wskazującą na pojęcie „transcendentalizmu”, zagadnienie uzasadnienia prawa z perspektywy metafizyki oraz zagadnienie ontologii prawa (w rozumieniu fenomenologicznym) i epistemologii prawa będę tutaj traktował jako pytanie o warunki możliwości istnienia prawa i dlatego właśnie nazywam je zagadnieniem transcendentalnym. Nie pozwala ono zrezygnować z poszukiwania czegoś uniwersalnego, niezmiennego, być może tylko formalnie uchwytnego, co uzasadnia i warunkuje istnienie prawa niezależnie od przyjęcia tego uzasadnienia jako faktycznego i w jakikolwiek praktyczny sposób nośnego argumentu za istnieniem porządku społecznego bądź jako podstawy do budowy kolejnej czy wzmacniania którejs z istniejących już teorii normatywnych. Poszukiwanie to jest wyrazem transcendentalnej i transcendującej zastany porządek fenomenalny dążności intelektu. „W takiej wersji skromnie mierzący filozof transcendentalny – powiada Habermas – przejmuje rolę sceptyka, który usiłuje dostarczać kontrprzykładów falsyfikujących [zastane i utrwalone, ale słabo uzasadnione lub bezzasadne fenomeny prawne]; określa się on jako naukowiec badający hipotezy”<sup>50</sup> jako rodzaj sądów poznawczych. Zwróćmy uwagę, że z punktu widzenia historii filozofii prawa również samo zadanie transcendentalne pozostaje niezmienne; zmienia się jedynie odpowiedź na nie i warunki, w jakich zapytujemy i odpowiadamy, czyli kontekst dociekań. Tym samym tytuł przedłożonej pracy nie wiąże się ściśle z nurtem filozofii transcendentalnej, lecz z ogólną ideą transcendentalizmu jako stanowiska poznawczego, pozwalającego podejmować wysiłek docierania do ostatecznych odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne – i pozwalającego takie pytania bez przeszkód stawiać.

Można byłoby to ująć również słowami M. Siemka, że w projekcie transcendentalnej filozofii prawa chodzi o problem przedmiotowej ważności przedstawięń, czyli o nadanie poznaniu prawa obiektywnej ważności<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> I. Kant, *Logika*, s. 58.

<sup>50</sup> J. Habermas, *Moralisches Bewusstsein...*, s. 13.

<sup>51</sup> Analizując wnikliwie ideę transcendentalizmu w filozofii Kanta i Fichtego w odniesieniu do przedkantowskiej refleksji teoriopoznawczej Siemek zauważa, że właściwe pytanie filozofii transcendentalnej – zgodnie z jej ideą wypracowaną przez Kanta i Fichtego jako filozofii *stricte* krytycznej – „[...] dotyczy bowiem nie samej «wiedzy» (jej statutu, źródeł, metod itp.), lecz przede wszystkim podstaw i warunków możliwości obu jej cech konstytutywnych: powszechnego obowiązywania oraz ważności przedmiotowej. Jest to więc pytanie typowo ontologiczne, a nie «teoriopoznawcze» w wyżej zarysowanym sensie [czyli epistemologii przedkantowskiej – przyp. T.B.]” (M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, s. 21–22).



## Wieloznaczność pojęcia prawa

Już na wstępie warto dokonać pierwszego, możliwie ścisłego rozróżnienia porządkującego, pozwalającego zapanować nad wieloznacznością właściwą pojęciu prawa<sup>52</sup>. Po pierwsze, mówiąc o obowiązywaniu zewnętrznym prawa, mamy na względzie uzasadnienie szczególnego rodzaju bytu, który określa się zwyczajowo mianem prawa pozytywnego, stanowionego bądź ustawowego. Jednak późniejsza analiza pokaże, iż pojęciowy związek między prawem pozytywnym a szerszym rozumieniem prawa jest nieuchronny i nierozzerwalny. O ile to możliwe, postaram się uwzględnić to rozróżnienie, koncentrując się oddzielnie na problematyce uzasadnienia bądź to prawa jako takiego, bądź to prawa pozytywnego. Po drugie, należy odróżnić problematykę uzasadnienia prawa jako projektu metafizycznego, ontologicznego i epistemologicznego od uzasadnienia na poziomie treści prawa i obowiązywalności prawa w ramach systemowych (choćby w rozumieniu powiązań pionowych, czy dynamicznych i poziomych, czy statycznych wedle Kelsena). Różnica ta zasadza się na odmienności uzasadnienia podstawy istnienia czegoś, co można nazwać układaniem stosunków międzyludzkich i uzasadnienia takiego układania owych stosunków, które umożliwiałyby realizację idei sprawiedliwości. Innymi słowy, co do zasady, nie będzie mnie interesowało uzasadnienie takiej czy innej konkretnej treści prawa, lecz uzasadnienie samego prawa jako formy bytu. Od tego zaś trzeba ponadto odróżnić także problematykę związaną z pewną formą, jaką można zrekonstruować w relacjach społecznych – odnosi się ona do procesu pojawiania się prawa pozytywnego, rozumianego jako treść prawa czy normy prawne. Jest to zagadnienie tzw. pozytywizacji prawa, w ramach którego można analizować i wskazać z jednej strony społeczne mechanizmy i instytucje, takie jak np. tekst prawa, dogmatykę prawniczą i praktykę prawniczą, w obrębie których dochodzi do wyłaniania się i przyjmowania kryteriów uznawania danych zachowań za treść prawa pozytywnego (zarówno abstrakcyjnie, jak i konkretnie). Z drugiej strony, można poddawać te mechanizmy i instytucje krytyce, z trzeciej wreszcie – można postulować zmiany na każdym poziomie występowania tego zjawiska, czyli odpowiadać na pytanie o to, jak pozytywizować *resp.* upozytywiać prawo<sup>53</sup>. Należy również podkreślić wspomnianą już wyżej różnicę między pojęciem uzasadnienia prawa a pojęciem jego legitymizacji. Można powiedzieć, że to pierwsze zagadnienie nie jest zaangażowane w jakikolwiek kontekst społeczny, natomiast w przypadku zagadnienia drugiego takie konotacje mogą, a nawet muszą się pojawić.

W dalszym toku pracy będę posługiwał się terminem „prawo” w znaczeniu „prawa pozytywnego”, chyba że zaistniałaby konieczność wzajemnego odróżnienia

<sup>52</sup> T. Bekrycht, *Prawo. O wieloznaczności pojęcia*, [w:] *Filozofia publiczna i edukacja demokratyczna*, t. 1 (nr 1), Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012, s. 48–61.

<sup>53</sup> J. Leszczyński, *Pozytywizacja prawa w dyskursie dogmatycznym*, Universitas, Kraków 2010.

tych dwóch pojęć lub podkreślenia, że chodzi o pojęcie prawa stanowionego; wówczas będę używał terminu „prawo pozytywne”.

W toku rozważań wstępnych pozostaje mi jeszcze zarysować strukturę pracy, co wiąże się z antycypacją pewnych pytań (i częściowo rozwiązań), których obecność jest usprawiedliwiona przyjęciem takiej a nie innej metodologii badawczej. Rzecz w tym, iż filozoficzny proces uzasadniania prawa ma swoje dwa charakterystyczne rdzenie. Historycznie pierwszym z nich jest uzasadnienie oparte na pojęciu transcendencji, bytu transcendentnego, czyli takiego, który jest ulokowany czasoprzestrzennie „na zewnątrz” podmiotu. Innymi słowy – mówiąc metaforycznie – prawo przychodzi i pochodzi z zewnątrz, czyli w sensie źródła swojego istnienia (onto-genezy) opiera się na jakimś bycie, który jest lub zawsze już znajdował się poza czy ponad podmiotem. Wgląd w literaturę przedmiotu ujawnia, że wskazywano na dwie takie transcendencje, poszukując zewnętrznego uzasadnienia prawa. Pierwszą utożsamiano z Bogiem, drugą – z naturą (ujmowaną w sposób naturalistyczny bądź antynaturalistyczny *resp.* nonnaturalistyczny). Można to również wyrazić w następujący sposób: transcendentalnym argumentem uzasadniającym prawo jest transcendens w postaci Boga lub natury<sup>54</sup>. Drugim rdzeniem uzasadniania prawa jest sam podmiot (prawodawczy), jego immanencja, czyli świadomość, rozumność, inteligencja, rozum jako źródło prawa zewnętrzne i odrębne od samego prawa. Tutaj ontologiczną podstawą prawa jest człowiek pojmowany jako istota obdarzona rozumnością, niekoniecznie wyidealizowana – lecz w rozumności swej zdolna aktywnie konstytuować pryncypia i prawa, jako Ja transcendentalne niejako „od wewnątrz”. Idzie tu o takie rozumienie człowieczeństwa, które jest na wskroś antynaturalistyczne, mimo że rozumność jest przyrodzoną cechą człowieka, ale jednak kwintesencją jego człowieczeństwa. Innymi słowy, jest to Ja zdesubstancjalizowane, mające swój ośrodek i swoją ontyczność w czysto inteligibilnej podmiotowości, czystym Ja, które możemy jedynie założyć i pomyśleć jako źródło samorzutnej, nieuwarunkowanej z zewnątrz aktywności (*agency*), pozbawione substancji i nieuchwytnie w doświadczeniu. W tym i dokładnie tym znaczeniu można mówić o transcendentalnym (a przy tym immanentnie ludzkim) uzasadnieniu istnienia prawa.

Z punktu widzenia historii filozofii zmiana pierwszej perspektywy przez drugą stała się możliwa w wyniku procesu upodmiotowienia człowieka i tzw. odczarowania natury w okresie Oświecenia. Natomiast z punktu widzenia filozofii prawa zaistniała wraz z transcendentalną filozofią Immanuela Kanta czy Johanna Gottlieba Fichtego.

---

<sup>54</sup> *Notabene* istnieje dość skomplikowana relacja między nimi samymi, tj. między pojmowaniem Boga a natury. Do tego dochodzi jeszcze wychodzące często z pojęcia Boga lub pojęcie to „wchłaniające” skomplikowane zagadnienie prawa naturalnego (oczywiście z reguły pojmowanego antynaturalistycznie).

Jednakże owo klasyczne ujęcie zagadnienia uzasadnienia prawa jako projektu wskazującego na transcendentne i transcendentalne podstawy jego istnienia opiera się na typowym, budowanym historycznie, wglądzie w literaturę filozoficznoprawną i prowadzi do nieporozumień i – w mojej ocenie – także do niezupełnie poprawnego ujęcia i rozwiązania interesującej nas tutaj problematyki. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy obarczyłbym przyjmowanie błędnej postawy metodologicznej, wedle której źródło uzasadnienia prawa determinuje określenie pojęcia takiego uzasadnienia. Innymi słowy, najpierw należałoby dokładnie określić (zdefiniować) pojęcie prawa, a następnie – zająć się zagadnieniem jego uzasadnienia, gdyż dopiero wtedy wiadomo dokładnie, co jest uzasadniane. Należy wystrzegać się strategii odwrotnej, tj. ukazywania istoty prawa za sprawą konstruowania procedury jego uzasadnienia. Dzięki przyjęciu poprawnej postawy metodologicznej można uświadomić sobie, że czym innym jest problematyka uzasadnienia prawa (czyli uzasadnienia bytu w projekcie metafizycznym, ontologicznym i epistemologicznym), a czym innym – uzasadnienie istnienia prawodawcy (w analogii do „myślę, więc jestem” i „jestem, więc myślę” – „tworzę prawo, więc istnieję” i „istnieję, więc tworzę prawo”), suwerena, władzy, przymusu prawnego, uzasadnienie państwa, uzasadnienie treści prawa i w końcu uzasadnienie jego przestrzegania. Te różne kwestie uda się nam rozdzielić tylko wówczas, gdy przyjmiemy metodologicznie właściwą postawę, którą mógłbym nazwać postawą fenomenologiczną. W mojej ocenie dopiero ona daje możliwość rzetelnego uporządkowania kwestii uzasadnienia prawa *resp.* obowiązywania zewnętrznego prawa. Wprawdzie fenomenologiczne wyodrębnienie powyższych zagadnień jest z punktu widzenia socjologii prawa zabiegiem idealizacyjnym, gdyż wzajemny wpływ wyżej wymienionych obszarów pojęciowych jest łatwo dostrzegalnym faktem społecznym, ale z kolei z punktu widzenia rzetelnej analizy filozoficznoprawnej potraktowanie ich jako nierozłącznej całości zawsze będzie prowadzić do niekonsekwencji pojęciowej i nie rozszerzy naszej wiedzy o prawie ponad wszystko to, co już zostało napisane w literaturze przedmiotu.

Chodzi bowiem o to, by dokładnie odpowiedzieć sobie na pytanie o *przedmiot uzasadnienia*. Jeśli przedmiotem tym jest prawo, to może pojawić się pytanie, czy nie jest może tak, że musimy oddzielić od siebie uzasadnienie prawa od uzasadnienia prawa pozytywnego, i dalej, od uzasadnienia suwerena, uzasadnienia prawodawcy, uzasadnienia treści prawa, jego przestrzegania czy relacji władzy. Na to pytanie można odpowiedzieć tylko wtedy, gdy analizie poddane zostanie każde z tych pojęć. Może się bowiem okazać, że przy analizie pojęcia prawa należy wszystkie bądź niektóre z tych zagadnień traktować wspólnie, bo nie da się oddzielić problematyki uzasadnienia prawa od problematyki uzasadnienia prawa pozytywnego czy jego treści, bądź prawodawcy. Stąd sugestia Romana Ingardena, by znać zagadnienia ontologiczne (ejdetyczne w rozumieniu

fenomenologicznym) za wcześniejsze w stosunku do analiz metafizycznych. Zagadnienia ontologiczne muszą poprzedzać zagadnienia metafizyczne, aby ewentualnie wykluczyć pewne (nieuprawnione) rozstrzygnięcia metafizyczne.

Przyjęcie takiej postawy metodologicznej ma swoje istotne konsekwencje przy konstruowaniu struktury pracy. Dokładne określenie *przedmiotu uzasadnienia*, które umożliwi nam fenomenologia i filozofia transcendentna, pozwoli krytycznie spojrzeć na historycznie wcześniejszą ideę uzasadnienia transcendentnego, mimo że to dopiero tradycja transcendentalizmu zasadniczo ją przewyciężyła. Chodzi mi o to, że precyzyjne określenie idei prawa i idei prawa pozytywnego, które będzie miało miejsce w rozdziałach II, III i IV, i tym samym stanowiło kulminację rozważań, da nam pełny obraz dla krytycznej refleksji tradycji transcendentnego uzasadnienia prawa. Wprawdzie taki układ treści pracy jest przeciwny refleksji historycznej, ale ma – w mojej ocenie – silny walor analityczno-krytyczny, choć w ostatecznym rezultacie okupiony przełamaniem narracji, która miałaby ostatecznie prowadzić do wskazania niepodważalnej, transcendentalnej filozofii (teorii) prawa – jako ostatniego słowa autora, jak sugeruje to tytuł monografii<sup>55</sup>.

W związku z powyższym strukturę pracy przedstawić można następująco.

W rozdziale I koncentruję się najpierw na zagadnieniach epistemologicznych związanych z pojęciem uzasadnienia, zgodnie z powyżej przyjętym postulatem metodologicznym o konieczności wykazania, że uprzednio należy przeanalizować kwestie odnoszące się do zagadnień poznawczych, a dotyczących odpowiedzi na pytanie, czy doświadczenie metafizyczne jest w jakiś sposób możliwe (lub nie), i jakie potencjalne trudności pojawiają się na tym gruncie. Omawiam te kwestie syntetycznie w oparciu o analizy pojęcia uzasadnienia epistemicznego i uzasadnienia empirycznego, dokonanego na gruncie socjologii wiedzy.

Rozdział II poświęcam zagadnieniom ontologicznym (ejdetycznym w rozumieniu fenomenologicznym), które zgodnie z przedstawionymi powyżej założeniami metodologicznymi stanowią przygotowanie metafizyki w zakresie odpowiedzi na pytanie o właściwy przedmiot uzasadnień oraz o ontologiczną podstawę prawa, a tym samym o możliwość wykluczenia z jego metafizycznego uzasadnienia niektórych bytów oraz wskazanie na potencjalne błędy przesunięcia kategoriałnego co do definiowania prawa i prób jego uzasadnienia.

W rozdziale III podejmuję kluczowe i tytułowe zagadnienie transcendentalnego (immanentnego) uzasadnienia prawa. W mojej ocenie nurt filozofii transcendentalnej i idea transcendentalizmu pozostają obok fenomenologii najpoważniejszą filozoficzną próbą przewyciężenia problemów epistemologicznych i wykazania

---

<sup>55</sup> Można sparafrazować to stwierdzeniem: „coś za coś”. Gdyby nie rozważania precyzujące ideę prawa i ideę prawa pozytywnego, nie mógłbym krytycznie spojrzeć na zagadnienia mieszczące się w tradycji transcendentnego uzasadnienia prawa.

możliwości doświadczenia metafizycznego za sprawą podmiotowo-intelektualnej aparatury poznawczej mającej w tym przedsięwzięciu wydatny udział. W dalszej kolejności w rozdziale tym pojawi się prezentacja syntetycznego ujęcia problematyki transcendentalizmu, filozofii transcendentalnej oraz przedstawione zostaną narzędzia metodologiczne w postaci tzw. argumentacji transcendentalnej i argumentu transcendentalnego jako możliwego schematu uzasadniania twierdzeń metafizycznych. W szczególności skupiam się tutaj wokół problematyki tych zagadnień transcendentalizmu, które są bezpośrednio zorientowane na uzasadnienie prawa. Koncentruję się tam m.in. na problematyce konstytucji intersubiektywności jako warunku koniecznego budowania relacji prawa. W tych partiach rozdziału trzeciego wiele rozważań odnosić się będzie do kwestii dotyczących zagadnień opozycji podmiotu i przedmiotu poznania, które od stuleci są dyskutowane w filozofii. I tak, po pierwsze, wskazuję w tej dyskusji na dwa nurty, które nazywam epistemologicznym i metafizycznym, a które stanowią źródło argumentacji transcendentalnej, wspomnianej powyżej jako transcendentalny argument transcendencji i immanencji. Podział ten traktuję jako zabieg idealizacyjny służący uporządkowaniu zagadnień, które stanowią tło argumentacji transcendentalnej względem prawa, a nie jako logiczny podział o charakterze zupełności i rozłączności. Kryterium podziału stanowi tu coś, co nazwałbym „ciężarem argumentacji epistemologicznej” (szerzej – filozoficznej). Dla pierwszego nurtu są to struktury poznania i problematyka podmiotu rozumianego jako czyste Ja (Jaźń), dla drugiego zaś – wskazanie na istnienie (lub choćby założenie istnienia) koniecznych struktur rzeczywistości, bez których podmiot nie mógłby poznawać, a które istnieją poza nim jako niezależne od jego zdolności poznawczych. W ramach analityki poświęconej idei transcendentalizmu i filozofii transcendentalnej dokonuję również powtórnego podziału w obrębie transcendentalizmu, tym razem będzie to podział na nurt subiektywistyczny i intersubiektywistyczny. Klasyfikacja ta (będąca również zabiegiem idealizacyjnym) ma służyć jedynie do identyfikacji dwóch różnych trajektorii, jakie przyjmuje wysiłek podejmowany w filozofii transcendentalnej, tj. analizy uzasadniania poznania jako działania Ja transcendentalnego, które jest pierwotnym źródłem konstytucji wszelkiego sensu (pierwsza trajektoria) i analizy uzasadniania poznania jako wiedzy podlegającej obiektywizacji i sprawdzalności, czyli konstytuowania poznania jako działania i dzieła wielu odrębnych podmiotów (druga trajektoria), które dopiero jako *wielość* zdolne są tworzyć konieczne struktury możliwego poznania (intersubiektywność). W tym znaczeniu część problematyki nurtu epistemologicznego przyjmuje charakter metafizyczny, odsyłający do niezbywalnych struktur bytu, które powstają lub zgoła istnieją poza podmiotem, i które determinują toczący się w jego umyśle proces epistemiczny.

Pierwsza i druga klasyfikacja muszą być uzupełnione o podział trzeciego rzędu, który ujawnił się we współczesnej filozofii transcendentalnej anglosaskiego

dyskursu epistemologicznego. Chodzi o tzw. nurt metodologiczny, w ramach którego opracowano problematykę transcendentálnych form argumentowania w postaci twierdzeń określaných mianem argumentu transcendentálnego. Joel Smith i Peter Sullivan piszą o tym tak: „Istnieją co najmniej dwa rodzaje zaangażowania (*commitments*), które mogłyby kwalifikować kogoś jako transcendentalistę. Po pierwsze, zaangażowanie doktrynalne byłoby lansowaniem niektórych form transcendentálnego idealizmu. Po drugie, zaangażowanie metodologiczne byłoby tworzeniem i rozwijaniem argumentów transcendentálnych”<sup>56</sup>.

Rozdział IV poświęcam poszukiwaniu uzasadnienia prawa pozytywnego i próbie dotarcia do jego istoty najpierw z perspektywy fenomenologicznej (ejdetycznej), a następnie z perspektywy transcendentálnej, ze szczególnym uwzględnieniem ujęcia Kantowskiego, gdyż – jak podkreśla E. Nowak – różnica w uzasadnieniu prawa pozytywnego pomiędzy Kantem, Fichtem i Heglem polega na tym, że dla Fichtego i Hegla przyjmuje ono formę już nie tylko transcendentálną, lecz także spekulatywną<sup>57</sup>. W rozdziale tym prezentuję również jeden z najbardziej znanych przykładów uzasadniania prawa pozytywnego w historii prawoznawstwa – w ramach omawianej tu idei transcendentalizmu i transcendentálnej filozofii prawa – jaką jest Kelsenowska koncepcja normy podstawowej (*Grundnorm*).

W rozdziale V przedmiotem moich rozważań jest zagadnienie uzasadnienia prawa w oparciu o transcensens w postaci Boga i natury.

Bibliografia zawiera tylko te pozycje, które bezpośrednio znalazły się w przypisach. Zrezygnowałem z zamieszczenia ogromnej źródłowej literatury, która budowała treść pracy, gdyż bibliografia zmieniłaby się tym samym w spis biblioteczny.

Całość narracji starałem się uporządkować w taki sposób, aby prowadziła ona (zgodnie z metodologią analizy ejdetycznej) Czytelnika stopniowo ku odsłonięciu w samym fenomenie prawa pozytywnego jego *arche*, jako warunku możliwości jego istnienia.

Tytułem wstępu chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię. Mówiąc o zagadnieniach związanych z obowiązywaniem zewnętrznym prawa, czyli traktując o uzasadnieniu jego istnienia, chciałbym wyraźnie podkreślić, że kwestii tej nie można mylić z pytaniem o istotę związania prawem, tj. z kwestią analityki pojęcia „bycia zobowiązanym”, ani też z odpowiedzią na pytanie: jak prawo wiąże? Te zagadnienia mieszczą się w problematyce normatywności prawa i co do zasady i metodologii nie są przedmiotem moich dociekań.

---

<sup>56</sup> J. Smith, P. Sullivan, *Introduction: Transcendental philosophy and Naturalism*, [w:] J. Smith, P. Sullivan (eds.) *Transcendental philosophy and Naturalism*, Oxford 2011, s. 2.

<sup>57</sup> E. Nowak, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Monografie FNP. Seria Humanistyczna, Wrocław 2002, s. 63.



---

Składam wyrazy podziękowania Prof. Markowi Zirk-Sadowskiemu – Kierownikowi Katedry Teorii i Filozofii Prawa Uniwersytetu Łódzkiego za motywacje intelektualne, jakich mi dostarczał przy pisaniu tej pracy oraz za ogromne wsparcie merytoryczne i duchowe podczas jej tworzenia. Pomocy, jakiej udzielał mi w tym zakresie, nie sposób przecenić i ująć w słowach. Nie można również opisać tego, ile Mu zawdzięczam nie tylko jako autor tej książki, ale również jako pracownik Katedry Teorii i Filozofii Prawa UŁ oraz (zwyczajnie) jako człowiek.

Dziękuję również Prof. Bartoszowi Wojciechowskiemu, mojemu serdecznemu Koledze, z którym praca i wspólne przedsięwzięcia naukowe inspirowały mnie nie tylko do pisania, ale również do podejmowania wielu działań naukowych, które następnie znalazły swój wyraz w prezentowanej pracy.

Szczególne wyrazy wdzięczności składałam Prof. Ewie Nowak, której bezcenne uwagi i wskazówki pozwoliły mi na uniknięcie wielu błędów i niedociągnięć oraz dały mi możliwość nie tylko rzucić wyzwanie, ale również zmierzyć się z trudną problematyką niektórych obszarów filozofii transcendentalnej.

Praca ta wiele zawdzięcza również dr hab. Karolinie M. Cern i dr. Piotrowi Juchaczowi. Wspólne rozmowy i przedsięwzięcia naukowe, jakie razem z nimi podejmowałem i podejmuję, pozwoliły mi znacznie poszerzyć i wypracować perspektywę filozoficzną, która na pewno znalazła swoje odbicie w niniejszej monografii.

# Rozdział 1

## Pojęcie uzasadnienia

### 1.1. Uzasadnienie w rozumieniu epistemicznym

Kwestię uzasadnienia prawa rozpocznę od przedstawienia zagadnień związanych tradycyjnie z problematyką epistemologiczną, tj. od odpowiedzi na pytanie o pojęcie uzasadnienia jako elementu procesów poznawczych w rozumieniu metodologicznym, a nie genetycznym. Koresponduje to z uwagami Jana Woleńskiego, że „[z]godnie z popularnym w Polsce poglądem odróżnia się źródła poznania w sensie genetycznym czy psychologicznym (Jak przebiega proces zdobywania wiedzy?) oraz źródła poznania w sensie metodologicznym (Jakie drogi prowadzą do poznania wartościowego czyli wiedzy?)”<sup>1</sup>. Pozwoli to określić usytuowanie poznawcze podmiotu i uświadomić szereg trudności i ograniczeń, jakie niesie ze sobą ta problematyka, co w rezultacie musi również mieć istotne następstwa dla rozstrzygnięcia interesującego nas tu ostatecznie zagadnienia, jakim jest uzasadnienie prawa. Przedstawienie jako pierwszej problematyki poznawczej w zakresie pojęcia uzasadnienia jest ważne z punktu widzenia metodologicznego, gdyż rozwiązania prezentowane w ramach kwestii epistemologicznych ujawniają skomplikowany charakter doświadczenia metafizycznego również w stosunku do prawa.

Pojęcie uzasadnienia z perspektywy epistemologicznej uzupełnię następnie rozważaniami przeprowadzonymi na gruncie socjologii wiedzy, które ujmują zagadnienie uzasadnienia jako element funkcji integracji społecznej. Chodzi tu o pojęcie uzasadnienia dokonane w projekcie empirycznie traktowanej socjologii wiedzy, które z kolei ujmują jako uzupełnienie analiz pojęcia uzasadnienia, jakie daje nam epistemologia. Kwestie te prezentuję jedynie syntetycznie jako metodologiczny zabieg uświadamiający istnienie nieprzekraczalnych relacji poznawczych, które ostatecznie znajdują próbę swojego rozwiązania w dwóch tradycjach filozoficznych naszego kręgu kulturowego, czyli filozofii transcendentalnej i częściowo w ontologicznie zorientowanej fenomenologii.

---

<sup>1</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków 2001, s. 90.



Zadanie jakie stawiam przed sobą, prezentując treść tego rozdziału, polegałoby również na podkreśleniu, że problematyka związana z odwiecznym zagadnieniem filozoficznoprawnym, jakim jest uzasadnienie prawa, wymaga zarówno dokładnego określenia pojęcia prawa, a więc tego, co się uzasadnia (to będzie przedmiotem analizy w rozdziale II), jak i zdefiniowania kwestii metodologicznej tego problemu, tj. samego pojęcia uzasadnienia. Dopiero przebadanie tej wzajemnej zależności pozwala – w mojej ocenie – zrozumieć i wyjaśnić występujące w filozofii prawa poczucie ciągłego intelektualnego niespełnienia, jeśli idzie o postęp w opracowaniu zagadnienia uprawomocnienia, usprawiedliwienia czy uzasadnienia prawa, co – jak to zostało już opisane we wstępie – w prawoznawstwie określa się jako zagadnienie obowiązywania zewnętrznego lub absolutnego prawa. Innymi słowy, spojrzenie na problematykę metodologiczną z jednej strony i ontologiczną (ejdetyczną w rozumieniu fenomenologicznym) z drugiej, z uwagi na zjawisko jakim jest prawo, pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wielowiekowe intelektualne zmagania z podstawowym zagadnieniem filozoficznoprawnym, do którego należy pojęcie obowiązywania zewnętrznego prawa, czyli uzasadnienie jego istnienia, nie zdołały przynieść satysfakcjonujących odpowiedzi, o rozwiązaniach ostatecznych nie wspominając.

Wychodząc od podstawowej intuicji, można powiedzieć, że konotacje związane z pojęciem uzasadnienia są wielorakie co do treści i wielozakresowe, a ponadto, że niewątpliwie pojęcie to jest, mówiąc najogólniej, skazane na wieloznaczność. W języku potocznym mieni się ono znaczeniami zależnie od kontekstu, zarówno teoretycznego jak i praktycznego, odnosząc się zarówno do naszych myśli, twierdzeń, pytań, jak i do działań, tudzież ich skutków. Mówimy o uzasadnieniu naszych przekonań, treści naszych sądów, naszych wątpliwości, postępowania, czynów itp.<sup>2</sup>

W epistemologii wyróżnić można dwie koncepcje uzasadniania: uzasadnienie mocne (w skrócie UM) i uzasadnienie słabe (w skrócie US). Kryterium tego wyróżnienia stanowi przedmiot uzasadniania<sup>3</sup>. Zarówno jedna, jak i druga koncepcja powiązana jest z definicją wiedzy. Klasyczna jej postać brzmi: *S* wie, że  $p \equiv p$  jest prawdziwe i *S* jest przekonany, że *p*, i to przekonanie jest uzasadnione. Ta formuła odnosi się do wiedzy subiektywnej, dostępnej zawsze jakiemuś podmiotowi, nie zaś do wiedzy niezależnej od niego; stąd też w kontekście analizy wiedzy mówimy o uzasadnieniu epistemicznym. Uzasadniamy zatem przekonanie, że *p*, czyli z jednej strony pewien rodzaj aktu psychicznego, z drugiej zaś jego treść. Mamy więc dwa elementy: obiektywny (treść aktu) i subiektywny (akt). Ten pierwszy podlega prawom logiki, drugi zaś nie. *S* może być przekonany, że *q*,

<sup>2</sup> R. Ingarden, *O uzasadnieniu*, tł. M. Turowicz, [w:] idem, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 428–450.

<sup>3</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie epistemiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 17–64.

choć  $q$  nie wynika logicznie z  $p$ , o którym  $S$  jest również przekonany, a nawet  $p$  i  $q$  mogą być sprzeczne.  $S$  może być przekonany, że Jan jest synem Piotra, a Piotr jest ojcem Jana, a faktycznie Piotr nie jest ojcem Jana. A zatem na poziomie psychologicznym uzasadniamy posiadanie przekonań o danej treści, a nie treści owych przekonań. Natomiast elementy obiektywnego przekonania (a dokładnie treści przekonań) mogą być prawdziwe bądź fałszywe, co właśnie prowadzi nas do koncepcji słabego i mocnego uzasadnienia (US i UM).

Koncepcja uzasadnienia słabego (US) mówi, że uzasadnione przekonania mogą być fałszywe, druga, czyli koncepcja uzasadnienia mocnego (UM), że uzasadnione mogą być tylko prawdziwe przekonania. Jeśli posiadamy (UM), to osiągnęliśmy *episteme*, czyli najwyższy poziom wiedzy, jeśli zaś tylko (US), to *doxę*. Na drodze do *episteme* staje nam jednak zagadnienie prawdziwości, a dokładnie mówiąc, wykazanie prawdziwości. Tutaj należy jasno określić, do czego odnosi się owa prawdziwość. Mamy dwie możliwości: uzasadniamy prawdziwość przekonań – aktów albo treści przekonań. W pierwszym wariantcie uzasadniamy przeżycia, w drugim sądy (zdania). Pierwsze uzasadnienie należy w zasadzie do sfery faktów i jest tu bezprzedmiotowe, bo fakty zawsze są prawdziwe, gdyż – można powiedzieć – są zgodne ze sobą (zasada tożsamości). Uzasadniamy zatem sądy (zdania), gdyż to one są nośnikami wartości logicznej. Uzasadniać oznacza tym samym „uzasadniać zdanie”, czyli: uzasadnić zdanie  $p$  to tyle, co wykazać, że  $p$  jest prawdziwe. Roman Ingarden przyjmuje, że mówiąc o uzasadnieniu danego sądu mamy do czynienia z jednej strony z ontycznym stosunkiem uzasadniania, z drugiej zaś z poznawczą operacją uzasadniania. W pierwszym przypadku sąd jest uzasadniany samym stanem rzeczy, który jest w nim (tj. sądzie) domniemany – innymi słowy, to egzystencja uzasadnia dany sąd o niej. W drugim zaś przypadku chodzi o operację wykazywania, że stan rzeczy domniemany w sądzie faktycznie zachodzi i tym samym zaspokaja roszczenie sądu do prawdziwości<sup>4</sup>.

Czego zatem dokonuje się w intelektualnym procesie wykazywania prawdziwości zdania  $p$ , czyli jego uzasadniania? Na pewno nie uprawdziwia się zdania, bo ono jest przecież prawdziwe albo fałszywe, a my jedynie mamy wykazać jego prawdziwość. Innymi słowy, jego wartość logiczna jest pierwotna do operacji jej wykazywania. Andrzej Nowakowski przyjmuje, że chodzi tu o taką czynność, która kończy się zwykle dodaniem do zdania, którego prawdziwość wykazujemy, kolejnych zdań do towarzystwa. Wykazać prawdziwość (fałszywość) formuły  $\sim(p \cdot \sim p)$ , to dołączyć ciąg zdań: dla wartości logicznej prawdy dla zdania  $p$  mamy:  $\sim(1 \cdot \sim 1)$ , co nam daje:  $\sim(1 \cdot 0)$ , otrzymując:  $\sim 0$ , a zatem: 1. To samo można przeprowadzić dla wartości logicznej fałszu dla zdania  $p$ . Problem polega jednak na tym, że proces wykazywania jest narażony na regres, tzn. zawsze można zapytać

<sup>4</sup> R. Ingarden, *O uzasadnieniu*, s. 431.

o uzasadnienie aksjomatyki, zgodnie z którą przeprowadziliśmy powyższą operację. Podobnie wypowiada się na ten temat R. Ingarden, tj. że sąd poprzez uzasadnienie nie zyskuje nic więcej dla swej prawdziwości i nie jest przez to lepiej ugruntowany. Natomiast staje się uzasadniony, gdy uda nam się wykazać „rzeczywiste” istnienie stanu rzeczy domniemanego w sądzie (zdaniu)<sup>5</sup>.

Jeśli przyjmiemy, że moglibyśmy mieć dostęp poznawczy do „całości wiedzy”, a tym samym moglibyśmy orzekać w niekontrowersyjny sposób o prawdziwości i fałszywości ogółu twierdzeń, to możemy mówić tylko o mocnym sensie uzasadnienia. W tym znaczeniu pojęcie prawdy jest *stricte* transcendentalne, tzn. przyjmowany przez nas sąd jako prawdziwy (fałszywy) ma ten przymiot bez względu na kolejne jego potwierdzenia czy też bez względu na to, że w ogóle kiedykolwiek ktoś taki sąd wypowiedział, a „cokolwiek jest prawdą, jest nią niezależnie od tego, czy o tym wiemy, lub kiedykolwiek będziemy wiedzieć, i bez względu na to czy myślimy o tym, czy też nie, czy istniejemy, czy nie istniejemy, i czy w ogóle mają miejsce, teraz albo kiedykolwiek, jakiegokolwiek akty poznawcze”<sup>6</sup>. Powstaje tym samym pytanie, czy istnieje taki rodzaj doświadczenia, w którym moglibyśmy osiągnąć pewność dotarcia do rzeczywistości takiej, jaka ona jest „naprawdę” (nie zaś tylko takiej, jaka się „jawi”). W zagadnieniu dotyczącym problematyki uzasadnienia nie chodzi jednak o wykazanie istnienia takiego doświadczenia, ale o możliwość jego wykazania w intersubiektywnej komunikowalności, bo uzasadniamy przecież sądy (zdania), a nie przeżycia. Jednak dzieje ludzkiej wiedzy podważają takie mocne założenie, a sam fakt istnienia nauki potwierdza te wątpliwości, co – przynajmniej na chwilę obecną – dopuszcza również pojęcie uzasadnienia słabego, czyli norm uznawania poza pojęciem prawdy w sensie transcendentalnym. Powstaje jednak pytanie, jaki sens ma zasada uzasadnienia słabego, skoro nie rozszerza ono naszej „prawdziwej wiedzy”, a nawet może autorytatywnie podtrzymywać sądy fałszywe? Odpowiedzi nie znajdziemy w epistemologii, gdyż tym samym wrócilibyśmy do jej rdzennej problematyki i musielibyśmy zacząć od początku rozważania nad prawdą i pojęciem wiedzy.

Powinniśmy zatem poszukiwać wyjaśnień gdzieś indziej. Wydaje się, że bardziej cenimy przekonania i oparte na nich sądy, jeśli te są uzasadnione, niż nieuzasadnione. Takie stwierdzenie nie odsuwa jednak problemu (ewentualnie odsuwa go tylko na chwilę), gdyż jedynie przenosi nas do aksjologii, a tu również można pytać o prawomocność tej oceny. A zatem, jeśli pojęciowo nie jest wykluczone, że wszystkie przekonania i oparte na nich sądy mogą być fałszywe, to jaki sens miałyby uzasadnienie? Przy tak radykalnym założeniu nie miałyby ono żadnego

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 435.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Znaki, Kraków 1988, s. 85–86.

sensu. Ale również nie jest pojęciowo wykluczone, że to radykalne założenie jest nietrafne, i że istnieją prawdziwe sądy i oparte na nich przekonania. Wtedy powraca nadzieja na wiedzę, naukę i prawdę transcendentálną, która chroni nas przez arbitralnością, dogmatyzmem i samowolą.

Kolejno powstaje problem tzw. łańcucha uzasadnień (*regressus ad infinitum*), czyli problem uzasadnienia uzasadnienia, a tym samym wracają do ponownych analiz wszystkie dyskutowane w historii epistemologii problemy i kwestia ich zadowalającego rozwiązania. Widać to na najprostszym przykładzie spostrzeżenia zewnętrznego (spostrzeżenia rzeczy), gdzie „[w]ystępowanie w spostrzeżeniu naocznych, ale nie całkowicie wypełnionych intencji pociąga za sobą to, że rodzi się żądanie, żeby wyniki poznawcze osiągnięte w spostrzeżeniu uzasadnić, a więc wykazać ich – jak się nieraz mówi – «obiektywność»”<sup>7</sup>. Odbywa się to zwykle poprzez wykazywanie innych spostrzeżeń, które mają potwierdzać poprzednie, a tym samym poprzez budowanie całego ciągu związków spostrzeżeniowych. „Dopiero wtedy mógłby sąd rozważanego typu być rzeczywiście «uzasadniony», naturalnie tylko wówczas, gdy odwołanie się do owych innych spostrzeżeń rzeczywiście może prowadzić do zakończenia całego postępowania uzasadniającego”<sup>8</sup>. A to właśnie jest wątpliwe. Można jedynie przyjąć, że takie pojęcia podstawowe jak wiedza, prawda, uzasadnienie są jakimiś preteoretycznymi pojęciami, które podmiot poznania zakłada, a nie może ich wyjaśnić.

Na czym zatem polega uzasadnienie? Warunkiem poprawnego uzasadnienia epistemicznego jest podanie (posiadanie) tzw. racji i świadectw w formie rzetelnego procesu. Ale zarówno racje, świadectwa, jak i rzetelny proces same wymagają uzasadnienia, że są uzasadnionymi racjami, świadectwami i rzetelnymi procesami, co prowadzi nas do, wspomnianego powyżej, problemu uzasadnienia uzasadnienia i §22 epistemologii: uzasadnienie musi zawierać uzasadnienie, że jest uzasadnieniem – jeśli go nie zawiera, to nie jest uzasadnieniem<sup>9</sup>. Otrzymujemy albo regres albo koło, a tym samym wieczny stan wątplenia. Aby rozwiązać ten problem musimy przyjmować jakąś ostateczną formę, która już nie będzie podlegała uzasadnieniu i nie będzie narażona na zarzuty kolistości i regresu. Z punktu widzenia epistemologii taka idea może być jedynie rodzajem idei regulatywnej, przyjmowanej i popartej co najwyżej jakimś kryterium zaczerpniętym spoza domeny samej epistemologii, a budowanie maksymalistycznego projektu metafizyki wydaje się nieosiągalne. Hilary Putnam, analizując dokonania Kanta w interesującej nas kwestii epistemologicznej, pisze, że „[...] [p]ojęcie prawdy staje się pojęciem radykalnie epistemicznym. Jednakże Kant zauważa, iż *pragnienie* spekulatywnej metafizyki, pragnienie teorii umeblowania świata, jest głęboko

<sup>7</sup> R. Ingarden, *O uzasadnieniu*, s. 449.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 450.

<sup>9</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie...*, s. 143.

zakorzenione w naszej naturze. Uznał, że winniśmy zrezygnować z dążenia do spekulatywnej wiedzy o «rzeczach samych w sobie» i dokonać sublimacji porzywów metafizycznych w moralnym przedsięwzięciu prób doskonalenia świata; niemniej na pewno trafnie oceniał siłę popędu metafizycznego<sup>10</sup>.

## 1.2. Uzasadnienie w rozumieniu socjologii wiedzy

Na istnienie czegoś, co można nazwać ostateczną formą uzasadniania, zwraca również uwagę socjologia wiedzy, lecz czyni to nie tylko z całkowicie innej (własnej) perspektywy niż epistemologia. Zagadnienie to porządkowane jest na jej gruncie za pomocą aparatu pojęciowego zjawisk socjologicznych, które są charakterystyczne dla wszystkich tradycji uzasadniania. W związku z tym poniżej zaprezentuję ideę uzasadnienia z punktu widzenia teorii socjologii wiedzy i wypracowanego tam aparatu pojęciowego, która to idea została przedstawiona przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna w ich fenomenologicznym projekcie socjologii wiedzy oraz spostrzeżeniami Iana G. Barboura dokonanymi w jego studium porównawczym nauk przyrodniczych i religii.

W pracy *Spoleczne tworzenie rzeczywistości* Berger i Luckmann zrezygnowali z ambitnych analiz epistemologicznych i metodologicznych dokonywanych z perspektywy socjologii wiedzy przez ich poprzedników, a skoncentrowali się na zagadnieniu empirycznym, mającym dać odpowiedź na pytanie: co w społeczeństwie uchodzi za wiedzę? Ich zdaniem „[w]łączanie epistemologicznych pytań dotyczących ważności wiedzy socjologicznej do socjologii wiedzy odpowiada próbie popychania autobusu przez kogoś siedzącego w środku<sup>11</sup>. Autorom tym chodzi o to, że włączenie zagadnień epistemologicznych do socjologii wiedzy stwarza problemy, które generują niesatysfakcjonujące konkluzje w tej kwestii, zawsze o takim samym schemacie, czy o takiej samej strukturze logicznej, tj. że nie można postawić się w roli podmiotu poznania i jednocześnie uczynić ten podmiot jego przedmiotem, albo – innymi słowy – analizować dane kategorie za pomocą nich samych jako narzędzia tej analizy. W związku z tym podjęli oni minimalistyczny projekt filozoficzny empirycznego opisu, posługując się metodą analizy fenomenologicznej podstaw wiedzy życia codziennego. Tym samym można powiedzieć, że wyciągając wniosek z wielowiekowych analiz epistemologicznych o źródłowej niemożliwości uprawomocnienia wiedzy w kontekście założeń maksymalistycznych, wybrali metodę czystego opisu fenomenów społecznych. W projekcie tym jedną z kategorii socjologii wiedzy, która została poddana

<sup>10</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 233.

<sup>11</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tł. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010, s. 21.

takiej analizie, jest kategoria uzasadnienia, którą nazywają oni uprawomocnieniem, a jej badanie związane jest z pojęciem instytucjonalizacji.

Ich zdaniem, z punktu widzenia antynaturalistycznego struktura porządku społecznego musi być utrzymywana i przekazywana w sposób inny niż tworzą to warunki biologiczne. Tym nośnikiem z perspektywy socjologii wiedzy jest – zdaniem Bergera i Luckmanna – pojęcie instytucjonalizacji. Teoria instytucjonalizacji przedstawia się według tych autorów następująco.

Ekonomika wysiłku i działanie o dużej częstotliwości powodują wykonywanie czynności w sposób nawykowy, psychologicznie skutkując zyskiem w postaci ograniczenia wyboru. Dzięki temu podmiot jest uwolniony od podejmowania ciągłych decyzji i ewentualnie część swojego wysiłku może skierować na ulepszenie i doskonalenie swoich działań. Jeśli takie działania nawykowe zostaną w interakcjach społecznych stypizowane i uznane przez podmioty tych czynności za wspólne, to mamy do czynienia z instytucją (jako pewną społeczną kategorią bytu). W związku z tym, że wspólnota zapewnia powszechną dostępność w typizowaniu działań nawykowych i ich ciągłość, to dzięki temu możliwe stają się wzorce postępowania i ich kontrola. Kontrolny charakter instytucji jest pierwotny wobec jej efektywności, czyli potencjalnych mechanizmów sankcjonujących. Typizowanie działań we wzajemnych interakcjach skutkuje także tym, że podmioty zaczynają odgrywać dane role w nawykowych działaniach. Role te mogą być najróżniejsze i odgrywane zarówno osobno, jak i wspólnie, co z kolei skutkuje wzajemnymi oczekiwaniami podmiotów względem siebie. Prowadzi to do pewnej stabilizacji działań i zachowań, czyli następuje utrwalenie ich w pewną formę.

Istotne jest to, że instytucjonalizacja umożliwia wzajemne oczekiwania takich a nie innych działań i zachowań. Jednak ważnym warunkiem instytucjonalizacji jest komunikacja i istnienie wspólnej sytuacji faktycznej, stąd z jednej strony instytucje pojawiają się w ramach wspólnot komunikacyjnych, z drugiej zaś „wzmacniają” więzi tychże wspólnot. Upływ czasu powoduje, że dana instytucja nabiera cechy obiektywności rozumianej jako historyczna stabilność i powszechna dostępność poznawcza<sup>12</sup>. „Zobiektywizowane znaczenia działalności instytucjonalnej są pojmowane jako «wiedza» i jako takie przekazywane”<sup>13</sup>. Pojawia się tutaj znowu typizowanie działań, czyli powstają instytucje odpowiedzialne za przekazywanie wiedzy. Skutkuje to pewnego rodzaju odrywaniem się

---

<sup>12</sup> Wskazanej tu cechy obiektywności nie można mylić z pojęciem rzeczywistości jako sposobu istnienia. Zagadnienie sposobu istnienia twórców kultury należałoby dopiero poddać analizie egzystencjalno-ontologicznej, co nie jest przedmiotem ani rozważań Bergera i Luckmanna, ani autora niniejszej pracy. Zagadnienia te zostały opracowane w fenomenologicznych analizach zawartych w licznych pracach Romana Ingardena i na chwilę obecną są jedynymi, które w możliwie wyczerpujący sposób omawiają te kwestie.

<sup>13</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie...*, s. 104.



typizowanych działań od ich potencjalnych twórców i tym samym zaczynają być one uznawane za niezależne bytowo od podmiotów działań. Wspólne uczestniczenie danej grupy społecznej w tych samych instytucjach historycznie skutkuje postrzeganiem świata poprzez te instytucje. „Ponieważ instytucje istnieją jako rzeczywistość zewnętrzna, jednostka nie może zrozumieć ich na podstawie introspekcji. Musi ona «wyjść na zewnątrz» i poznać je, podobnie jak musi poznać przyrodę. Jest tak, mimo że świat społeczny jako rzeczywistość wytworzona przez człowieka może być potencjalnie zrozumiały w zakresie, który jest niemożliwy w przypadku świata przyrody”<sup>14</sup>.

Proces przekazywania wiedzy może korzystać z różnych narzędzi, które mają wzmacniać zarówno wiedzę, jak i sam proces jej przekazywania. Dzieje się to za pomocą przedmiotów symbolicznych i symbolicznych działań. Każda instytucja musi się jakoś uobecnić. Na przykład instytucja prawa – jak podają Berger i Luckmann – uobecnia się w szczególnym kodzie komunikacyjnym, jakim jest język prawny, w różnych teoriach prawa, w kodeksach prawa<sup>15</sup>. Zobiektywizowanie porządku społecznego następuje w procesie reifikacji, czyli postrzegania rzeczywistości społecznej jako rzeczy. Jeśli podmiot w relacjach intersubiektywnych musi „wyjść na zewnątrz” i oglądać, uczestniczyć i nabywać wiedzę o instytucjach, to – na wzór rzeczywistości przyrodniczej – musi je oderwać poznawczo od źródła ich powstawania, czyli od samych działań społecznych. „[R]eifikacja jest postrzeganiem wytworów ludzkich działań *tak jakby* były one czymś innym niż wytworem ludzkim – czymś takim, jak fakty przyrodnicze, rezultaty praw kosmicznych albo przejawy woli boskiej. Reifikacja sugeruje, iż człowiek potrafi zapomnieć, że jest autorem ludzkiego świata, i że zaprzepaszcza świadomość dialektyki między człowiekiem–wytwórcą a jego wytworami. Świat zreifikowany jest z definicji światem odhumanizowanym. Jest on doświadczany przez człowieka jako dziwna sfera faktów, raczej jako jakieś *opus alienum*, nad którym nie ma on kontroli, niż jako *opus proprium* jego własnych działań wytwórczych”<sup>16</sup>. Jest to zjawisko transcendencji, ale nie świata przyrody, lecz świata instytucji, czyli tworów społecznych. Zmienia się źródło, z którego stworzone są sensy tego świata z intencjonalnych działań relacji intersubiektywnych na – jak to określają Berger i Luckmann – „naturę rzeczy”<sup>17</sup>.

Ten element poznawczego wychodzenia w kierunku świata zawiera konieczne elementy, tj. uprawomocnienie (uzasadnienie, usprawiedliwienie) i sankcję. Uzasadnienie w rozumieniu prezentowanej tu teorii społecznej jest traktowane nie jako problem epistemologiczny, ale jest zjawiskiem utrwalania obiektywności

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 89–90.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 132.

instytucji w procesie interpretacji dla tych podmiotów wspólnoty społecznej, które nie brały udziału w pierwotnym typizowaniu działań, a więc dla kolejnych pokoleń. Nie chodzi tu o odpowiedź na pytanie o wiedzę i źródło prawdziwości przekonań, ale o takie procesy komunikacyjne, których celem jest zapewnienie ciągłości istniejącego porządku społecznego jako zbioru instytucji. W tym znaczeniu uzasadnienie nie jest epistemicznym procesem i wątpliwością w szeroko rozumianą wiedzę i zespół przekonań, nawet jeśli te byłyby rozumiane w słabym znaczeniu uzasadnienia epistemicznego ([US]), ale elementem socjalizacji i funkcjonalnego wyjaśnienia istniejącego porządku społecznego. Im uzasadnienie jest wiarygodniejsze dla podmiotów społecznych, tym bardziej zagadnienie kontroli i posłuszeństwa schodzi na plan dalszy. Uzasadnienie jest z jednej strony instytucją, z drugiej metaobiektywizacją, gdyż jako instytucja tworzy nowe znaczenia dla uzasadnienia istniejących typizacji działań. Zinstytucjonalizowanie tworzy pewną sieć normatywną, która wsparta uzasadnieniem i sankcją modelowo nie pozwala na odchylenia od stypizowanych działań. Można powiedzieć, że z punktu widzenia epistemologii uzasadnienia w teorii społecznej działają jak prawdy w logice, a „[...] wszelkie radykalne odchylenie od porządku instytucjonalnego jawi się jako odejście od rzeczywistości. Odchylenie takie może być odbierane jako zdeprawowanie moralne, choroba umysłowa albo po prostu zwykła ignorancja”<sup>18</sup>, nawet wtedy – można byłoby dodać – gdyby odchylenie takie miało swoje epistemiczne podstawy. „Uprawomocnienie «wyjaśnia» porządek instytucjonalny, przypisując jego obiektywizowanym znaczeniom ważność poznawczą”<sup>19</sup>.

Uzasadnienia istniejących i przeszłych instytucji mogą z czasem oderwać się od pierwotnego procesu ich powstawania i mogą zostać tak zinterpretowane, że powstaną inne ich uprawomocnienia niż faktycznie zaistniałe. Jest to możliwe dzięki intencjonalnemu charakterowi typizowania działań i generowaniu twórców kulturowych. Pojawiają się kolejne warstwy uzasadniania jako twory interpretacji i reinterpretacji, co jest typowe np. dla mitu i stereotypu. Proces uzasadniania instytucji generuje nowe znaczenia i kolejne stopnie obiektywizacji tak, aby możliwe było uznanie porządku społecznego bez dokonywania wysiłku poznawczego.

Berger i Luckmann wyróżniają kilka poziomów procesu uzasadniania<sup>20</sup>. Jako pierwszy pojawia się tzw. poziom zaczątkowy (przedteoretyczny), dla którego charakterystycznymi zwrotami uzasadniającymi są: „Tak już jest”, „Taki jest porządek rzeczy” itp. Drugi poziom zawiera rudymentalne zdania teoretyczne, jak „Tak powinno się robić w sytuacji S” lub „Dany stan rzeczy pojawia się wraz z zaistnieniem innego stanu rzeczy” itp. Na poziomie tym charakterystyczną narracją uzasadniającą są mity, legendy, pieśni, baśnie, przypowieści itp. Trzeci

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 97–98.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 139–142.



poziom to wiedza teoretyczna, często bardzo złożona i wymagająca specjalizacji. Na tym poziomie uprawomocnienia samo uzasadnienie staje się instytucją, czyli typizuje własne działanie i zyskuje autonomię. Czwarty poziom to uniwersa symboliczne, które ujmują porządek instytucjonalny w całość, integrując wielość instytucji tego porządku. Jeśli poprawnie interpretuję myśl Bergmana i Luckmanna, to uniwersa symboliczne zawierają się w takich pojęciach jak Bóg, rozumność, człowieczeństwo, wszechświat, natura rzeczy, kosmos, ludzkość, sprawiedliwość, godność, a ich zadaniem jest wyjaśnić coś, co nie może być wyjaśnione na poziomie trzecim. „[U]niwersum symboliczne zapewnia najwyższy poziom integracji dla niespójnych znaczeń w życiu codziennym”<sup>21</sup>, np. tam gdzie nauka nie znajduje wyjaśnień zjawisk paranormalnych, cudów, granicznych działań ludzkich, treści snów, śmierci oraz samych tworców intencjonalnych i innych przedmiotów nieempirycznych. Uniwersum symboliczne uzasadnia również porządek różnych faz biografii podmiotu i jego tożsamości, np. stanie się dorosłym, wstąpienie do Kościoła itp. Nie ma jednak przeszkód, aby w procesie samorefleksji uniwersum symboliczne jako takie poddać uzasadnieniu. Trudno powiedzieć, kiedy mamy do czynienia z taką sytuacją, ale historia ludzkości wskazuje, że takie okresy istnieją i często wiążą się z czymś, co można nazwać „sytuacją graniczną” społeczeństwa, w szczególności gdy następuje zetknięcie się z innymi społecznościami o innych uniwersach symbolicznych, albo wtedy gdy uzasadnienia trzeciego poziomu podważają logikę uzasadnień symbolicznych. Moglibyśmy powiedzieć, że w tradycyjnym języku filozofii uniwersum symboliczne jest obszarem metafizyki jako alternatywy dla naukowego wyjaśniania świata, a treści poszczególnych uniwersów symbolicznych narażone są na te same zarzuty co treści analiz metafizycznych.

Wewnątrz danej społeczności uzasadnienie spełnia – zdaniem Bergera i Luckmanna – co najmniej dwie funkcje: terapeutyczną i nihilacyjną. Pierwsza wiąże się z przywracaniem do społeczności i zatrzymaniem w jej granicach dewiantów, czyli podmiotów uchybiających stypizowanym działaniom. Jest to tzw. negatywne uprawomocnienie, czyli zaprzeczanie realności zjawisk lub zaprzeczanie ich interpretacji, o ile nie pasują one do całości uzasadnień i mogą dezintegrować ogół instytucji. Nihilacja z kolei polega na deprecjonowaniu tych uzasadnień, które nie pasują do całości powszechnych uzasadnień w danej społeczności i jest mechanizmem blokującym wpływy i przenikanie się różnych społeczności i istniejących tam instytucji. Nihilacja jest nastawiona eksternalistycznie względem obcych grup społecznych i ma zapobiegać przenikaniu ich instytucji do danego społeczeństwa. Zarówno w terapii, jak i nihilacji aparat pojęciowy może być ostatecznie wsparty siłą i przemocą lub będzie zawierał takie treści, które będą uzasadniały jej użycie.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 145.

Istnieje jeszcze jedna ważna – nie tylko z punktu widzenia socjologii wiedzy – funkcja uzasadnienia, tj. ideologia. Pojawia się wtedy, gdy uzasadnienie służy konkretnym interesom władzy i konkretnym grupom interesów, a w konflikcie społecznym jednoczy daną grupę interesów.

Aparat pojęciowy narracji uzasadnień, które pojawiają się w toku społecznego kształtowania rzeczywistości, można grupować w pewne typy. W socjologii wiedzy – idąc za spostrzeżeniami I. Barboura<sup>22</sup> – najistotniejsze są trzy: mity, modele i paradygmaty.

Mit to taka narracja uzasadniająca, której celem jest z reguły takie organizowanie doświadczeń, aby ująć porządek rzeczy w spójną całość opowieści. Opowieść ta (mit) jest fikcją, która ma charakter ściśle użytecznościowy, właśnie jako ostateczna instancja wyjaśniająca (uzasadniająca). Mit tym samym nie ma charakteru poznawczego, dlatego nie jest weryfikowalny, o czym świadczy to, że niespójności istniejące w narracji mitu nie mają wpływu na jego wartość. Ma on charakter czysto funkcjonalny i jest najstarszą formą uprawomocnienia. Oczywiście, poddany zabiegom interpretacyjnym może być fundamentem dla poznania wielu mechanizmów psychologicznych i społecznych<sup>23</sup>, ale niski poziom systematyzacji i często chaotyczne przenikanie się świata nadprzyrodzonego czy boskiego ze światem ludzkim ujawnia raczej fikcyjność na wzór literacki niż spójny zasób wiedzy, osadzając mit na dość naiwnym poziomie poznawczym. Berger i Luckmann definiują mitologię jako „koncepcję rzeczywistości, która zakłada stałe penetrowanie świata codziennych doświadczeń przez siły sakralne”<sup>24</sup>.

Mity odgrywały i nadal – przynajmniej dla niektórych społeczności – odgrywają istotną rolę ze względu na zaspokajanie wiedzy dotyczącej podstawowych struktur rzeczywistości. Innymi słowy, mity uzasadniają podstawowe kategorie bytu, a w konsekwencji światopoglądu. Ciągłe odwoływanie się do mitu spaja wspólnotę i konstytuuje jej tożsamość. Daje to wspólnocie nie tylko wiedzę o podstawowych strukturach bytowych, ale i wzorce postępowania i motywacje dla działania. O stałej potrzebie obecności mitu i spełnianiu przez niego funkcji wyjaśniającej i dostarczającej podstaw integrujących wspólnotę świadczy forma celebracji, w której odtwarza się mit w cyklach życia danej społeczności. Jeśli pominiemy występujący w micie pierwiastek sakralny i nadprzyrodzony, to – jak przyjmuje Barbour – definicja mitu mogłaby objąć nawet współczesne doktryny filozoficzne<sup>25</sup>. Chodzi tu o pierwotną, wyjaśniającą i uzasadniającą, funkcję mitu, ale wydaje się, że jest to dość daleko idące rozszerzenie pojęcia mitu z uwagi na

<sup>22</sup> I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tł. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.

<sup>23</sup> Typowym tego przykładem są prace Rene Girarda.

<sup>24</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne...*, s. 162.

<sup>25</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, s. 33–34.

zagadnienie jego statusu epistemologicznego. Większość współczesnych doktryn filozoficznych ma jednak ambicje maksymalistyczne, czyli uzasadnienia mocnego (UM). Natomiast mit, ze względu na funkcje stabilizującą tożsamość wspólnoty i prezentującą podstawowe wartości dla niej, nie jest nastawiony epistemologicznie, gdyż dla realizacji swoich funkcji dopuszcza niespójności, sytuując się tym samym co najwyżej na poziomie uzasadnienia słabego (US). Ale tu pojawiają się znów wszystkie wątpliwości jakie niesie ze sobą teoria wiedzy, gdyż tej argumentacji można zarzucić, że jest dokonywana z zewnątrz systemu. Natomiast jeśli względem treści mitu przyjmiemy postawę wewnętrzną, to jego zawartość często jest uznawana przez wspólnotę za prawdziwą.

Wraz z rozwojem cywilizacyjnym epistemologiczną, wyjaśniającą i uzasadniającą funkcję mitu przejęła nauka.

Kolejnym typem narracji, który w społecznej wizji rzeczywistości spełnia funkcję uprawomocniającą, jest pojęcie modelu. „Modele reprezentują trwale komponenty strukturalne, które mity przekazują w formie opowieści”<sup>26</sup>. Można wymienić wiele typów modeli: modele doświadczalne (wykorzystywane w eksperymentach empirycznych), modele logiczne (wykorzystywane w aksjomatyce), modele matematyczne (wykorzystywane w wielu naukach na poziomie teoretycznym), modele teoretyczne (wykorzystywane jako konstrukty myślowe w celu wyjaśnienia fundamentalnych struktur rzeczywistości). Z punktu widzenia socjologii wiedzy najistotniejszy jest model teoretyczny, który Barbour definiuje ostatecznie jako konstrukcję umysłu a nie dosłowny obraz świata, stanowiący próbę przedstawienia, w określonych celach, tych fragmentów rzeczywistości, których struktura nie jest nam bezpośrednio dostępna. Tak rozumiane pojęcie modelu nakazuje przyjęcie danego już modelu – jak to określa Barbour – poważnie, ale nie dosłownie<sup>27</sup>. Pojęcie modelu stanie się przedmiotem naszego zainteresowania w rozdziale IV, jako jedna z form analiz uzasadnienia transcendentnego.

Trzecią z form narracji uzasadniającej wymienionej przez I. Barboura jest forma paradygmatu, którego pojęcie Barbour omawia w nawiązaniu do jego znaczenia podanego przez Thomasa Kuhna. To jak uzasadniamy daną rzeczywistość jest zależne od pewnych schematów, zawierających wzór założeń pojęciowych, które stanowią kryteria argumentacji uzasadniającej. Innymi słowy, to jakie przyjmujemy założenia metodologiczne, epistemologiczne i metafizyczne wpływa na wybór uzasadnień i ich treść. „Normalna nauka – pisze Barbour – przypomina rozwiązywanie łamigłówek lub rozgrywanie partii szachów z tej racji, że poszukuje ona rozwiązań w obrębie przyjętego schematu pojęciowego, a reguły gry zostały już wcześniej ustalone. Uznawanie tego samego paradygmatu konstituuje

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 39. Pojęcie modelu pozwoli nam w kolejnych partiach pracy uporządkować jedną z najistotniejszych tradycji uzasadnienia prawa, jaką jest bogata w treść tradycja teistyczna.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 52.

wspólnotę naukową – grupę ludzi zawodowo zajmujących się nauką, których łączą te same założenia wyjściowe, te same kierunki zainteresowań, te same czasopisma naukowe i te same kanały wymiany informacji”<sup>28</sup>.

Jednak każda z wyżej wymienionych form narracji uzasadniającej podlega tym samym mechanizmom problemowym, które wyznacza §22 epistemologii. Zarówno dla danego modelu, jak i paradygmatu nie istnieją żadne zewnętrzne kryteria ich poprawności czy poprawności ich wyboru. Albo będą one musiały być wytworem tegoż modelu czy paradygmatu (zarzut kolistości), albo same będą wymagały uzasadnienia w jakimś innym modelu lub paradygmacie, bądź w jakiejś rudymenarnej argumentacji, w stosunku do której również można żądać racji uzasadniających (zarzut regresu).

Z perspektywy interesującej nas problematyki uzasadnienia, każdy z wyżej wymienionych i scharakteryzowanych jego poziomów spełnia ambitną funkcję metodologiczną, tj. służy za formę czegoś, co moglibyśmy nazwać rodzajem ostatecznego uzasadnienia. Innymi słowy, uniwersum symboliczne w rozumieniu pewnego zbioru form (mit, model, paradygmat) i konkretnych treści (Bóg, natura, rozumność) jest wypracowanym przez intencjonalny charakter tworców społecznych narzędziem ostatecznego uzasadniania tychże tworców, czyli takim argumentem w procesie uzasadniania, który wskazuje na jego koniec, przedstawiając jednocześnie daną jego zawartość, czyli ostateczną treść uzasadnienia<sup>29</sup>.

Jeśli zastanowimy się nad pojęciem uzasadnienia w ramach analiz epistemologicznych oraz pojęciem uzasadnienia w teorii socjologii wiedzy, to moglibyśmy stwierdzić, że epistemologia jest z jednej strony krytyką poznania, a z drugiej ma ambicje maksymalistyczne w odniesieniu do wiedzy, gdyż poszukuje obiektywnego kryterium prawdy i tym samym chce umożliwić doświadczenie metafizyczne. Natomiast z perspektywy socjologii wiedzy bez względu na to, czy pojęcie uniwersum symbolicznego pełni funkcję uzasadnienia mocnego czy słabego, to wskazuje ambicje maksymalistyczne co do integracji danej wspólnoty. Popada jednak z punktu widzenia epistemologii w te same problemy, co pojęcie uzasadnienia epistemicznego. Zawsze można pytać o kolejne warstwy uzasadnień, poddając krytyce te istniejące i szukać gwarancji poznawczych lub metafizycznego oparcia czy to w koncepcji Boga, czy Ja transcendentalnego, czy wiecznych praw natury.

W tym miejscu stajemy przed alternatywą. Albo wycofujemy się z nauki, bo ostatecznie wszelki wysiłek intelektualny jest podważalny i nie może być ostatecznie uzasadniony, albo próbujemy dalej opisywać rzeczywistość, przyjmując preteoretyczne rozumienie pojęcia wiedzy, prawdy i uzasadnienia oraz traktować

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>29</sup> W rozdziale III przedstawię jeszcze jedną z form ostatecznego uzasadniania, która została wypracowana we współczesnej metodologii filozofii anglosaskiej, czyli pojęcie tzw. argumentu transcendentalnego.

je jako sposoby charakteryzowania otaczającej nas rzeczywistości, czyli próbować dalej, poszukując wyjaśnień poprzez tworzenie uniwersów symbolicznych, nawet jeśli wszystko to może być podważalne.

Jeżeli draży nas niepokój intelektualny, to wybieramy drugą opcję, gdzie ambicje poznawcze podmiotu filozofującego w jego samorefleksji nieustannie dążą do kolejnych uzasadnień i wyjaśnień, budując idee i ich systemy w niekończącym się ciągu uzasadnień uniwersów symbolicznych. Są one kolejno krytykowane, poddawane rewizji, obalane, następnie wskrzeszane w syzyfowej pracy intelektualnej pokoleń filozofów. Ciągłe tak samo, niczym *perpetum mobile* dla intelektualnego namysłu; niestrudzenie, wciąż od nowa każdy z nas dokłada swoją cegiełkę do budowy owego muru wiedzy, który w jakimś jego fragmencie uprzednio odkuł. Takie dążenie do osiągnięcia poznania w sensie prawdy transcendentalnej jest poszukiwaniem epistemologicznego absolutu i walką z chaosem radykalnego sceptycyzmu.

Poniżej przedstawię dwie takie idee budowania pojęć uzasadnienia, prawdy i wiedzy, a tym samym możliwości doświadczenia metafizycznego. Każda z nich jest bardzo obszerna i ma w historii filozofii długą tradycję. Pierwsza idea to fenomenologiczne ujęcie problematyki epistemologicznej w postaci tzw. poznania ejdetycznego jako projektu teorii poznania. Historycznie projekt ten zawdzięczamy Husserlowi, który po Kancie „zbudował najsmielej i najgłębiej drażącą maszynę filozoficzną w poszukiwaniu źródła ostatecznej pewności poza Bogiem”<sup>30</sup>. Maksymalistyczne ambicje tego projektu zakładają, że posługując się metodą redukcji ejdetycznej można dokonać „wglądu” w istotę rzeczy – dla nas jest to prawo – a tym samym tak określić pojęcie prawa, że będzie to pozwalało jasno sprecyzować przedmiot uzasadnień i wykluczyć czy wyeliminować (zgodnie z założeniami metodologicznymi nakreślonymi we wstępie) pewne grupy uzasadnień z uniwersum symbolicznego uzasadnienia prawa ze względu na jego istotę. Innymi słowy, zgodnie z założeniami metodologicznymi przyjętymi we wstępie pracy, ontologia prawa musi poprzedzać analizy metafizyczne, a ta jest możliwa tylko w fenomenologicznym projekcie teorii poznania.

Druga – to idea transcendentalizmu i filozofii transcendentalnej, którą przedstawiam w taki sposób, aby wydobyć z niej istotną dla zagadnienia obowiązywania zewnętrznego prawa (uzasadnienia prawa) ideę uzasadnienia immanentnego oraz ideę argumentu transcendentalnego, rozumianego jako metodologiczne narzędzie w interesującej nas kwestii uzasadnienia prawa.

W stosunku do pierwszej idei można byłoby ogólnie mówić o metodzie fenomenologicznej, w przypadku drugiej o transcendentalnej. Łącznikiem między nimi są niewątpliwie takie oto dwie kwestie. Po pierwsze, chodzi o poszukiwanie naczelných zasad, czegoś uniwersalnego, co w filozofii transcendentalnej wiąże

---

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Jeśli...*, s. 89.

się głównie z podmiotem poznania, natomiast w fenomenologii z przedmiotem poznania. Po drugie zaś – o epistemologiczne pojęcie *Apriori*, które oznacza, że poznanie (w sensie metodologicznym, a nie genetycznym) jest niezależne od empirycznie rozumianego doświadczenia i jest spełniane przez podmiot rozumiany jako Ja transcendentalne.

### 1.3. Pytanie o uzasadnienie prawa

Podjmując zadanie wskazania fundamentu istnienia prawa mamy do czynienia z alternatywą, która pojawia się w związku z analizą interesującej nas problematyki. Z jednej strony możemy postępować ściśle opisowo i przedstawiać sposoby uzasadniania prawa w ujęciu historycznym czy to idei doktryn polityczno-prawnych, czy jakiegoś konkretnego okresu w historii filozofii prawa. Z drugiej zaś możemy podejść do interesującego nas zagadnienia krytycznie i zdekonstruować istniejące schematy, wypracowując jednocześnie elementy własnej teorii krytycznej co do tego, jak powinno się prawidłowo rozumieć zagadnienie uzasadnienia prawa, czyli jego obowiązywania zewnętrznego, i jakie argumenty (rozumiane jako transcendentalne, czyli kończące łańcuch uzasadnień<sup>31</sup>) mogą wchodzić w rachubę co do tej kwestii.

Pierwsze ujęcie możemy określić jako tradycyjne i jako takie często powielane w literaturze filozoficznej, filozoficznoprawnej i prawoznawstwie. Ten sposób przedstawienia problemu pojawia się albo jako główny temat analiz, albo pobocznie czy fragmentarycznie przy okazji rozwiązywania danego praktycznego czy teoretycznego zagadnienia w obszarze filozofii czy jurysprudencji. Tu literatura przedmiotu jest przeogromna i oczywiście z punktu widzenia historii myśli filozoficznoprawnej bezcenna, gdyż gromadzi, analizuje, kwalifikuje, klasyfikuje i typizuje powstałe i powstające idee, ale czyni to zawsze z perspektywy opisu i krytycznie jest mało owocna. Drugie ujęcie z kolei może przedstawiać własną wizję analizy zagadnienia obowiązywania zewnętrznego prawa, czyli jego uzasadnienia, prezentując autorskie rozwiązanie, często w oparciu o krytykę zastanych idei. Zwykle celem takiego namysłu jest przekonanie Czytelnika do zaakceptowania tak zaprezentowanego ujęcia i podzielenia racji, które stanowią procedurę uzasadniania oraz uznanie ostatecznego argumentu (z perspektywy metodologicznej argumentu transcendentalnego) za kończący czy fundamentalny dla rozwiązania kwestii obowiązywania zewnętrznego prawa. W poniższych rozważaniach opowiadam się za drugim ujęciem, czyli postaram się zaprezentować zagadnienie uzasadnienia prawa w obszarze własnego projektu, oczywiście

---

<sup>31</sup> Pojęcie argumentu transcendentalnego będzie wyjaśnione w rozdziale III.



możliwie najlepiej wykorzystującego dotychczasowe osiągnięcia filozofii prawa, krytykując i korygując istniejące idee tak, aby móc jak najlepiej zarysować najlepsze rozwiązanie interesującej nas kwestii.

Jeśli spojrzymy syntetycznie na historyczny rozwój myśli filozoficznoprawnej, którą moglibyśmy zaliczyć do zagadnień podejmujących problematykę obowiązywania zewnętrznego prawa, czyli uzasadnienia jego istnienia, zarówno z perspektywy literatury wyżej wspomnianego tradycyjnego ujęcia, jak i ujęcia krytycznego, moglibyśmy najogólniej wskazać sześć nurtów, o których z kolei dałoby się powiedzieć, że mają charakter ostatecznego uzasadnienia, czyli takiego, które z punktu widzenia charakterystyki metodologicznej wskazuje na jakąś ostateczną rację w łańcuchu uzasadnień prawa. Z perspektywy historycznej do pierwszej grupy moglibyśmy zaliczyć tradycję mitologiczną, do drugiej teologiczną (teistyczną), do trzeciej prawnonaturalną, do czwartej oświeceniową, do piątej filozofii języka i do szóstej naturalistyczną. O pierwszych trzech nurtach można byłoby mówić również jako o tradycji religijnej, a tradycję drugą można byłoby zredukować do trzeciej, wymieniając w niej nurt laicki i teistyczny.

Analizując interesujące nas zagadnienie uzasadnienia prawa, czy jego obowiązywania zewnętrznego, możemy w tym miejscu postąpić dwojako. Po pierwsze, moglibyśmy skoncentrować się na opisie każdej ze wspomnianych tradycji, najpierw analizując cały ciąg argumentacyjny zawarty w literaturze przedmiotu danego autora, a następnie dokonywać krytyki, np. doszukując się i ujawniając ewentualne niekonsekwencje, aby w końcu syntetycznie podsumować jego zmagania. Takie postępowanie mieściłoby się jednak w wielokrotnie podejmowanym nurcie historii filozofii prawa czy historii doktryn polityczno-prawnych i stałoby się – idąc za spostrzeżeniami Jerzego Stelmacha – kolejną, „pięćset pierwszą” pracą z tego zakresu<sup>32</sup>. Po drugie, można na problematykę uzasadnienia prawa spojrzeć z punktu widzenia niego samego, tj. spróbować wyjść od analiz zagadnienia istoty prawa i niejako z „wnętrza” prawa poszukiwać treści jego uzasadnienia.

Pierwsze postępowanie, z racji jego wielokrotnego powielania, wydaje mi się nie tylko – co zaznaczyłem powyżej – mało oryginalne, ale i bezowocne, ze względu na to, że każda koncepcja uzasadnienia, o ile jest spójna logicznie i argumentacyjnie, mogłaby zasługiwać na miano poprawnej. To znaczy zarówno z punktu widzenia uzasadnienia epistemicznego rozumianego w jego słabej formie (US), jak i pojęć dotyczących uzasadnienia wypracowanych w socjologii wiedzy każda taka koncepcja jest dobra z punktu widzenia przyjętych kryteriów uzasadniania. Innymi słowy, każde postępowanie uzasadniające kończy się czy opiera się na wskazaniu ostatecznej racji uzasadniającej, a cały ciężar problematyki związanej z uzasadnieniem prawa ostatecznie i tak przenosić się musi na próbę uzasadnienia

---

<sup>32</sup> J. Stelmach, *Kodeks argumentacyjny dla prawników*, Zakamycze, Kraków 2003, s. 9.



samego tego argumentu, co w końcu zwykle skutkuje podejmowaniem i rozwiązywaniem zawitych zagadnień filozoficznych tak, aby zadośćuczynić postulatowi uzasadnienia mocnego i dojść do *episteme*, co w ostatecznym rezultacie ujawnia w pełni treść §22 epistemologii. Na przykład w myśli prawnonaturalnej czy to nurtu laickiego, czy teistycznego, uzasadnienie prawa kończy się „na” lub zaczyna „od” konieczności uzasadnienia istnienia boskiego czy naturalnego porządku rzeczy, a następnie (jeśli musimy rozwiązać problem relacji Boga i natury) od tego, czy postawimy Boga przed naturą, czy też umieścimy Go w jej wnętrzu.

Drugie postępowanie ma, w mojej ocenie, tę przewagę nad pierwszym, że pozwala od początku zdeterminować przedmiot uzasadnienia i unika wikłania się w wiele zagadnień, które nie mieszczą się *stricte* w problematyce obowiązywania zewnętrznego i w rezultacie pozwala ograniczyć wynik poznawczy do zakresu tych ostatecznych racji uzasadniających, które mają wskazać fundament istnienia prawa, a nie inne kwestie, np. jego treść, osobę suwerena czy problematykę związaną z wzajemną relacją prawa i moralności.

Rozpoczynając analizę zagadnienia obowiązywania zewnętrznego prawa, czyli jego uzasadnienia, chciałbym również zwrócić uwagę na bardzo istotną – a w mojej ocenie zapoznaną – kwestię określenia przedmiotu badań. Literatura przedmiotu wskazuje, że wtedy kiedy mamy do czynienia z problematyką uzasadnienia prawa, to nie są należycie oddzielone od siebie poszczególne ważne kategorie, które z jednej strony są ze sobą silnie związane, a z drugiej – jeśli się ich nie oddzieli – zaciemniają przedmiot zainteresowania, a tym samym zamiast przynieść satysfakcjonujące rozwiązania, tylko piętrzą problemy. Mam na myśli to, że w analizie uzasadnienia prawa należy oddzielić od siebie uzasadnienie prawa jako takiego, uzasadnienie prawa pozytywnego, uzasadnienie suwerena i prawodawcy, uzasadnienie treści prawa (pozytywnego) i w końcu uzasadnienie jego przestrzegania. Tylko zagadnienie pierwsze i drugie jest zagadnieniem *stricte* metafizycznym w odniesieniu do pojęcia obowiązywania zewnętrznego prawa, natomiast pozostałe, choć mieszczące się w zakresie filozofii prawa, angażują inne obszary analiz intelektualnych, takich jak teoria polityki (uzasadnienie suwerena i prawodawcy), zagadnienia etyczne (uzasadnienie treści prawa) oraz psychologiczne (uzasadnienie przestrzegania prawa). Oczywiście wszystkie te zagadnienia w projekcie uzasadnienia prawa – o czym wspominałem już we wstępie – z jednej strony są w pewien sposób ze sobą związane, z drugiej zaś same mogłyby stać się zagadnieniami metafizycznymi i ontologicznymi, a ostatecznie i uzasadnieniami czysto faktycznymi, gdybyśmy mieli rozstrzygać o konkretnej treści danych norm prawnych, o konkretnej osobie prawodawcy czy o konkretnym suwerenie. Dodatkowo, biorąc pod uwagę problematykę uzasadnienia przestrzegania prawa, to z pewnością należałoby podjąć z kolei kwestie dotyczące analizy czegoś, co można nazwać naturą ludzką i wejść w obszary psychologiczne dotyczące mechanizmów motywacyjnych, kognitywistyki, polityki

i socjologii prawa. Niemniej nie są one zagadnieniami uzasadnienia prawa jako projekt *stricte* metafizyczny, czyli wskazujący podstawę jego istnienia, a dotyczą innych kategorii bytu, choć niewątpliwie są jakoś z pojęciem prawa związane.

Wgląd w literaturę filozoficznoprawną wyraźnie wskazuje, że te kwestie nie tylko nie były od siebie oddzielane, ale również wzajemnie mylone, co skutkowało dość dużym zamętem pojęciowym w materii obowiązywania zewnętrznego (uzasadniania) prawa.

W związku z tym – trzymając się wyżej wspomnianego założenia metodologicznego o uprzedniej konieczności podjęcia analiz ejdetycznych (ontologicznych w rozumieniu fenomenologicznym) – przyjmuję, że poszukiwanie uzasadnienia prawa pozytywnego jest również poszukiwaniem jego samego, czyli odpowiedzi na pytanie o jego istotę (naturę). Zgodnie z wyżej wskazanym postulatem metodologicznym analiza ejdetyczna ma nam pomóc nie tylko w dokładnym określeniu przedmiotu uzasadnień, ale również wykluczyć pewne rozwiązania, gdyż nie są zgodne z istotą przyjętego przedmiotu uzasadnień, czyli prawa.

To że w historii myśli filozoficznoprawnej nieustannie podejmuje się, aż po dzień dzisiejszy, zagadnienie uzasadnienia prawa, jest rezultatem pewnego niedosytu powstałego z jednej strony jako wynik ciągłego dążenia do wypracowania jednoznacznych odpowiedzi na stawiane pytanie, z drugiej zaś wymykania się przedmiotu poznania. Ten dialektyczny ruch, który jest nam dany co najmniej od dwudziestu pięciu wieków, a od czasów oświecenia pojawia się wraz z ideałem tzw. wiedzy naukowej i programem „odczarowania świata”<sup>33</sup>, dotyka całego obszaru prawoznawstwa i problemu jego unaukowienia oraz precyzyjnego określenia jego fundamentalnych pojęć. Dążenie do rozdzielania prawa i moralności, do odwartościowywania prawa stało się z jednej strony możliwością i pożywką dla kształtowania się w bycie prawa pozytywnego i uczynienia z prawoznawstwa nauki, z drugiej zaś nie tylko doprowadziło do odczłowieczenia regulacji prawnych, ale uświadomiło fakt, że dotarcie do istoty pozytywności prawa, czy inaczej mówiąc do pojęcia prawa pozytywnego, nie jest przedsięwzięciem, które może opierać się na modelu wiedzy nauk przyrodniczych. Do tego wszystkiego prawo straciło boskie uzasadnienie, owo *sacrum*, które było nie tylko podstawą jego istnienia i uzasadnieniem samej jego treści, ale realną racją jego obiektywności, a tym samym argumentem za jego uznaniem i przestrzeganiem.

Inną przyczyną naszego ciągłego poszukiwania uzasadniania prawa pozytywnego jest pewien błąd metodologiczny, który wprowadzie stopniowo odkrywany w historii myśli filozoficznoprawnej, lecz – w mojej ocenie – nie do końca jest uświadamiany przez tych, którzy zagadnieniami istoty prawa pozytywnego się zajmują. Chodzi o wyodrębnienie, a tym samym uświadomienie sobie przedmiotu

---

<sup>33</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 19.

poznania, jakim jest prawo pozytywne. Błąd ten – o czym częściowo już wspominałem powyżej – ujawnia się w nienależyтым oddzieleniu pojęcia prawa i pojęcia prawa pozytywnego, pojęcia normy prawnej i pojęcia normy prawa pozytywnego oraz przenoszenia analiz zagadnień etycznych na pozytywnoprawne, a tym samym w niekonsekwentnym przypisywaniu rezultatów poznawczych jednych obszarów badań przedmiotom z innych obszarów.

Oczywiście to nie tylko brak konsekwentnej postawy metodologicznej, ale – co pokazuje historia myśli filozoficznoprawnej czy też historia idei prawa naturalnego oraz doktryn polityczno-prawnych – pewien ulotny (oczywiście nie w sensie estetycznym), nieuchwytny przedmiot badań, jakim jest prawo pozytywne. Przedmiot ten niejako wymyka się analizie bądź to w stronę pojęcia prawa w ogóle, bądź pojęcia normatywności prawa, bądź pojęcia samej normy prawnej, czy też w kierunku zagadnień dotyczących wartości, moralności, czy w końcu w kierunku ogólnych zagadnień etyki teoretycznej i normatywnej. Do tego można dodać jeszcze spostrzeżenie, że wiele wysiłku poświęcono w prawoznawstwie poszukiwaniu idealnej treści prawa tak, aby zrealizować niedościgniony ideał prawa sprawiedliwego. Oczywiście jest to i zrozumiałe, i pożądane, dlatego nie tylko historycznie, ale i współcześnie wiele analiz intelektualnych idzie w tym kierunku i, co również oczywiste, poszukiwania takie będą zawsze kontynuowane. Jednak, co pokazują dzieje ludzkości i jej historia współczesna, jest to tylko ideał, którego nie jesteśmy w stanie osiągnąć, ze względu na wiele napięć pomiędzy tym, co dobre w ogóle, tym, co dobre dla pojedynczej jednostki, a w końcu tym, co dobre dla danego społeczeństwa<sup>34</sup>. W tym triangu nie można się rozdzielić: nie można przyjąć jednocześnie postawy wewnętrznej i zewnętrznej, nie można być – jak to określił Claude Levi-Strauss – jednocześnie aktorem i widzem, gdy się chce wartościować innych i dla innych. „[J]ak moglibyśmy głosić – pisze Levi-Strauss – że społeczeństwa odmienne są wartościowe, opierając się tylko na wartościach tego społeczeństwa, które wzbudziło w nas chęć tych poszukiwań? Skoro jesteśmy trwale niezdolni do wyzwolenia się od norm, które nas ukształtowały, nasze wysiłki oglądania w perspektywie różnych społeczeństw, łącznie z naszym, byłyby znowu wstydliwym przyznaniem jego wyższości nad wszystkimi innymi”<sup>35</sup>. Te zagadnienia należą jednak do innego obszaru namysłu w filozofii prawa niż te, które wiążą się z samym problemem istoty prawa pozytywnego i jego uzasadnienia, ale konkluzja co do możliwości poznawczych i formułowania tego, co nazywamy obiektywnymi sądami, dotyka również interesującego nas zagadnienia wskazania podstaw bytowych i docierania do fenomenu prawa pozytywnego.

<sup>34</sup> K.M. Cern, B. Wojciechowski, *O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym*, [w:] J. Zajadło (red.), *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, Arche, Gdańsk 2010, s. 74–108.

<sup>35</sup> C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, Wydawnictwo Opus, Łódź 1992, s. 382.

Jeśli spojrzymy na historię myśli filozoficznoprawnej czy historię doktryn polityczno-prawnych w przedmiocie zagadnień, mających na celu wskazanie natury prawa pozytywnego, to przyjmując krytyczną postawę łatwo dostrzeżemy ogromny melanz, który przenika większość badań.

Począwszy od tradycji starożytnej, autorzy opinii nt. prawa dostrzegają wprawdzie, że mamy do czynienia z czymś takim jak prawo natury, prawo boskie, ale również prawo ludzkie, które jednak jakoś inaczej istnieje i odgrywa inną rolę niż prawo otaczającej człowieka natury, i prawo, które dają mu bogowie, oraz prawo, które rządzi samymi relacjami pomiędzy bogami. Niemniej jednak wypowiedzi pierwszego rodzaju są najczęściej silniej lub słabiej powiązane z tymi drugimi. „Jedne i drugie obracają się wokół zasadniczych problemów myśli prawnej: co to jest prawo, kto je tworzy, dlaczego prawo obowiązuje, jaka jest jego treść, jakie są jego rodzaje i wzajemne stosunki?”<sup>36</sup>. Do ujednoczenia refleksji nad pojęciem prawa w ogóle i pojęciem prawa pozytywnego, jako refleksji nad istotą prawa w szerokim znaczeniu pojęcia prawa, przyczynił się potencjalny i realny konflikt treści tych praw, czyli z jednej strony praw stanowionych przez człowieka, z drugiej przez bogów czy naturę i dążenie do shierarchizowania ich w ramach jednego bytu. Można przyjąć, że w naszej kulturze stało się to wraz z decyzją przyjętą przez Antygonę<sup>37</sup> i filozoficzną koncepcją *Logosu* Heraklita<sup>38</sup> oraz poglądem Protagorasa na relatywistyczny charakter prawa stanowionego (pozytywnego) i nadrzędności prawa natury, którego źródłem jest człowiek jako struktura psychofizyczna<sup>39</sup>. Idealizując, można powiedzieć, że tym samym rozpoczyna się refleksja nad istotą prawa natury i prawa boskiego oraz ich treści jak również nad wzajemną relacją tych praw i prawa pozytywnego, a także nad katalogiem norm prawa natury (np. czy niewolnictwo jest czy nie jest zgodne z prawem natury, a tym

<sup>36</sup> R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 11.

<sup>37</sup> „A nie mniemałam, by ukaz twój ostry  
Tyle miał wagi i siły w człowieku,  
Aby mógł łamać święte prawa boże,  
Które są wieczne i trwają od wieku,  
Że ich początku nikt zbadać nie może.”

Sofokles, *Antyгона*, tł. K. Morawski, Wydawnictwo GREG, Kraków b.r.w., s. 23.

<sup>38</sup> „Bóg jest powszechnym Rozumem (*Λογος*), powszechnym prawem immanentnym we wszystkich rzeczach, spajającym wszystkie rzeczy w jedność i gwarantującym nieustanną zmianę w świecie według powszechnego prawa. Rozum ludzki jest chwilą w tym powszechnym Rozumie lub też jest przyciągnięciem i skanalizowaniem, dlatego też człowiek powinien dążyć do rozumnych zapatrywań i żyć w zgodzie z rozumem, uświadamiając sobie jedność wszystkich rzeczy i panowanie niezmiennego prawa, akceptując z zadowoleniem nieodzowny proces rozwojowy świata i buntując się przeciwko niemu, ponieważ jest on wyrazem wszechogarniającego, porządkującego *Λογος*, czyli prawa. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1998, s. 57.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 107–108.

samym czy istniejąca treść prawa pozytywnego ma być taka lub inna), zawsze jednak wyznaczając kierunek badań od analizowania problematyki prawa natury i prawa boskiego, a dopiero w drugiej kolejności przekładając rezultaty poznawcze na prawo pozytywne. Nawet jeśli dostrzega się już od samego początku myśli starożytnej nieusuwalną dychotomię pomiędzy prawem natury i prawem boskim a prawem pozytywnym, to refleksja ciąży ku tym pierwszym i z ich perspektywy wypowiada się sądy o tym drugim. Skutkuje to zawsze w analizach pojęciowych prawa heteronomicznym charakterem pojęcia prawa pozytywnego względem autonomicznego pojęcia prawa natury i prawa boskiego oraz podrzędnością tego pierwszego względem tych drugich, czego jednym z typowych przykładów może być doktryna stoicka.

Do tego dochodzi jeszcze problematyka drugiej dychotomii, a mianowicie zagadnienie relacji prawa i moralności, co dodatkowo komplikuje myśl filozoficzno-prawną, w szczególności gdy trzeba określić wzajemną relację tych czterech obszarów (prawa natury, prawa boskiego, moralności i prawa pozytywnego).

Pomimo że już wysoce rozwinięta spekulatywnie myśl starożytna odróżniała te pojęcia, to ciężar analiz zdecydowanie skupia się na zagadnieniach etycznych, czyli idei dobra, cnoty, słuszności, sprawiedliwości, traktując analizę pojęcia prawa pozytywnego „po macoszemu”. Sergiusz Hessen stwierdza, że zasadnicze nierozróżnienie moralności i prawa w filozofii starożytnej i scholastyce było spowodowane pochodzącym jeszcze od Sokratesa intelektualistycznym ujęciem moralności jako wiedzy, a nie jako intuicji Dobra, co upodabniało teoretyczne rozważania dotyczące prawa do spekulatywnych analiz dotyczących Dobra<sup>40</sup>.

Stanowiska tego nie zakłóciło nawet stopniowe przesuwanie się pola zainteresowań z prawa natury rozumianego ogólnie i obejmującego zarówno przyrodę, jak i człowieka w jego wymiarze społecznym, na samego człowieka pomyślanego już tylko jako źródło reguł społecznych, ani tradycja prawników rzymskich, którzy mimo że wypracowali fundamentalny aparat pojęciowy wielu instytucji prawa pozytywnego, to jednak „nie kwestionowali reguły, że *ius civile* nie może znieść, usunąć ani zmienić prawa natury, podobnie jak i *ius gentium* uważanego za część składową *ius naturale*”<sup>41</sup>. Również chrześcijańskie koncepcje myśli filozoficzno-prawnej nie przyniosły zmiany ciężaru rozważań z prawa naturalnego i moralności na prawo pozytywne, wprowadzając dodatkowo koncepcję prawa wiecznego (boskiego), zgodnie z tradycją judeochrześcijańską biblijnego Boga–Stwórcy. „W pierwotnym chrześcijaństwie nie mogło jednak dojść do tego rozróżnienia [czyli prawa i moralności – przyp. T.B.], gdyż prawo («zakon») było pogardzane i po prostu odrzucane w imię moralności, opartej na zasadzie miłości bliźniego”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, tł. A. Walicki, PWN, Warszawa 1968, s. 273.

<sup>41</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy...*, s. 94.

<sup>42</sup> S. Hessen, *Studia...*, s. 274.

Można jednak dostrzec, że woluntarystyczna koncepcja prawa Dunska Szkota, a następnie Okhama zdecydowanie – jak na okres scholastyki – wniosła postępowe (z punktu widzenia samego pojęcia prawa pozytywnego) rozwiązania w rozważaniach co do istoty prawa w ogóle, zawężając zakres uniwersalności i powszechności obowiązywania prawa naturalnego na rzecz pewnych twierdzeń, które właściwe są istocie prawa pozytywnego. Powolną zmianę w tej dysproporcji rozważań filozoficznoprawnych przynosi dopiero wiek XVII wraz z sukcesywną deprecjacją religijnych form tłumaczenia świata i próbą sprowadzenia metodologii wszystkich nauk do metodologii przyrodznawstwa. Już u Hobbesa, w którego *Lewiatanie* pojawiają się szerokie analizy stosunku władzy i jej legitymizacji<sup>43</sup> oraz zagadnień istotnych dla prawa pozytywnego<sup>44</sup>, widać odchodzenie od łączenia pojęcia prawa naturalnego z rozważaniami *stricte* na temat prawa pozytywnego, a u Thomasiusa mamy – zaskakujące – jawne powoływanie się w analizie prawa naturalnego nawet na metodologię nauk przyrodniczych i silne zerwanie z metafizyką na rzecz naturalistycznych metod analizy prawa: „Jest przeto oczywiste – stwierdził – że to, co normatywne (moralia), nie może być zrozumiałe bez tego, co naturalne, ponieważ pierwsze jest konkluzją drugiego, tak zatem filozofia normatywna jest gałęzią fizyki”<sup>45</sup>.

Jeśli zapytalibyśmy o filozofa, który świadomie oddzielił prawo pozytywne (a przede wszystkim refleksję nad prawem pozytywnym) od prawa natury, prawa boskiego i moralności, to wydaje się, że przypisać to należy ostatnio wspomnianemu, czyli Thomasiusowi. „Dlatego unikaj twierdzenia – pisał Thomasius – że prawo naturalne i pozytywne, boskie i ludzkie, są podrodzajami tego samego rodzaju; prawo naturalne i boskie należą raczej do rzędu rad niż rozkazów, podczas gdy prawo ludzkie można pojmować w jego właściwym sensie tylko w odniesieniu do normy rozkazodawczej”<sup>46</sup>. Thomasius dowodził, że zobowiązanie prawne jest wyłącznie zewnętrznym obowiązkiem, powstającym w efekcie przymusu, i że tylko w taki sposób można być do czegoś realnie zobowiązanym; normom moralnym zaś tych cech brakuje. Kontynuuje to Kant, dokonując klasyfikacji

<sup>43</sup> Hobbes wprost stwierdza, że „[n]ajpoważniejszą obiekcją jest ta, która wyływa z praktyki, a mianowicie, gdy ludzie pytają, gdzie i kiedy poddani rzeczywistości uznali taką moc [suwerena – przyp. T.B.]”. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 184.

<sup>44</sup> Np. mamy u Hobbesa zaczątki analizy fenomenologicznej w stosunku do fundamentalnych pojęć prawa, gdy ten mówi: „Jak zwodniczą jest sprawą sądzić o naturze rzeczy na podstawie zwykłego i niestałego znaczenia wyrazów, to nigdzie nie okazuje się wyraźniej, niż w pomieszaniu rad i rozkazów, które powstaje stąd, że w trybie rozkazującym mówi się i w jednych, i w drugich, oraz przy wielu innych poza tym sposobnościach. [...] Ażeby uniknąć tych pomyłek i żeby nadać tym terminom: «rozkaz», «rada», «napomnienie» ich właściwe i swoiste znaczenie, definiuję je w sposób następujący [...]”. *Ibidem*, s. 225.

<sup>45</sup> Cytat za R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 228.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 232.



praw z wyraźnym oddzieleniem prawa pozytywnego<sup>47</sup>, podkreślając problemy z odpowiedzią na pytanie czym jest prawo oraz wskazując wieloznaczność jego pojęcia. Pozwala to tym samym stwierdzić, że Kant jest pierwszym filozofem, który podał teoretyczne uzasadnienie oddzielenia prawa i moralności. Niestety, mimo pewnego wysiłku intelektualnego, jaki włożył on w rozważania zawarte w *Metafizycznych elementach teorii prawa*, niewiele możemy się dowiedzieć wprost o istocie prawa pozytywnego, oprócz wskazania jego funkcji: „Prawo powinno zatem wyrażać całokształt warunków, pod którymi wola arbitralna danej osoby może być uzgodniona z wolą własną innej osoby podług powszechnego prawa wolności”<sup>48</sup>. Niemniej wprowadza Kant bardzo ważne dla pojęcia prawa pozytywnego pojęcie przymusu zewnętrznego, które – jego zdaniem – jest elementem konstytutywnym pojęcia prawa pozytywnego, co z kolei odróżnia prawo od moralności, która jest ufundowana, inaczej niż prawo pozytywne, na przymusie (imperatywie) wewnętrznym. Należy jednak pamiętać, że w pojęciu przymusu (zarówno dla prawa pozytywnego, jak i moralności) nie jest zawarte pojęcie przemocy, ale element realizowania powszechnego prawa wolności, które może być zagrożone bezprawnym postępowaniem podmiotu, a zatem „[p]rawo i sankcja przymusu stanowią tedy nierozłączną jedność [*einerlei*]”<sup>49</sup>.

Kolejne, powstające w rozwoju historycznym myśli filozoficznoprawnej, idee rozwijają koncepcje wzajemnej relacji prawa natury, moralności i prawa pozytywnego, nie mogąc jednak zadowalająco nie tylko sprecyzować definicji prawa pozytywnego, ale i zagadnienia jego uzasadnienia.

Te wielowiekowe zmagania z próbą określenia natury prawa w ogóle i natury prawa pozytywnego w sposób, który satysfakcjonowałyby, bądź nie, nie tylko twórców danej koncepcji, ale i innych filozofów prawa, doprowadziły w XX wieku do odrzucenia przez większość filozofów prawa możliwości zbudowania ontologii prawa i ontologii prawa pozytywnego. To z kolei – jak przyjmuje Bartosz Brożek – może uzasadniać twierdzenie, że jedyną pewną kwestią w teorii i filozofii prawa jest fakt, że jak dotąd nie udało się stworzyć zadowalającej definicji prawa<sup>50</sup>.

Może jest tak, jak również sugeruje ten Autor, że nie sposób podać jednej poprawnej definicji prawa bez zredukowania jej do pewnych celów poznawczych bądź praktycznych<sup>51</sup>, ale z innych jego wypowiedzi wydaje się, że jest to chyba odniesienie bardziej do próby określenia danej koncepcji prawa niż do samego pojęcia prawa<sup>52</sup>. Prowadzi to w końcu B. Brożka do sformułowania zalecenia

<sup>47</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, s. 39 i 51.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>50</sup> B. Brożek, *Normatywność prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012, s. 286–287.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 253.

<sup>52</sup> R. Dworkin, *Imperium prawa*, tł. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006, s. 71–72, 94–100; idem, *Biorąc prawa poważnie*, tł. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998, s. 349–251.



metodologicznego o odrzuceniu poszukiwania istoty czy natury prawa, gdyż takowa nie istnieje i służy jako mit Arystotelesowskiej wizji metafizyki. „Mit ten – podaje wspomniany Autor – jest niezwykle groźny: nakazuje szukanie fundamentu tam, gdzie fundamentu nie ma, prowadzi refleksję nad prawem w ślepe uliczki i może być powodem niekończących się sporów. Sprawia bowiem, że dyskusja nad pojęciem prawa nie toczy się wokół przydatności poznawczej bądź praktycznej tej czy innej koncepcji prawa, powracając do kwestii, czy określona definicja dobrze wychwytuje istotę zjawisk prawnych. Można oczywiście twierdzić, iż mówienie o istocie czy też naturze prawa jest jedynie swoistym *façon de parler*, że zwolennikom poszukiwania natury prawa nie chodzi o Arystotelesowskie rozumienie tego pojęcia, a na przykład o wskazanie koniecznych i wystarczających warunków określania danego zjawiska mianem prawa. Nawet jeśli w niektórych przypadkach tak jest, to uważam taki sposób mówienia za szkodliwy: albo mimowolnie prowadzi on do nieporozumień, albo – co gorsze – celowo wprowadza w błąd”<sup>53</sup>.

Ze zdaniem tym można się zgodzić tylko wtedy, gdy ma się na myśli tradycyjnie uprawianą refleksję nad prawem, rozumianą jako historyczna analiza idei i doktryn polityczno-prawnych albo historyczna analiza idei filozoficznych, tzn. w typie refleksji filozoficznoprawnej (trwającej – można powiedzieć – po dzień dzisiejszy), która w ogóle nie uwzględniła i nie uwzględni dwóch ważnych nurtów intelektualnych, wywierających ogromny wpływ na współczesną filozofię – chodzi mianowicie o filozofię transcendentalną i fenomenologię. W tym znaczeniu rzeczywiście poszukiwanie istoty czy natury prawa wikła się w nieskończonej liczbie sprzeczności i niedopowiedzeń. Jednak wraz z zaistnieniem myślenia transcendentalnego i fenomenologii nasz filozoficzny „arsenał” poznawczy wzbogacił się o nowy aparat pojęciowy, narzędzia metodologiczne i wypracowane za ich pomocą rozwiązania, które dzisiaj pozwalają uporać się z wieloma problemami w szeroko rozumianej ontologii prawa.

Wypracowanie w fenomenologii metody analizy ejdetycznej; wyraźne oddzielenie zagadnień ontologii formalnej i materialnej; określenie sposobów istnienia oraz tzw. momentów bytowych; określenie, co rozumiemy pod pojęciem istoty i idei; określenie wzajemnego stosunku obszaru metafizyki i ontologii – są to narzędzia metodologiczne, które pozwalają nie tylko na dokładne określenie przedmiotu analizy, ale tym samym również pozwalają na unikanie całego szeregu błędów przesunięcia kategoryjnego w badaniach nad tym, co ogólnie nazywamy zjawiskiem prawa. Do tego, jeśli uwzględni się obszar analiz filozofii transcendentalnej i jej rezultaty badawcze w stosunku do zagadnień poznawczych, czyli epistemologii, oraz wskazanie właściwego obszaru refleksji metafizycznej, to grzechem byłoby – mówiąc emfaticznie – nie skorzystać z tych osiągnięć, aby

---

<sup>53</sup> B. Brożek *Normatywność...*, s. 288.

nie tylko możliwie dokładnie określić istotę dwóch ważnych społecznie zjawisk, jakimi są prawo i prawo pozytywne, ale przede wszystkim postawić diagnozę wymykania się ich określenia czy definiowania w toku całej historii filozofii prawa. Nie tylko dzieje filozofii prawa, ale filozofii w ogóle wskazują, że takie pojęcia jak „natura przedmiotu (prawa)”, „istota przedmiotu (prawa)”, „idea przedmiotu (prawa)” używane było i są nadal zamiennie, a wcale tak nie jest, co uświadomiła nam dopiero fenomenologia.

Podsumowując powyższe uwagi, chciałbym wyraźnie podkreślić: cała myśli filozoficznoprawna (na co wskazuje analiza jej historii) to jedno wielkie intelektualne zmaganie się z zagadnieniem określenia i uzasadnienia pozycji prawa (i prawa pozytywnego) w całości bytu, a działa się to (i dzieje) głównie przez pryzmat analiz idei prawa natury, zagadnień etycznych i koncepcji Boga. Zastanawiające jest jednak to, dlaczego przez dwadzieścia pięć wieków wypracowywania niezwykle wyrafinowanej wiedzy filozoficznej naszego kręgu kulturowego jest to cały czas problem. Wydaje się, że przyczyna tego stanu tkwi w pewnym ukrytym założeniu przyjmowanym podczas rozważań filozoficznoprawnych, a chodzi mianowicie o to, że w ramach analiz interesującego nas zagadnienia uzasadnienia prawa ściśle wiązało się i wiąże pojęcie prawa (i prawa pozytywnego) z pojęciem prawa natury, pojęciem Boga i problemami treści prawa, a w szczególności wzajemnej relacji prawa i moralności. Poszukiwało się zatem uzasadnienia prawa w zagadnieniach, które same w sobie należą do zagadnień kontrowersyjnych, ciągle niejednoznacznie rozwiązywanych (może nawet nierozwiązywalnych). Można wyraźnie dostrzec – czy to przy analizie zagadnień istoty prawa natury, Boga czy też moralności – pewną bezradność, zarówno co do fundamentalnych rozważań w ramach tych pojęć, jak i np. określania treści prawa natury oraz podstawowych pojęć etycznych<sup>54</sup>. Natomiast w całej historii filozofii prawa nie zadano pytania, dlaczego tak jest, że musimy ideę prawa (i prawa pozytywnego) wiązać z wyżej wymienionymi ideami. Może wcale tak być nie musi; może był i jest to błąd; a może przeciwnie, istnieje jakiś związek konieczny między tymi ideami, który czyni prawo (i prawo pozytywne) i jego uzasadnienie jakoś zależne od nich. Zawsze było i jest tak, że myśl filozoficznoprawna wychodziła od zagadnień filozoficznych w ramach głównych zagadnień metafizycznych, czyli Boga, prawa natury, wolności czy duszy nieśmiertelnej oraz zagadnień epistemologicznych i przekładała rezultat poznawczy na problematykę metafizyki i ontologii prawa (i prawa pozytywnego). Nie twierdzę oczywiście, że jest to jakiś kardynalny błąd metodologiczny, ale taki rodzaj intelektualnego namysłu jest mało konkluzywny

---

<sup>54</sup> W podsumowaniu doktryny prawnonaturalnej Leibniza, R. Tokarczyk stwierdza, że „słowa Kanta o rozwoju logiki, że nie zrobiła ani jednego twórczego kroku do przodu od czasów Arystotelesa, mogą mieć analogiczne zastosowanie do rozwoju myśli prawa naturalnego w tym zakresie, w którym rozważane są materialne jej treści”. R. Tokarczyk *Klasycy...*, s. 226.

co do uchwycenia istoty prawa (i prawa pozytywnego) i jego uzasadnienia, poza powołaniem się co najwyżej na jakąś koncepcję filozoficzną argumentowaną w ramach określonych rozważań filozoficznych danego autora. Otóż odpowiedź na powyższe wątpliwości jest jedna: brakowało i również obecnie brakuje analiz ontologicznych (ejdetycznych w rozumieniu fenomenologicznym) co do prawa (i prawa pozytywnego). To one mogą nam pokazać (przynajmniej w jakimś zakresie), że jest, bądź nie, coś „na rzeczy” owego melanzu pojęciowego w stosunku do pytań o istotę prawa i jego uzasadnienie.

To samo postuluje Jacques Derrida w *Force of Law*, tzn. że koniecznie trzeba uświadomić sobie odmienność pojęcia prawa pozytywnego od innych, często zbliżanych do niego, a nawet utożsamianych z nim pojęć, jak sprawiedliwość, reguła, prawo<sup>55</sup>. Derrida podkreśla, że zagadnienia analizowane w ramach – utożsamianego z jego osobą – nurtu dekonstrukcji polegają na pewnym intelektualnym destabilizowaniu, komplikowaniu, przywoływaniu paradoksów, których źródłem jest wieloznaczność pojęciowa i powierzchowność analiz. „Tak rozumiana dekonstrukcja jest przenicowaniem zagadnienia prawa i sprawiedliwości, zagadnieniami podstaw (*foundations*) prawa, moralności i polityki”<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> J. Derrida, *Force of Law*, [w:] idem, *Acts of Religion*, Routledge, New York, London 2002, s. 232–235.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 235.

## Rozdział 2

### Horyzont pytania o istotę bądź ideę prawa

#### 2.1. Wprowadzenie

W poprzednim rozdziale skoncentrowaliśmy się na zagadnieniu metodologicznym odnośnie do problematyki uzasadnienia w ogóle (można tu również mówić o pojęciu uzasadnienia), a tym samym przyjęte wnioski metodologiczne będą dotyczyły również problematyki uzasadnienia prawa. Analizując samo pojęcie uzasadnienia, stwierdziliśmy, że ze względu na niemożliwość przekroczenia zdolności poznawczych, które od wieków stanowią epistemologiczną zagadkę *adaequatio rei et intellectus* i skutkują §22 epistemologii, który to z kolei wskazuje na kolistość i regres w procedurze uzasadniania, jedynym możliwym postulatem metodologicznym jest konieczność przyjęcia jakiegoś surogatu ostatecznej racji w łańcuchu uzasadnień, tak aby mogła ona stanowić jego końcową argumentację. Taką ostateczną rację możemy z kolei zaliczyć – z punktu widzenia pojęcia uzasadnienia w socjologii wiedzy – do sfery uniwersum symbolicznego jako jednego z elementów społecznego tworzenia rzeczywistości.

Jednak ta konkluzja o charakterze metodologicznym nie musi z jednej strony zamykać argumentacji epistemologicznej, z drugiej zaś nie powinna pomijać naszych ambicji poznawczych skierowanych na poszukiwanie jakiejś treści tejże ostatecznej racji. To czego oczekujemy od całej problematyki obowiązywania zewnętrznego prawa, czyli jego uzasadnienia, to nie tylko zarysowanie zagadnień metodologicznych, ale wskazanie treści argumentacji uzasadniającej. Tym samym uzasadnienie prawa staje się z jednej strony zagadnieniem ontologicznym (ejdetycznym w rozumieniu fenomenologicznym), jeśli poszukujemy możliwej treści uzasadnień wynikającej z istoty prawa, z drugiej zaś zagadnieniem metafizycznym, jeśli poszukujemy ostatecznej podstawy bytowej, która wynika z faktycznie istniejącej rzeczywistości.

W tym i kolejnych rozdziałach odwróć tradycyjnemu przyjmowanemu w literaturze filozoficznoprawnej (co do interesującego nas problemu uzasadnienia prawa) kierunek namysłu i rozpocznę od próby poznawczego „uchwycenia” istoty prawa w ogóle i istoty prawa pozytywnego, gdyż to z tej perspektywy ujawni

nam się w pełni cała problematyka jego legitymizacji. W mojej ocenie bez należytego określenia istoty prawa (i prawa pozytywnego) nie zrozumiemy skomplikowanej problematyki jego uzasadnienia i historycznego zjawiska wymykania się jasnej i zadowalającej filozofów prawa próby konceptualizacji tego pojęcia. Próbę tę podejmę posługując się metodą analizy fenomenologicznej, która – moim zdaniem – możliwie najprecyzyjniej zdemaskuje ekwiwokacje narosłe wokół interesującej nas problematyki.

W związku z powyższym chciałbym najpierw podjąć kilka zagadnień metodologicznych usprawiedliwiających taką postawę, tj. powiedzieć kilka słów o metodzie czy postawie badawczej, którą się kieruję, czyli o metodzie analizy ejdetycznej (fenomenologicznej), aby następnie spróbować opisać zjawisko prawa i zjawisko prawa pozytywnego, czyli uchwycić jego naturę (istotę), po to by w końcu po analizach ontologicznych (ejdetycznych w rozumieniu fenomenologicznym) przedstawić zagadnienie i problematykę tego, co nazywa się jego uzasadnieniem.

W tym rozdziale koncentruję się na pierwszych dwóch zadaniach, czyli wskazaniu metody i analizie fenomenu prawa jako prawa.

## 2.2. Analiza ejdetyczna. Fenomenologia. Ontologia. Metafizyka

Analiza ejdetyczna powstała jako metoda namysłu intelektualnego wypracowana w ramach ogromnego nurtu filozoficznego, zwanego fenomenologią. Nurt ten, powstały na początku XX wieku, dostrzegł fatalną dla rozwoju filozofii tendencję redukcjonizmu wszelkich zagadnień filozoficznych. Na przykład Roman Ingarden pisze o tym zjawisku tak: „[ch]ciano stworzyć pewnego rodzaju *pendant* do przyrodoznawstwa, szukano analogicznie zbudowanych przedmiotów do przedmiotów świata zewnętrznego i chciano je traktować w analogiczny sposób”<sup>1</sup>.

A zatem uznano (błędnie zdaniem fenomenologii), że jeśli filozofia ma osiągnąć status rzetelnej naukowości, to musi zerwać ze spekulatywną tradycją metafizyczną i zwrócić się ku empirycznej psychologii.

Jako pierwszy ów redukcjonizm precyzyjnie zdemaskował, systematycznie opisywał i krytykował Edmund Husserl. To on stopniowo i systematycznie odsłaniał złudne mniemania o występującym wyraźnym kontraście między „naukowością” klasycznych nauk przyrodniczych a „nienaukowością” filozofii oraz oczyścił tę ostatnią z empirycznej psychologii. Co więcej, jasno wskazał nam, że błędem było zdeprecjonowanie filozofii na rzecz „pozytywnej naukowości” i stopniowo

<sup>1</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 273.

wyznaczył nową drogę czy nowe spojrzenie na problemy nauki w ogóle<sup>2</sup>. Jeżeli zacniemy uprawiać filozofię – a w szczególności, zgodnie z założeniem autora, filozofię prawa – w sposób rzetelny (metodą fenomenologiczną), to niewątpliwie „ukazą się nam motywy poddania naukowości wszystkich nauk poważnej i absolutnie koniecznej krytyce, bez porzucania przy tym początkowego sensu ich naukowości, nienaruszalnego ze względu na słuszność ich metodycznych dokonań”<sup>3</sup>. Odsłonią nam się popełniane błędy o cudownym znaczeniu nauk przyrodniczych a także metafizycznych dogmatów oraz o ich znaczeniu dla ludzkiego istnienia i nieuprawnionego stosowania ich metod do budowy systemów filozoficznych. „Wyłączność – pisał Husserl – z jaką cały światopogląd wykształconego człowieka drugiej połowy XIX wieku dawał się określać przez nauki pozytywne, i fakt, że zaślepiała tego człowieka zawdzięczana im *prosperity*, znaczyły obojętne odwrócenie się od pytań, które dla autentycznej ludzkości są pytaniami rozstrzygającymi. Nauki o samych tylko faktach sprowadzają wszystko do samego tylko faktu”<sup>4</sup>. Fakty nie odpowiedzą nam na podstawowe pytania filozoficzne, albowiem pytania te mają w tej mierze charakter transcendentálny i transcendujący, w jakiej wykraczają poza „świat” faktów i odsyłają poza nie. Z faktów wnoszone prawa nigdy nie będą miały charakteru absolutnie pewnego (epistemologicznie) czy też absolutnie wiążącego (deontologicznie), ponieważ każdy fakt jest zawsze określony czasowo.

Fascynacja naukami pozytywnymi poskutkowała tym, że problem rzetelnej naukowości został odwrócony, niejako „postawiony na głowie”, lub posługując się metaforą samego Husserla: pozytywizm uciął głowę filozofii. Nie można – zdaniem Husserla – zaczynać uprawiać filozofii od strony fizyki czy matematyki i na jej gruncie stosować metody tych nauk, bo „[...] problem możliwej metafizyki obejmuje *eo ipso* także i problem możliwości nauk o faktach, które przecież właśnie w niepodzielnej jedności filozofii mają swój sens odniesieniowy, swój sens jako prawdy dla poszczególnych obszarów tego, co istnieje. Czy można odzielić rozum i to, co istnieje, gdy rozum poznający określa, czym jest to, co istnieje?”<sup>5</sup>. Redukcjonizm powoduje również, że operuje się zastanymi pojęciami, teoriami i aksjomatami, które często opierają się na sztucznych założeniach, bez dokonywania refleksji nad tym, jaki dany przedmiot czy zjawisko z otaczającej nas rzeczywistości jest naprawdę, co w przypadku prawoznawstwa można obserwować w historii myśli filozoficznoprawnej, w ramach budowania pojęcia prawa

<sup>2</sup> Dokonuje tego głównie po raz pierwszy w pierwszym tomie *Badań logicznych*, tj. *Prologomenie do czystej logiki*.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, tł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 13–14.

i pojęcia prawa pozytywnego. Husserl mówi, że wprawdzie chcemy coś zrozumieć, ale jesteśmy tak bardzo o władnięci istniejąca już siatką pojęciową, że nie wyobrażamy sobie, aby odkryć coś, czego ona sama nam nie narzuci<sup>6</sup>.

Ten intelektualny i metodologiczny stan rzeczy, relewantny również dla poznania prawa, zmienia właśnie fenomenologia. Wypracowała ona szczególną, ale – w mojej ocenie – bardzo owocną postawę metodologiczną, która również na gruncie innych współczesnych nurtów filozoficznych jest uprawiana, choć oczywiście bez *explicite* powoływania się na nią – mam tu na myśli filozofię analityczną i dekonstrukcję. Metoda ta, nazywana analizą ejdetyczną, zwana jest również analizą fenomenologiczną (lub metodą analizy ejdetycznej czy fenomenologicznej, a czasami analizą sensu). Została ona nakreślona przez Husserla w pierwszym tomie *Badań logicznych* i rozwijana w późniejszych pracach oraz była szeroko stosowana przez uczniów i współpracowników Husserla, w szczególności w pierwszym okresie powstania fenomenologii wśród tzw. rdzennych fenomenologów, czyli osób skupionych wokół dwóch ośrodków akademickich – Monachium i Getyngi (dlatego mówi się również o „fenomenologach monachijsko-getyngieńskich” lub „szkole monachijsko-getyngieńskiej”)<sup>7</sup>.

Metoda analizy fenomenologicznej ma za swój cel dotarcie do istoty przedmiotu, czyli do *eidosa*, poprzez szczególną postawę, która polega na dokonaniu pewnych zabiegów intelektualnych. Należą do nich, po pierwsze, przyjęcie takiego nastawienia poznawczego względem danego obszaru problemowego, aby dostrzec wszelkie ekwiwokacje, jakie niesie ze sobą zastany aparat pojęciowy. Trzeba te wieloznaczności najpierw zidentyfikować, a następnie spróbować wszelkim pojęciom fundamentalnym dla danej dziedziny wiedzy nadać trwałe znaczenia. Po drugie, te trwałe znaczenia pojęciowe pozwalają nam – mówiąc metaforycznie – przeświecić przedmiot z interesującej nas dziedziny po to, aby (znów mówiąc metaforycznie) dostrzec to co w nim, czyli jego uposażenie jakościowe, zwane u fenomenologów materialnym *Apriori* lub związkami istotnościowymi, czyli koniecznościowymi i możliwościowymi, jakie mamy dane w idei danego przedmiotu. Etapy te wspierane są poprzez deskrypcję, czyli szczegółowy opis niuansów badanej rzeczywistości. Opis, możliwie najbardziej dokładny i „niezafałszowany” założeniami żadnych konstrukcji systemowych (teorii), jest koniecznym punktem wyjścia i kontynuowania analizy oraz jedynym sposobem na intersubiektywny przekaz.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>7</sup> Wszystkie te zagadnienia zarówno z historycznego, treściowego i krytycznego punktu widzenia, jak i zagadnienia pojawienia się u Husserla metody analizy fenomenologicznej i w końcu jego odejścia od pewnych założeń rdzennej fenomenologii omawiam bardzo szeroko i szczegółowo w pracy: T. Bekrycht, *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2009.



Analiza ejdetyczna ma zakończyć się, po pierwsze, aktem intuicji, zwanym oglądem bezpośrednim, czyli pełnym zrozumieniem istoty przedmiotu. Intuicyjny pogląd na poznanie nie oznacza przy tym niczego uduchowionego czy irracjonalnego. Tu chodzi o to, że „[i]ntuicyjny element polega na pełnym rozwinięciu uposażenia jakościowego przed naszym umysłem – element, który znajduje się właśnie w spostrzeżeniu, w przeciwieństwie do wnioskowania”<sup>8</sup>. Pozwala to zrozumieć coś, czego nie można w sposób zadowalający zdefiniować. Po drugie, analiza ejdetyczna, w szczególności poprzez opis ma również na celu wzbudzenie aktów intuicji istoty u innych podmiotów, tak aby rezultat poznawczy był intersubiektywnie komunikowalny i intersubiektywnie sprawdzalny. Próba takiej postawy metodologicznej, w której fenomenologia stara się nie popadać w zastane schematy pojęciowe, nie oznacza jednak, że chodzi tu o jakąś zasadę bezzałożeniowości w sensie epistemologicznym, czyli eliminację wszelkich założeń i podejmowanie aktywności poznawczej od początku, albo bezzałożeniowości w sensie logicznym, czyli eliminację założeń poprawnego myślenia jako reguł formalnych. Bardziej chodzi o bezzałożeniowość jako postawę metodologiczną, aksjologiczną czy autonomii wiedzy, czyli zredukowanie w analizach czynników dogmatycznych, ocennych (jako zaangażowanych aksjologicznie), oraz pozanaukowych, a w szczególności zaangażowania religijnego czy politycznego<sup>9</sup>.

Metoda analizy ejdetycznej pozwoliła fenomenologom na nowo zdefiniować ontologię, albo – jeśli ktoś woli – zmienić bądź rozwinąć tradycyjnie od czasów Arystotelesa pojmowane badania istoty przedmiotu. Dzięki temu od czasów powstania fenomenologii i prowadzonych przez fenomenologów analiz można wyjść, choćby częściowo, z impasu tradycyjnie rozumianej ontologii i zagadnień poszukiwania tego, co tradycyjnie nazywane było istotą przedmiotu. Fenomenologia uświadomiła nam, że pytanie o istotę prawa musi mieć najpierw jasno określony „horyzont” pytania. To znaczy należy dokładnie wiedzieć, o co się pyta, żeby poprawnie konstruować odpowiedź. Najprecyzyjniej spośród wszystkich fenomenologów dokonał tego Roman Ingarden. „Heroiczny wysiłek jego myśli prowadzi do pogłębienia pytania o istotę, do zmiany horyzontu zapytywania. Ingarden odsłania nowe rozumienie tego pytania”<sup>10</sup>. Dlatego od powstania fenomenologii możemy mówić o ejdetyce danego przedmiotu czy fenomenologii danego przedmiotu, tak aby nie mylić z tradycyjnie rozumianym pojęciem ontologii jako metafizyki. A zatem jeśli w fenomenologii mówi się o ontologii (a często tak jest), to ma się na myśli

<sup>8</sup> D. von Hildebrand, *Filozofia i fenomenologia*, [w:] J. Machnac, *Fenomenologia*, Kraków 1990, s. 110.

<sup>9</sup> J. Woleński, *Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią?*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996, s. 137–146.

<sup>10</sup> K. Wojtkowska, *Istota „istoty” u Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, nr 2, s. 119.

specyficzny dla tego nurtu filozoficznego sposób analizy danego obszaru rzeczywistości<sup>11</sup>. I takie znaczenie ma ontologia prawa pozytywnego w niniejszej pracy.

Ejdetyka danego przedmiotu czy ontologia danego przedmiotu z punktu widzenia fenomenologii to aprioryczna analiza zawartości jego idei. Polega ona na uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych, tzw. czystych istot, i zachodzących między nimi związków koniecznościowych i możliwościowych (istotnościowych)<sup>12</sup>.

Pojawiają się tu takie pojęcia jak analiza aprioryczna, idea przedmiotu, związki istotnościowe, czyste istoty. Należą one do tego, co wyżej zostało ujęte jako horyzont pytania o istotę przedmiotu. Szczegółowe określenie tych pojęć, czyli obszarów tego horyzontu, pozwoli na dokładne sprecyzowanie odpowiedzi.

Analiza aprioryczna to taka, która z jednej strony nie zakłada faktycznego istnienia przedmiotu i doświadczenia empirycznego, czyli jest abstrahowaniem w zakresie samego pojęcia danego przedmiotu, z drugiej zaś uchwyceniem i przedstawieniem tego, co konieczne i możliwe w zawartości idei danego przedmiotu. W fenomenologii *Apriori* odnosi się zatem nie do konieczności pomyślenia, ale dotyczy przedmiotu, czyli bytu. Na przykład to, że barwa musi być rozciągła, a samochody nie mogą płakać, jest czymś koniecznym, ale nie ze względu na podmiot, ale właśnie przedmiot. Cała sztuka analizy fenomenologicznej to odkrycie związków apriorycznych, czyli koniecznościowych i możliwościowych w uposażeniu materialnym danego przedmiotu. Ale wspomniane wyżej niezakładanie faktycznego istnienia przedmiotu i doświadczenia empirycznego ma w fenomenologii szczególną pozycję, która jest związana ze wzajemną relacją analiz ontologicznych i analiz metafizycznych, czyli relacją pomiędzy ontologią a metafizyką i zakreśleniem pola badawczego tej ostatniej.

Metafizyka w ujęciu fenomenologicznym zajmuje się problematyką faktycznego istnienia przedmiotu, formułując zatem przede wszystkim sądy egzystencjalne dotyczące istoty przedmiotu właśnie faktycznie istniejącego, a nie – jak ma to za swoje zadanie ontologia – analizy idei tego przedmiotu. Różnica w relacji ontologii do metafizyki polega więc na różnicy w rozstrzygnięciu egzystencjalnym co do badanego przedmiotu. Modelowo ontologia jest wolna od uznania faktycznego istnienia przedmiotu, a metafizyka nie; ontologia jest zarówno założeniem (może zawierać sądy o charakterze negatywnym, a tym samym wykluczyć pewne stany rzeczy z pewnej dziedziny faktycznego bytu jako niemożliwe), jak i przygotowaniem metafizyki (poprzez dostarczenie ściślejszych pojęć dotyczących istoty przedmiotu)<sup>13</sup>. Relacja ta nie przyjmuje jakiegś

<sup>11</sup> Więcej o różnicy między pojęciem ontologii a metafizyki i filozofii pierwszej zob. Wł. Strózewski, *Ontologia*, Aureus/Znak, Kraków 2003, s. 19–56.

<sup>12</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, *Ontologia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1987, s. 45.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 61.

radykalnej różnicy odcinającej te dwie sfery analiz, ale swoistego rodzaju uzupełnianie się w procesie poznania przedmiotu. Relacja ta nie oznacza również jakiegoś radykalnego pierwszeństwa ontologii względem metafizyki, choć ontologia dostarcza aparatu pojęciowego w zakresie istoty danego przedmiotu. Nie można zatem mówić o jakimś pierwszeństwie w kolejności badania, traktowanej w jakiś radykalny sposób, który mówiłby, że najpierw ontologia, a potem metafizyka. Już same sądy wypowiedziane w ramach ontologii o analizie idei, o jakościach idealnych czy przedmiotach są przecież metafizyczne, bo stwierdzają faktyczne ich istnienie. Można wprawdzie powiedzieć, że są to jedynie założenia, stanowiące niezbędne *residuum* myślenia przedmiotowego w ogóle, ale to, że w badaniu ontologicznym rozpoczynamy po prostu od przedmiotu, takim jakim się nam on przedstawia (jawi), jest niezaprzeczalnym punktem wyjścia poszukiwania jego istoty. Ontologia działa w zupełnie innym zakresie myślenia abstrakcyjnego, jakby „wyższego rzędu”, które jednak musi być koniecznie ufundowane na aktach zmysłowych, a tym samym nie ma tu mowy o jakimś oderwaniu się od empiryczności, ale o uprawnionym rozszerzeniu pojęcia spostrzeżenia czy doświadczenia.

Tym samym oddzielenie ontologii i metafizyki w rozumieniu fenomenologii jest pewnym zabiegiem idealizacyjnym, mającym na celu uporządkowanie zakresów analiz. R. Ingarden pisze o tym tak: „Jeżeli w rozważaniu metafizycznym zostanie najpierw stwierdzone, że pewien określony przedmiot indywidualny X faktycznie i niewątpliwie istnieje (co samo już wykracza poza wszelką ontologię), to trzeba w związku z tym wykryć, co stanowi jego naturę indywidualną, a tym samym rozstrzygnąć, pod którą ideę przedmiot X podpada jako indywidualum. Jeżeli uda się to już raz osiągnąć na drodze metafizycznej, wówczas rozporządzamy odpowiednimi sądami ontologicznymi”<sup>14</sup>. W szczególności zdanie to odnosi się do ontologii prawa, ze względu na, do dnia dzisiejszego, niedostateczne oddzielenie w zjawisku społecznym takich pojęć jak pojęcie prawa i pojęcie prawa pozytywnego oraz normy prawnej. Chodzi o to – o czym pisałem powyżej – że zarówno na poziomie faktycznym, jak i poziomie idei miesza się ze sobą te byty i ich pojęcia. Można powiedzieć, że znowu napotyka się na dialektyczny ruch wzajemnego i koniecznego oddziaływania zagadnień, które z jednej strony należy oddzielić (celem poprawnego wglądu w istotę przedmiotu), z drugiej zaś nierozzerwalnie połączyć (aby uzyskać pełnię bytu), co stanowiło zawsze pole możliwych przeinaczeń w analizie filozoficznoprawnej.

Pomimo idealistycznego oddzielania ontologii i metafizyki na poziomie wyznaczania horyzontu badawczego, pozostaje jednak ścisły związek tych dwóch dziedzin, wnosząc do analizy ontologicznej również pojęcie indywidualnej natury

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

konstytuującej przedmiot (w skrócie: natury konstytutywnej)<sup>15</sup>, jako szczególny moment decydujący o tym, że dany przedmiot jest nim (sobą). Naturę konstytutywną wyraża się w zwrocie „to jest X”, gdzie słówko „jest” występuje w funkcji identyfikacyjnej, konstytuującej dany przedmiot indywidualny. Dzięki temu, czyli początkowemu skierowaniu naszej uwagi na dany przedmiot, możemy rozpocząć analizy ejdetyczne, wnosząc sukcesywnie coraz wyższy poziom abstrakcji w kierunku analizy istoty przedmiotu. Uznanie istnienia natury konstytuującej przedmiot ma dwojakie, bardzo duże znaczenie w analizie ontologicznej.

Chroni nas, po pierwsze, przed redukcjonizmem, po drugie, błędem przesunięcia kategoriałnego, a w badaniu istoty prawa natura konstytuująca przedmiot nie pozwala nam kierować się na takie pojęcia jak „norma prawna”, „zjawisko społeczne”, „reguła postępowania (zachowania)”, czy „wartość”, a tym samym redukować pojęcia prawa do pojęć wyżej wymienionych. Oczywiście, jeśli stwierdzamy, że dłużnik powinien świadczenie spełnić, a następnie wydajemy szereg sądów: „To jest norma”, „To jest reguła zachowania”, „To jest wartość”, „To jest zjawisko społeczne”, „To jest prawo”, to wprawdzie wszystkie te sądy są prawdziwe, ale z punktu widzenia ontologii prawa warunek ich prawdziwości zapewniony jest tylko prawdziwością sądu ostatniego. Innymi słowy, jeśli interesuje nas prawo, to pierwsze cztery sądy są niesamoistne względem ostatniego. Natomiast jeśli interesuje nas norma, reguła, zjawisko społeczne czy wartość, to sądy te są obojętne z punktu widzenia ontologii prawa. Dlatego poszukiwanie istoty prawa w innych obszarach ontycznych jest jego redukowaniem i popełnianiem błędu przesunięcia kategoriałnego. W związku z powyższym pojęcie natury konstytuującej przedmiot pozwala nam utrzymywać horyzont zainteresowania tylko w ramach pojęcia prawa, a nie innych obszarów normatywnych, chroniąc nas przed poszukiwaniem jego istoty w zakresie innych pól kategoriałnych, np. etycznych, tj. problematyki sprawiedliwości czy użyteczności.

W refleksji filozoficznej dodatkowo istnieje również pewna grupa zagadnień, które – można powiedzieć – stanowią, co pokazuje historia filozofii, najtrudniejszą zagadkę i największe wyzwanie dla niej. Chodzi o problematykę, która już we wstępie została nakreślona i jest ważna dla podjętego tu głównego tematu, a kolejno będzie również przedmiotem analizy w dalszej części tej pracy, tj. taką grupę zagadnień metafizycznych, które odpowiadają na pytania o uzasadnienie istniejącego bytu, czy to w ogólności, czy też w postaci danego przedmiotu. Do pytań tych należą pytania w rodzaju: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”; „dlaczego istnieje dany rodzaj przedmiotów?”; „czy można wskazać jakąś ostateczną podstawę czy to istnienia w ogóle, czy istnienia danego przedmiotu?”.

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 344–351.

### 2.3. Ontologia prawa jako analiza ogólnej idei prawa

Rozpoczynając od analiz ejdetycznych (ontologicznych w rozumieniu fenomenologii), odnoszących się do idei prawa, zajmijmy się na początek uporządkowaniem aparatu pojęciowego stanowiącego elementy tej analizy.

Do podstawowych pojęć (co wynika z określenia ontologii w fenomenologii) należą: idea, jakości idealne i istota. Idea to coś „identycznego, czego ewentualnie wiele egzemplifikacji może (ale nie musi) *realiter* istnieć”<sup>16</sup>. Idea w fenomenologii jest charakteryzowana jako coś, co cechuje się dwustronną budową. Po pierwsze, chodzi tu o własności, które charakteryzują ideę jako ideę. Po drugie, chodzi o to, że idea „[...] kryje w sobie pewną zawartość, w której występują idealne konkretyzacje pewnej mnogości (czystych) jakości idealnych. Dzięki tym konkretyzacjom dana idea posiada pewne odniesienie do możliwych przedmiotów indywidualnych”<sup>17</sup>. Można tu mówić o składnikach danej idei, ale nie można ich mylić ze składnikami własności samej idei jako idei. Składniki te (mowa o tych pierwszych) „są idealnymi odpowiednikami własności przedmiotów indywidualnych podpadających pod rozważaną ideę”<sup>18</sup>. Idea jako idea posiada pewną zawartość, tzw. stałe i zmienne, które są materialne, formalne i egzystencjalne. Jeśli z kolei ideę analizujemy z punktu widzenia jej zawartości, to mówimy wtedy o idei czegoś, najogólniej o idei jakiegoś przedmiotu. Dla każdej idei jakiegoś przedmiotu układ stałych i zmiennych jest niepowtarzalny, dlatego nie ma dwóch idei jakiegoś przedmiotu. Stałe stanowiące zawartość idei to idealne konkretyzacje określonej jakości idealnej, np. dla idei kwadratu będzie to czworobocznosc. Zmienna natomiast to taki czynnik w zawartości idei, który mówi, że coś z zakresu stałej lub stałych zawartości idei musi wystąpić w danym przedmiocie, np. dla idei kwadratu będzie to jakaś długość boku. A zatem przykładowa stała to „czworobocznosc”, a zmienna to „jakaś długość boków”. Stałe zawartości idei decydują o tym, które przedmioty podpadają pod daną ideę, natomiast zmienne mogą konkretyzować dany typ przedmiotu podpadającego pod tę ideę.

Bardzo istotne jest to, aby nie mylić pojęcia idei jako idei z pojęciem idei danego przedmiotu i z pojęciem samego przedmiotu indywidualnego. R. Ingarden pisze o tym tak: „[...] twierdzenia, które odnoszą się do stałych i zmiennych pewnej idei, tudzież do związków między nimi, dadzą się przekształcić na twierdzenia o «wspólnych» i «indywidualnych» cechach odpowiednich przedmiotów indywidualnych, na twierdzenia jednakże, które wszystkim tym przedmiotom wyznaczają jedynie idealne możliwości, o ile by one w ogóle miały istnieć. Z zawartości

<sup>16</sup> R. Ingarden, *Z teorii...*, s. 367.

<sup>17</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 50.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 51

idei nie da się bowiem [...] wywieźć faktyczne istnienie przedmiotów indywidualnych, pod nią podpadających”<sup>19</sup>. Innymi słowy: przedmiot indywidualny nie zawiera już zmiennych.

To co w fenomenologii określa się ideą danego przedmiotu, często jest językowo oddawane przez nazwę „pojęcie”, stąd często w literaturze mówi się o pojęciu danego przedmiotu, tak jak np. w filozofii prawa mówi się o pojęciu prawa, mając zwykle na myśli to, co fenomenologia nazywa ideą (prawa)<sup>20</sup>. A zatem, wracając do definicji ontologii danego przedmiotu, to w fenomenologii prawa i fenomenologii prawa pozytywnego będziemy poszukiwali zawartości idei prawa i idei prawa pozytywnego jako związków koniecznościowych i możliwościowych pomiędzy jakościami idealnymi (czystymi istotami). To ostatnie z wymienionych pojęć, czyli pojęcie jakości idealnej w fenomenologii, charakteryzuje się następująco: jakość idealna jest czymś, co można nazwać podstawową daną (*Gegebenheit*) w ontologii, tj. czymś, czego już nie można zredukować do bardziej podstawowych własności, a tym samym określić poprzez inne orzeczniki. Jest to coś pierwotnego, co można – mówiąc językiem fenomenologii – „zobaczyć” czy „uchwycić”, a językowo postawić, tj. zdefiniować, tylko w jakimś wyjaśniającym kontekście. Jakości takie to np. „płaszczyzna”, „dobro”, „identyczność”, „kwadratowość”. Związki między jakościami idealnymi w ramach danej idei stanowią to, co określa się mianem istoty danego przedmiotu. Związki te nie są jednak proste do intelektualnego uchwycenia, gdyż obejmują obszary istnienia (a dokładnie sposobu istnienia), materii (a dokładnie uposażenia jakościowego) i formy (a dokładnie podmiotu cech). „Każdy przedmiot (coś w ogóle) – pisze Ingarden – może być rozważany z trzech różnych punktów widzenia, albo inaczej mówiąc, pod trzema różnymi własnościowymi mu względami: 1) co do swego istnienia i sposobu istnienia, 2) co do swej formy, 3) co do swego materialnego uposażenia”<sup>21</sup>.

Mamy zatem w procesie należytego poznania przedmiotu trzy horyzonty problemów ontologicznych: 1) pytania egzystencjalno-ontologiczne, 2) pytania formalno-ontologiczne i 3) pytania materialno-ontologiczne. Pierwszy horyzont wymaga od nas odpowiedzi o właściwy danemu przedmiotowi sposób istnienia, drugi – odpowiedzi, jaka forma przysługuje przedmiotowi, i trzeci, jakie to zmienne i stałe występują w idei danego przedmiotu, czyli o związki między jakościami występującymi w zawartości idei tegoż przedmiotu. A zatem istota przedmiotu nie jest wiązką jakiś własności, które statystycznie pojawiają się najczęściej w charakterystyce danego przedmiotu, ale jest jego bardzo skomplikowanym obrazem, który często chcielibyśmy zredukować do formuły definicji (realnej), a to w przypadku

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>20</sup> Z kolei w fenomenologii znaczenie wyrażenia „pojęcie” jest zgoła inne. R. Ingarden, *Z teorii...*, s. 375.

<sup>21</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 68.



wielu przedmiotów jest po prostu niemożliwe. Nawet w stosunku do wydawałoby się „przejrzystych” przedmiotów matematyki, takich jak np. kwadrat, określenie, że jest to „równoległobok równoboczny, prostokątny” – jest z jednej strony zwieńczeniem wglądu w ideę kwadratu, ale z drugiej nie jest wcale jej zrozumieniem. To znaczy ktoś, kto chce dokonać refleksji nad ideą kwadratu, nie może poprzestać li tylko na powtórzeniu tej formuły, ale musi – mówiąc metaforycznie – doprowadzić do takich aktów intelektualnych, które kończą się uświadomieniem sobie i „zobaczeniem” tej idei i tworzących jej rdzeń (czyli istotę) tych trzech jakości. Jest to niekończąca się dialektyka poznawcza, gdyż, żeby coś poznać, trzeba to zrozumieć, ale, żeby zrozumieć, to trzeba to nieustannie poznawać. A zatem istota przedmiotu ujawnia się wraz z przebadaniem trzech wyżej wymienionych obszarów, czyli materialnego uposażenia, formy i sposobu istnienia.

Zakreśliwszy powyżej horyzont pytania o istotę bądź ideę prawa i o problematykę jego uzasadnienia, okazuje się, że stoi przed nami wielość zagadnień, które w ramach namysłu filozoficznoprawnego należy rozważyć celem odsłonięcia wszystkich niuansów tego niejednorodnego i wymykającego się zjawiska w relacjach społecznych<sup>22</sup>.

Rozpocznę zatem od zakreślenia obszaru badawczego, aby mieć punkt wyjścia dla wszelkich analiz fenomenologicznych odnoszących się do istoty prawa w ogóle, aby następnie zapytać o istotę prawa pozytywnego, gdyż – zgodnie z metodologią analizy fenomenologicznej – dopiero pełne poznanie istoty prawa i istoty prawa pozytywnego może stanowić pole do zrozumienia problematyki jego uzasadnienia, tak pożądaną i poszukiwaną w myśli filozoficznoprawnej.

Już tytuł tego podrozdziału wskazuje, że w analizie prawa mamy do czynienia z wieloznacznością jego pojęcia. Jednak podkreślenie tego dość oczywistego

---

<sup>22</sup> Część zadania, jakie analiza ta wyznacza, została już w pewnym zakresie odrobiona i zaprezentowana przeze mnie w pracy *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, ale przedstawione tam rezultaty badawcze stanowią, z perspektywy dzisiejszej mojej wiedzy, jedynie początek rozwiązań ontologicznych i metafizycznych w odniesieniu do zjawiska prawa. W pracy tej zaprezentowana została przede wszystkim pewna zapoznana koncepcja filozoficznoprawna, ze wszelkimi jej niedociągnięciami i moją próbą jej krytyki. W związku z tym jest ona głównie systematycznym ujęciem koncepcji prawa myśli jej tytułowego twórcy, a w mniejszym stopniu moją pogłębioną refleksją na temat prawa. Obecnie po kilku latach od jej ukazania się i wielu latach doskonalenia stosowania metody analizy fenomenologicznej, wiele zagadnień wymaga nie tylko pogłębienia, ale innego – powiedziałbym – poprawnego ujęcia, w szczególności zagadnień odnoszących się do dokładnego poznania fenomenu prawa pozytywnego, a tym samym odrzucenia niektórych rozwiązań, które poznanie to zafalszowują. Niemniej najistotniejsza jest tu ogromna nauka płynąca ze studiowania fenomenologii prawa, dzięki której obecnie można odrzucić wiele koncepcji, jakie prezentuje historia filozofii prawa. Poza tym punkt wyjścia i rdzeń zagadnień przedstawionych we wspomnianej pracy oraz jej inspiracji, jaką jest dzieło *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego* Adolfa Reinacha, pozostają nie tylko trafne i aktualne, ale przede wszystkim otwierają perspektywę na zniesienie chaosu narosłego w filozofii prawa wokół pojęcia prawa – czy jego idei, czy też istoty.



stwierdzenia wydaje się istotne ze względu na wspomniane powyżej, często występujące w literaturze przedmiotu, redukowanie analiz dotyczących pojęcia prawa do innych zjawisk, np. do zjawiska normatywności czy reguły działania.

Analiza pojęcia prawa jako prawa musi być zatem początkowo zdeterminowana intuicyjnym uchwyceniem jego natury konstytutywnej<sup>23</sup>. To znaczy wiemy, że w analizie tej będzie nam chodziło o pewien zakres zjawisk społecznych, w którym wiele z nich można określać mianem prawa, ale jednocześnie należą one do takich zjawisk, które tym fenomenem nie są, przynajmniej w takim rozumieniu pojęcia prawa, którego tu poszukujemy. Jeśli mówimy o tym, że powinno się jeść sztucznymi; że powinno się pomagać starszym; że nie powinno się przerywać czyjejs wypowiedzi; że powinno się przyznawać do własnych błędów; że powinno się sprawiedliwie oceniać ludzi, to nie są to sytuacje, które rozumiane są potocznie jako należące do prawa, choć wyrażają one pewne reguły czy normy, które mianem prawa moglibyśmy określić<sup>24</sup>. Nawet jeśli to czynimy, to nie jest to określenie prawa, które ma się na myśli, gdy mówimy, że dłużnik powinien świadczenie spełnić, albo sądem właściwym dla powództwa rozwodowego jest sąd okręgowy, czy też że należy dotrzymywać zawartych umów. Musimy zatem wyłączyć ogromny zakres zjawisk społecznych, dla których wspólne pojęcie reguły działania czy normatywności pozwala określić je jako prawo, ale nie jest to pojęcie prawa, który trafnie scharakteryzowałoby ten fenomen. Tym samym wszelkie próby, które deklarują badanie istoty, idei, natury czy pojęcia prawa, kierujące się w stronę analiz pojęcia reguły, normatywności, sprawiedliwości, przeżycia psychicznego, zachowań społecznych czy normy, są z góry skazane na niepowodzenie. Dokonują one już na wstępie redukcji czy przesunięcia kategorialnego, nie trafiając choćby intuicyjnie na właściwy przedmiot, czy innymi słowy, nie trafiają one w naturę konstytutywną prawa jako prawa. Oczywiście nikt nie wątpi, że pojęcia normy prawnej, reguły prawnej, normatywności prawa, sprawiedliwości są związane z pojęciem prawa jako prawa, ale nim nie są. I również nikt nie podaje w wątpliwość, że prawo jest zjawiskiem społecznym i elementem przeżyć psychicznych np. podmiotu zobowiązanego, ale prawo ma zupełnie inny status ontologiczny niż jego norma, nie mówiąc już o sprawiedliwości czy przeżyciu psychicznym. Do tego można jeszcze dodać – na razie tylko

<sup>23</sup> Pomijam tu całą problematykę związaną z epistemologią na gruncie fenomenologii, aby nie powtarzać rozważań wcześniej podejmowanych, odsyłając Czytelnika do wspomnianej pracy *Aprioryczność...*, oraz cytowanej tam literatury. Syntetyczne ujęcie poznania „eidetycznego” z perspektywy zagadnień epistemologicznych znajdzie Czytelnik w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 206–355.

<sup>24</sup> Nie wspominam już, uznając to za oczywiste, że istnieją pewne zjawiska, które mogą być nazywane prawami, a które daleko odbiegają od poszukiwanego przez nas pojęcia prawa. Mam tu na myśli prawa w znaczeniu nauk dedukcyjnych czy empirycznych, ale także praw (reguł) językowych, czy też praw skutecznego działania.

w formie napomknięcia, antycypując późniejsze analizy – że pojęcie prawa jako prawa trzeba będzie oddzielić od pojęcia prawa pozytywnego, choć obydwie te przedmioty dzielą wspólnie wiele istotnych własności.

Pojęcie prawa jako takiego jasno zarysował po raz pierwszy niemiecki fenomenolog Adolf Reinach w pracy *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego* (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*). Przeprowadzona przez Autora analiza wyraźnie wskazuje na konieczność oderwania pojęcia prawa od wspomnianych wyżej pojęć normy i reguły, a także pojęcia prawa pozytywnego, oraz pozwala spojrzeć na zagadnienie istoty prawa bez popadania w błąd przesunięcia kategoriałnego do pojęcia normy, reguły, przeżycia psychicznego czy zachowania podmiotu. Rozważania te były już przedmiotem badań i krytyk, dlatego ograniczę się poniżej do syntetycznego ujęcia nakreślonych tam rezultatów poznawczych, z jedną bardzo istotną modyfikacją. Polega ona na tym, że uprzednio w dokonanych analizach została w ogóle pominięta problematyka zagadnień formalno-ontologicznych, co nie tylko stanowi o niekompletności badań nad istotą prawa, ale – znów antycypując – rezultaty analiz formalno-ontologicznych mają ważne konsekwencje w zagadnieniu uzasadnienia prawa. Nie mogę również w tym miejscu zrezygnować z powtórzenia niektórych wcześniejszych dociekań, gdyż istotę prawa wyrażają wszystkie trzy obszary jego ejdetyki (ontologii prawa w rozumieniu fenomenologii). A zatem spójne studia nad całością badań materialno-ontologicznych, formalno-ontologicznych i egzystencjalno-ontologicznych odsłonią nam dopiero istotę badanego przedmiotu. Innymi słowy, uposażenie jakościowe, forma i sposób istnienia stanowią całościową analizę istoty prawa. Oprócz tego kilka zagadnień z prezentowanych już wcześniej badań będzie miało swoje ważne miejsce w ejdetyce prawa pozytywnego, której – jak już wspominałem – tak bardzo brakuje w literaturze filozoficznoprawnej.

Zgodnie z metodą analizy fenomenologicznej musimy zredukować naszą wiedzę do pierwotnych fenomenów i do pierwotnego momentu, w którym jawi nam się prawo, a którego istoty intuicyjnie tu poszukujemy. Tym pierwotnym momentem jest relacja z drugim podmiotem. W samotnej jaźni podmiotu rozumianego czy to jako Ja transcendentalne, czy też jako empiryczny podmiot przeżyć psychicznych, pojęcia tego nie odnajdziemy<sup>25</sup>. Zastaniemy tam tylko prawa, które z jednej strony zaliczymy do praw nauk przyrodniczych, z drugiej ewentualnie do praw, które *a priori* stanowią kategoriałne formy myślenia. Pojęcie prawa, które stanowi specyficzne zjawisko więzi między podmiotami, zawsze – moglibyśmy powiedzieć z samej swej istoty – zakłada nie tylko istnienie drugiego podmiotu, ale oprócz tego coś więcej, a mianowicie jakąś nieobojętną postawę wobec niego. Jest to postawa żądania czegoś od drugiego podmiotu lub konieczności zachowania się w określony sposób względem

<sup>25</sup> Potwierdzają to również analizy filozofii transcendentalnej, które będą przedmiotem zainteresowania w kolejnym rozdziale.

niego. To jest pierwotny fenomen, który nazywamy prawem. W prawoznawstwie przybiera on językowo wyrażenie: „roszczenie” (bądź „prawo”) i „zobowiązanie”. Wyrażenie „prawo” jest jednak w prawoznawstwie rozumiane i używane szerzej niż pojęcie roszczenia, np. wtedy gdy mówimy o prawie do rzeczy czy prawach rzeczowych, albo o prawie podmiotowym. Każde z tych pojęć jest jednak zawsze wtórne do pojęcia roszczenia („prawa do...”) i uwikłane w wiele założeń, m.in. w założenie istnienia prawa pozytywnego, którego treść nadaje jakiemuś podmiotowi np. prawo do rzeczy, czy też uwikłane w założenie istnienia jakiegoś metafizycznego źródła, z którego roszczenie to czerpię, np. prawa do życia.

Pierwotnym fenomenem zawsze jednak pozostaje roszczenie i zobowiązanie, czyli możliwość żądania czegoś od kogoś bądź też konieczność jakiegoś zachowania względem kogoś. Taki pierwotny fenomen intersubiektywnej więzi jest charakterystyczny dla obszarów, które ogólnie określa się społeczną aktywnością człowieka. Jednak obszarów istnienia wzajemnych roszczeń i zobowiązań jest wiele. Należą do nich te, które tradycyjnie nazywa się moralnością, prawem stanowionym (pozytywnym), obyczajami. Niemniej trzymając się założeń metody analizy fenomenologicznej (redukcji ejdetycznej), musimy oczywiście założyć, że o obszarach tych nic jeszcze nie wiemy. Nie jest łatwo taką postawę nie tylko przyjąć, ale i w niej pozostać. Chodzi o to, żeby całego „zapasu” wiedzy nie przenosić bezrefleksyjnie na analizy fenomenu prawa, ale wykorzystywać zawsze przez pryzmat – można powiedzieć – gigantycznego filtra pozytywnej krytyki i niewikłania się w zastany aparat pojęciowy. Jest to bardzo ważne, aby dokładnie oddzielić od siebie konkretne fenomeny i nie popaść – jak to często miało miejsce w historii filozofii prawa – w wieloznaczności i zawile koncepcje. W każdym razie próba uchwycenia natury konstytutywnej prawa wskazuje nam na wielość obszarów, którym nazwa ta mogłaby przysługiwać, tak jak to jest dane w nazwie „prawo moralne”, „prawo stanowione”, „prawo obyczajowe”.

Tak określoną ideę prawa można teraz poddać analizie ontologicznej, zgodnie z wyróżnionymi powyżej obszarami badań materialno-ontologicznych, formalno-ontologicznych i egzystencjalno-ontologicznych.

Idea prawa jako prawa zakłada zatem dwa nierozzerwalnie złączone ze sobą momenty, tj. roszczenie i zobowiązanie. Ernst Tugendhat przyjmuje trafnie, że mówienie o prawach formalnie można nadbudować tylko na mówieniu o obowiązkach<sup>26</sup>. Te dwa momenty stanowiące pierwotny fenomen prawa są punktem wyjścia do analizy uposażenia jakościowego jego idei. Roszczenie i zobowiązanie wymagają nosicieli. Jest to pewien związek koniecznościowy, gdyż roszczenie jest zawsze roszczeniem czymś względem kogoś, a zobowiązanie możliwością żądania spełnienia roszczenia od jego nosiciela. Jednym z najtrudniejszych

---

<sup>26</sup> E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 362.

problemów, jakie dostrzega analiza fenomenologiczna, jest materialne określenie nosicieli roszczeń i zobowiązań. Wiąże się to z pytaniem, jakie cechy musi posiadać nosiciel, czy nosiciele tego związku, aby z istoty być podmiotami prawa. Odpowiedź na to pytanie związana jest z ogromną problematyką źródła powstania roszczeń i zobowiązań, o których tu mówimy, jako pierwotnych fenomenów prawa. Zagadnienie to podejmiemy później, tj. przy analizie źródła tak rozumianego prawa, ale – antycypując – można powiedzieć, że wyniki tej analizy są bardzo istotne przy odróżnieniu pierwotnego fenomenu prawa jako prawa i pierwotnego fenomenu prawa pozytywnego, a także istotne z punktu widzenia np. istnienia praw zwierząt czy możliwości istnienia tzw. zobowiązań naturalnych, czy też wszelkiego rodzaju uprawnień, szeroko rozumianych jako prawo podmiotowe, co z kolei jest związane z całą problematyką uzasadnienia prawa. Pozostając jednak na razie przy analizie uposażenia jakościowego idei prawa jako prawa, można następnie przyjąć, że istotna roszczeniu i zobowiązaniu jest treść, odnosząca się zawsze do przyszłego zachowania nosiciela zobowiązania, bez względu na rodzaj tego zachowania oraz na to, czy treść zobowiązania dotyczy samego zachowania, czy jego rezultatu<sup>27</sup>. Ponadto zachowanie może odnosić się do samego nosiciela roszczenia, jak i osoby trzeciej. Innymi słowy adresat treści zobowiązania nie musi być adresatem zobowiązania. „Zobowiązanie, by coś spełnić wobec kogoś – pisze A. Reinach – jest czymś innym niż zobowiązanie wobec kogoś do spełnienia czegoś”<sup>28</sup>. Treść zobowiązania może zakładać warunek i termin oraz może istnieć wielość nosicieli roszczenia i zobowiązania. Wszystkie te związki koniecznościowe i możliwościowe należące do idei prawa stanowią jego uposażenie jakościowe, jako zmienne i stałe zawartości jego idei.

W dalszej kolejności pojawia się pytanie o formę prawa, czyli konieczność przebadania idei prawa w wymiarze formalno-ontologicznym. Na gruncie ontologii (ejdetyki) zachodzi ścisły związek pomiędzy formą a materialnym uposażeniem podmiotu. „Każda forma czegoś – pisze R. Ingarden – jest z istoty formą jakiegoś w pewien sposób materialnie określonego przedmiotu. Bez tego materialnego «wypełnienia», bez jakościowego określenia [...] byłaby ona jedynie pewnym sztucznie wytworzonym *abstractum*, które samo dla siebie nie mogłoby istnieć. I odwrotnie, także jakościowe określenie nie może być bez formy”<sup>29</sup>.

Z podanej analizy uposażenia jakościowego idei prawa wynika *stricte* relatywny – w sensie korelatywny (stosunkowy) – charakter prawa jako prawa. Korelatem

<sup>27</sup> To odniesienie treści prawa do przyszłego zachowania ma swoje ważne konsekwencje dla obszaru logicznej analizy norm, a dokładnie do pytania o posiadanie przez nie wartości logicznej. Jest to pochodną problematyki pytania o wartość logiczną „zdań o przyszłości”.

<sup>28</sup> A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009, s. 52.

<sup>29</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 69.

prawa jest zobowiązanie oraz istotnościowe istnienie nosicieli: „A jest zobowiązany względem B” i „B ma roszczenie względem A”. Wskazuje to, że prawo ma formę stosunku, a nosiciele jako „[p]rzeciwko tworzące człony stosunku nie tylko określają materialnie «rdzeń» stosunku, lecz są też czysto bytową podstawą zachodzenia rdzenia stosunku, a tym samym i stosunku”<sup>30</sup>. Do istoty formy stosunku należy to, że występują w nim co najmniej dwa przedmioty – nosiciele stosunku, którzy wraz z ową przynależną do nich szczególną więzią tworzą jedną całość wyższego rzędu. Ta więź, którą Roman Ingarden nazwa „między” jest „[...] formalnie czymś zupełnie swoistym, co w swej formie zawiera przynależność do dwu (lub więcej) przedmiotów [...], a te przedmioty nie są dla owego «między» po prostu podmiotami własności, lecz wspólnym jego nosicielem, a ono ich samo jakościowo wcale nie określa (nie spełnia więc naczelnej funkcji własności), lecz czyni je «członami» stosunku. Stawszy się jego członami, przedmioty te pozostają poza owym «między», a jedynie je fundują i określają. Tak to bowiem jest, że właśnie człony stosunku dzięki swemu materialnemu uposażeniu określają materialnie owo «między», a tym samym cały stosunek; przy czym jest to zawsze współokreślanie: moment materialny owego «między» stosunkowego jest szczególną wypadkową natur obu – *resp.* wszystkich członów stosunku, *resp.* ich odpowiednio dobranych własności”<sup>31</sup>.

Na relacyjny (stosunkowy) charakter prawa zwrócił uwagę w rodzimej literaturze filozoficznoprawnej Mieczysław A. Krąpiec, wskazując również na charakterystyczne „między” jako sposób bytowania relacji prawa. W swojej metafizycznej teorii wyróżnił dwa zasadnicze typy bytowania jako bytowania relacyjnego: relacje konieczne – konstytuujące bytowość samoistną i relacje niekonieczne – konstytuowane przez te pierwsze. Relacje konieczne mają w tej koncepcji charakter transcendentálny, gdyż poprzez nie byt jest ostatecznie wytłumaczalny i zrozumiały. Natomiast relacje niekonieczne – które Krąpiec nazywa kategoriałnymi – „[...] współkształtują byt jako konkretny, treściowo określony, zdeterminowany przedmiot–jednostkę. Relacje te modyfikują bytowość rzeczy w sposób bardziej lub mniej stały, w zależności od charakteru podmiotu, którego dotyczą, i podstawy, na której się opierają”<sup>32</sup>. Prawo należy, według niego, do tej drugiej kategorii, gdyż prawo jako relacja nie musi istnieć, tym samym nie ma charakteru transcendentálnego i jest zapośredniczone zawsze osobą ludzką jako jego nosicielem. To co – w mojej ocenie – niezwykle istotne, to silne podkreślenie przez Krąpca błędnego mniemania o prawnym charakterze praw do rzeczy. Ten relacyjny charakter prawa, który jest analizowany przez niego, ma ściśle odniesienie tylko do

<sup>30</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, *Ontologia formalna*, cz. 1, *Forma i istota*, PWN, Warszawa 1987, s. 299.

<sup>31</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. II, s. 298.

<sup>32</sup> M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 36.

osób jako jego nosicieli – prawo pojawia się i tylko może się pojawić jako relacja międzypodmiotowa i żadna inna. „I rozumienie prawa jako realnej interpersonalnej relacji jest – jak podkreśla Krąpiec – ostatecznym rozumieniem samego faktu prawa – tego, że prawo rzeczywiście wśród ludzi istnieje”<sup>33</sup>.

Pomijając metafizyczne (w rozumieniu fenomenologicznym) twierdzenia o nosicielach relacji prawa jako ludziach, powyższe spostrzeżenia kierują nas z powrotem do analiz materialno-ontologicznych, w których musimy najpierw rozstrzygnąć zagadnienie nosicieli relacji prawa. Innymi słowy, musimy przebadać w nastawieniu fenomenologicznym, kto (co) może być nosicielem tej relacji i czy zatem słuszny jest ten metafizyczny pogląd o osobowym charakterze relacji prawa, czyli ludziach jako nosicielach praw (roszczeń) i zobowiązań. Jeśli tak, to konsekwencje tego będą wskazywały nam z jednej strony na fikcyjny charakter posługiwania się pojęciem prawa w stosunku do rzeczy i praw, z drugiej zaś na wykluczenie z zakresu podmiotów prawa innych bytów poza samymi ludźmi.

Analiza uposażenia jakościowego nosicieli relacji prawa może mieć dwojaki charakter. Po pierwsze metafizyczny – tak jak we wskazanych powyżej rozważaniach M. Krąpca, po drugie zaś ontologiczny (ejdetyczny). Zgodnie z założeniami metody analizy fenomenologicznej rozważania ontologiczne są pierwotne w stosunku do analiz metafizycznych, determinując rozwiązania tych drugich, stanowiąc jednocześnie przygotowanie dla tych drugich, a zatem to czy i jakie przedmioty (podmioty) mogą być członami relacji prawa musi się najpierw rozstrzygnąć w analizie ontologicznej, a dopiero później w sądzie metafizycznym można orzekać o tym, jakim to faktycznie bytom miano to przysługiwać.

Pytanie to sięga do najgłębszych pokładów zagadnień filozoficznych, a tym samym staje się jednym z najtrudniejszych pytań filozofii prawa. Stawiając je dochodzimy do samego sedna problematyki filozoficznoprawnej i do pytania o uzasadnienie prawa. Pytanie to staje się zatem zagadnieniem transcendentalnym, czyli pytaniem o warunki możliwości istnienia prawa – można dodać, istnienia w ogóle jako analizy idei prawa i istnienia faktycznego, jako stwierdzenie konkretnie występującej i zrealizowanej w naszym świecie idei prawa. Dlatego pytanie o uzasadnienie prawa, czyli warunki jego istnienia, bądź – jak niektórzy mówią – jego obowiązywania absolutnego, dochodzi w tym miejscu do ostatecznej odpowiedzi. Najpierw jednak będzie to pytanie – zgodnie z naszymi założeniami – postawione z perspektywy ontologii (ejdetyki), a zatem będzie pytaniem o to, co jest podstawą obowiązywania zewnętrznego (uzasadnienia) prawa zgodnie z jego istotą, a nie zgodnie z jakąś doktryną filozoficzną, a następnie stanie się pytaniem metafizycznym, czyli pytaniem o to, kto (co) jest ontologiczną podstawą zgodnie z istotą faktycznie istniejącego bytu.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 42.



Tym samym najpierw pytamy, kto (co) może być podmiotem (nosicielem) relacji prawa, a następnie kto (co) jest takim podmiotem?

Jednak pytań tych, niestety, nie możemy postawić w oderwaniu od dwóch pozostałych, a mianowicie, po pierwsze, od pytania, co decyduje o tym, że ktoś (coś) staje się członem tej relacji i po drugie, kiedy ona powstaje, a zatem kiedy w rzeczywistości pojawia się prawo? Tym samym pytanie o uzasadnienie prawa oprócz kwestii *stricte* metafizycznej, obejmuje również problematykę kauzalną.

A zatem pierwsze pytanie, czyli o uposażenie jakościowe nosicieli relacji prawa, jest pytaniem najpierw ontologicznym (ejdetycznym), a następnie metafizycznym, a tym samym w jednym i drugim przypadku ma ono za zadanie wskazanie źródła prawa jako jego ontologicznej podstawy (najpierw możliwościowej, potem faktycznej). Drugie zaś jest pytaniem kauzalnym, czyli pytaniem o jego źródło w znaczeniu metodologicznym. Odpowiadając na pierwsze pytanie możemy powiedzieć, że warunkiem koniecznym zaistnienia relacji prawa jest sytuacja pojawienia się jakiejś więzi komunikacyjnej, co wskazuje na to, że nosicielami relacji prawa mogą być tylko takie byty, które mogą się komunikować, czyli rozumieć znaczenia wypowiedzanych przez siebie słów, albo mówiąc bardziej ogólnie, muszą posiadać i posługiwać się tymi samymi znaczeniami, bez względu na rodzaj ich nośnika. Ten warunek najlepiej ujął A. Reinach, mówiąc o koniecznym warunku, jakim jest *die Vernehmungsbedürftigkeit*, czyli o wymogu przyjęcia treści wypowiedzi do wiadomości<sup>34</sup>. Innymi słowy, nosicielem relacji prawa może być każdy rodzaj bytu, byleby spełniał ten wymóg. Tym samym z punktu widzenia ontologii (ejdetyki) możemy mówić o dwóch źródłach, czyli ontologicznych podstawach istnienia prawa. Pierwszą z nich jest istnienie sytuacji komunikacyjnej, drugą podmiot, a dokładnie podmioty mogące uczestniczyć w komunikacji.

Powstaje kolejne pytanie: czy można zredukować jedną z tak nakreślonych ontologicznych podstaw istnienia prawa do drugiej, tj. czy można zredukować sytuację komunikacyjną do podmiotu komunikacyjnego, bądź odwrotnie? Chodzi o to, czy ontologicznie pierwotna jest sytuacja komunikacyjna, czy jej podmioty? Na to pytanie jest niezwykle trudno odpowiedzieć, a odpowiedź z kolei będzie należała do pierwotnych zagadnień teoriopoznawczych oraz wiązała się z ontologicznym (ejdetycznym) i metafizycznym zagadnieniem określenia pozycji podmiotu poznawczego do świata i innych podmiotów oraz analizy istnienia fenomenu intersubiektywności. Zagadnienia te będą przedmiotem zainteresowania w rozdziale III.

To co istotne w tym miejscu, to to, że dotarliśmy w analizach ontologicznych (ejdetycznych) do wyznaczenia warunków istnienia prawa, a podsumowując możemy powiedzieć, że ontologicznym jego warunkiem jest istnienie co najmniej

---

<sup>34</sup> A. Reinach, *Aprioryczne...*, s. 62–63.



dwóch podmiotów i sytuacji komunikacyjnej, co z punktu widzenia formalno-ontologicznego daje nam relację jako formę prawa.

Pozostaje teraz przejść do twierdzeń metafizycznych, czyli zapytać, które to byty w aktualnej rzeczywistości spełniają te dwa ontologiczne warunki podstawy prawa. Na pewno są to ludzie, ale nie jest wykluczone, że i inne byty mogłyby tu wchodzić w rachubę. Pytanie czy zwierzęta mogą wchodzić w relację prawa, czyli czy mogą się komunikować i tym samym stwarzać również wzajemne roszczenia i zobowiązania, może jednak rozstrzygnąć się tylko na gruncie nauk szczegółowych (np. zoologii, antropologii, kognitywistyki). Nauki te mogą nam również odpowiedzieć na pytanie, czy różne gatunkowo byty mogą takie relacje stwarzać. Rezultaty badawcze mogą z kolei skutkować np. pytaniami o prawa zwierząt, czyli o ich podmiotowość prawną<sup>35</sup>. Istotną w naszej kulturze kwestią jest również związane z tym zagadnieniem pytanie o prawną podmiotowość Boga, które stanie się przedmiotem analiz w rozdziale V. Należy jednak cały czas mieć na względzie to, że w tym miejscu prowadzimy rozważania na razie na gruncie

---

<sup>35</sup> Ważne jest, aby pamiętać, że pozostajemy na poziomie twierdzeń ontologicznych i metafizycznych, bez ambicji wypowiedzania sądów normatywnych. Jeśli w naukach szczegółowych wskazuje się, że faktycznie wykluczone jest, aby więź roszczeniowo-zobowiązaniowa mogła zaistnieć między różnymi biologicznie gatunkami (bądź przeciwnie, może takowa zaistnieć, ze względu na możliwość komunikacji i rozumienia znaczeń), to oczywiście nie rozstrzygają one o kwalifikacji moralnej czy pozytywnoprawnej jako katalogu norm w tych systemach normatywnych, ale mogą dać prawu pozytywnemu i moralności potencjalny argument na rzecz danego rozwiązania. W moich twierdzeniach chodzi mi tylko o analizy ontologiczne. Jeśli one wskazują, że nosicielami prawa jako prawa ontologicznie są byty, które mogą wchodzić w relację komunikacji, bo rozpoznają znaczenie komunikatu, to w twierdzeniu metafizycznym należy zapytać, które to byty warunek ten faktycznie spełniają. Dlatego należy zwrócić się do nauk szczegółowych. Nauki szczegółowe będą pytały, czy w danych okolicznościach prawdą jest, że zwierzę zrozumiało (i ewentualnie w jakiej mierze) komunikat człowieka i odwrotnie lub też jakie operacje kognitywne faktycznie do tego doprowadziły lub to uniemożliwiły. Będą również pytały o metody, które przy ocenie tej sytuacji zastosowano. Natomiast ontologia będzie pytała, jak w ogóle jest możliwe zaistnienie sytuacji komunikacyjnej i relacji prawa (pytanie transcendentalne). Metafizyka zaś, jaki byty faktycznie spełniają te warunki, ze względu na swoją istotę. „Rozwiązania zagadnień ontologicznych są w tym znaczeniu – jak przyjmuje R. Ingarden – teoretycznie «wcześniejsze» od wszelkich twierdzeń nauk szczegółowych, że nie są związane ani z zachodzeniem żadnego faktu rzeczywistego, ani też z żadnym układem aksjomatów” (R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 55). Dlatego tak istotna jest w prawoznawstwie idea integracji zewnętrznej nauk prawnych. Ostatnio w rodzimej literaturze podkreśla to Tomasz Pietrzykowski, w szczególności w pracy *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa* (Difin, Warszawa 2012). Wprawdzie – jak podkreśla ten Autor – świadomość refleksyjna jest unikalną własnością człowieka, ale jej rudymetarna postać obecna jest także u zwierząt, a zwłaszcza małych czelakształtnych. Podkreśla również, że wiele gatunków zwierząt posiada różne formy odbioru i reagowania na zachodzące w środowisku zewnętrznym wydarzenia; mogą one zarówno się uczyć, jak i podejmować oraz realizować zachowania celowe, przeżywać reakcje emocjonalne, a co istotne – podejmować motywowane nimi działania (*ibidem*, s. 141).

badania idei prawa jako prawa, a nie prawa pozytywnego. Tym samym rezultaty poznawcze mogą mieć ewentualnie swoje odniesienie nie tylko do prawa pozytywnego, ale również do innych obszarów bytu, które noszą miano moralności i obyczajów jako kategorii wzajemnych roszczeń i zobowiązań.

Druga kwestia w tym miejscu dla nas najistotniejsza, to pytanie, co jest źródłem powstania prawa, czyli jak to się dzieje, że sytuacja komunikacyjna rodzi prawo, czyli więź roszczeniowo-zobowiązaniową. Tym samym, odpowiadając na nie, docieramy do rozwiązania zagadnienia źródła uzasadnienia prawa w znaczeniu kauzalnym, ale i metafizycznym, gdyż wskazujemy na dany rodzaj bytu jako źródło jego powstania.

Jest to jednak pytanie nie tylko o źródło powstawania prawa, ale przede wszystkim o samą możliwość zaistnienia sytuacji komunikacyjnej. W tym znaczeniu jest to pytanie transcendentalne o warunki możliwości komunikacji. Jednak odpowiedzi na to pytanie będziemy poszukiwali w innym niż fenomenologia, równie bogatym w idee filozoficzne nurcie, jakim jest transcendentalizm i filozofia transcendentalna.

Przechodząc zatem do rozważań związanych z transcendentalizmem i zawierając tym samym analizy fenomenologiczne dotyczące źródła roszczeń i zobowiązań oraz analizy istoty prawa pozytywnego do czasu uzyskania rezultatów poznawczych na gruncie filozofii transcendentalnej, dopełnię jeszcze tylko w tym miejscu analiz dotyczących trzeciej grupy pytań ejdetycznych w stosunku do fenomenu prawa jako prawa, czyli analiz sposobu istnienia prawa.

„Przede wszystkim – pisze R. Ingarden – więź stosunkowa jest bytowo pochodna od substratów stosunku, wzgl. od *fundamentum relationis*”<sup>36</sup>. Nie znaczy to jednak, że sposób istnienia stosunku można sprowadzić do sposobu istnienia jego nosicieli. Tak będzie tylko tam, gdzie mamy do czynienia ze stosunkami zachodzącymi między przedmiotami idealnymi. Natomiast w przypadku nosicieli, którym przysługuje inny niż idealny sposób istnienia, sprawa się komplikuje. Już na gruncie relacji pomiędzy nosicielami, którym przysługuje realny sposób istnienia (np. ludzie), można wątpić, że np. relacja prawa pomiędzy dwoma podmiotami (ludźmi) istnieje tak samo jak te podmioty, czyli realnie. „Bycie uprawionym” i „bycie zobowiązanym” istnieje przecież jakoś inaczej niż X, któremu przysługuje roszczenie i Y, który jest zobowiązany. Pojawianie się prawa, czyli zaistnienie tejże relacji między X i Y nie pociąga za sobą żadnych zmian w samych tych podmiotach, a w jakiejś innej sferze bytowej, od której oni są jakby oddzieleni ontycznie, jako realnie istniejące indywidua. Sprawa jeszcze bardziej może się skomplikować, jeśli uznalibyśmy istnienie relacji prawa pomiędzy podmiotami, którym przysługują różne sposoby istnienia, np. tak byłoby w kwestii

<sup>36</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. II, s. 311.

określenia sposobu istnienia prawa w relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Tu sposób istnienia każdego z podmiotów – nosicieli relacji prawa jest różny, chyba że uznamy w ramach jakiejś doktryny, że Bogu i człowiekowi przysługuje ten sam sposób istnienia. R. Ingarden, dokonawszy drobiazgowej analizy formalno- i egzystencjalno-ontologicznej idei „relacji”, przyjmuje, że bardzo trudno jest określić jej rodzaj sposobu istnienia. Sposób istnienia relacji jakoś wymyka się poznawczo, stąd być może dlatego napotykamy takie problemy w wielowiekowej analizie podejmowanej w ramach filozofii prawa co do sposobu istnienia prawa i w ogóle możliwości jego poznania jako szczególnej kategorii bytowej. Z jednej strony można byłoby się bronić przed tym, że nie jest to twór intencjonalny, gdyż po dokonaniu określonych aktów mowy, relacja prawa powstaje *a priori* i istnieje niezależnie od aktów świadomości nosicieli, a z drugiej zaś nie można prawa – tak jak nosicieli jako przedmiotów realnych – spostrzegać zmysłowo (prawo nie chodzi po ulicach). Ostatecznie można byłoby przyjąć – idąc za spostrzeżeniami R. Ingardena co do sposobu istnienia relacji – że prawu przysługuje rodzaj tzw. słabszego sposobu istnienia, jako istnienia realnego, w przypadku gdy nosicielami stosunku prawa są przedmioty realne (tak jak w obecnie istniejącym świecie są to ludzie), a w zasadzie nierozstrzygniętą pozostawić kwestię określenia sposobu istnienia prawa dla podmiotów–nosicieli, którym przysługiwałyby z kolei różne sposoby istnienia – stąd taki problem poznawczy w obszarze analiz prawa, które łączymy z ideą Boga i prawa boskiego. Z drugiej strony można byłoby przyjąć, że analiza sposobu istnienia prawa potwierdza raczej tezę Bergera i Luckmanna o społecznym tworzeniu rzeczywistości i procesie zobiektywizowania tworów intencjonalnych powstających w sferze intersubiektywnej, m.in. prawa, jak i samego procesu uzasadnienia w ogóle, a tym samym i uzasadniania prawa. Wypracowywanie wszelkich koncepcji filozoficzno-prawnych dotyczących uzasadnienia prawa mieściłoby się tym samym w działaniu tego pierwotnie intencjonalnego mechanizmu, który podlega następnie również intencjonalnemu procesowi „obiektywizacji”. Z kolei A. Reinach przyznaje prawu realny sposób istnienia, który charakteryzuje się samoistnością istnienia, pochodnością i aktualnością czasową, a od przeżyć różni je moment bytowej aktualności i niezależności<sup>37</sup>. Tym samym zagadnienie sposobu istnienia prawa – podobnie jak wiele zagadnień metafizycznych, w których zaangażowana jest problematyka związana z istnieniem – pozostaje cały czas nierozstrzygnięte, choć analizy fenomenologiczne znacznie zbliżają wyniki badawcze do ostatecznego rezultatu poznawczego uchwycenia fenomenu prawa.

---

<sup>37</sup> Analizę podstawowych pojęć egzystencjalnych, czyli sposobów istnienia i momentów bytowych, znajdzie Czytelnik w: R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 76–133, 189–254; analizę sposobu istnienia prawa w ontologii prawa A. Reinacha prezentują w: T. Bekrycht, *Aprioryczność...*, s. 73–85.

Przedstawione tu analizy formalno-, materialno- i egzystencjalno-ontologiczne w stosunku do idei prawa jako prawa miały za zadanie przygotować grunt pod analizy uzasadnienia prawa pozytywnego, którego idea będzie wprawdzie podlegać pewnym modyfikacjom, wynikającym z samej istoty prawa pozytywnego (co będzie przedmiotem analizy w rozdziale IV), niemniej analizy fenomenu prawa jako prawa będą stanowiły istotny krok w uchwyceniu fenomenu prawa pozytywnego. Zanim jednak badania te staną się przedmiotem naszego zainteresowania, będą one poprzedzone poszukiwaniem źródła istnienia prawa w kauzalistycznym znaczeniu źródła jego uzasadnienia oraz pytaniami o warunki możliwości komunikacji, czyli epistemologicznego zagadnienia istnienia sfery intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności. Kwestie te będą również dotyczyły epistemologicznych obszarów związanych z ogólną problematyką odnoszącą się do pojęcia uzasadnienia i wskażą na jeszcze jedno narzędzie metodologiczne, jakim jest pojęcie argumentu transcendentального, używanego w zmaganiach z niemożliwością satysfakcjonującego określenia sytuacji poznawczej podmiotu. Analizy te przedstawiam w kontekście syntetycznego ujęcia problematyki filozofii transcendentальной i idei transcendentalizmu.

## Rozdział 3

### Uzasadnienie prawa w projekcie filozofii transcendentalnej

#### 3.1. Filozofia transcendentalna i pojęcie transcendentalizmu

Drugim z intelektualnych nurtów, który mierzy się z kwestią §22 epistemologii i zagadnieniem ugruntowania uzasadnienia, i zarazem ma istotny udział w uzasadnieniu istnienia prawa oraz problematyce związanej z wypracowaniem możliwych dróg uzasadnień tej kategorii ontologicznej, jest filozofia transcendentalna.

Mówiąc o filozofii transcendentalnej ma się zwykle na myśli pewien charakterystyczny sposób analizy danego problemu, a mianowicie koncentrację wysiłku intelektualnego na badaniu warunków możliwości danej przedmiotowości z punktu widzenia ludzkiego poznania, rozumianej jako każde „coś”, czyli wskazanie warunków możliwości istnienia „czegoś”, albo jeszcze inaczej mówiąc: jak (to) coś jest możliwe? „Transcendentalna krytyka zaczyna od tego, że w odniesieniu do wszystkiego, co jest jej dane, co zastaje, pyta właśnie o warunki możliwości tego czegoś, czyli nie o przyczyny, nie o racje w sensie logicznym [...]. Chodzi raczej o transcendentalne warunki możliwości, czyli coś, bez pomyślenia czego, nie zostałaby zrozumiana możliwość zaistnienia tego, co faktycznie istnieje, co mamy dane jako fakt”<sup>1</sup>. Należy także podkreślić, że owe warunki możliwości można traktować z perspektywy epistemologicznej, czyli pytać o warunki poznania danej przedmiotowości, albo z perspektywy meta-epistemologicznej, czyli pytać o warunki poznania w ogóle, albo też traktować je z perspektywy metafizycznej, czyli pytać o warunki możliwości istnienia danej przedmiotowości<sup>2</sup>.

Jednak choćby pobieżny wgląd w ogromną literaturę przedmiotu, dotyczącą zagadnień filozofii transcendentalnej, przynosi skutek w postaci konkluzji o niemożliwości skonceptualizowania samego pojęcia filozofii transcendentalnej i metody filozofii transcendentalnej ze względu na wieloznaczność samego pojęcia transcendentalizmu, co doprowadza nawet do formułowania takiego twierdzenia, które jest niewątpliwie skrajnym ujęciem negującym możliwość odróżnienia

---

<sup>1</sup> M.J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2011, s. 20.

<sup>2</sup> Rozróżnienie to w fundamentalnych zagadnieniach prawoznawstwa ujawni się w analizie konstrukcji normy podstawowej (*Grundnorm*) Hansa Kelsena.

filozofii transcendentalnej i metody filozofii transcendentalnej od innych sposobów filozofowania<sup>3</sup>. Niemniej nie oznacza to, że nie można wskazać pewnych charakterystycznych cech tego filozoficznego nurtu. To co charakterystyczne dla myślenia w ramach filozofii transcendentalnej, to szczególna metoda refleksji filozoficznej, którą z punktu widzenia historii filozofii można byłoby przypisać już filozofom starożytnym, stawiającym w centrum zainteresowania zagadnienie uprawomocnienia poznania i wiedzy i pytającym o źródło wiedzy prawdziwej, pewnej i niepowątpiewalnej, choć powszechnie przyjmuje się – jak wskazuje Marek J. Siemek – że filozofem, który inauguruje myślenie transcendentalne, jest Immanuel Kant i dokonał tego w dziele *Krytyka czystego rozumu*<sup>4</sup>.

Podobnie początek drogi transcendentalizmu postrzega współczesna myśl anglosaska (oczywiście wtórna do wypracowanej przez Kanta i Fichtego idei transcendentalizmu), wskazując, że „[w]raz z opublikowaniem *Krytyki czystego rozumu* i wprowadzeniu transcendentalnie dystynktywnych form wyjaśniania i argumentacji, oraz przyjęcia metafizycznej konstrukcji idealizmu transcendentalnego, inauguruje Kant nową tradycję filozoficzną”<sup>5</sup>. Podkreśla się w niej również, że szczególnie charakterystyczne dla sukcesorów Kanta jest to, że mimo różnorodności interpretacji i stanowisk są oni [tj. transcendentaliści – przyp. T.B.] bardziej zjednoczeni poprzez partykularne wyczulenie na fundamentalne problemy filozoficzne i próbę ich rozświetlenia aniżeli poprzez zaangażowanie w teoretyczno-systematyczną tradycję, w której zwykło się rozważać Kantowskie rozwiązania, a „[...] [b]iorąc pod uwagę te odmienności, to próba zaoferowania koniecznych i wystarczających warunków dla zakwalifikowania jakiegoś filozofa do transcendentalnej tradycji byłaby z pewnością bezowocna. Jednakże wydaje się rozsądne założyć, że istnieje kilka rozpoznawalnych czynników, co najmniej takich, które da się przedstawić z punktu widzenia tej filozofii względem filozoficznych problemów, i że uznaje się to za transcendentalną tradycję”<sup>6</sup>.

Jan Hartman, charakteryzując ogólną ideę transcendentalizmu, wskazuje na trzy idee, z którymi kojarzy się myślenie transcendentalne:

(i) po pierwsze, jest to idea niepowątpiewalnych danych świadomości i konstatacja świata poprzez owe dane;

(ii) po drugie, idea apriorycznych kategorii, które organizują nasze poznanie świata, i

(iii) po trzecie, argument z redukcyjnego wnioskowania, czyli na podstawie następstwa wnioskujemy o racji (np. jeśli uznajemy prawomocność twierdzeń

<sup>3</sup> D. Leszczyński, *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2010, s. 25.

<sup>4</sup> M.J. Siemek, *Wykłady...*, s. 2.

<sup>5</sup> J. Smith, P. Sullivan, *Introduction: Transcendental philosophy and Naturalism*, [w:] J. Smith, P. Sullivan (eds.), *Transcendental philosophy and Naturalism*, Oxford 2011, s. 1.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 2.

naukowych o realnym świecie, to musi on istnieć jako rodzaj założenia dla sensowności owych twierdzeń), który nazywany jest argumentem transcendentalnym, szeroko dyskutowanym w filozofii anglosaskiej<sup>7</sup>.

Jeśli zatem spojrzymy na zagadnienie filozofii transcendentalnej przez pryzmat owych trzech idei, to ogólnie można wskazać w literaturze filozoficznej na trzy nurty, które wykształciły pojęcie metody transcendentalnej i tym samym treść pojęcia transcendentalizmu<sup>8</sup>. Nurty te określam mianem epistemologicznego, metafizycznego i metodologicznego.

Pierwszy – zdecydowanie przeważający i historycznie wcześniejszy – to nurt, który można nazwać epistemologicznym, pytający o warunki możliwości poznania, czyli: jak jest możliwe poznanie? Został on zapoczątkowany przez I. Kanta jako oryginalny program badawczy, dotyczący analizy podmiotowych warunków wszelkiego poznania przedmiotowego. „Transcendentalnym – pisze Kant w *Krytyce czystego rozumu* – nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”<sup>9</sup>. Ten punkt podejścia można nazwać tradycyjnym czy klasycznym, zgodnie z którym analizy transcendentalne kierują się na rozum ludzki, ale traktowany jako „pewna «formalna» struktura pojęć i reguł ich stosowania”<sup>10</sup>, a nie obiekt empiryczny jak tego chce np. antropologia czy kognitywistyka. Analizuje się tu podmiotowość jako miejsce istnienia warunków przedmiotowości, czyli – parafrazując tytuł dzieła Kanta – dokonuje się czystej krytyki rozumu. To co charakterystyczne dla nurtu epistemologicznego, to uprzywilejowanie pozycji

<sup>7</sup> J. Hartman, *Ogólna idea transcendentalizmu*, „Principia” 1990, t. I, s. 74–92, <http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/t.php>, s. 1–2.

<sup>8</sup> W historii filozofii podkreśla się, że nie można uzyskać jakiejś jednoznacznej systematyzacji nurtu zwanego filozofią transcendentalną, czy to z punktu widzenia historycznego (wskazuje się, że filozofia transcendentalna jest już obecna u Platona i przebiega przez wiele koncepcji filozoficznych), czy problemowego (podkreśla się, że nie istnieje jedna metoda transcendentalna i jedno rozumienie pojęcia transcendentalności). D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 24–47; np. M. Szulakiewicz charakteryzuje filozofię transcendentalną za pomocą trzech obszarów pojęciowych. Pierwszy to filozofie transcendentalne, czyli takie nurty, które w centrum zainteresowania stawiają problematykę *transcendencji*. Drugi to filozofia transcendentalna, czyli ten obszar analiz, który został wyznaczony przez Kanta jako badanie podmiotowości, która poznaje przedmiot; innymi słowy filozofia transcendentalna to ta, która krytycznie analizuje warunki naszego poznania. I trzeci to transcendentalizm, który stanowi ontologiczną konsekwencję Kantowskiej epistemologii, znosząc byt obiektywny na rzecz subiektywnego podmiotu. Autor ten podkreśla również, że w historii filozofii nikt nie stosuje pojęcia filozofii transcendentalnej konsekwentnie do wyżej wymienionych znaczeń, ale w zależności od obszaru rozważań posługuje się nimi wszystkimi, co w konsekwencji zamazuje nam obraz tego pojęcia, uniemożliwiając jednoznaczną systematyzację danej koncepcji filozoficznej. M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 13 i n.

<sup>9</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 86.

<sup>10</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 26–27.



podmiotu względem tego, co na zewnątrz niego, czyli pytając o warunki możliwości doświadczenia przedmiotów, bada się stronę podmiotową tych warunków, odrzucając myśl, że mogą one również leżeć gdzieś po stronie przedmiotu doświadczenia. Wprawdzie u Kanta jednym z warunków doświadczenia nadal pozostaje jego przedmiot, traktowany jako odrębny i zewnętrzny (choć nie całkiem niezależny) względem podmiotu, oddziałujący nań jako „zjawisko” i przejawiający mu się za sprawą swojej fenomenalnej natury<sup>11</sup>; jednak już za czasów Kanta, a za sprawą Fichtego metoda transcendentalna uniezależnia konstytucję przedmiotu od tego, co obiektywne, ograniczając to ostatnie do „bodźca zakłócającego”, który uruchamia podmiotowe „zakładanie” istnienia przedmiotu przez aktywność podmiotową (a jeśli podmioty konstytuują się nawzajem, owym „bodźcem zakłócającym” dla każdego z nich staje się spontaniczna, inteligibilna aktywność tego drugiego, rozpoznawana przez wzajemne powinowactwo podmiotowej wolności, jakże różnej od bierności i nie-wolności świata przedmiotowego). Jak wskazuje Ewa Nowak: „Fichtego od samego początku interesuje nie tyle zasada wiedzy przedmiotowej czy nawet filozofii teoretycznej, ile zasada prawdziwej filozofii w rozumieniu transcendentalnej wiedzy-o-wiedzy, czyli w istocie zasada samowiedzy ludzkiego ducha”<sup>12</sup>, która ma nam wskazać w jaki to sposób podmiot określa byt, który jest mu dany. Zasadę tę widzi Fichte w akcie refleksyjnego samoodniesienia. „Odkrycie tej kluczowej dla aktu samowiedzy tożsamości pozwoliło Kantowi nazwać Ja «świadomością transcendentalną»”<sup>13</sup>.

W nurcie epistemologicznym filozofii transcendentalnej można wskazać dwa charakterystyczne obszary: transcendentalny subiektywizm i transcendentalny intersubiektywizm. Dla tego pierwszego charakterystyczny jest zwrot na podmiot jako jednostkowy nośnik relacji poznawczej. Można powiedzieć, że filozofia transcendentalna stała się tym samym teorią świadomości, a jej priorytetowym obszarem czysty (przedfenomenologicznie, transcendentalnie założony jako warunek możliwości podmiotu rzeczywistego) podmiot (Ja, Ego), kształtując tym samym pojęcie idealizmu transcendentalnego, zmierzającego w kierunku radykalnego rozwiązania ontologicznego o pełnej zależności bytowej rzeczywistości od świadomości. W tym obszarze próbę stworzenia takiego najczystszej projektu metody transcendentalnej możemy przypisać najpierw J.G. Fichtemu, a potem Husserlowi.

<sup>11</sup> Tym samym – jak wskazują J. Smith i P. Sullivan – Kant jest zarazem idealistą transcendentalnym i realistą empirycznym. J. Smith, P. Sullivan, *Introduction...*, s. 3.

<sup>12</sup> E. Nowak, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant. Fichte. Hegel*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław 2002, s. 142. „Właśnie to odkrycie, a bardziej jeszcze towarzyszące mu niedopowiedzenia – pisze E. Nowak – okazują się dla Fichtego inspirujące: wychodzi on bowiem od Kantowskiego ujęcia Ja w postaci takiego aktu, w którym podmiot wiedzy abstrahuje od wszystkich poszczególnych przedmiotów, zwracając się z powrotem ku samemu sobie i tą drogą osiąga jedność siebie ze samym sobą”. *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 143.

Należy jednak podkreślić i pamiętać o tym, że w klasyfikacji transcendentalizmu epistemologicznego, jaką tu przeprowadzam, na subiektywizm i intersubiektywizm, nie chodzi o opozycję subiektywizmu i obiektywizmu, ale o kolejność (pierwszeństwo) filozoficznego namysłu. Najpierw musi dokonać się transcendentalne uzasadnienie (ugruntowanie) filozofującego podmiotu (Ja) i dogłębna analiza strumienia świadomości, dopiero potem intersubiektywności. Dlatego to Husserla i jego projekt fenomenologii transcendentalnej w tym sensie można uznać za najczystszą postać transcendentalizmu subiektywnego<sup>14</sup>. Zamyśl Husserla jest absolutnie maksymalistyczny. Jego transcendentalizm w postaci projektu metody fenomenologicznej chce dokonać takich analiz świadomości, które mają nam zapewnić jedyne prawdziwe ugruntowanie naszego poznania i wiedzy, aby odrzucić wszelkie fałszywe mniemania i zasłonę poznawczego pozoru, a także spełnić ideę ugruntowania filozofii. Dlatego najistotniejszym pytaniem filozofii jest zagadnienie ugruntowania sensu i obiektywnych praw oraz wypracowanie takiej metody, która umożliwi rozwiązanie tej zagadki. Według zamyśłu Husserla jedyną drogą jest stosowanie metody fenomenologicznej, która miałaby polegać na badaniu świadomości jako jedynego miejsca nadawania sensu, uznawania bytu i jego uzasadniania<sup>15</sup>. „Dla celów filozofii transcendentalnej – pisze Husserl – wymaga się rozszerzonej i pełnej uniwersalnej fenomenologicznej redukcji (transcendentalnej), która będzie właściwą dla uniwersalności problemu i dokona «Epoche» w stosunku do całości świata doświadczanego i wszystkich do niego odnoszonych pozytywnych poznań i nauk, [Epoche], która je wszystkie zamieni w fenomeny – fenomeny transcendentalne”<sup>16</sup>. Ta redukcja ma być wszechogarniająca i absolutna, tj. niepozostawiająca żadnego z istniejących założeń, nawet własnego istnienia w świecie. Tylko taka metoda, tj. radykalna metoda fenomenologii

---

<sup>14</sup> U Fichtego w jego teorii wiedzy od razu mamy do czynienia z immanentnie wpisaną intersubiektywnością. „Ja” nie jest „[...] żadną hipostazą świadomej podmiotowości empirycznej, żadnym spekulatywnym konstruktem «subiektywnego idealizmu». Jest raczej nader doniosłą i płodną (choć na ogół z gruntu opacznie rozumianą) próbą uchwycenia tego, co można nazwać elementarną strukturą *sensotwórczej intersubiektywności*, tkwiącą u podstaw całej ontologicznej konstytucji naszego świata” (M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977, s. 315). Marek J. Siemek w podsumowaniu swojej wnikliwej analizy Fichteńskiego transcendentalizmu pisze, że „Fichteńska «jaźniowość» jest więc kategorią zupełnie innego rodzaju – gdyż przynależy do innego poziomu teorii – niż kategoria podmiotowości czy subiektywności w sensie empirycznym, a nawet «absolutnym». Całe pojęcie «Ja czystego» – owej pełnej tożsamości podmiotu i przedmiotu – jest bowiem u Fichtego tylko skróconym zapisem całości pewnej struktury i pewnego konstytuującego ją ruchu «przepływania» między dwoma biegunami. W terminologii bardziej współczesnej strukturę tę najwłaściwiej byłoby nazwać intersubiektywnością, a ten ruch – ruchem wytwarzania sensów”. *Ibidem*, s. 317.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, s. 248.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 249.

transcendentalnej, pozwoli uniknąć epistemologicznego błędu koła. Jeśli tego nie dokonamy, to analiza fenomenologiczna nie przyniesie pożądanego rezultatu, a jedynie da rezultat połowicznych analiz, prowadzących co najwyżej do projektu fenomenologii psychologicznej. Nasuwa się tu jednak pytanie o możliwość realizacji takiego projektu i sposób dokonywania takiej redukcji oraz o to, czy dokonanie radykalnego wzięcia w nawias nawet własnego istnienia nie jest samozniesieniem czy samounicestwieniem podmiotu.

Wątpliwości te nie wynikają jednak – zdaniem E. Finka – z niedoskonałości Husserlowskiego projektu, ale po prostu z jego niezrozumienia. Zdaniem Finka pomimo ogromnego wpływu filozofii Husserla na wszystkie nurty XX-wiecznej myśli, to uwzględniono i przyswojono jedynie jej peryferyczne ideologie, zapoznając jej prawdziwy sens<sup>17</sup>. Fenomenologia jest jedynie projektem i filozoficzną pracą i „[...] [m]a ona przed sobą – jak pisze E. Fink – nieskończoną ilość pracy analitycznej i nieskończenie otwarty horyzont konkretnych poszukiwań [...]”. Opublikowane pisma Husserla (które przedstawiają tylko niewielką część jego pracy filozoficznej) są prawie bez wyjątku zapewne tylko «wprowadzeniami», tzn. prowadzą one przed [oblicze] ogromnego problemu konstytutywnej interpretacji świata. Fenomenologiczna praca, która jest nieskończoną, stanowiącą dla siebie całość przestrzeni problemową, rozpada się przede wszystkim na badania, które służą przygotowaniu i spełnieniu redukcji<sup>18</sup>. Podstawowym celem redukcji transcendentalnej jest dojście do idei samonamysłu (*Selbstbesinnung*), odsłonięcie własnego Ja, aby osiągnąć – jak to określa E. Fink – Ja przed-światowe (*weltvorgängigen*)<sup>19</sup>. Dzięki temu dochodzi się do czysto refleksyjnej postawy, która stanowi absolutny początek czy punkt wyjścia do wszelkich niezafałszowanych analiz wszelkiego konstytuującego się sensu. „Redukcja fenomenologiczna jest wykazującym i pokazującym fundamentalnym działaniem filozofii fenomenologicznej. Klucz do zrozumienia tego nader trudnego w rzeczywistym spełnieniu i systematycznym zrealizowaniu, duchowego przewrotu leży [...] w rozróżnieniu ludzkiego Ja (*Selbst*): tzn. życia, które doświadcza świata już jako apercypowanego bytu w świecie, od «życia świadomości» (*«Bewußtseinsleben»*), które istnieje przed wszelkim obiektywnym, faktycznym ujęciem bytu, «życia świadomości», w którym najpierw buduje się całe obowiązywanie świata, a także obowiązywanie bytu tej świadomości samej, [rozumianej] jako «ludzkiej»<sup>20</sup>.

Coś takiego można uzyskać tylko i wyłącznie poprzez cofnięcie się do analiz świadomości samej w postawie samonamysłu, co może zapewnić tylko redukcja

<sup>17</sup> E. Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls*, [w:] *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 157.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 171.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

transcendentalna. Przyjęcie takiej metody skutkuje dla epistemologii następującymi rezultatami:

Po pierwsze – jedność istniejącego świata jest zapewniona tylko poprzez ustanawianie jego obowiązywania dla świadomości, jako zabieg formowania sensu, czyli jego konstytucji.

Po drugie – metoda ta jest najczystszy ujęciem transcendentalnym, tzn. że pozostaje ona „w radykalnym przeciwieństwie do takiej [metody czy filozofii transcendentalnej – przyp. T.B.], która we wszystkich różnorodnych systemach filozoficznych jest jednolicie rozumianą ideą filozofii, a która wyrosła *na gruncie obowiązującego świata*, tj. świata w «*nastawieniu naturalnym*»<sup>21</sup>.

Po trzecie, konstytucja, czyli nadawanie sensu albo jeszcze inaczej uzasadnianie, formowanie czy kształtowanie wszelkiego bytu, nie jest żadnym obiektywnym zdarzeniem rozumianym jako fakt metafizyczny – nie jest ani w przestrzeni, ani w czasie – odbywa się ona poza wszelką empirycznością<sup>22</sup>. „Fenomenologia – jak wyjaśnia E. Fink – nie podejmuje żadnej interpretacji świata w cofnięciu się do świadomości, która istnieje tylko w świecie, świadomości człowieka w świecie; takie ustanowienie prowadziłyby nieuchronnie do «filozofii immanencji», do ontycznego «subiektywizmu». Ale fenomenologia jest od tego daleka. Przez samo spełnienie redukcji osiąga ona owo «życie świadomości», które samo nie istniejąc w świecie, antycypuje byt świata i jest miejscem wszystkich intencji ustanawiających jego obowiązywanie»<sup>23</sup>.

Po czwarte, konstytucja, mimo że spełniana „w *najbardziej subiektywnej ze wszystkich możliwych subiektywnych postaw*”<sup>24</sup>, nie wyklucza intersubiektywnej ważności rezultatów poznawczych, czyli w transcendentalnym samouświadomieniu konstytuuje się również intersubiektywność – należy ją tylko przeprowadzić<sup>25</sup>.

W szczególności to ostatnie spostrzeżenie stanowi bardzo ważne pole badawcze nie tylko dla zagadnień epistemologicznych, jakimi są zagadnienia ugruntowania fundamentalnych jej pojęć, jak prawdy, sprawdzalności czy weryfikowalności, ale kwestia konstytuowania intersubiektywności jest kluczowa również dla problematyki uzasadnienia prawa. Zgodnie z ustaleniami przedstawionymi w poprzednim rozdziale, uzasadnienie intersubiektywności (możliwości zaistnienia sytuacji komunikacyjnej) jest uzasadnieniem ontologicznej podstawy prawa. Zanim jednak przejdę do analiz związanych z transcendentalnym intersubiektywizmem i dokonanego na jego gruncie idei ontologicznego ugruntowania prawa,

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 176.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 174–175.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Nie można oprzeć się wrażeniu, że źródłem wielu pomysłów Husserlowskiego projektu jest filozofia transcendentalna Fichtego.

scharakteryzuję drugi i trzeci z wymienionych przeze mnie nurtów, co pozwoli nam w pełni uchwycić problematykę uzasadnienia prawa w całym projekcie filozofii transcendentальной.

A zatem drugi nurt, który można wyodrębnić w ramach transcendentalizmu, to nurt antysceptyczny, który nazywam metafizycznym, a który jest silnie „sprzęgnięty” z trzecim powyżej wskazanym przeze mnie nurtem, tj. nurtem metodologicznym. Można to przedstawić w ten sposób, że ontologiczną konsekwencją ujęcia filozofii transcendentальной z punktu widzenia nurtu metodologicznego jest wyodrębnienie nurtu metafizycznego. Stosuje się tutaj metodę transcendentálną w postaci tzw. argumentów transcendentálních, służących z jednej strony do obrony przed sceptycyzmem<sup>26</sup>, z drugiej zaś wskazujących podstawy obowiązywania danych obszarów przedmiotowych bytu, które – posługując się określeniem Husserla – możemy nazwać regionami czy też kategoriami (*Regionen*)<sup>27</sup>. Do różnych kategorii ontycznych należą m.in. przedmioty empiryczne, moralność, prawo pozytywne, dzieło muzyczne czy literackie, uczucia, twory matematyczne czy logiczne. Nurt ten „odkrywa świat uzasadnień, usprawiedliwień czy też legitymizacji, warunkujący wszystko to, co przekraczamy albo z czego wykraczamy”<sup>28</sup>. On również wychodzi od założeń Kantowskiego transcendentalizmu, ale przedmiotem jego zainteresowania i głównym celem refleksji filozoficznej nie jest badanie struktury poznawczej, ale formułowanie sądów egzystencjalnych, uzasadniających istnienie jakiejś formy rzeczywistości niezależnej od podmiotu. Nurt ten tym samym zakłada, że metafizyka jest możliwa i współlistnieje w ramach filozofii transcendentальной. Innymi słowy, ten nurt filozofii transcendentальной – nazwany przeze mnie metafizycznym – nie neguje opozycji podmiotu i przedmiotu poznania, traktując przedmiot jako niezależny, samoistny i zewnętrzny byt i jakby odzyskuje dla filozofii rzeczywistość „rzeczywistość” jako tradycyjny przedmiot metafizyki.

Można to ująć również w ten sposób, że nurt metafizyczny nie wyciąga (bądź nie chce wyciągać) wniosków antyrealistycznych z Kantowskiej metody transcendentальной i jej badawczych rezultatów, tak jak mamy to u samego Kanta. Kant – jak to określi J. Smith i P. Sullivan – jest idealistą transcendentálnym i zarazem realistą empirycznym. „[T]ranscendentálny realista (błędnie zdaniem Kanta)

---

<sup>26</sup> Obalenie sceptycyzmu to w ogóle jedno z podstawowych zadań filozofii i z punktu widzenia jej historii jest tak stare jak ona sama. Również nurt epistemologiczny wpisuje się w to zadanie, ale ten wyraźnie akcentuje rolę podmiotu w realizowaniu tego zadania. Takie ujęcie można traktować jako cel sam w sobie albo jako początek do dalszych spostrzeżeń, innymi słowy, do podjęcia kroku w kierunku wyciągnięcia konsekwencji z ustaleń badawczych tego obszaru. Taki był m.in. sens oddzielania przeze mnie tych nurtów.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975 (dalej jako *Idee I*), s. 34.

<sup>28</sup> M. Szulakiewicz, *Obecność...*, s. 18.

identyfikuje spostrzeżenie jakiejś rzeczy z rzeczą samą w sobie. Idealista, z drugiej strony, odróżnia te rzeczy, a tym samym odmawia, aby traktować przestrzeń i czas jako własności rzeczy samych w sobie. Najistotniejsze jest to, że idealista rozróżnia pomiędzy dwoma poziomami wyjaśnień, empirycznym i transcendentalnym. Jeśli chodzi o «zewnątrzne doświadczenie» *empiryczna realność* jest zwyczajnie tą, która jest w przestrzeni, a *empiryczna idealność* w świadomości [podmiotu]. Ta dystynkcja jest utrzymana niezależnie od tej pomiędzy *transcendentalną realnością*, która z kolei jest niezależna od *a priori* koniecznych warunków naszego poznania (naszej zmysłowości), a *transcendentalną idealnością*, która jest koniecznym przedmiotem takich warunków. Ten podział pozwala nam dać proste wyjaśnienie Kantowskiego twierdzenia, że idealista transcendentalny dokonuje przedstawień, aby być empirycznie realnym, mimo transcendentalnej idealności. To co się zjawia jest w przestrzeni bardziej niż w świadomości, ale pomimo to jest koniecznym przedmiotem do koniecznych warunków poznania”<sup>29</sup>. To że przyjmujemy istnienie pewnych apriorycznych form naoczności i czystych pojęć intelektu, nie znaczy jeszcze, że musimy się opowiedzieć po stronie idealizmu. W szczególności literatura tradycji anglosaskiej ma swój ogromny wkład w rozwój tak rozumianej argumentacji transcendentalnej.

Proponowana przeze mnie klasyfikacja transcendentalizmu na nurt epistemologiczny i metafizyczny jest zgodna z przyjętym przez Quassima Cassama podziałem argumentów transcendentalnych według kryterium kategorii przedmiotu, na którego uzasadnienie są one skierowane<sup>30</sup>. Argumenty skierowane na podmiot odpowiadałyby tradycji po-Kantowskiej, czyli wskazywałyby reguły struktury poznawczej istniejącej przed wszelkim doświadczeniem; natomiast argumenty skierowane na świat odpowiadałyby współczesnej wersji, nazwanej przeze mnie metafizyczną, czyli wskazywałyby z jednej strony na źródło uprawomocnienia poznania samego, z drugiej zaś na źródło uprawomocnienia którejs z kategorii rzeczywistości. W tym znaczeniu wszelkie analizy skierowane na uzasadnienie intersubiektywności mogłyby zostać uznane za metafizyczne, gdyż nie są one zainteresowane badaniem struktur poznawczych podmiotu, ale wykazaniem apriorycznych warunków istnienia drugiego podmiotu czy pewnej sfery – jak to poniżej będzie pokazane w przypadku Habermasowskiego odtranscendentalizowania podmiotu rozumnego – wspólnoty komunikacyjnej. Dlatego – co mocno podkreślałam – przyjęta przeze mnie klasyfikacja jest zabiegiem idealizacyjnym, dokonanym w oparciu o tradycje historyczne i zabiegiem przeprowadzonym w celu syntetycznego (równoważącego historyczną dominację podmiotu nad przedmiotem) ujęcia problematyki transcendentalizmu.

<sup>29</sup> J. Smith, P. Sullivan, *Introduction...*, s. 3.

<sup>30</sup> Q. Cassam, *Self-Directed Transcendental Arguments*, [w:] R. Stern (ed.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford University Press, New York 1999, s. 83.



### 3.2. Argument transcendentálny

Najogólniej pojęcie argumentu transcendentálnego można scharakteryzować w ten sposób, że jest on czysto spekulatywnym wykazaniem, „że pewne zakładane przez nas czy akceptowane zjawiska zawierają w sobie jako konieczne warunki to, w co chcielibyśmy wątpić bądź czego istnienia *explicite* nie zakładaliśmy”<sup>31</sup>.

Roderick Chisholm w swoim artykule *Co to jest argument transcendentálny* przyjmuje, że we współczesnej filozofii argument transcendentálny możemy opisywać dwojako. Z jednej strony możemy wskazywać, że pewni autorzy posługują się wyrażeniem „argument transcendentálny” i porównując to użycie możemy badać, co jest wspólne i charakterystyczne dla takiej argumentacji zwanej transcendentálną, a następnie możemy badać ich prawomocność. Z drugiej strony możemy przyjąć, że w przypadku argumentów transcendentálnych mamy do czynienia z rodzajem poprawnej argumentacji, którą należy poddać analizie z punktu widzenia tego, czy faktycznie jest ona transcendentálna. Innymi słowy – jak przyjmuje R. Chisholm – „pytalibyśmy, czy argumenty nazywane transcendentálnymi są faktycznie transcendentálne [...] i czy ktoś sformułował kiedykolwiek jakiś argument transcendentálny”<sup>32</sup>. Sam – jak to deklaruje – koncentruje się na tym ostatnim rozumieniu pojęcia argumentu transcendentálnego, określając go jako wynik pewnej procedury, która ma wykazać, że istnieją pewne zasady rozumiane jako warunki konieczne dla istnienia pewnych przedmiotów.

W literaturze przedmiotu podaje się różne schematy, które odpowiadałyby budowie argumentu transcendentálnego, np. że argumenty transcendentálne pojmowane tradycyjnie są określane poprzez powiązanie z pewnym rodzajem twierdzenia, mianowicie jeśli X jest koniecznym warunkiem możliwości Y – gdzie zatem wiedząc, że zaszło Y, to logicznie wynika, że X także zajść musi<sup>33</sup>; albo musi istnieć pewne Y, jeżeli istnieje pewne X, dla którego Y jest warunkiem koniecznym<sup>34</sup>; albo

1. „Oto doświadczenie
2. Koniecznym warunkiem możliwości doświadczenia jest prawdziwość S
3. A zatem S”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 47.

<sup>32</sup> R. Chisholm, *Co to jest argument transcendentálny?*, tł. J. Rabus, „Principia” 1991, t. IV, s. 23.

<sup>33</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/>

<sup>34</sup> S. Judycki, *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne” 1998/1999, t. 46/47, <https://www.kul.pl/files/108/Epistemologia%20XX%20wieku.pdf>, s. 19.

<sup>35</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 57.



Argumentując przeciw idealizmowi, na rzecz istnienia realności (obiektywności) świata zewnętrznego w formie niezależnej od świadomości, przyjmuje się, że skoro doświadczamy przedmiotów w porządku przestrzenno-czasowym, to wskazuje się na pewne ogólne cechy danego przedmiotu i się je rozważa, a następnie z tego rozważania wnioskuje się o pewnych zasadach dotyczących warunków koniecznych istnienia tego przedmiotu (np. język zawiera nazwy barw i niektóre wrażenia są definiowalne tylko poprzez odniesienie do jakiś przedmiotów, a zatem istnieją przedmioty kolorowe)<sup>36</sup>. Klasyczne argumenty transcendentalne na rzecz istnienia realności zostały współcześnie przedstawione w literaturze anglosaskiej m.in. przez Petera F. Strawsona, Hilary'ego Putnama czy Donalda Davidsona.

P. Strawson przyjmuje, że koniecznym warunkiem doświadczania czegoś jest uznanie dystynkcji pomiędzy podmiotem a światem, który jest przez ten podmiot doświadczany. „To co nasuwa się z koniecznością, to *dystynkcja*, choć nie (zawsze) [będąca] *opozycją*, założona w koncepcjach dotyczących doświadczenia, pomiędzy tym, w jaki sposób przedmioty istnieją w świecie, które są doświadczane, a tym, w jaki sposób są one doświadczane jako istniejące, pomiędzy porządkiem świata, a porządkiem doświadczenia. Ta podwojona konieczność jest rzeczywistym punktem połączenia pomiędzy z jednej strony tym, co u Kanta jest określone jako «źródłowa (transcendentalna) samoświadomość», z drugiej zaś obiektywny warunek (*objectivity-condition*) teźże”<sup>37</sup>.

Kolejny znany w tradycji filozofii anglosaskiej argument, mający bezwarunkowo uzasadnić istnienie rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego (albo co najmniej przyjęcie założenia o konieczności jej „rzeczywistego” istnienia), to eksperyment myślowy zaproponowany przez H. Putnama, skierowany przeciwko sceptycznemu traktowaniu możliwości istnienia świata niezależnego od świadomości<sup>38</sup>. Putnam pyta, czy istnieje możliwość, że jesteśmy jedynie niewolnikami wirtualnej rzeczywistości, jak mózgi umieszczone w naczyniu i sterowane impulsami elektrycznymi przez niegodziwego uczonego i jego superkomputer, w taki sposób, że nasze doznania są dokładnie takie, jakby wszystko było „naprawdę”, a ostatecznie ulegamy tylko złudzeniu sterowanej sztucznie świadomości. Istotne jest to, że manipulacja skierowana jest na permanentne zmylenie świadomości, tj. jeśli mózg przypuszcza, że to, co widzi istnieje realnie, to się myli, bo to tylko rzeczywistość wirtualna, oraz jeśli przypuszcza, że to, co widzi istnieje realnie, to też się myli, gdyż realnie istnieje tylko superkomputer. W argumentacji Putnama nie jest ważne to, że mózg jest oszukiwany co do przebiegu zdarzeń, ale co do tego, w której rzeczywistości się znajduje. Putnam przyjmuje,

<sup>36</sup> R. Chisholm, *Co to jest...*, s. 24.

<sup>37</sup> P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London and New York 1973, s. 107.

<sup>38</sup> H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 295–324.

że sytuacja mózgu będącego w naczyniu musi zakładać (co stanowi argument transcendentalny) istnienie świata realnego, gdyż zdanie „Jestem mózgiem w naczyniu” może być prawdziwe tylko wtedy, gdy odnosi się do realnej sytuacji, z którą zdanie to może być skonfrontowane. A zatem zdanie to ma wartość logiczną tylko wtedy, gdy może być odniesione do jakiegokolwiek stanu rzeczy, który potwierdzi sensowność zdania o tej rzeczywistości. Innymi słowy istnienie „rzeczywistej” rzeczywistości jest już założone dla sensowności zdań jako nośników intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności.

W dyskusję antyseptyczną włączył się również Donald Davidson. Jego argumentacja skierowana jest na uzasadnienie intersubiektywności jako warunku koniecznego samego myślenia. „Jakie są warunki konieczne – pyta D. Davidson – dla istnienia myślenia, a więc w szczególności dla istnienia ludzi [jako podmiotów] myślących? Sądzę, że nie mogłyby istnieć myśli w pojedynczym podmiocie, gdyby nie istniały inne myślące istoty, z którymi pierwszy umysł miałby udział w naturalnym świecie”<sup>39</sup>. Davidson przyjmuje, że warunkiem koniecznym myślenia jest przyjęcie transcendentalnego warunku komunikowalności, którą zapewnia triangulacja następujących elementów: odbiora–nadawca–świat realny<sup>40</sup>.

Z powyższych wywodów można wnioskować o tym, jak istotne i atrakcyjne dla pojęcia argumentu transcendentalnego jest zawarte w nim roszczenie do bycia rozumowaniem syntetycznym *a priori*. Powoływanie się na ten argument z konieczności rozszerza naszą wiedzę w oparciu o spekulację, nie zaś doświadczenie. Gdyby argument ten miał charakter analityczny, niczego nowego by nie wniósł, natomiast gdyby był argumentem *a posteriori*, nie byłby atrakcyjny z punktu widzenia uprawomocnienia jego treści.

Problemem jednak w podanych powyżej schematach jest weryfikacja przesłanek, tzn. jeśli miałyby one podlegać weryfikacji empirycznej, to argument straciłby swój aprioryczny charakter. Jeśli jednak mają być one weryfikowane apriorycznie, to cały argument jest kolisty. D. Leszczyński pisze o tym tak: „[W]arunkiem empirycznej możliwości jest jakaś aprioryczna konieczność, jednak, o ile samo rozumowanie ma być konieczne, nie może przebiegać w ten sposób, że z przygodnego stanu rzeczy dedukuje jego konieczne warunki, lecz raczej musi owe warunki w jakiś sposób (co znów staje się problemem) zakładać bądź wyprowadzać wcześniej, zestawiając je następnie z tym, co faktycznie ma miejsce [...]. Powstaje pytanie, czy w takim wypadku, skoro jedna z przesłanek byłaby aposterioryczna, sam wniosek nadal pozostawałby aprioryczny. Otóż można by go za taki uznać o tyle, o ile faktycznie została już przyjęta na początku (i tu znów wracamy do problemu kolistości)”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> D. Davidson, *The conditions of thought*, „Le Cahier (Collège international de philosophie)” 1989, vol. 7, s. 165.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 169–171.

<sup>41</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 61.

Rozwiązanie tego problemu zaproponował Mark Sacks, który posłużył się następującą argumentacją: aby dojść do wniosku o charakterze sądu syntetycznego *a priori*, mając za przesłankę empiryczny punkt wyjścia, musimy coś dołączyć do naszego rozumowania, co uczyni nasz wniosek apriorycznym. Tym czymś jest rodzaj fenomenologicznego doświadczenia (przeżycia) jako niezaprzeczonego posiadania treści tego, co doświadczam. To jednak wymaga, aby analizę logiczną argumentu transcendentálního przenieść z poziomu analiz czysto językowych (logicznych) na poziom analiz ejdetycznych (ontologicznych w rozumieniu fenomenologicznym)<sup>42</sup>.

Historycznie rzecz ujmując, spostrzeżenia te mamy zawarte już w jednej ze szczególnych prac I. Kanta, tj. w pracy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*<sup>43</sup>. Analizując na początku tej rozprawy pojęcie istnienia, Kant dochodzi do wniosku, że nie może być ono predykatem, czyli określeniem danej rzeczy. Analiza nawet wszystkich predykatów – zdaniem Kanta – nie ujawni nam, czy rzecz istnieje realnie, czy jest tylko rzeczą możliwą (czyli istnieje intencjonalnie w naszych myślach). A zatem, aby znaleźć uzasadnienie istnienia realnego, „nie należy – pisze Kant – szukać w pojęciu podmiotu, ponieważ tam znajdują się tylko predykaty możliwości, lecz szukać w źródle poznania, którym dysponujemy”<sup>44</sup>. Tym źródłem poznania jest istniejąca niezależnie od podmiotu rzeczywistość rozumiana jako źródło danych doświadczenia, której nie można zanegować sensownie, gdyż jeśli wszelkie istnienie zostanie zanegowane, wówczas zostaje zniesiona również wszelka możliwość. Innymi słowy to, że czegoś doświadczam jest argumentem transcendentálním dla istnienia myślenia. „Tym samym jest bezwzględnie niemożliwe, aby nic nie istniało”<sup>45</sup> – pisze Kant, a następnie konkluduje, że „niebyt jakiejś rzeczy jest zarazem zaprzeczeniem danych dla wszelkiego myślenia”<sup>46</sup>. Mamy zatem apriorycznie dowiedzioną konieczność istnienia czegoś niezależnego od podmiotu (czegoś realnego w ogóle), gdyż „kiedy znoszę wszelkie istnienie w ogóle, i odpada przez to ostateczna podstawa realna (*Realgrund*) wszystkiego, co da się pomyśleć, przepada również wszelka możliwość, i nic więcej nie pozostaje dla myślenia”<sup>47</sup>. Nie jest to zatem tylko sąd aprioryczny, ale również i syntetyczny *a priori*. Wychodzę od danych doświadczenia, czyli od empirii,

---

<sup>42</sup> M. Sacks, *The Nature of Transcendental Arguments*, „International Journal of Philosophical Studies” 2005, vol. 4, s. 439–460.

<sup>43</sup> I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tł. zbiorowe pod kierunkiem M. Żelaznego, Kęty 2004. Tomasz Kupś pisze we wprowadzeniu, że „[d]oniosłość tej rozprawy polega przede wszystkim na tym, że zawiera ona rozstrzygnięcia, które pozostaną aktualne również w pismach okresu krytycznego”, *Ibidem*, s. 35.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

która wymusza na mnie twierdzenie aprioryczne. Przychylając się tym samym do stanowiska M. Sacksa i interpretując współcześnie Kantowską argumentację, można wskazać na cztery momenty istniejące w akcie poznania, które można by uznać za te, które dołączają się do schematu argumentu transcendentnego, czyniąc jego wniosek sądem syntetycznym *a priori*<sup>48</sup>.

Pierwszym byłyby Kantowskie czyste pojęcia intelektu (kategorie) i zasady czystego intelektu. „Kategorie [...] są zawierającymi się pierwotnie w podmiocie warunkami, bez których nie jest możliwa żadna pojęciowa jedność jakiegoś danego oglądu”<sup>49</sup>. Zdaniem Kanta czyste pojęcia intelektu są warunkiem koniecznym każdego poznania. „Zasady są [...] fundamentalnymi sądami na temat rzeczywistości, które są możliwe jeszcze przed wszelkim doświadczeniem”<sup>50</sup>.

Drugim byłby Husserlowski moment aktu wypełniającego znaczenie. Husserl pisze o tym tak: „Jeżeli staniemy na gruncie czystego opisu, to konkretny fenomen ożywionego sensem wyrażenia dzieli się z jednej strony na fenomen fizyczny, w którym konstytuuje się fizyczna strona wyrażenia, a z drugiej na akty, które nadają mu znaczenie i ewentualnie naoczną pełnię, i w których konstytuuje się odniesienie do wyrażonej przedmiotowości”<sup>51</sup>. Ową naoczną pełnię uzyskujemy dzięki aktom wypełniającym znaczenie, a które – według Husserla – aktualizują odniesienie przedmiotowe danego wyrażenia. „Tak np. w przypadku wypowiedzi spostrzeżeniowej mówi się, że daje ona wyraz spostrzeżeniu, ale także, że daje wyraz treści spostrzeżenia. W wypowiedzi spostrzeżeniowej, tak jako w każdej wypowiedzi, odróżniamy treść i przedmiot, i to tak, że przez treść rozumiemy identyczne znaczenie, które poprawnie uchwycić może także słuchający, choć sam nie spostrzega. Rozróżnienie dokładnie odpowiadające temu musimy przeprowadzić także w aktach wypełniających, a więc w spostrzeżeniu i jego kategoryalnych unormowaniach, dzięki którym to aktom przedmiotowość domniemana znaczeniowo staje przed nami naocznie jako ta, która jest domniemana”<sup>52</sup>.

Trzeci moment w akcie poznania, który czyniłby wniosek argumentu transcendentnego sądem syntetycznym *a priori*, to powołanie się na występowanie w każdym sądzie empirycznym założenia istnienia świata zewnętrznego w tzw. postawie naturalnego nastawienia. „Jestem świadom świata rozciągającego się bez końca

<sup>48</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 66.

<sup>49</sup> O. Höffe, *Kant*, tł. M.A. Kaniowski, PWN, Warszawa 2003, s. 84.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 108. Otfried Höffe podkreśla, że wykazanie możliwości syntetycznych sądów *a priori* jest wypadkową ogromnego wywodu zawierającego nie tylko transcendentną dedukcję kategorii, czyli wykazanie nieodzowności kategorii dla doświadczenia przedmiotu i wykazanie transcendentnej samowiedzy jako ich źródła, ale konieczne jest także przyjęcie istnienia władzy rozpoznawania omówionej przez Kanta w tzw. teorii schematyzmu. *Ibidem*, s. 101–124.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, tł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 49.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 64–65.

w przestrzeni, bez końca stającego się i już powstałego w czasie. Jestem go świadom – to przede wszystkim znaczy: zastaję go bezpośrednio naocznie jako istniejący, doświadczam go. Dzięki widzeniu, dotykaniu, słyszeniu itd. w różnych odmianach zmysłowego spostrzeżenia po prostu istnieją dla mnie rzeczy cielesne w jakimś przestrzennym rozmieszczeniu; w dosłownym lub obrazowym sensie «pod ręką» («*vorhanden*»), bez względu na to, czy jestem szczególnie uważny i zajęty nimi przypatrując się im, myśląc, czując, chcąc, czy też nie. [...] W ten sposób w przytomnej świadomości znajduję się zawsze – i tego w żaden sposób zmienić nie mogę – w powiązaniu z jednym i tym samym światem, choć co do swego treściowego składu zmieniającym się. Jest on ciągle dla mnie «istniejącym» światem i ja sam jestem jego członem. [...] Bezpośrednio są mi obecne (*dastehen*) rzeczy jako przedmioty użytkowe, «stół» ze swoimi «książkami», «szklanka», «waza», «fortepian» itd.<sup>53</sup>

Ta teza nastawienia naturalnego jako istniejącego niezbywalnie założenia każdego sądu empirycznego jest podnoszona również przez J.R. Searle'a w *The Construction of Social Reality*<sup>54</sup>, który przyjmuje, że zawsze musimy mieć do czynienia z jakimś przedintencjonalnym założeniem istnienia świata, gdyż bez tego założenia niemożliwe byłoby jakiejkolwiek doświadczenie elementarnej struktury poznawczej i istnienie jakiejkolwiek intersubiektywnej komunikowalności. Założenia tego nie można dowieść, gdyż już (uprzednio) stanowi podstawę wszelkiego rozumowania<sup>55</sup>. Ten sam autor w pracy *Umysł na nowo odkryty* posługuje się pojęciem „tła” (*the Background*), które również ma tłumaczyć istnienie pewnych przedintencjonalnych założeń naszych działań intelektualnych. „Teza o Tle – pisze J. R. Searle – jest dość prosta: zjawiska intencjonalne, takie jak znaczenie, rozumienie, interpretacja, przekonanie, pragnienie i doświadczenie spełniają właściwe im czynności tylko w kontekście pewnego zbioru zdolności Tła, które nie mają natury intencjonalnej. Innym sposobem wysłowienia tej tezy byłoby powiedzenie, że wszystkie formy reprezentacji: w języku, w myśli i w doświadczeniu, mogą pełnić skutecznie funkcję reprezentacji tylko wówczas, gdy występują pewne zdolności o niereprezentacyjnym charakterze”<sup>56</sup>. Innymi słowy intencjonalność może wystąpić tylko wtedy, gdy istnieje pewien zbiór zdolności o charakterze nieintencjonalnym. Takim intencjonalnym zjawiskiem jest niewątpliwie wnioskowanie, występujące np. jak w schemacie argumentu transcendentnego, którego rezultatem byłby sąd syntetyczny *a priori*, zapewniony z jednej strony przez operację intencjonalną wnioskowania, z drugiej zaś niedowodliwy

<sup>53</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 80–83.

<sup>54</sup> J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, London 1996.

<sup>55</sup> D. Leszczyński wskazuje, że teza Searle'a nie jest ontyczna (metafizyczna), lecz jedynie ontologiczna, gdyż dotyczy istnienia założenia istnienia świata, a nie istnienie świata jako takiego (jako realnego bytu). D. Leszczyński, *Struktura poznawcza...*, s. 75–77.

<sup>56</sup> J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 232–233.

zbiór warunków nieintencjonalnych, zwanym przez Searle'a „tłem”. Podkreśla on również wyraźnie, że nie możemy traktować „tła” jako własności bytu (rzeczywistości), ale tylko jako własność naszych reprezentacji rzeczywistości. Przestrzega także przed tym, aby pojęcia „tła” nie interpretować jako jakiegokolwiek rozstrzygnięcia metafizycznego, czy to na rzecz idealizmu, czy realizmu. Ta istotna uwaga wzmacnia tezę o tym, że argument transcendentálny jest zagadnieniem struktury poznawczej podmiotu, a nie rozstrzyga o takiej a nie innej budowie rzeczywistości. Sytuuje się również po stronie tego nurtu, który wyżej nazwałem „metafizycznym”, gdyż nie stanowi analiz dotyczących przebiegów naszego poznawania rzeczywistości, ale mówi o koniecznych warunkach, które uprawomocniają takie przebiegi. Zarówno Husserlowska postawa nastawienia naturalnego, jak i Searle'owska koncepcja „tła”, jako pewnego nieintencjonalnego założenia, znajdzie swoje odbicie i potwierdzenie w poniżej zaprezentowanym opisie Habermasowskiego *Lebensweltu* (świata życia, świata codziennego), który jest pewnym transcendentálnym założeniem intersubiektywnej komunikowalności.

Czwartym momentem, który może być brany pod uwagę dla uzasadnienia, że można traktować schemat argumentu transcendentálnego jako sąd syntetyczny *a priori*, to zastosowanie metafory „pola siły” i opisu za jej pomocą całokształtu naszej wiedzy. Ten całokształt – zadaniem W.V.O. Quine'a – „[...] od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi. Mówiąc inaczej, nauka jako całość podobna jest do pola siły, którego warunkami brzegowymi jest doświadczenie. [...] Żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z jakimś określonym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości. Jeśli pogląd ten jest słuszny, to pojęcie empirycznej treści indywidualnego zdania jest złudne – zwłaszcza gdy jest to zdanie znacznie oddalone od stykających się z doświadczeniem brzegów pola. Nadto poszukiwanie granicy pomiędzy zdaniami syntetycznymi, prawdziwymi z przypadku i opartymi na doświadczeniu, a zdaniami analitycznymi, których prawdziwość od doświadczenia nie zależy, okazuje się przedsięwzięciem beznadziejnym. Każde zdanie może obowiązywać niezależnie od doświadczenia, o ile dokonamy dostatecznie daleko idącego przystosowania reszty systemu. Nawet zdanie zupełnie bliskie brzegu pola można podtrzymać mimo uparcie zaprzeczających mu danych doświadczenia, powołując się na halucynacje lub modyfikując niektóre spośród zdań zwanych prawami logiki. I odwrotnie, te same argumenty przemawiają za tym, że żadne zdanie nie jest zabezpieczone przed rewizją”<sup>57</sup>. Można to interpretować w ten sposób, że na krawędzi

<sup>57</sup> W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, tł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000, s. 71–72.



„pola” znajdują się zdania syntetyczne zgodne z danymi doświadczenia zmysłowego, a w jego centrum zdania analityczne bez – jako to określa Quine – wyraźnego związku z takimi danymi. Powstaje pytanie, gdzie jest w nim miejsce dla sądów syntetycznych *a priori*. Wydaje się, że byłyby to te zdania, które pełnią istotną funkcję upraszczania praw, gdyż zdaniem Quine’a każda nauka jako całość czy to matematyczna, przyrodnicza, czy humanistyczna jest zdeterminowana przez doświadczenie. Natomiast poprzez konieczność ciągłego harmonizowania danych z „krawędzi pola” z danymi z jego „środka” buduje się teorie dla opisu skomplikowanej struktury doświadczanej rzeczywistości.

Analizując możliwość wykazania wartości argumentu transcendentального, wskazać można na jeszcze dwie dodatkowe podstawy dla tego uzasadnienia. Zarówno jedna, jak i druga pochodzą z Husserlowskich analiz pojęcia „naoczności” z drugiego tomu *Badań logicznych i Idei I*. Z jednej strony jest to analiza tzw. naoczności kategoryalnej, z drugiej zaś tzw. naoczności ogólnej, zwanej również naocznością istoty albo abstrakcją idei. Centralnym punktem dociekań w drugim tomie Husserlowskich *Badań logicznych* jest problematyka naoczności kategoryalnej, która pozwala nam na przyjęcie poszerzonej koncepcji spostrzeżenia, w porównaniu z ujęciami tradycyjnymi. Zwykle o spostrzeżeniu mówiło się jako o aktach ściśle związanych z doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym: spostrzegać „coś”, oznaczało widzieć, słyszeć, czuć itd. w znaczeniu zmysłowym. Natomiast po wyróżnieniu przez Husserla pojęcia naoczności kategoryalnej spostrzeżenie nabiera innego, znacznie szerszego wymiaru, który pozwala nam spostrzegać (poznawać) stany rzeczy i związane z nimi prawa o charakterze apriorycznym. Wprawdzie owo spostrzeżenie jest aktem „wyższego rzędu” i musi być koniecznie ufundowane na aktach zmysłowych, a tym samym nie ma tu mowy o jakimś oderwaniu się od empiryczności, ale o uprawnionym rozszerzeniu pojęcia spostrzeżenia czy doświadczenia<sup>58</sup>. „A więc – jak pisze w *Ideach I* – za doświadczenie podstawiamy coś ogólniejszego – «naoczność» – i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną”<sup>59</sup>. Jeśli chodzi o „naoczność istoty”, to Husserl przyjmuje, że jeśli przeanalizujemy akty naszych przedstawień, to możemy w nich domniemywać albo coś indywidualnego, albo coś specyficznego.

Obydwa akty mają wiele ze sobą wspólnego, tj. w obydwu pojawia się ten sam konkretny, ale raz możemy domniemywać pojawiającą się tę oto rzecz, innym razem zaś coś ogólnego, tj. jej ideę<sup>60</sup>. Ową ideę nazywa Husserl *species*, „który staje przed

<sup>58</sup> „Leży w naturze rzeczy – pisze Husserl – że ostatecznie wszystko, co kategoryalne, a więc wgląd intelektualny, a więc myślenie w najwyższym sensie, bez fundującej zmysłowości jest kontra-sensem”; cyt. w: W. Żelaniec, „Widzenie” tzw. przedmiotów kategoryalnych w „Badaniach logicznych” Edmunda Husserla, [w:] Cz. Głąbik, A.J. Noras, *Wokół „Badań logicznych”*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2003, s. 154.

<sup>59</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 63.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Badania logiczne...*, t. II, s. 134–135.



nami jako przedmiot ogólny<sup>61</sup>. „Tak oto wprost, «osobiście», uchwytnymy specyficzną jedność *czerwieni* na podstawie jednostkowej naoczności czegoś czerwonego. Spoglądamy na moment czerwieni, spełniamy jednak swoisty akt, którego intencja skierowana jest na «ideę», na to, co «ogólne»<sup>62</sup>. W *Ideach I* w miejsce pojęcia *species* pojawia się pojęcie istoty (*eidos*). Husserl pisze tam tak: „Bez względu na to, jakiego rodzaju jest naoczność ukazująca nam coś indywidualnego, czy adekwatna, czy nie<sup>63</sup>, może ona przemienić się w widzenie istotnościowe, a to widzenie – niezależnie od tego, czy jest w odpowiedni sposób adekwatne, czy nie – posiada charakter prezentującego aktu. W tym jednak zawiera się, co następuje: istota (*eidos*) jest nowego rodzaju przedmiotem. Tak jak tym, co dane w indywidualnej naoczności albo naoczności doświadczeniowej jest indywidualny przedmiot, tak tym, co dane w naoczności istotnościowej, jest czysta istota. To nie tylko powierzchowna analogia, lecz radykalna wspólność. Także istotnościowe uchwycenie naoczne jest właśnie naocznym ujęciem, tak jak przedmiot ejdetyczny jest właśnie przedmiotem [...] i jeżeli jest w ścisłym sensie zobaczeniem – a nie tylko uobecnieniem, i to może nieostrym – to jest pewnym źródłowo prezentującym ujęciem naocznym, uchwytnym istotę w jej «cielesnej» samoobecności. Z drugiej strony jest ono jednak naocznym ujmowaniem pewnego zasadniczo swoistego i nowego rodzaju, mianowicie nowego w stosunku do tych rodzajów naoczności, które przynależą odpowiednio do przedmiotów innych kategorii, a specjalnie w stosunku do ujęcia naocznego w zwykłym, wąskim sensie, tj. naocznego ujęcia czegoś indywidualnego. Z pewnością do swoistych rysów naoczności istotnościowej należy to, że ma ona u swych podstaw pewien zasadniczy moment naoczności ukazującej indywidua, mianowicie pojawianie się, bycie widocznym czegoś indywidualnego, jakkolwiek oczywiście nie uchwycenie i nie żadne uznanie go w bycie jako rzeczywistość [...]»<sup>64</sup>.

Podsumowując powyższe idee, to z całości przeprowadzonych analiz wynika, że poszukiwanie jakiejś stałej formalnej struktury argumentacyjnej rozumianej jako argumentacja transcendentálna jest nie do końca określone. Barry Stroud – jeden ze współczesnych krytyków argumentacji transcendentálnej – przyjmuje, że tym, co potrzeba, aby uprawomocnić argumentację transcendentálną, jest znalezienie i przekroczenie mostu pomiędzy podmiotami. Pisze, że „[b]yłoby to naprawdę wybitne osiągnięcie i byłoby potrzebnych kilka przekonujących odkryć, aby to wszystko [tj. argumentację transcendentálną – przyp. T.B.] uczynić możliwą»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 274.

<sup>63</sup> Przedmiot pojawi nam się adekwatnie, jeśli uda się nam uchwycić go w pełni jego uposażenia. Jest on jakby dany w całości, w pełni. Niektóre przedmioty ze swojej istoty nigdy nam się adekwatnie nie ukążą, np. rzeczy, które zawsze mamy dane w „wyglądach” i jednostronnie.

<sup>64</sup> E. Husserl, *Idee I*, s. 19–22.

<sup>65</sup> B. Stroud, *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford University Press, New York 2005, s. 159.

To co na pewno moglibyśmy stwierdzić, to roszczenie do jakiegoś fundamentalnego twierdzenia, które ma jakąś formę konieczności. Konieczność ta nie może być jednak naturalna czy kauzalna, ale mieć raczej charakter logiczny, czyli czegoś, co narzuca się nam z mocy samego myślenia. Tym samym z punktu widzenia logiki argumentacja transcendentálna ma postać *modus ponendo ponens*. Jednak takie stwierdzenie niczego nie wnosi do naszej wiedzy o specyfice argumentów transcendentálnych, bo one mają nam służyć do rozszerzenia naszej wiedzy o świecie, a nie do identyfikowania pewnego schematu formalnego. Problem polega na tym, że prawdziwość wniosku mają nam zapewnić prawdziwe przesłanki, które same mogą być poddane testowi prawdziwości, grożąc regresem względem całej procedury uzasadniającej.

Jeśli argumenty transcendentálne mają mieć moc uzasadniającą istnienie danej przedmiotowości, zatrzymując regres nieskończoności, to powstaje jeszcze jedno pytanie, dopełniające zarysowaną powyżej problematykę – pytanie o metodologiczną naturę samej procedury uzasadniania, której elementem są argumenty transcendentálne.

W tym właśnie miejscu ujawnia się moc argumentu, który nazywamy transcendentálnym, tj. uzasadniać coś za pomocą argumentu transcendentálnego to nic innego, jak przyjmować jakieś fundamentalne, niewymagające dalszego potwierdzenia w procedurze uzasadniającej twierdzenie. Jednak moc ta może być zarówno zbawcza, jak i destrukcyjna. Zbawcza, ponieważ zatrzymuje regres, destrukcyjna zaś, bo kieruje się przeciw myśleniu wyjaśniającemu na rzecz dogmatyzmu. Jan Hartman podaje, że różnica między myśleniem transcendentálnym a zwykłym myśleniem przedstawiająco-gruntującym istnieje w momencie epistemicznej, czy raczej – jego zdaniem – heurystycznej refleksji i jest ona skierowana przeciwko sceptycyzmowi i agnostycyzmowi<sup>66</sup>. Chodzi o taką moc argumentacyjną, która pozwoliłaby w ogóle zrezygnować z uzasadnienia danego sądu, gdyż takie uzasadnienie po przedstawieniu danego argumentu transcendentálnego nie będzie już potrzebne, bo jego zaprzeczenie prowadziłoby do absurdu albo takich niechcianych konsekwencji, które rozbiłyby wszelką jedność czy to myślenia bądź mówienia, czy to niektórych argumentów przemawiających za istnieniem danej rzeczywistości<sup>67</sup>. Jednak przyjęcie takiego rozwiązania uderza w samą ideę uzasadniania, czyniąc ją na pewnym etapie zbędną. Innymi słowy, przerywa ją na rzecz jakiejś prawdziwościowej intuicji, która zamyka proces uzasadniania, skutkując jednak potencjalnym dogmatyzmem. Wydaje się zatem, że lepiej jest wzbogacić cały ten proces czymś pochodzącym spoza domeny sądów (zdań), a więc czymś empirycznym, a jednocześnie nietożsamym z treścią przekonania. Czy jest to możliwe, jeśli wiedzę o rzeczywistości budujemy w sądach (zdaniach)

<sup>66</sup> J. Hartman, *Komentarz do artykułu R. Chisholma*, „Principia” 1991, t. IV, s. 36.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 38.

i istnieje ona tylko jako wiedza, gdy jest intersubiektywnie komunikowalna, a to dzieje się przecież za pomocą sądów (zdań)? Poza tym oparcie uzasadnienia na czymś fundamentalnym, co już uzasadnienia nie wymaga, staje się bardzo problematyczne z epistemicznego punktu widzenia, bo przechodzimy tu do przekonania-aktów, a tym samym zamykamy się na argumentację co do treści i prawdziwości, a przenosimy ciężar uzasadniania na psychikę i motywy, otrzymując formułę uzasadniania w postaci: Przekonanie *S-a*, że *p*, jest uzasadnione  $\equiv S$  ma racje, by sądzić, że to przekonanie jest prawdziwe<sup>68</sup>. W tym ujęciu racjami uzasadniającymi pojawienie się danego przekonania o danej treści są różne czynniki motywujące wzięte z różnych źródeł, np. logiki, moralności, ze skuteczności działania czy religii. Racje logiczne stają tylko możliwymi, ale nie jedynymi dla uzasadnień danych przekonań<sup>69</sup>.

Problem polega jednak na tym, że przyjęcie koncepcji uzasadniania przekonania-aktów skutkuje subiektywizmem i relatywizmem. W argumentacji transcendentnej chodzi zaś o taką siłę uzasadnienia, aby argument musiał być przyjęty przez wszystkich, względem których jest przedstawiany. Natomiast psychologizm po prostu uderza w ideę intersubiektywnej sprawdzalności. Racje *S-a* mogą być odrzucone przez *Z*, bo ten ma inne racje, sprzeczne z tymi pierwszymi. Ale tu powstaje pytanie, które racje są prawdziwe, *ergo*: które są uzasadnione. Można powiedzieć, że problem zaczyna się od początku. Dlatego po dokonaniu szczegółowych analiz pojęcia uzasadnienia, o których była mowa w rozdziale I, A. Nowakowski stwierdza niemożliwość jasnego zdefiniowania pojęcia uzasadnienia i konkluduje, że w związku z wykazaną jego wieloznacznością „[...] śmiało, bez wielkiego ryzyka pomyłki, można założyć, że dla wielkiej ilości naszych przekonań istnieją *jakieś* uzasadnienia, lub bez wielkiego trudu można *jakieś* uzasadnienia dla nich utworzyć. Sama klasyczna definicja wiedzy nie wyróżnia żadnego z rozmaitych pojęć uzasadnienia, nie zakłada też, że najwyżej jedno jest słuszne, a inne oparte na innych intuicjach (zasadach), tylko podszywają się pod nie [...]”<sup>70</sup>.

A zatem spory o uzasadnienie są nierozstrzygalne, bo mają przymiot kolistości. Działa tu wspomniany §22 epistemologii: uzasadnienie musi zawierać uzasadnienie, że jest uzasadnieniem – jeśli go nie zawiera, to nie jest uzasadnieniem. „Jako wyraz oczekiwań (§22) jest słuszny i nie można go odrzucić; jako sformułowanie programu do zrealizowania jest niesłuszny i należy go odrzucić. Ale, aby zrobić jedno i drugie, trzeba by się rozpaść na dwa podmioty; będąc tylko jednym, można tylko się zawiesić – jak kiepski program w komputerze”<sup>71</sup>. Podobną argumentację zgłosił Hans Albert w swoim *Traktacie o krytycznym rozumie*, w postaci

<sup>68</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie epistemiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 65–149.

<sup>69</sup> Np. mogą być przekonany, że dusza jest nieśmiertelna, bo motywują mnie względy religijne.

<sup>70</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie...*, s. 208.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 144.

słynnego „trylematu Münchausena”, tj. koncepcja ostatecznego uzasadnienia jest niemożliwa, gdyż albo prowadzi do *regressus in infinitum*, albo do *petitio principii*, albo do dogmatyzmu<sup>72</sup>.

Czy zatem te mało optymistyczne z punktu widzenia intelektualnie aktywnego i ambitnego dla zdobywania wiedzy podmiotu konkluzje skazują go na poznawczą porażkę? Oczywiście, że nie! Na tym właśnie polega aktywność intelektualna, dla której – mówiąc metaforycznie – taka sytuacja jest pożywką i jej motorem działania. Budujemy teorie, które uzasadniają dane twierdzenia czy to o samej rzeczywistości, czy to o podmiocie poznawczym, czy też o relacji między nimi, a więc relacji poznawczej. Każda z nich jest podważana i ulepszana, bądź zastępowana inną. Niektóre utrzymują się dość długo i stanowią swoisty rdzeń uzasadnienia, inne przemijają, ale zawsze coś wnoszą i pozostawiają po sobie kolejny odkryty element wiedzy. Sytuację tę można opisać za pomocą metafory gry prowadzonej między Badaczem a Naturą. Jednym z graczy jest Badacz, który zmierza do sukcesu poznawczego, czyli wygranej; drugim graczem jest Przedmiot badania (Natura). Badacz chce coś odkryć, co Natura ukrywa<sup>73</sup>. Odnosząc powyższe stwierdzenia do pojęcia argumentu transcendentального, można powiedzieć, że w powoływaniu się na argumentację transcendentálną tkwią niewątpliwie ambicje maksymalistyczne i jest w tym coś z heroizmu, gdyż z jednej strony nie widać perspektyw na – jak to określa A. Nowakowski – posiadanie Kamienia epistemologicznego<sup>74</sup>, z drugiej zaś tylko poprzez wysiłki jego poszukiwania można jednak coś wiedzieć. Przyjęcie postawy sceptycznej rozumianej radykalnie jako albo-albo, tj. jeśli nie możemy uzasadnić wiedzy jako *episteme*, to należy się w ogóle powstrzymać od jej poszukiwania i głoszenia, jest postawą intelektualnego poddania się i zrezygnowania z uprawiania nauki. Skutkuje to niebezpiecznym dla refleksji filozoficznej pozostawieniem pola dla ideologii. Jeśli jednak sceptycyzm rozumiemy krytycznie, w wersji umiarkowanej, to wątpliwe poznawczo jest tylko przejście od treści aktów poznania do „rzeczywistych” własności przedmiotów będących tą treścią<sup>75</sup>. Argumenty transcendentálne skierowane przeciwko sceptycyzmowi w wersji radykalnej są bezprzedmiotowe, gdyż zawsze trafne, bo sceptycyzm obala się sam. Istotniejsze zatem są one dla wątpiących, ale przyjmujących idealistyczne konsekwencje ontologiczne ze sceptycznej postawy epistemologicznej.

Ponawia się tu również nierozstrzygnięte we współczesnej filozofii pytanie o wzajemną relację opracowanego w filozofii anglosaskiej pojęcia argumentu

<sup>72</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968.

<sup>73</sup> Metafora pochodzi od Jana Woleńskiego, zob. J. Woleński, *Nauka i gra*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996, s. 334.

<sup>74</sup> A. Nowakowski, *Uzasadnienie...*, s. 206.

<sup>75</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005, s. 492–495.

transcendentalnego względem filozofii transcendentalnej, uprawianej w tradycji kontynentalnej. Wątpliwość dotyczy możliwości istnienia argumentacji transcendentalnej poza transcendentalnym idealizmem, a zatem wątpliwości dotyczą pytania, czy warunkiem koniecznym stosowania i powoływania się na argument transcendentalny jest przyjęcie rozstrzygnięcia epistemologicznego w postaci idealizmu<sup>76</sup>. We współczesnej filozofii anglosaskiej podsumowali to J. Smith i P. Sullivan w następujący sposób: „Jest to pytanie, które zrodziło dużą dyskusję. Strawson [...] nieustannie proponuje wiele argumentów antyseptycznych, które są zakładane do osiągnięcia rezultatu bez odnoszenia się do jakiegokolwiek postaci idealizmu. Stroud [...] istotnie argumentuje, że bez zaangażowania w idealizm, lub w inne jakieś formy weryfikacjonizmu, takie argumenty [transcendentalne] są kiepskiej jakości, bo nie mogą wiarygodnie przekroczyć pomostu pomiędzy sprostowaniem a realnością. Częściowo krytycznie do tego Stern [...] i inni autorzy z kolei argumentują na rzecz raczej skromnej roli samych argumentów transcendentalnych względem antyseptycyzmu”<sup>77</sup>. Dla uporządkowania tej problematyki skonstruować można, co następuje.

1. Stanowisko, które określić można jako idealistyczne. Przyjmuje się odnośnie do niego, iż nie jest możliwe, by argumentacja transcendentalna mogła zaistnieć poza obszarem transcendentalnego idealizmu, gdyż argument transcendentalny odnosi się tylko do podmiotowych warunków poznania, a te wskazują na niemożliwość bezpośredniego dostępu do świata zewnętrznego<sup>78</sup>. Można tu wprost stwierdzić, że ogólnie pomyślany realizm<sup>79</sup> i argumenty transcendentalne nie przystają do siebie, gdyż nie da się jedynie z przyjętych założeń, dotyczących tego, że myślimy, wywieść dedukcyjnie (czyli w sposób konieczny) wniosku o istnieniu świata, czy jakiegokolwiek bytu niezależnego od tegoż myślenia.

2. Stanowisko, które na użytek naszych rozważań nazwijmy umiarkowanym. Według niego świat realny musi istnieć poza świadomością, choćby jako założenie, po to aby istniała obiektywna (w znaczeniu intersubiektywna) wiedza o tym świecie<sup>80</sup>.

3. Trzecie stanowisko, które określić tu można jako realistyczne, przyjmuje, że poznanie dotyczy obiektów istniejących niezależnie od naszych aktów poznawczych i istnieją przedmioty niezależne od świadomości, które możemy poznać

<sup>76</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 52.

<sup>77</sup> J. Smith, P. Sullivan, *Introduction...*, s. 8.

<sup>78</sup> Ch. Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series, 1978–1979, vol. 79, s. 151–165.

<sup>79</sup> Co do wieloznaczności pojęcia realizmu i szczegółowych analiz jego najpopularniejszych form i interpretacji zob. J. Woleński, *Epistemologia*, t. III, *Prawda i realizm*, Kraków 2003, s. 191–220.

<sup>80</sup> T. Grundmann, C. Misselhorn, *Transcendental Arguments and Realism*, [http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni\\_Tuebingen/Fakultaeten/PhiloGeschichte/Dokumente/Downloads/ver%C3%B6ffentlichungen/TransArgReal.pdf](http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/PhiloGeschichte/Dokumente/Downloads/ver%C3%B6ffentlichungen/TransArgReal.pdf), s. 1.

takimi jakimi są, a nie takimi, jakimi je czynią nasze struktury poznawcze – innymi słowy, struktury poznawcze nie modyfikują rzeczywistości, ale oddają jej obraz (reprezentacjonizm).

A zatem triada wzajemnie odnoszących się do siebie, funkcjonujących dzisiaj interpretacji i stanowisk epistemologicznych w omawianym przedmiocie, czyli skrajnego i umiarkowanego stanowiska argumentacji transcendentalnej oraz realizmu rodzi pytanie o obecny status filozofii transcendentalnej w ogóle, a w szczególności współcześnie pytanie o to, czy filozofia transcendentalna i naturalizm antagonizują ze sobą bez perspektywy wzajemnych odniesień<sup>81</sup>. Wydaje się, że współcześnie istnieje w filozofii wyraźny trend do „zmiękczenia” skrajnego stanowiska transcendentalnego, czyli idealizmu transcendentalnego z jego radykalnymi konsekwencjami ontologicznymi, a to z powodu – jak to określił Habermas – wyczerpania się podmiotowego ujęcia rzeczywistości i konieczności powrotu do świata, a tym samym pewnego znaturalizowania transcendentalizmu, aby wyjść z impasu opozycji podmiotu i przedmiotu poznania<sup>82</sup>.

To co wspólne z punktu widzenia metodologicznego dla tych dwóch nurtów w wyżej wskazanym podziale (epistemologicznego i metafizycznego), to skierowanie wysiłku intelektualnego na obalenie szeroko rozumianego sceptycyzmu, czyli zarówno jego „ostrza” epistemologicznego, według którego nie istnieją konieczne reguły myślenia i doświadczenia, warunkujące wszelkie doświadczenie i myślenie, jak i metafizycznego, tj. że nie ma świata poza podmiotem. Niemniej – jak przyjmuje Damian Leszczyński – odrzucenie sceptycyzmu jest rozumiane w filozofii zazwyczaj jako możliwość uzasadnienia jakiejś formy realizmu<sup>83</sup>. W zasadzie to, co niezaprzeczalne, to to, że cała argumentacja zwana transcendentalną skierowana jest na podmiot, tylko z jednej strony koncentruje się na algorytmie samej struktury poznawczej, natomiast z drugiej uzasadnia istnienie apriorycznych założeń istnienia świata, czyli wykazuje niezbywalne roszczenie podmiotu do ujmowania go w pewien konieczny sposób. Natomiast nie wiadomo, czy argumenty transcendentalne mogą nam powiedzieć cokolwiek o strukturze świata jako takiego. W tym znaczeniu argumentacja transcendentalna jest bardziej epistemologiczna (i ewentualnie ontologiczna w rozumieniu fenomenologicznym) niż metafizyczna. To znaczy z refleksji epistemologicznej możemy wyprowadzić choćby jeden sąd ontologiczny o (jakimś) istnieniu bytu filozofującego.

Pierwszy i drugi nurt ma jednak pewien – mówiąc metaforycznie – wspólny mianownik, a jest nim wskazanie pewnych podstaw czy warunków możliwości czegoś, czy to poznania, czy istnienia „czegoś” (w wersji mocnej), czy też

<sup>81</sup> J. Smith, P. Sullivan, *Introduction...*, s. 1.

<sup>82</sup> J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 15–19.

<sup>83</sup> D. Leszczyński, *Struktura...*, s. 55.



założenia istnienia „czegoś” (w wersji słabej). A zatem używanie pojęcia transcendentalizmu jako narzędzia metodologicznego zależy od pewnych rozstrzygnięć wstępnych po prostu o charakterze konwencjonalnym – można byłoby powiedzieć, że zależy od pewnych rozstrzygnięć intencjonalnych w odniesieniu do przedmiotu badawczego.

Analizując zatem problematykę argumentów transcendentalnych, możemy zapytać za R. Chisholmem, czy formułowane argumenty rzeczywiście są transcendentalne i czy argumenty określane transcendentalnymi są prawomocne (działają). Daje nam to możliwość czterech wariantów odpowiedzi:

1. Analizowane argumenty są transcendentalne i działają.
2. Analizowane argumenty nie są transcendentalne i nie działają.
3. Analizowane argumenty nie są transcendentalne, ale działają.
4. Analizowane argumenty są transcendentalne, ale nie działają<sup>84</sup>.

Ad 1. Analizowane argumenty są transcendentalne i działają: to rozwiązanie można oprzeć na mocy konwencji terminologicznej, co do posługiwania się pojęciem argumentu transcendentalnego i tym samym uznać, że zarówno dla nurtu epistemologicznego, jak i metafizycznego istnieje pewien specyficzny rodzaj argumentacji, która nazywana jest transcendentalną. Dla tego pierwszego określona byłaby przez Kanta jako badanie sposobu poznawania przedmiotów. Dla drugiego jako wykazywanie koniecznych warunków istnienia określonej przedmiotowości.

Ad 2. Analizowane argumenty nie są transcendentalne i nie działają: taka odpowiedź redukuje argumentację zwaną transcendentalną do formy wnioskovania przyjmującego za przesłanki twierdzenia o wątpliwej wartości logicznej, deprecjonując tym samym prawomocność takiego wnioskovania.

Ad 3. Analizowane argumenty nie są transcendentalne, ale działają: ta wersja opowiada się za istnieniem jakiegoś prawomocnego wnioskovania, nie czyniąc z jego konkluzji argumentu, który służyłby do wykazania konieczności istnienia jakieś przedmiotowości, ale którego zadaniem byłoby wykazanie absurdalności konsekwencji jego negacji. Rezygnuje się tu z ambicji o charakterze transcendentalnym, czyli nie nadaje się argumentacji charakteru sądu syntetycznego *a priori*.

Ad 4. Analizowane argumenty są transcendentalne, ale nie działają: tutaj nie przeczy się istnieniu argumentacji transcendentalnej, ale skuteczności jej działania ze względu na inne warunki poznania, które wiążą się np. z niemożliwością uprawomocnienia istnienia przedmiotów poza świadomością i pokonania solipsyzmu.

Podsumowując, można powiedzieć, że idea filozofii transcendentalnej czy transcendentalizmu ma bez wątpienia ambicje maksymalistyczne w obszarze uprawomocnienia wiedzy, czy w obszarze tego, co można nazwać „pewnością”. Dlatego chce pozostać filozofią „ostatniego słowa” i niepoddającą się dalszej krytyce, gdyż

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 82–87.



ta byłaby w zasadzie uchybieniem wszelkiej racjonalności i podstaw myślenia jako takiego. „Wszelka krytyka – pisze J. Hartman – jest procesem dyskursywnym. Myślenie transcendentalne natomiast sytuuje się ponad uzasadnieniem, ponad dedukcją. Transcendentalizm więc z natury rzeczy jest niepodatny na jakąkolwiek krytykę; jest to postulat wręcz wpisany w samą (transcendentalnie samo-uzasadniającą się) ideę transcendentalizmu i z pewnością nie przysparza tej formacji zwolenników w naszych czasach. Bezwzględna apodyktyczność filozofii transcendentalnej chroniona jest nie tylko przez jej postulatywną manierę retoryczną, ale przez całkiem poważną okoliczność teoretyczną, że jako stanowisko doskonale refleksyjne (włączające w siebie metarefleksję wszystkich dostępnych poziomów) nie pozwala ono na żaden w stosunku do siebie krytyczny dystans, na żadne «poza» ani «ponad»<sup>85</sup>.

Nie opowiadam się za żadnym z wyżej wskazanych wariantów, ale za pewnym syntetycznym ujęciem, przyjmując, że pojęcie argumentu transcendentalnego jest formą uzasadniania o maksymalistycznych ambicjach poznawczych, a fakt, że zagadnienie uzasadniania naszej wiedzy napotyka na trudności związane z kolistością albo regresem, nie deprecjonuje argumentu transcendentalnego jako narzędzia realizacji tychże ambicji, jeśli traktuje się je jako wkład poznawczy w odkrywanie tajemnicy bytu. Tym samym pojęcie argumentu transcendentalnego czynię przedmiotem rozważań w znaczeniu funkcjonalnym, co pozwala mi na takie jego określenie, które będzie nie tyle godziło ze sobą cztery wyżej wymienione jego oceny i przydatności, ile będzie pozwalało ominąć ich problematykę. Używam go z punktu widzenia czysto metodologicznego, jako narzędzie, które w obecnym stanie refleksji filozoficznej na temat problematyki epistemologicznej i metafizycznej jest formalnym pojęciem zamykającym ciąg argumenów w intersubiektywnym dyskursie uzasadniającym istnienie jakiejś kategorii bytu i jego poznania. Innymi słowy, jest ostateczną formą danej racji i epistemicznego świadectwa, rzetelnego procesu wykazywania czegoś, co poddaliśmy procedurze uzasadniania.

### **3.3. Uzasadnienie prawa jako uzasadnienie warunków możliwości istnienia intersubiektywnej komunikowalności**

Biorąc pod uwagę ustalenia dokonane w rozdziale II, co do ontologicznych podstaw prawa, oraz powyższe analizy nurtu metafizycznego uprawianego w ramach filozofii transcendentalnej, pojawia się pytanie (jak najbardziej transcendentalne) o warunki możliwości istnienia komunikacji jako (obok podmiotów) ontologicznej podstawy prawa. Tak jak wskazaliśmy powyżej, wszelkie analizy

---

<sup>85</sup> J. Hartman, *Ogólna idea...*, s. 12.

skierowane na uzasadnienie intersubiektywności mogłyby zostać uznane za metafizyczne, gdyż nie są one zainteresowane badaniem struktur poznawczych podmiotu, ale wykazaniem apriorycznych warunków istnienia drugiego podmiotu czy pewnej sfery, zwanej komunikacją. Do tego, powołując się na transcendentalne analizy problematyki związanej z określaniem transcendentalnych warunków poznawczego odniesienia do świata i konieczności budowania wspólnych jego sensów, dostrzegamy wyraźną deklarację ze strony filozofii transcendentalnej, że epistemologia, uprawiana w różnych projektach tego nurtu, dostrzega również problematykę intersubiektywności, rozumianej jako miejsce obiektywności rezultatów poznawczych, dokonanych przez czysty podmiot (Ja transcendentalne). Chodzi tu o to, że jednym z najbardziej istotnych problemów filozoficznych było, i zawsze jest, trudne dla epistemologii zagadnienie możliwości uzasadnienia istnienia intersubiektywności, a zwłaszcza w obszarze konsekwencji, jakie niesie ze sobą idealizm transcendentalny po odrzuceniu idei istnienia rzeczy samych w sobie. W szczególności dla wszystkich koncepcji filozoficznych, które przyznają podmiotowi rolę konstytuowania wszelkiego sensu, co dobrze widać przy analizie Husserlowskiego transcendentalizmu, powstaje problem konstytuowania obiektywności rozumianej jako intersubiektywna sprawdzalność wiedzy, a tym samym i wszelka komunikowalność podmiotów. Powstaje zatem dla filozofii niemalże palące zagadnienie wyjaśnienia intersubiektywności i uzasadnienia konstytuowania jej sensu, a w szczególności dla tej perspektywy, która „wpycha” nas swoimi konsekwencjami w subiektywizm, bo jeśli jedynym bytem, który istnieje jako ten, w który nie można sensownie wątpić, jest własna jaźń czy samoświadomość, to bardzo trudno jest konstytuować inny podmiot, który miałby w owej konstytucji ontycznie ten sam status, co konstytuująca go samoświadomość Innego, a tym samym trudno jest budować wspólny świat podmiotów, które – mówiąc najogólniej – posiadałyby jedną prawdę.

Wyzwaniem dla filozofii jest zatem zagadnienie możliwości budowania wspólnej wiedzy i kryteriów jej weryfikowalności. Takie pojęcia jak sprawdzalność i weryfikowalność stają się tak naprawdę sensowne dopiero wraz z intersubiektywnością, rozumianą jako coś obiektywnego, a to z kolei jest ściśle związane z komunikowalnością, choć i ona jest wielce problematyczna, co pokazują wysiłki filozoficzne skierowane na budowanie definicji prawdy czy analizę problematyki odniesienia słów do rzeczy, czyli znaczenia i oznaczania. Musi zatem pojawić się coś, co przekroczy indywidualne umysły i pozwoli je zobiektywizować, dając jednocześnie możliwość wspólnego dla wszystkich podmiotów poznania dotarcia do idei prawdy jako czegoś obiektywnego. Tym czymś w filozofii jest idea uzasadnienia ontycznie niezależnych podmiotów poznania, którą można w skrócie nazwać ideą uzasadnienia intersubiektywności. Trafnie ujmuje to Frederick Copleston, stwierdzając, że filozof idealistyczny, odtwarzając proces

nieświadomej aktywności, która konstytuuje świat, musi zrobić dodatkowy krok, postąpić jeszcze dalej i uznać, że wytwarzania świata nie można przypisać jednostkowej jaźni, gdyż nie jest się wtedy w stanie uniknąć solipsyzmu. Ten z kolei jest stanowiskiem, które trudno zajmować na serio. „Idealizm jest więc zmuszony – pisze F. Copleston – wykraczać poza skończony podmiot ku ponadjednostkowej inteligencji, ku podmiotowi absolutnemu”<sup>86</sup>.

Doskonale to sobie uświadamiał Husserl w swoim projekcie transcendentalnej fenomenologii. Uprawomocnienie czy uzasadnienie monadycznej samoświadomości nie może być kresem namysłu transcendentalnego, ale jego początkiem. Tym co daje podstawy pewności jest uzasadnienie konstytucji tego, co zobiektywizuje samoświadomość. Dobitnie podkreśla to M. Siemek, pisząc: „Od początku bowiem przełamuje Husserl tę dla Kartezjusza właśnie zasadniczo nieprzekraczalną immanencję czystej i samoprzejrzystej Świadomości myślącego podmiotu, która w sobie samej nie znajduje – bo znaleźć nie może – żadnego prawomocnego odniesienia do przedmiotowego, «obiektywnie» istniejącego Bytu w jego – wówczas zawsze radykalnej *transcendentnej* – rzeczywistości”<sup>87</sup>. Ta problematyka, czyli pytanie o obiektywność w subiektywności przebiega przez całą spuściznę Husserla, począwszy od drugiego tomu *Badań logicznych*, gdzie już na wstępie pyta o zagadkę adekwacji w formule korespondencyjnej teorii prawdy (*adaequatio rei ac intellectus*) i o to, „jak należy rozumieć to, że ów [charakter] «sam w sobie» obiektywności zostaje «przedstawiony», a w poznaniu nawet «uchwycony», a więc w końcu znów staje się subiektywny”<sup>88</sup>, a skończywszy na *Medytacjach kartezjańskich* i pytaniu, w jaki sposób to, co niewątpliwie pewne w obrębie samoświadomości może rościć pretensje do obiektywności<sup>89</sup>. U Husserla uzasadnienie intersubiektywności nie znajduje jednak oryginalnego rozwiązania, co oczywiście nie oznacza, że takiego wysiłku nie podjął. Wręcz przeciwnie, wiele fragmentów *Medytacji kartezjańskich*, począwszy od §40<sup>90</sup> tego dzieła, poświęca analizie konstytucji innych podmiotów i ich wspólnoty. Chodzi jednak o to, że oryginalny pomysł transcendentalnego uzasadnienia intersubiektywności odnajdujemy w projektach innych filozofów, którzy wcześniej dostrzegali problematykę solipsyzmu, kształtując w swoich pracach trudne zagadnienie uprawomocnienia obiektywnej wiedzy dla wielości podmiotów. Dlatego też pozostaje Husserl w zasadzie filozofem, który nakreślił maksymalistyczny projekt subiektywnej strony filozofii transcendentalnej, a nie intersubiektywności. Wyraźnie akcentuje

<sup>86</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, *Od Fichtego do Nietzschego*, tł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 1995, s. 10.

<sup>87</sup> M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 201.

<sup>88</sup> E. Husserl, *Badania...*, t. II, s. 12.

<sup>89</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 121.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 119 i n.

to M. Siemek, wskazując, że Husserl wręcz dosłownie posługuje się językiem Fichtego, budując swoje analizy transcendentalnej intersubiektywności, silnie pozostając pod wpływem klasycznej myśli niemieckiego idealizmu<sup>91</sup>.

Do tego co zaznaczone powyżej, czyli konieczności – z perspektywy epistemologicznej – uzasadnienia intersubiektywności, dochodzi jeszcze konieczność dokonania analiz uprawomocniających intersubiektywność (jako wymóg nakreślony z perspektywy filozofii prawa) w ejdetycznych badaniach idei prawa. Intersubiektywność (komunikowalność) staje się tym samym nie tylko zagadnieniem filozofii transcendentalnej, ale pojawia się jako jedno z fundamentalnych zagadnień ontologii prawa (jako ogólnej idei prawa) i jego uzasadnienia; innymi słowy, filozofia transcendentalna i ontologia prawa konstytuują obszar transcendentalnej filozofii prawa.

Stąd wyróżniony przeze mnie drugi z obszarów nurtu transcendentalnego i określony jako nurt filozofii transcendentalnej, skierowany na argumenty konstytuowania intersubiektywności, staje się tym samym transcendentalną filozofią prawa. Tu pytanie transcendentalne dotyczy warunków możliwości istnienia intersubiektywności, a w konsekwencji staje się pytaniem: jak możliwa jest sprawdzalność, prawo i argumentacja? Ten nurt rozpoczyna się wraz z Fichteańską, a następnie Heglowską analizą aktu uznawania (*das Anerkennen*)<sup>92</sup>, by przeniknąć do projektu konstytucji intersubiektywności u Husserla, a wraz z zastosowaniem rezultatów poznawczych teorii aktów mowy i pragmatyki logicznej – przyjęć swój obecny kształt w transcendentalnej pragmatyce Karla-Otto Apla i teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa. Nurt ten – co jeszcze raz podkreślam – jest również bardzo istotnym polem analiz uzasadniania prawa, gdyż – pamiętając o analizach zaprezentowanych w rozdziale II – warunkiem istnienia prawa jako prawa jest istnienie i uzasadnienie konstytuowania się sytuacji komunikacyjnej.

W filozofii transcendentalnej pierwszym, który podjął wysiłek systematycznej próby uzasadnienia intersubiektywności, jest Johann G. Fichte. Począwszy od – jak wskazuje M. Siemek – *Podstaw całkowitej teorii wiedzy*, poprzez *Wykłady*

---

<sup>91</sup> M.J. Siemek, *Wolność...*, s. 217–220. Już Fichte w ramach swojego projektu filozofii transcendentalnej, która będąc krytyczną w duchu Kantowskim starała się przełamać tradycyjnie epistemiczną opozycję „idealizm-realizm”, stawiał to ważne dla filozofii pytanie o przedmiotową ważność przedstawięń. W *Vorlesungen über Logik und Metaphisik* pyta „[j]ak dochodzimy do tego, by przyjmować, że coś, co jest w nas, posiada także przedmiotową ważność poza nami?” (cyt. za: M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, s. 220). Dla Fichtego to jest prawdziwym sensem i zadaniem filozofii transcendentalnej, czyli pokazanie pod jakimi warunkami podmiot może wyjść poza siebie (swoją świadomość i doświadczenie) i uznać istnienie czegoś, co odpowiada owym przedstawieniom.

<sup>92</sup> Na kluczowe znaczenie zagadnienia intersubiektywności w filozofii Kanta, Fichtego i Hegla zwraca uwagę Ewa Nowak, analizując ideę autonomii jako zasady etyczności, podkreślając istotną wagę uzasadnienia intersubiektywności u tych myślicieli. E. Nowak, *Autonomia...*, s. 63.

o powołaniu uczonego, a skończywszy na *Podstawach prawa naturalnego podług zasad teorii wiedzy*, buduje Fichte uzasadnienie intersubiektywności, która ma u niego wyraźnie charakter transcendentalny, umożliwiający budowanie pojęcia obiektywności, a przede wszystkim pojęcia prawa. „Świadomość bycia wolnym – pisze E. Nowak – pojawia się dopiero wskutek relacji z innymi wolnymi jednostkami: jako taka stanowi konieczne dopełnienie samowiedzy Ja jako istoty inteligentnej i empirycznej”<sup>93</sup> W filozofii Fichtego transcendentalne Ja i transcendentalne My pojawiają się jako wzajemne założenia. Nie ma tu żadnej kolejności wyłaniania się obiektywności z subiektywności, gdyż sfery te wzajemnie się dopełniają w ramach samowiedzy podmiotu transcendentalnego. Transcendentalne Ja u Fichtego zakłada odniesienie do My, czyli „[p]odmiotowość już w samej swojej czystej strukturze nie daje się oddzielić od intersubiektywnej więzi łączącej wolne istoty rozumne, czyli od komunikacyjnej więzi społecznej”<sup>94</sup>. Nie-Ja nie znosi istnienia Ja, ale je umożliwia, i odwrotnie. Nie można według Fichtego pomyśleć siebie bez przyjęcia założenia o istnieniu drugiego podmiotu. Założenie o przyjęciu istnienia drugiego podmiotu jest początkiem pojawienia się w bycie relacji społecznej, a „zasadą jej istnienia – pisze E. Nowak – jest wzajemna komunikacja sensu za sprawą aktów działania”<sup>95</sup>, a tym samym komunikowanie jest praktykowaniem wolności w świecie. W *Grundlage des Naturrechts* więź taką nazywa Fichte więzią prawną, czy stosunkiem prawnym, wprowadzając również pojęcie wolnych podmiotów (*freie Wesen*) i wzajemnego ich uznawania, jako pojęcie transcendentalnego warunku tej więzi. Wywód ten przedstawia się następująco: po pierwsze, wiedza podmiotu o innym podmiocie uwarunkowana jest tym, że podmiot ten traktowany jest przez Ja jako wolny, i odwrotnie. Inny podmiot może mnie poznać tylko uznając moją wolność, na zasadzie wzajemności<sup>96</sup>; po drugie, podmioty te muszą się wzajemnie uznawać i traktować jako wolne. „Nikt nie może uznawać – pisze Fichte – innego podmiotu, jeśli wzajemnie nie będą się uznawały: i żaden podmiot nie może innego podmiotu traktować jako wolnego (*ein freies Wesen*), jeśli nie będą się oboje wzajemnie tak traktowały”<sup>97</sup>. U Fichtego pojawia się również zagadnienie poprawnych warunków dialogu, które jest wprowadzone przez niego pojęciem „wezwania” (*Aufforderung*). „Wezwanie jest elementem działającego podmiotu i wolnego działania istoty rozumnej, na które

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>94</sup> M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 176. Siemek wskazuje, że pojęcie intersubiektywności jest rozumiane u Fichtego nawet na sposób „mocny”, tj. służy jako transcendentalna przesłanka nie tylko obiektywności i prawa, ale w ogóle pojęcia skończonej istoty rozumnej. *Ibidem*, s. 180–182.

<sup>95</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 197.

<sup>96</sup> J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg 1960, s. 44.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

ono się kieruje, [jest] jej ostatecznym celem. Ten ostatni nie powinien być bynajmniej określany jako konieczny przez [pojęcie] wezwania, tak jak jest traktowany w pojęciu przyczynowości skutek przez przyczynę; lecz powinien być on stosownie do tego samego sam siebie określać. Ale jeśli ma tak być, to wezwanie należy najpierw zrozumieć i pojąć, a jest to założone w uprzednią wiedzę tego podmiotu. Przyjęta tu przyczyna wezwania, która wypływa spoza podmiotu, musi zatem presuponować co najmniej możliwość, że jest on w stanie rozumieć i pojmować, gdyż w przeciwnym razie jego wezwanie jest bezcelowe. Jego sensowność jest uwarunkowana zrozumieniem (*Verstand*) i byciem wolnym człowieka (*Freisein des Wesens*), na którego się kieruje. Przyczyna ta musi mieć zatem koniecznie pojęcie rozumności i wolności; a więc być samodzielną, mającą zdolność pojmowania istotą, świadomością (*Intelligenz*) i [jednocześnie] wolną – ponieważ, co zostało wyżej wykazane, nie jest to możliwe bez wolności – a zatem w ogóle rozumną istotą i jako taką zostać ustanowioną<sup>98</sup>.

E. Nowak podkreśla, że relacja ta jest absolutnie rudymenarna dla budowania stosunków międzyludzkich wolnych od wszelkiej wzajemnej instrumentalizacji<sup>99</sup>. Należy jednak pamiętać, że pojęcie uznawania jako fundament prawa ma u Fichtego dwa wymiary: etyczny i pozytywnoprawny. Uznanie w pierwszym wymiarze ma charakter pierwotny i należy do niezapośredniczonych prawnie relacji międzyludzkich, „gdzie nie tyle prawo ani tym bardziej komunikacja, ile jedynie moje własne «sumienie domaga się, bym uznał innego w sposób dobrowolny [*frei*] [...]»: głos sumienia wzywa mnie do niego»<sup>100</sup>. W drugim wymiarze (pozytywnoprawnym) zasada uznania zostaje zobiektywizowana, gdyż nie wszystkie podmioty osiągnęły jeszcze taki stopień autonomicznego określenia, aby nie naruszać cudzej autonomii. E. Nowak zwraca uwagę – powołując się na Wolfganga Janke – że u Fichtego status prawa oraz relacja prawa i moralności, a także zasady uznania, są dalekie od ścisłości. W związku z tym proponuje, aby przyjąć, że „relacja uznania jest punktem, w którym krzyżują się wszystkie sfery ludzkiego życia we wspólnocie, od moralności, etyczności i wiary poczynając, na prawie, życiu publicznym, państwie i polityce kończąc”<sup>101</sup>. Z jednej strony można powiedzieć, że dla Fichtego intersubiektywność nie jest bezpośrednim umocowaniem prawa, ale raczej przy-  
mus, z drugiej zaś „[j]uż na pierwszy rzut oka Fichte’ańskie pryncypium prawa – w przeciwieństwie do pryncypium moralnego – wyrasta ze stosunku między osobami, a dokładniej – z relacji wzajemnego oddziaływania za sprawą pojęcia wolności, które rozumne jednostki wytworzyć mogą we wzajemnej komunikacji”<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>99</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 204.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 210–211.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 219.



Uzasadnienie intersubiektywności u Fichtego potwierdzają korelatywny charakter aktu uznawania. Chodzi o to, że jeśli drugi podmiot uznaje mnie za istotę wolną, zawiera tym samym moje bezwzględne zobowiązanie do traktowania jej w ten sam sposób. Tworzy się tym samym (co potwierdza nasze analizy z poprzedniego rozdziału) szczególna więź, która jest oddzielona (nadbudowana) od jej nosicieli. E. Nowak pisze o tym tak: „Dokonująca się tutaj wzajemna wymiana pojęć wytwarza ostatecznie coś w rodzaju «korelatu» (*Wechselbegriff*), jednakowo wiążącego dla obu podmiotów, w tym samym stopniu przez nie wytwarzanego, przekazywanego i odbieranego. Korelat nie jest pojęciem ani moim, ani jego [drugiego podmiotu – przyp. T.B], lecz zarazem «i moim, i jego, i jego, i moim» (*mein und sein; sein und mein*). W rezultacie pojęcie to jest nam obu wspólne i jako takie tworzy ramy swoistej wspólnoty [...]”<sup>103</sup>.

Kolejne uzasadnienie intersubiektywności dokonywane w ramach filozofii transcendentальной znajdujemy u Georga W.F. Hegla. U Hegla owo przejście od subiektywności do obiektywności jest przejściem samowiedzy w pojęcie ducha. Hegel dostrzega, że samowiedza „początkowo istnieje dla siebie tylko jako prosta istota i ma za przedmiot siebie jako *czyste Ja*”<sup>104</sup>, a tym samym ustanawia dla siebie swoją prawdę, znosząc cały czas to, co inne. Hegel pisze: „Samowiedza jest na początku prostym bytem dla siebie i równa się sobie dzięki temu, że wyłącza z siebie wszystko, co inne; jej istotą i absolutnym przedmiotem jest dla niej *Ja*; i w tej swej *bezpośredniości*, czyli w tym bycie swego bytu dla siebie, jest ona *czymś jednostkowym*”<sup>105</sup>. Samowiedza napotyka jednak inną samowiedzę, która staje się dla niej przedmiotem pożądania. „Każda [samowiedza] jest wprawdzie pewna samej siebie, ale nie tej drugiej – i dlatego jej pewność siebie nie ma w sobie jeszcze prawdy”<sup>106</sup>. Jednak ten przedmiot pożądania przestaje być tylko przedmiotem, ale jest czymś więcej, jest również *Ja*. W ten sposób uzyskuje Hegel konstytucję intersubiektywności, czyli jedności samowiedzy w jej podwojeniu. Tym samym dzięki intersubiektywności może pojawić się obiektywność. Powstaje pojęcie duchowej jedności, dla istnienia którego bardzo ważnym elementem jest pojęcie uznawania (*das Anerkennen*).

Owo pojęcie uznawania jest wyraźnie odniesione do ruchu (Hegel pisze o ruchu uznawania) – można powiedzieć, że od razu chodzi tu o pewien dialog. „Ruch jest więc – pisze Hegel – krótko mówiąc, podwójnym ruchem obu samowiedz. Każda widzi, że *druga* czyni to samo, co ona; każda czyni sama to, czego domaga się od drugiej, toteż czyni to, co czyni, *tylko* o tyle, o ile druga czyni to samo. Czynność jednostronna na nic by się nie zdała, ponieważ to, co ma się dokonać, może dojść

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>104</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 130.

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 135.



do skutku tylko dzięki nim obu<sup>107</sup>. Ta dialogiczna natura aktu uznawania jest – zdaniem Hegla – czynnością nierozłączną<sup>108</sup>. Hegel przypisuje – podobnie jak Fichte – uznawaniu relacyjny charakter. U niego jest to akt, który jest podstawą budowania relacji międzyludzkich, innymi słowy jest podstawą tworzenia intersubiektywności. Ale ponadto Hegel nadaje mu wyraźnie charakter responsywny – można powiedzieć nawet roszczeniowy. Hegłowska walka między podmiotami o uznawanie to nic innego jak roszczenie skierowane do drugiego podmiotu o potwierdzenie własnego uznawania w samowiedzy drugiego podmiotu, co jawnie świadczy o responsywnym charakterze tego aktu. Dlatego mówiąc o Hegłowskim pojęciu uznawania, mamy na myśli akt wzajemnego uznawania – i taki jest sens tego pojęcia w jego filozofii, czyli ten, który podkreśla wzajemność, na co wyraźnie wskazują Hegłowskie opisy. W *Fenomenologii ducha* mówi Hegel, że ruch uznawania ukazuje eksplikację pojęcia duchowej jedności w jej podwojeniu<sup>109</sup>; że ten ruch samowiedzy ma podwójne znaczenie i jest zarówno jej czynnością, jak i czynnością drugiej strony (drugiego podmiotu). Ten ruch jest więc zawsze – zdaniem Hegla – obustronny; jest podwójnym ruchem obu samowiedz. Jeszcze raz podkreślam to słowami Hegla: „Czynność jednostronna na nic by się nie zdała, ponieważ to, co się ma dokonać, może dojść do skutku tylko dzięki nim obu<sup>110</sup>. Innymi słowy: „*Uznają* one siebie jako *wzajemnie siebie uznające*”<sup>111</sup>. Cóż ważnego daje Hegłowi responsywne ujęcie aktu uznawania, a nie traktowanie go jako zakomunikowania, a nawet jako aktu, który może być spełniony wewnątrznie bez elementu roszczeniowego?

Po pierwsze, dzięki temu, że mamy do czynienia z pojęciem wzajemnego uznawania dochodzi do potwierdzenia, że drugi jest wolnym podmiotem, nawet jeśli oba podmioty mogą początkowo pozostawać w relacji pana i sługi (poddanego), czyli stosunku podległości, podporządkowania czy zależności, tym samym pewnego zniewolenia. Zniesienie relacji poddaństwa jest tylko kwestią późniejszego świadomego zniesienia tej zależności. Sługa poprzez pracę uświadamia sobie swoją samoistność, a pan uświadamia sobie, że jest zależny od swego poddanego. Taka jest kolej dziejów, gdyż przeznaczeniem świata duchowego, jego ostatecznym celem – jak pisze Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* – „jest uświadomienie sobie przez ducha swojej wolności, a wraz z tym rzeczywistość tej wolności w ogóle”<sup>112</sup>. Tym samym wzajemne uznawanie jest fundamentalnym

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>108</sup> Powstaje tu również pewien istotny element wzajemnej nierówności samowiedz, który skutkuje powstaniem relacji pana i poddanego (sługi), ale ten fragment spostrzeżeń Hegla pozostawiam bez analizy, koncentrując się na samym pojęciu aktu uznawania.

<sup>109</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 133.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>112</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 29.

aktem mogącym służyć urzeczywistnianiu idei wolności. „Znaczy to tyle – pisze M. Siemek – że pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników – a potem panujących i uzależnionych – tutaj występują rozmawiający ze sobą partnerzy [...]”<sup>113</sup>. Przyznając uznawaniu dialogiczną naturę, spełnienie tego aktu zawiera zawsze w sobie roszczenie do odzewu. Tak skonstruowane pojęcie aktu uznawania niejako wymusza komunikację i dialog. U Hegla – jak podkreśla E. Nowak – dialektyka pana i sługi ma swój nowoczesny epilog w jego *Filozofii prawa*, „gdzie jednostkowe roszczenia znajdują pełną obiektywizację na mocy wzajemnego uznania rozumnych jednostek i prawnych gwarancji”<sup>114</sup>.

Po drugie, w związku z tym, akt wzajemnego uznawania daje, w konsekwencji jego dialogicznej natury, możliwość wchodzenia w relację prawa, tj. wzajemnie uznające się podmioty konstytuują siebie jako podmioty prawa. „Umowa – pisze Hegel w *Zasadach filozofii prawa* – zakłada, by ci, którzy umowę zawierają, uznawali się wzajemnie jako osoby. Ponieważ umowa jest pewnym stosunkiem ducha obiektywnego, to moment (wzajemnego) uznania jest już w nim zawarty i jako przesłanka założony”<sup>115</sup>. Tym samym można powiedzieć, że moment ten ma wyraźnie transcendentalny charakter.

Z kolei zdaniem Husserla uzasadnienie intersubiektywności i uznawania innego podmiotu dokonuje się w intencjonalnych aktach konstytucji<sup>116</sup>. Pytanie o możliwość takich zabiegów intelektualnych w ramach projektu czystej fenomenologii transcendentalnej stawia Husserl w następujący sposób: „jak moje ego może w obrębie tego, co własne, pod auspicjami doświadczenia tego, co obce (*Fremderfahrung*), konstytuować właśnie coś obcego – konstytuować je zatem jako posiadające sens, który wyklucza to, co ukonstytuowane, z obrębu konkretnych zasobów samego konstytuującego sensy i ujętego w swej konkretności Ja, konstytuować je jako coś na kształt własnego *analogonu*?”<sup>117</sup>. Dzieje się to, zdaniem Husserla, na wielu szczeblach konstytucji, a pierwotnym szczeblem tejże jest konstytucja innego podmiotu. „Pierwszym w sobie obcym obiektem (pierwszym Nie-Ja) jest zatem drugie (*andere*) Ja”<sup>118</sup>. To stwierdzenie ma charakter argumentu transcendentalnego, bez którego nie jest możliwe mówienie o obiektywności. Husserl wprowadza tu pojęcie intersubiektywności transcendentalnej i transcendentalnego My jako warunku obiektywności<sup>119</sup>. Kolejnym szczeblem

<sup>113</sup> M.J. Siemek, *Hegel...*, s. 101.

<sup>114</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 256.

<sup>115</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 88.

<sup>116</sup> E. Husserl, *Medytacje...*, s. 123.

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 137–138.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 158.

aktów intencjonalnych u Husserla – pojmowanych już jako intersubiektywność – jest konstytucja wspólnoty. Jest ona możliwa jako konstytuująca intencjonalność mająca swoje źródło w pojedynczych podmiotach, które spełniają własne akty intencjonalne (*Ich-Akte*), sięgające w sferę innego podmiotu. W tym miejscu pojawia się w rozważaniach Husserla pojęcie aktów społecznych (*sozialen Akten*), przejęte od innego wybitnego fenomenologa – Adolfa Reinacha. Tej problematyki Husserl jednak w ogóle nie rozwija, wzmiankując, że akty te tworzą wszelką ludzką komunikację międzyosobową i postuluje ich staranne przestudiowanie<sup>120</sup>. To zadanie nie dokonano się jednak w ramach Husserlowskiej fenomenologii transcendentnej, ze względu na ciągle pozostawianie Husserla po stronie jawiących się fenomenów podmiotu filozofującego i ich analizy z perspektywy tego źródła. Ale historia filozofii transcendentnej pokazała, że nie da się – parafrazując słowa Habermasa z *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* – wyjaśnić intersubiektywności społecznej praktyki, wychodząc od przesłanek samotnej świadomości<sup>121</sup>, dlatego właściwie od A. Reinacha zaczyna się budowanie nowej tendencji w niemieckiej filozofii transcendentnej, która znajdzie swój pełny wymiar w Habermasowskim projekcie rozumu komunikacyjnego.

Pojęcie aktów społecznych ma – z punktu widzenia uzasadnienia współczesnej, można powiedzieć, ponowoczesnej i zdetranscendentalizowanej teorii intersubiektywności – ogromne znaczenie. Jego analiza wskazuje na istnienie komunikacyjnego *Apriori*, które jest ontologiczną podstawą istnienia i uzasadnienia prawa (rozumianego bardzo szeroko, czyli rozumianego jako reguły normatywne istniejące zarówno w sferze prawa pozytywnego, jak i moralności, obyczajów czy religii). W tym znaczeniu pojęcie aktów społecznych (*soziale Akten*) ma ściśle transcendentny charakter, bo spełnienie ich jest możliwością istnienia prawa.

Teoria aktów społecznych przedstawiona przez A. Reinacha w *Apriorycznych podstawach prawa cywilnego*<sup>122</sup> jest – z historycznego punktu widzenia – pierwszą systematyczną analizą działań komunikacyjnych mających charakter transcendentny i stanowi antycypację z jednej strony teorii aktów mowy, zaprezentowanej przez J.L. Austina w pracy *Jak działać słowami*<sup>123</sup>, z drugiej zaś koncepcji komunikacyjnego *Apriori* Karla-Otto Apla i teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa.

Teoria aktów społecznych jako transcendentne uzasadnienie intersubiektywności i działania komunikacyjnego została po raz pierwszy opisana w ramach

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 198.

<sup>121</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 374.

<sup>122</sup> A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009.

<sup>123</sup> J.L. Austin, *Jak działać słowami*, [w:] *Mówienie i poznawanie*, tł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

metody analizy fenomenologicznej i redukcji ejdetycznej aktów intencjonalnych. Redukcja ejdetyczna, którą przeprowadził A. Reinach, odsłoniła taki rodzaj intelektualnej aktywności podmiotu, która stanowi fundamentalny i konieczny warunek istnienia komunikacji.

Z historycznego punktu widzenia, wzajemna relacja teorii aktów społecznych i teorii aktów mowy jest paradoksalna, gdyż za twórcę teorii aktów mowy uznawany jest J.L. Austin, który zbudował ją kilkadziesiąt lat po powstaniu teorii aktów społecznych, nie wiedząc o istniejącym już wysokim stopniu zaawansowania analiz w tej materii. Niestety, z wielu względów historycznych teoria A. Reinacha została kompletnie zapoznana, a jej rezultaty poznawcze dopiero w ciągu ostatnich trzydziestu lat bardzo powoli przenikają do filozofii, lingwistyki i prawoznawstwa. Nie znaczy to oczywiście, że teoria aktów społecznych jest kompletna, trafna i nie wymaga korekty<sup>124</sup> – również ona w wielu miejscach jest wieloznaczna i błędna. Chodzi mi tylko o to, żeby podkreślić, iż – przynajmniej w mojej ocenie – jest czytelniejsza i precyzyjniejsza dla opisu pojęcia aktu komunikacyjnego niż przedstawia to Austinowska teoria aktów mowy.

Metoda analizy fenomenologicznej, której A. Reinach obok E. Husserla był jednym z twórców, pozwoliła mu na wyodrębnienie szczególnego rodzaju przeżyć (aktów). Reinach zauważył, że aktywność człowieka w warstwie świadomości generuje takie przeżycia (akty), które budują sferę społeczną. Bez ich spełniania nie byłaby możliwa intersubiektywność. One zapewniają to, że mamy możliwość komunikowania się i wzajemnego oddziaływania na siebie. Aby owa intersubiektywna komunikowalność nastąpiła, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze – przeżycie (akt) musi być skierowane na drugi podmiot, a po drugie – akt ten musi być przyjęty przez podmiot (adresata) do wiadomości (*Vernehmungsbedürftigkeit*). Spełnienie tych warunków skutkuje tym, że przeżycie (akt) ma pewną moc (siłę) czynienia czegoś. Jeśli tylko zaistnieją te dwa warunki, to każdy z takich aktów posiada moc (illokucyjną – w Austinowskiej teorii aktów mowy) oddziaływania w sferze społecznej (intersubiektywnej) i kształtowania tej sfery. Akty takie nazwał A. Reinach społecznymi, a nie językowymi czy mownymi, gdyż zauważył, że język (mowa i jej pochodne znaki pisane) jest jedynie możliwym, a nie koniecznym elementem takich aktów – tzn. nie tylko język, ale również mimika, gesty, a nawet milczenie może być nośnikiem aktów społecznych. Ponieważ z natury nie mamy bezpośredniego dostępu poznawczego do cudzych przeżyć psychicznych, to potrzebujemy jakiegoś systemu znaków jako nośników niektórych naszych przeżyć. Język (mowa) jest tylko czymś przypadkowym, właściwym człowiekowi, i tym samym nic nie stoi na przeszkodzie, aby nośnikiem intersubiektywnej komunikowalności był jakikolwiek inny system

<sup>124</sup> Szerzej o tej teorii, jak i jej krytyce: T. Bekrycht *Aprioryczność...*

znaków. Akt społeczny ma zatem charakter funkcjonalny – jego spełnienie rodzi komunikację, czyli za jego pomocą możemy informować inny podmiot o czymś; możemy wpływać na jego zachowanie i możemy dokonywać zmian w rzeczywistości społecznej. Nie każdy z takich aktów ma jednak *stricte* moc dokonawczą, czyli performatywną w nomenklaturze teorii Austinowskiej.

Do podstawowych aktów społecznych zalicza A. Reinach m.in. akt informowania (stwierdzenia, sądzenia), proszenia, przyrzekania, normowania, pytania, odpowiadania. Oczywiście aktów tych jest znacznie więcej, ale te niewątpliwie są fundamentalne. Ich ważność polega na tym, że spełnianie tych aktów stanowi podstawę budowania skomplikowanych struktur obrotu społecznego, m.in. poprzez wyznaczanie warunków fortunności czy szczęśliwości spełniania kolejnych aktów nadbudowanych nad tymi podstawowymi.

Co do apriorycznego czy transcendentalnego charakteru aktów społecznych istnieje jednak wątpliwość. Armin Burkhardt w swojej pracy *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen* podkreśla, że w teorii aktów mowy powszechną opinią było to, że działania mowne idą za regułami konwencjonalnymi<sup>125</sup>. Zasadnicza różnica pomiędzy filozofią Reinacha – podkreśla A. Burkhardt – i teorią aktów mowy J.L. Austina i J.R. Searle’a leży w Reinachowskim określeniu koncepcji działań mownych lub aktów społecznych jako apriorycznych związków istotnościowych, podczas gdy dla J.L. Austina i J.R. Searle’a oraz wielu innych były zasadniczo konwencjonalnymi typami społecznie ważnych działań<sup>126</sup>. W *Czynnościach mowy* J.R. Searle twierdzi, że mówienie to sprawa wykonywania czynności mowy zgodnie z systemem reguł konstytutywnych, czyli takich, które tworzą lub określają nowe formy zachowań. Jawnie przyjmuje również, że spełnienie obietnicy jest spełnieniem czynności mowy, gdy dane są „instytucje”, które są systemami reguł konstytutywnych o postaci: X uchodzi za Y w kontekście C. Na pytanie, czy muszą istnieć jakieś konwencje po to, by spełniać czynności illokucyjne, takie jak stwierdzanie, obiecywanie czy proszenie, odpowiada twierdząco: „Gdy chodzi o przypadek obietnic i stwierdzeń, muszą być jakieś elementy konwencjonalne, których wypowiedzenie uchodzi za podjęcie zobowiązania lub przystanie na istnienie jakiegoś stanu rzeczy, musi tak być, jeśli ma być możliwe wykonywanie takich czynności mowy, jak obiecywanie czy stwierdzanie”<sup>127</sup>. Natomiast Reinach podkreśla pierwotność niektórych aktów społecznych, a w szczególności aktu przyrzeczenia i niemożliwość redukcji poznawczej do bardziej elementarnych składników, uznając tym samym ich transcendentalny charakter.

<sup>125</sup> A. Burkhardt, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen*, Max Niemeyer, Tübingen 1986, s. 53.

<sup>126</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>127</sup> J.R. Searle, *Czynności mowy*, tł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1987, s. 49–60, 69–73.

Doniosłość analiz A. Burkhardta (nie bez powodu przeze mnie przytaczanych) polega właśnie na tym, że dostrzegł on i uwypuklił ten ważny element, tj. że aprioryczną strukturę może mieć tylko nieliczna grupa aktów społecznych. Należą do nich przed wszystkim te, o których mówi A. Reinach, tj. przyrzeczenie, sądzenie, pytanie, rozkazywanie, proszenie itd. Ale dla wielkiej grupy aktów, takich jak chrzciny, ogłaszanie wyroku sądowego, zawarcie związku małżeńskiego czy reguły wszelkiego rodzaju gier, związki przez nie ustanawiane nie są wynikiem praw istotnościowych. Nie mają one swojego źródła bezpośrednio w aprioryczności, ale są zawsze czymś zapośredniczone. Bez istnienia instytucji społecznych jako reguł konstytutywnych o charakterze konwencjonalnym takie akty nie mogłyby być sensownie spełnione<sup>128</sup>. A. Burkhardt podkreśla tu doniosłość aktu normowania jako pierwotnego źródła wielu aktów konwencjonalnych, które wraz z nim budują np. sferę prawa pozytywnego. Akt normowania jest aktem społecznym i podobnie jak przyrzeczenie, rozkazywanie i inne ma naturę aprioryczną.

Podkreślanie i coraz intensywniejsze eksponowanie zagadnień intersubiektywności, a przede wszystkim jej uzasadnienia w filozofii transcendentnej, skupia się, niczym w pryzmacie, w nowym projekcie filozoficznym, jakim jest transcendentna pragmatyka Karla-Otto Apla. Można powiedzieć, że następuje w nim odwrócenie porządku ontologicznego, co antycypuje Fichte i Hegel, wskazując na relacyjny charakter budowania się podmiotowości w akcie uznawania drugiego podmiotu. Tym samym pojęcie komunikacji staje się ontologicznie pierwotne w stosunku do pojęcia podmiotu. Innymi słowy, podmiotowość konstituuje się jako dialogiczność, którą Fichte nazywa ogólną relacją prawa (*Rechtsverhältnis*)<sup>129</sup>.

W tym miejscu możemy wrócić myślą do analiz zaprezentowanych w poprzednim rozdziale i wskazać na kilka ważnych elementów w problematyce uzasadnienia prawa. Zarówno Fichte, Hegel jak i Reinach widzą ontologiczną podstawę prawa w podmiocie mogącym wchodzić w sytuację komunikacyjną, która jest swoistą relacją pomiędzy tymi bytami, co potwierdza trafność analiz przeprowadzonych w poprzednim rozdziale co do relacyjnego charakteru prawa – z punktu widzenia analiz formalno-ontologicznych prawo ma formę stosunku. Dla Fichtego i Hegla tą ontologiczną podstawą jest podmiot transcendentny (Ja transcendentne). Sytuacja komunikacyjna ma swoje transcendentne założenia, a są nimi możliwość rozumienia i wolność. W powyższych analizach ujawnia się również element innego rozumienia uzasadnienia, jakim jest wskazanie kauzalnej podstawy zaistnienia prawa. Jest nią akt mowy (akt społeczny), ontologicznie

<sup>128</sup> A. Burkhardt, *Soziale...*, s. 65.

<sup>129</sup> J.G. Fichte, *Grundlage...*, s. 40. Należy również pamiętać, że nie jest to relacja prawa pozytywnego, które – jak wykażemy w rozdziale IV – wprawdzie ontologicznie jest związane z ogólną ideą prawa, ale ma za swoją kauzalną podstawę spełnienie innych aktów społecznych.



– można powiedzieć – nadbudowany nad sytuacją komunikacyjną, która go warunkuje. Dla Fichtego i Hegla jest to akt uznawania, dla Reinacha akt przyrzeczenia, będący źródłem powstania roszczenia (prawa) i zobowiązania. Ale jak wykazałem powyżej, w akcie uznawania (co doskonale widać u Hegla) zawarty jest również element prawa, rozumiany jako responsywne roszczenie do bycia uznawanym, a tym samym można tu także mówić o więzi prawnej. Jednak u Reinacha pojawi się dodatkowo transcendentny element uzasadnienia prawa, jakim jest materialne *Apriori*, które przenosi ciężar uzasadnienia źródła powstania prawa (rozumianego metafizycznie i kauzalnie) z podmiotu na coś, co istnieje poza nim. Burzy to w pewien sposób ambicję czysto immanentnego (rozumianego jako Ja transcendentálne) zbudowania uzasadnienia prawa, zarówno w rozumieniu metafizycznym, jak i kauzalnym. Jest to jednak konsekwencją fenomenologicznego rozumienia *Apriori* (odmiennego od Kantowskiego), tj. takiego ujęcia kategorii *Apriori*, że formy aprioryczne nie są wyłącznie związane z podmiotem poznającym, ale przynależą do uposażenia jakościowego przedmiotu poznania i można je poznać za pomocą szczególnych rodzajów doświadczenia, niekoniernie empirycznego.

Podobnie na istnienie nieprzekraczalnych warunków sytuacji komunikacyjnej, rozumianej jako istnienie apriorycznych związków budowania tej sfery, wskazuje Aplowski projekt transcendentalnej pragmatyki. Ma on zdecydowanie charakter epistemologiczny, tj. ambicją jego jest wykazanie warunków możliwości poznania i fundamentalnego uprawomocnienia wiedzy. „Możliwość transcendentalno-pragmatycznego ostatecznego uzasadnienia filozofii w ogóle, a w jej ramach także etyki, wyłania się dla mnie – pisze Apel – z wglądu w niemożliwość przekroczenia dyskursu argumentacyjnego, a zatem także jego normatywno-etycznych warunków możliwości dla myślenia rozumianego jako argumentowanie”<sup>130</sup>. Pojęcie „niemożliwości przekroczenia” rozumie Apel jako wnoszone w każdym publicznym dyskursie założenie o jedności danego myślenia i jego roszczenia do ważności. W projekcie tym transcendentalnym warunkiem staje się wypowiedź, a analiza tych wypowiedzi (analiza języka) podstawowym zadaniem filozofii. Podkreśla, „że nauka traktowana jako metodyczny szkic tego świata, a dokładnie [...] twierdzenia z punktu widzenia «science» [...] reprezentują dla filozofii języka (jako «nauki o znaku») zasadniczą historię myślenia o języku”<sup>131</sup>. Gruntowna zmiana w relacji filozofii do języka – zdaniem Apla – zasadza się w tym, że język nie jest traktowany tylko jako przedmiot filozoficznego namysłu, ale jako warunek możliwości filozofii. „[Filozofia języka] jest traktowana dzisiaj

<sup>130</sup> K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 110.

<sup>131</sup> K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1975, s. 18.



jako «prima philosophia», tzn. jest ona zgodnie z projektem Kanta krytyką poznania, ba, w pewnym sensie jako zradikalizowanie tejże do krytyki języka, zastąpieniem «ontologii»<sup>132</sup>.

Apel poszukuje zatem aprioryczności w działaniach mownych, dokładnie tej samej, o której pisał Reinach w *Apriorycznych podstawach prawa cywilnego*, ale to co najistotniejsze, to to, że wzbogaca Apel komunikacyjne *Apriori* o warstwę jego uzasadniania w sposób inny niż Reinach. Ten ostatni czyni to jeszcze „z zewnątrz”, tj. powołuje się wprost na materialne *Apriori* struktur bytowych, które rządzą relacjami społecznymi. Natomiast Apel cały ciężar swojego uzasadniania przetrzuca – można powiedzieć – na zagadnienie argumentowania, widząc owo *Apriori* w jego procedurze, tj. w odpowiedzi na pytanie, jakie są reguły sensownej argumentacji, bo to ona prowadzi do przyjęcia lub odrzucenia danej treści wysuwającej roszczenie do ostatecznego uzasadnienia. Ten sposób uzasadniania przybiera postać argumentacji „od wewnątrz” całej sytuacji komunikacyjnej. Właściwym przedmiotem filozofii transcendentalnej w jej formule pragmatycznej staje się wykazanie obowiązywania reguł, które są immanentnie (*a priori*) zawarte w sytuacji komunikacyjnej procedury argumentowania, rozumianej jako pewien algorytm, prowadzący do uzasadnienia wiedzy.

Algorytm ten pojmowany jest jednak w innej interpretacji niż kontekst logiczny w wymiarze formalnym. „Należałoby wręcz powiedzieć, iż – począwszy od starożytności – konstrukcje filozoficzne konsekwentnie i nieomal jednomyślnie (a przy tym, można powiedzieć: nadzwyczaj «szczelnie») przysłaniały wagę wymiaru komunikacyjnego”<sup>133</sup>, podkreślając tzw. propozycjonalną funkcję języka. Innymi słowy, analizy językowe skupiały się na opisowej roli semiotycznej wypowiedzi, a nie na jej wymiarze performatywnym, sugestywnym, ekspresywnym czy ocennym. Wymiar propozycjonalny poddawany analizie logicznej wskazuje jednak na coś, co można nazwać spojrzeniem linearnym, czyli biorącym pod uwagę tylko jeden wymiar, i tym właśnie charakteryzuje się analiza logiczna. „Otóż logika – począwszy od Arystotelesa i stoików – wydawała się jednoznacznie utrwać przeświadczenie, że problem wiedzy i zagadnienia poznawcze winny być podejmowane poprzez odniesienie do elementarnych «jednostek», jakimi są sądy orzekające”<sup>134</sup>. Natomiast wymiar pragmatyczny analizy wypowiedzi wskazuje na wielowymiarowość działań mownych i ich reguły jako konieczność uwzględnienia perspektywy „przestrzennej”, w której o znaczeniu wyrażenia decyduje wielość kontekstów, w zależności od stawianego sobie zadania argumentacyjnego. Wymiar ten pozostaje poza problematyką wartości logicznej prawdy i fałszu w tradycyjnie rozumianej logice. Tym samym, odmawiając wypowiedziom

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>133</sup> B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs*, Aureus, Kraków 2003, s. 241.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 242.

innym niż opisowe roszczenia do prawdziwości, zdeprecjonowano je jako mało wartościowe dla budowania nauki. Jednak spojrzenie pragmatyczne pozwoliło dostrzec, że w każdym akcie mownym istnieją takie stałe, nieprzekraczalne reguły, których nie można zakwestionować bez popadania w sprzeczność.

Można powiedzieć, że w tle każdego postępowania argumentacyjnego zawarte są roszczenia i zobowiązania co do własnych zachowań i zachowań innych. Różnica między tradycyjnym ujęciem transcendentальnym a tym, który proponuje Apel, zasadza się w tym, że „przy radykalnym, refleksyjnym zdystansowaniu się i zakwestionowaniu wszystkich przypadkowych założeń co do naszego istnienia – co oznacza, że jesteśmy samotnym podmiotem myślenia – nie musimy sięgać tylko do transcendentalnej świadomości, lecz, wraz z *a priori* intersubiektywnym roszczeniem do obowiązywania znaczeń i prawdy myślenia, jesteśmy zdani również na założenia języka w zasadzie nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej”<sup>135</sup>. Beata Sierocka określa to w następujący sposób: „Argumentowanie to zatem takie postępowanie, które będąc przywołaniem racji za, względnie przeciw czemuś, jest – przynajmniej *implicite* – przywołaniem racji odnośnie do wnoszonych aktem performatywnym zobowiązań i presupozycji, które – najogólniej mówiąc – warunkują to, czy akt realizowany poprzez sformułowanie treści propozycjonalnej jest udany czy nie”<sup>136</sup>. Takim fundamentalnym roszczeniem formalnie pojmowanej procedury argumentowania jest roszczenie do intersubiektywnie obowiązującego sensu<sup>137</sup>. Negując pierwotność ontologiczną sytuacji komunikacyjnej i argumentacji, popadamy w sprzeczność, którą Apel – idąc za spostrzeżeniami Jaakko Hintikka<sup>138</sup> – nazywa sprzecznością performatywną. „Jeśli uzna się zatem zasadę unikania sprzeczności performatywnej w argumentacji jako kryterium niemożliwości przekroczenia i w związku z tym ostatecznego uzasadnienia, to wtedy po raz pierwszy czyni się możliwym wgląd w *Apriori* niemożliwości przekroczenia języka i wspólnoty komunikacyjnej, osiągając zarazem wraz z transcendentальnym uzasadnieniem filozofii teoretycznej uzasadnienie filozofii praktycznej w postaci zasady etyki dyskursu”<sup>139</sup>.

Zasada sprzeczności performatywnej jest jakby czwartą z wersji Arystotelesowskiej zasady sprzeczności, obok wersji ontologicznej, logicznej i psychologicznej. Owa zasada sprzeczności performatywnej zabezpiecza nas w wymiarze etycznym przed niedoskonałością zasady sprzeczności w wersji psychologicznej, gdyż ta ostatnia jest jedynie weryfikowalna – jak wykazał Jan Łukasiewicz

<sup>135</sup> K.-O. Apel, *Diskurs...*, s. 113.

<sup>136</sup> B. Sierocka, *Krytyka...*, s. 100.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>138</sup> J. Hintikka, *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, „Philosophical Review” 1962, vol. 71, no. 1, s. 3–32.

<sup>139</sup> K.-O. Apel, *Diskurs...*, s. 114.

– w wymiarze empirycznym<sup>140</sup>. Nie ma przeszkód, aby podmiot dokonywał jakiś aktów mowy, ale nie wierzył w ich treść: „Obiecuję, że pójde z Tobą na spacer”, ale (w domyśle) „Jednak w to nie wierzę”, gdyż istnieje tu intencja celowego wprowadzenia w błąd, która pasożytuje na intencji zawartej w znaczeniu czasownika mownego. Z takimi sytuacjami mamy do czynienia przy kłamstwie i kłamaniu<sup>141</sup>. Zasada sprzeczności performatywnej chroni nas przed negatywnymi skutkami ontologicznej, logicznej i psychologicznej zasady sprzeczności, które to zasady dopóki nie są ujawnione w wymiarze komunikacyjnym, nie mają żadnego etycznego znaczenia. Jeśli jednak uświadomimy sobie, że one w ogóle mają jakkolwiek sens dopiero poprzez wymiar komunikacyjny, przestają być obojętne i stają się dla nas istotne właśnie w syntezie zasady sprzeczności performatywnej.

Do takich wniosków już na wiele lat przed Apłem doszedł Łukasiewicz, który analizując Arystotelesowską zasadę sprzeczności wskazał, że ten szczególny komunikacyjny wymiar jest dla Arystotelesa bardzo istotny z punktu widzenia wykazania zasady sprzeczności i podkreślił, że dla Stagiryty zasada ta jest warunkiem koniecznym możliwości porozumiewania się i myślenia<sup>142</sup>. Łukasiewicz wskazuje również, że wartość zasady sprzeczności jest innej kategorii niż logiczna. „Wartość zasady sprzeczności – pisze Łukasiewicz – nie jest natury logicznej, lecz praktyczno-etycznej; ale ta wartość praktyczno-etyczna jest tak olbrzymia, że wobec niej brak logicznej – w rachubę nie wchodzi”<sup>143</sup>. Z punktu widzenia interesującej nas tu zasady sprzeczności performatywnej można ustalenia Arystotelesa w przedmiocie zasady sprzeczności i ich analizę dokonaną przez Łukasiewicza zinterpretować w ten sposób, że o ile zasada sprzeczności (w wersji ontologicznej, logicznej i psychologicznej) jest jedyną bronią przeciwko błędom i kłamstwu, o tyle zasada sprzeczności performatywnej warunkuje nam wzajemnie istnienie komunikacji i tożsamość podmiotu w relacjach z innymi podmiotami. Oznacza to, że intersubiektywna komunikowalność warunkuje nam wzajemne uznawanie uczestników komunikacji za podmioty tylko wtedy, gdy istnieje zasada sprzeczności performatywnej. Innymi słowy, jeśli dokonuję jakiegokolwiek wypowiedzi, to nie mogę nie uznawać wypowiedzi innego podmiotu i jego roszczenia do jej wysłuchania; jeśli argumentuję, to nie mogę nie uznawać argumentów innych, nie popadając w sprzeczność. Jest to sprzeczność szczególnego rodzaju, gdyż ontologicznie „silniejsza” niż Arystotelesowska zasada sprzeczności ontologicznej, logicznej i psychologicznej. Jeśli ujawnia się sprzeczność performatywna, to uderza w samą istotę tożsamości podmiotu – rozbija ją, gdyż burzy fundament intersubiektywności, która buduje podmiot w jego samookreśleniu. Logiczna zasada

<sup>140</sup> J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987, s. 19–36.

<sup>141</sup> J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Universitas, Kraków 2008.

<sup>142</sup> J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności...*, s. 87.

<sup>143</sup> *Ibidem*, s. 136.

niesprzeczności dotyczy jedynie zdań, ontologiczna bytu, psychologiczna zaś przekonań, natomiast zasada sprzeczności performatywnej wskazuje na jedność świadomości jako podmiotu transcendentalnego w obszarze intersubiektywnym. Negując ją, negujemy samego siebie w relacjach z innymi podmiotami. Bez jej uznania sytuacja komunikacyjna się rozpada, traci swój ontologiczny wymiar, po prostu jej nie ma, a tym samym nie ma samookreślenia podmiotu.

Tak jak zasada sprzeczności u Arystotelesa jest wyrazem nieudolności człowieka jako istoty słabej i ograniczonej<sup>144</sup>, tak zasada sprzeczności performatywnej jest wyrazem tożsamości podmiotu w relacjach społecznych i w ogóle warunkiem ich budowania. Hannah Arendt dostrzega źródło zasady sprzeczności performatywnej już w filozofii presokratejskiej, a potem w samym postępowaniu Sokratesa. Chodzi o to, że ludzie jako wspólnota wyznaczają swoją egzystencję poprzez mowę, gdyż jest to jedyne narzędzie komunikowania się, czyli właśnie budowania wspólnoty. Arendt podkreśla, że jedną z najważniejszych cech kultury greckiej jest jedność myślenia i mówienia. W mówieniu ujawnia się myślenie, czyli ujawnia się człowiek jako istota noumenalna (jakby powiedział Kant) i społeczna. „Zdaniem Sokratesa – pisze Arendt – najważniejszą rzeczą dla kogoś, kto uczciwie wypowiada swoją opinię, jest «bycie w zgodzie z samym sobą» – niezaprzeczanie sobie i niewypowiadanie sprzecznych myśli”<sup>145</sup>. Jest to warunkiem nie tylko możliwości otwarcia się na dialog, ale i warunek jego podtrzymywania, gdyż nie można polegać na kimś, kto sam sobie przeczy. „W tym fundamentalnym odkryciu Sokratesa można odnaleźć źródła zasady niesprzeczności, na której Arystoteles oparł całą zachodnią logikę”<sup>146</sup>. Zarazem jest to jeden z warunków idealnego dyskursu u Habermasa.

Konsekwencją uznania transcendentalnego wymiaru sytuacji argumentacyjnej jest konieczność uznawania argumentów innych podmiotów, jeśli my wysuwamy jakiegokolwiek argumenty pod ich adresem. Moment uznania przenosi się zatem z Fichte’ańsko-Heglowskiego uznawania podmiotowości Innego jako aktu uznawania siebie jako podmiotu (jako własnej tożsamości), na wymiar już nie tylko konstytuujący samoświadomość w wymiarze komunikacyjnym, ale na nadbudowany nad nim wymiar kooperacyjny i argumentacyjny. Tworzy się coś w rodzaju powinności kooperacyjnej już w chwili przystąpienia do dyskursu argumentacyjnego. Można powiedzieć, że jest to aprioryczny stan powinnościowy, czyli normatywny, który powstał w wyniku działań mownych. Prowadzi to do wniosku, że normy te są transcendentalnym założeniem wszelkich instytucji społecznych. Apel mówi o transcendentalnej metainstytucji jako możliwości budowania

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>145</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa b.r.w., s. 53.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

pozostałych ich form, a zatem i prawa<sup>147</sup>. Te normy należy rozumieć „właśnie w sensie wiążącym dla uzasadnienia formalno-proceduralnych zasad ufundowania norm materialnych, w sensie dyskursu argumentacyjnego [...], który jest metainstytucją wszelkich możliwych istniejących w świecie instytucji”<sup>148</sup>. Z punktu widzenia uzasadnienia epistemicznego, czyli uzasadnienia wiedzy, projekt transcendentalnej pragmatyki pozwala – zdaniem Apła – uniknąć formalno-logicznych błędów regresu i koła<sup>149</sup>, a jako zasada etyki dyskursu jest on teoretycznym uzasadnieniem dla dyskursów praktycznych, „w których należy uzasadnić treść norm odnoszących się do danych sytuacji [społecznych], chociażby takich jak *normy prawne*, które są ustanowione i obowiązujące instytucjonalnie, czy choćby powszechnie obowiązujące i z tego względu normatywnie wiążące zasady postępowania w sensie *postępowania moralnego*”<sup>150</sup>.

Podobną tezę stawia Ernst Tugendhat, poszukując ontologicznej podstawy moralności. Pojęcie obowiązku moralnego musi – jego zdaniem – uwzględnić pojęcie zobowiązania i roszczenia (przy czym nie chodzi tu o ich prawnicze znaczenie, ale szersze, które uwzględnia inne relacje społeczne). Jeśli ktoś ma jakieś prawa i obowiązki, czy to pozytywnoprawne, czy też moralne, to gdzie – pyta Tugendhat – mamy ich dochodzić. Jedyna sensowna odpowiedź brzmi: tam, gdzie one zostały nam nadane (w przypadku praw) lub nałożone (w przypadku obowiązków). Jeśli miałyby być to jakiś transcendens w postaci Boga czy natury, to jest to – jego zdaniem – niemożliwie. A zatem jedyna możliwa racjonalna odpowiedź wskazuje na to, że one są wzajemnie uzgadniane przez, uznających się wzajemnie i uznających te reguły, członków danej wspólnoty. „To my sami – pisze

<sup>147</sup> K.-O. Apel, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur frage ethischer Normen*, [w:] K.-O. Apel (hsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 102–103.

<sup>148</sup> K.-O. Apel, *Diskurs...*, s. 116.

<sup>149</sup> Te konsekwencje projektu transcendentalnej pragmatyki spotkały się z krytyką dokonaną przede wszystkim przez Hansa Alberta w pracy *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein Hermeneutischer Gott* (Hoffmann und Campe, Hamburg 1975) w związku z projektem racjonalizmu krytycznego przedstawionego przez Alberta w *Traktat über kritische Vernunft* (Mohr Siebeck, Tübingen 1968). Posługując się konstrukcją tzw. trylematu Münchhausena, Albert wnioskuje o niemożliwości projektu ostatecznego filozoficznego uzasadnienia bez popadania w dogmatyzm, gdyż sama możliwość uzasadniania wiedzy zawsze prowadzi albo do regresu, albo do błędu koła, albo dogmatyzmu. Odparcia zarzutów Alberta i poparcia projektu transcendentalnej pragmatyki dokonał z kolei Wolfgang Kuhlmann w pracy *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik* (Alber, Freiburg, München 1985). Kuhlmann, po pierwsze, wskazuje na autodestrukcyjność podstawowych konkluzji Alberta, po drugie argumentuje, że aby sensownie krytykować należy już uznać reguły rządzące sensownym krytykowaniem, które tak naprawdę obecne są immanentnie w każdym działaniu mownym. W rodzimej literaturze przedmiotu szczegółowe opracowanie tej polemiki znajduje się w: B. Sierocka, *Krytyka...*, s. 63–93.

<sup>150</sup> K.-O. Apel, *Diskurs...*, s. 120.

Tugendhat – o ile sytuujemy się w moralności uniwersalnego szacunku, nadajemy wszystkim ludziom wynikające z niej prawa<sup>151</sup>. Te zaś są rezultatem działań komunikacyjnych podmiotów społecznych dokonywanych aktami mowy. Jest to sytuacja, którą nazywa Tugendhat prototypową, a tak rozumiane pojęcie zobowiązania i roszczenia przedmoralnym i przedlegalnym. Tugendhat wskazuje, że wprawdzie traci się tradycyjne oparcie ontologiczne na transcendensie w postaci Boga, natury czy rozumu, ale dzięki temu pozbywamy się fikcji, a źródłem wszelkich praw i obowiązków staje się człowiek. Taka sytuacja prototypowa jest zatem transcendentalem fundamentem dla wszelkiej normatywności, na której buduje się moralność i prawo pozytywne.

Kolejnym transcendentalem projektem uzasadnienia intersubiektywności jako warunku koniecznego istnienia m.in. prawa jest pojęcie rozumu komunikacyjnego, za pomocą którego jego twórca – Jürgen Habermas – buduje projekt teorii działania komunikacyjnego. W projekcie tym wychodzi on, po pierwsze, od krytyki Weberowskiego ujęcia racjonalności ukierunkowanej na cel, która – jego zdaniem – nie jest pierwotna z punktu widzenia socjologicznej teorii działania, ale jest uprzednio ufundowana na racjonalności wzajemnego porozumienia; po drugie, od krytyki semantyki intencjonalnej wypracowanej w teorii znaczenia współczesnego nurtu filozofii analitycznej; po trzecie, od podkreślenia istotnej roli Austrijskich illokucji dla budowania pojęcia działania komunikacyjnego, która to teoria – zdaniem Habermasa – „ulega raczej zaciemnieniu przez sposób, w jaki Austin rozróżnia illokucje i perlokucje”<sup>152</sup>; po czwarte, od analizy Meadowskiego projektu idealnej wspólnoty komunikacyjnej i przyjmowania postawy Innego oraz analizy Wittgensteinowskiego pojęcia reguły; i po piątą, od analizy socjologii religii i pojęcia świadomości zbiorowej Emila Durkheima, a to wszystko po to, aby odpowiedzieć na pytanie o możliwość porządku społecznego i integracji społecznej, a także wzajemną relację indywiduum i społeczeństwa.

Budując swoją koncepcję teorii działania komunikacyjnego, Habermas przyjmuje Apłowski projekt porzucenia uprzywilejowanej pozycji funkcji opisowej języka na rzecz analiz jego pozostałych ról semiotycznych, a następnie postuluje uogólnienie pojęcia ważności tak, by wychodziło poza prawdziwościową ważność zdań w sensie logicznym (*Propositionen*), oraz postuluje zidentyfikowanie warunków prawomocności nie tylko na płaszczyźnie semantycznej w odniesieniu do zdań, lecz również na płaszczyźnie pragmatycznej w odniesieniu do ekspresji<sup>153</sup>. Jego zdaniem Weberowska teoria działania jest błędna, gdyż traktuje podmioty w izolacji jako pojedyncze monady, a „[...] za sprawę fundamentalną uznaje [Weber – przyp. T.B.] nie relację interpersonalną między przynajmniej

<sup>151</sup> E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 370.

<sup>152</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, s. 484.

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 461.



dwoma podmiotami zdolnymi do mówienia i do działania, która odsyła do dochodzenia do porozumienia przy użycia języka, lecz do aktywności ukierunkowanej na cel w pojedynkę działającego podmiotu. Językowe dochodzenie do porozumienia przedstawione jest – podobnie jak w semantyce intencjonalnej – na modłę wzajemnego oddziaływania na siebie podmiotów działających teleologicznie<sup>154</sup>, a samo dochodzenie do porozumienia jest czymś pochodnym w stosunku do założonego celu. Natomiast Habermas twierdzi, że jest dokładnie odwrotnie: „Dochodzenie do porozumienia tkwi jako telos w ludzkim języku”<sup>155</sup>, a „użycie języka zorientowane na osiągnięcie porozumienia stanowi *pierwotny typ (Originalmodus)* [użycia języka], względem którego pośrednie dochodzenie do porozumienia, dawanie czegoś do zrozumienia czy powodowanie [określonego] rozumienia czegoś, zachowuje się pasożytniczo”<sup>156</sup>. Następnie swoje pojęcie działania komunikacyjnego buduje Habermas jedynie na pojęciu Austinowskich czynności illokucyjnych, traktując czynności perlokucyjne jako działania strategiczne a nie komunikacyjne, gdyż tylko rezultatem czynności illokucyjnej jest powstanie koordynującego stosunku interpersonalnego. Dzieje się tak tylko dlatego – zdaniem Habermasa – że każdy akt mowy zawiera w sobie warunki akceptacji intersubiektywnego uznawania jakiegoś roszczenia językowego. Te warunki akceptacji roszczenia językowego mają aprioryczny charakter, który jest fundamentem wszelkiego porozumienia. Habermas nazywa je roszczeniami ważnościowymi, do których należą: roszczenie do słuszności, roszczenie do prawdziwości i roszczenie do szczerości.

Innymi słowy, między podmiotami, aby doszło do działań komunikacyjnych, musi istnieć, po pierwsze, wspólny kontekst normatywny, tak aby słuchający mógł podzielić racje mówiącego bądź je odrzucić – jeśli nie ma wspólnego kontekstu normatywnego, to nie ma działania komunikacyjnego; po drugie, wspólny kontekst egzystencjalny, tak aby słuchający przyjął bądź odrzucił wiedzę mówiącego; i po trzecie, wspólne założenie tożsamości czy niesprzeczności treści, tego co wypowiedziane i subiektywnych przeżyć mówiącego, tak aby słuchający traktował jego słowa poważnie<sup>157</sup>. Te roszczenia ważnościowe, albo ogólne warunki, które muszą być spełnione, jeśli ma zostać osiągnięta komunikacyjna zgoda, określa Habermas jako „słabe konotacje transcendentalne”<sup>158</sup>. Ta zgoda jest czymś wyidealizowanym, ale jednocześnie niezbędnym dla jedności społeczeństwa, a w szczególności dla idei prawdy, którą Habermas za Durkheimem określa jako poza-czasową-bezosobową wyidealizowaną zgodę, „pewnej intersubiektywności mającej

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 464.

<sup>155</sup> *Ibidem*, s. 475.

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 477.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 486–508.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 511.



odniesienie do idealnej wspólnoty komunikacyjnej<sup>159</sup>. Dla koncepcji budowania intersubiektywności istotny jest tu potencjalny stan niepewności, która wynika z procesu uzgadniania woli wszystkich, stąd istnieje konieczność – jak to Habermas określa – organizowania dyskursów<sup>160</sup>, które mają swój wzorzec w pojęciu uniwersalnego dyskursu, rozumianego jako transcendentalne założenie struktury języka. Ponieważ, jak przyjmuje Habermas za Meadem, idea racjonalnie motywowanego porozumienia tkwi (czyli ma charakter transcendentalny) w strukturze języka, „to nie jest li tylko postulatem praktycznego rozumu, lecz wbudowana jest w reprodukcję życia społecznego”<sup>161</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do punktu, w którym tradycja transcendentalizmu niemieckiego i przyjętej przeze mnie wersji epistemologicznej transcendentalizmu stanowi przejście do anglosaskiej tradycji metodologicznego nurtu filozofii transcendentalnej, którego rezultaty badawcze prowadzą do współczesnego sporu o transcendentalne uzasadnienie istnienia świata – świata jako ogółu przedmiotów uwolnionych od konstytutywnej roli świadomości podmiotu transcendentalnego. Tym samym transcendentalizm w wersji epistemologicznej zaczyna kłaść nacisk na rozwiązania metafizyczne. Jako pomost, mówiąc metaforycznie, możemy przyjąć Habermasowskie – komplementarne do pojęcia działania komunikacyjnego – pojęcie świata życia (*Lebenswelt*) oraz ideę detranscendentalizacji rozumu. „Działający komunikacyjnie – pisze Habermas – stale poruszają się w obrębie horyzontu swego świata; nie mogą wyjść zeń na zewnątrz. Jako interpretatorzy sami przynależą wraz z działaniami językowymi do świata życia, ale nie mogą odnosić się «do czegoś w świecie życia» w taki sam sposób, jako do faktów, norm czy przeżyć [...] Świat życia jest poniekąd miejscem transcendentalnym, gdzie spotykają się ze sobą mówiący i słuchający; gdzie wzajemnie mogą występować z roszczeniem, że ich wypowiedzi harmonizują ze światem (światem obiektywnym, światem społecznym i światem subiektywnym)”<sup>162</sup>. W związku z tym, że owo transcendentalne założenie świata życia jest jakby wbudowane w sytuację komunikacyjną, stanowi jej „tło”, Habermas proponuje je nazwać „światem codziennym”<sup>163</sup>, dla odróżnienia od świata, do którego podmioty się odnoszą i który konstytuują, czyli do świata subiektywnych przeżyć, świata norm społecznych i świata obiektywnego (co się tyczy tego ostatniego, to Habermas ma tu na myśli świat nauk empirycznych, którego wizja może zmieniać się w zależności od istniejących paradygmatów naukowych). Mamy tu do czynienia z bardzo ciekawym spostrzeżeniem, tj. Habermas dostrzega dwuwarstwowość tego, co przedmiotowe

<sup>159</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, s. 130.

<sup>160</sup> *Ibidem*, s. 171.

<sup>161</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 223–224.

<sup>163</sup> *Ibidem*, s. 240.

i otacza podmiot. Z jednej strony jest to świat, w który się żyje (w którym się „jest”), a który jest uzgadniany przez podmioty jako ich przedmiotowe odniesienie. Jest to świat, co do którego podmioty zgłaszają roszczenia prawdziwościowe, tak aby ich wzajemne wypowiedzi z nim harmonizowały – można powiedzieć, że jest to świat, którego wizja jest rezultatem wzajemnych negocjacji. Natomiast ten drugi świat – świat codzienny jest założony (założony w znaczeniu transcendentally), *a priori* wpisany w intersubiektywność językowego porozumienia, jako transcendentalne tło. W stosunku do tego świata „uczestnicy nie mogą *in actu* zachować wobec języka i kultury takiego samego dystansu, jak wobec ogółu faktów, norm i przeżyć, co do których wzajemne porozumienie jest rzeczą możliwą”<sup>164</sup>. Tym samym działanie komunikacyjne to nie tylko narzędzie uzgadniania wizji świata, ale również czynnik konstytuujący tożsamość zbiorową, rozumianą jako przynależność do grup społecznych. „Działania komunikacyjne to nie tylko procesy interpretacji, w których wiedza kulturowa poddana jest pewnemu «testowi [polegającemu na] konfrontacji ze światem»; działanie komunikacyjne to zarazem procesy integracji społecznej i procesy uspołecznienia”<sup>165</sup>. Świat życia (świat codzienny) nie jest jednak do końca czymś, co jest „na zewnątrz”, ale jest transcendentalnym tłem działań komunikacyjnych.

Całą koncepcję rozumu komunikacyjnego wzmacnia Habermas po kilku latach ideą odtranscendentalizowania rozumu<sup>166</sup>, czyli, posługując się interpretacją Jerzego Kmity, zdecydowanym opuszczeniem labiryntu wzniesionego na fundamencie podmiotowego rozumu Kartezjusza i Kanta, aby tworzyć nową budowlę na gruncie rozumu komunikacyjnego<sup>167</sup>. „W toku detranscendentalizacji – pisze Habermas w *Działaniu komunikacyjnym i detranscendentalizacji rozumu* – mianowicie teoretyczne idee rozumu opuszczają niejako stateczny świat tego, co intelligibilne, i rozwijają swoją dynamikę *wewnątrz* świata życia”<sup>168</sup>. Takie stanowisko uzasadnia Habermas zjawiskiem „wyczerpania się” paradygmatu filozofii świadomości, który w historii filozofii transcendentalnej nie może znaleźć rozwiązania dualizmu tego, co empiryczne i tego, co transcendentalne z perspektywy podmiotu rozumnego. Jedynym remedium na tę sytuację jest – zdaniem Habermasa – przejście do perspektywy intersubiektywnego zapośredniczenia językowego<sup>169</sup>. Widać tu dokładnie, że mamy u Habermasa wyraźne odcięcie się od Ja transcendentalnego i puryzmu czystego rozumu subiektywistycznej tradycji filozofii

<sup>164</sup> *Ibidem*, s. 224.

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 246.

<sup>166</sup> J. Habermas, *Działanie...*

<sup>167</sup> J. Kmity, *Posłowie. Racjonalność «uwolniona od hipotez metafizycznej»*, [w:] J. Habermas, *Działanie...*, s. 88.

<sup>168</sup> J. Habermas, *Działanie...*, s. 18.

<sup>169</sup> J. Habermas, *Filozoficzny...*, s. 336–338.

transcendentalnej do twierdzeń metafizycznych. „Nie ma czystego rozumu, który by następnie przybierał językowe szaty. Rozum jest od początku rozumem ucieleśnionym w układach działania komunikacyjnego, tak jak w strukturach świata przeżywanego”<sup>170</sup>.

Można jednak powiedzieć, że to co „na zewnątrz” nie staje się jeszcze przedmiotem dyskusji i sporów filozoficznych tego charakterystycznego dla filozofii niemieckiej nurtu transcendentalnego, który nazwałem epistemologicznym. Niemniej wyraźnie Habermas skłania się do uznania tego co „na zewnątrz” za ważny element jego idei rozumu komunikacyjnego. „Zdolne do mówienia i działania podmioty, jeżeli komunikując się między sobą, chcą się «co do czegoś» porozumieć albo dojść do ładu w praktycznym obchodzeniu się «z czymś», muszą móc z horyzontu swego każdorazowo podzielanego świata życia «odnieść się» «do czegoś» w świecie obiektywnym”<sup>171</sup>. Ten „świat na zewnątrz” musi być pragmatyczną przesłanką, założeniem, że jest on światem niezależnie istniejących przedmiotów. Ale jest to jedynie założenie, gdyż wykluczone jest bezpośrednio skonfrontowanie wypowiedzi o świecie „na zewnątrz” z tymże światem. To założenie świata, który istnieje na zewnątrz (świata „odniesień”) jest jakby słabsze niż świata życia (świata codziennego), ale wydaje się, że ma również charakter transcendentalny. „Obiektywność świata, którą zakładamy w mówieniu i działaniu, jest tak mocno spleciona z intersubiektywnością porozumiewania się co do czegoś w świecie, że nie możemy tej zależności ominąć, nie możemy wycofać się poza zakreślony przez język horyzontu naszego intersubiektywnie podzielanego świata życia”<sup>172</sup>.

Charakteryzując opisane powyżej w sposób syntetyczny zmagania związane z koncepcjami uzasadniającymi intersubiektywność, możemy powiedzieć, że mimo dokonywania (i nawet dokonania, a przynajmniej zadeklarowania) odtranscendentalizowania podmiotowego rozumu (jak nastąpiło to u Habermasa), to i tak nadal mamy tu do czynienia z tradycyjnie rozumianym myśleniem transcendentalnym w duchu zagadnień epistemologicznych. „Supozycja pewnego wspólnego świata obiektywnego nakreśla system możliwych odniesień do świata oraz interpretacje czegoś [istniejącego] w świecie. Supozycja wspólnego świata obiektywnego jest «transcendentalnie» konieczna w tym sensie, że nie może być korygowana przez doświadczenie, które bez niej nie doszłoby do skutku”<sup>173</sup>. Można podsumować to tak, że podobnie jak u Kanta rzecz sama w sobie jest koniecznym przedmiotem koniecznych warunków poznania, tak Habermasowskie odtranscendentalizowanie podmiotowego rozumu stawia to co obiektywne jako warunek konieczny wspólnego świata intersubiektywnej komunikacji.

<sup>170</sup> *Ibidem*, s. 363.

<sup>171</sup> J. Habermas, *Działanie...*, s. 13.

<sup>172</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 26.

Mając na uwadze przedstawione zagadnienia filozofii transcendentalnej w ujęciu nurtu epistemologicznego i tradycji filozofii niemieckiej, można pokusić się o konkluzję, że w tym ujęciu metoda transcendentalna pozostaje zdecydowanie po stronie antynaturalizmu w kontekście epistemologicznej opozycji naturalizm – antynaturalizm. Cała problematyka konstytuowania przedmiotowości pochodzi z transcendentalnego Ja, rozumianego (w szczególności u Fichtego i Husserla) jako czyste działanie i sama intelektualna aktywność, a nie substancjalność, gdzie refleksja dokonuje się na poziomie analizy epistemologicznej, abstrahując od wszelkiej faktyczności, ewoluując do koncepcji rozumu komunikacyjnego, który ma charakter quasi-substancjalny, czyli konstytuujący swą aktywnością nowy wymiar bytu, poprzez spełnianie aktów mowy (aktów społecznych), a zatem urzeczywistniający swój illokucyjny charakter (wypowiadanie słów modyfikuje rzeczywistość w jej wymiarze społecznym, dokładnie tak jak to przedstawia analiza aktów społecznych A. Reinacha czy aktów mowy J.L. Austina i J.R. Searle'a)<sup>174</sup>.

Na gruncie filozofii transcendentalnej epistemologicznego nurtu skierowanego na uzasadnienie intersubiektywności wskazaliśmy na nieprzekraczalny (transcendentalny) warunek istnienia prawa, jakim jest komunikacyjne *Apriori*, które u A. Reinacha ma raczej charakter transcendentny, gdyż powołuje się na istniejące poza podmiotem (rozumianym jako Ja transcendentalne) aprioryczne struktury rzeczywistości. W rozważaniach K.-O. Apla sposób uzasadniania przybiera postać argumentacji „od wewnątrz” całej sytuacji komunikacyjnej. Właściwym przedmiotem filozofii transcendentalnej w jej formule pragmatycznej staje się wykazanie obowiązywania reguł, które są immanentnie (*a priori*) zawarte w sytuacji komunikacyjnej procedury argumentowania. Niemniej status ontologiczny tych apriorycznych reguł nie jest jasny i wskazuje – podobnie jak u Reinacha – na sferę pozapodmiotową. Również Habermas przyjmuje, że warunki akceptacji roszczenia językowego mają aprioryczny charakter, który jest fundamentem wszelkiego porozumienia. Wprawdzie Habermas „broni się” przed tym, aby owo *Apriori* postawić poza podmiotem jako względem niego transcendentne, dostrzegając wszystkie problemy teoriopoznawcze. Przyjmuje koncepcję świata życia, który jest światem naszych odniesień i koncepcję świata codziennego – który jest założony (założony w znaczeniu transcendentalny), *a priori* wpisany w intersubiektywność językowego porozumienia, jako transcendentalne tło – ale status ontologiczny tych światów nie jest wyjaśniony. Tym samym nie sposób utrzymać twierdzenia o całkowitej immanencji warunków istnienia prawa, czyli uzasadnienia prawa poza sferą Ja transcendentalnego. Metafizyczne twierdzenie o ontologicznej podstawie prawa istniejącej (obok podmiotów) w sferze komunikacyjnego *Apriori*, a tym samym o jego uzasadnieniu w znaczeniu dotarcia do

<sup>174</sup> J. Kmita, *Posłowie. Racjonalność...*, [w:] J. Habermas, *Działanie...*, s. 78 i n.

jego *arche* potwierdza transcendentalną argumentację z istnieniem „rzeczywistej” rzeczywistości i możliwość doświadczenia metafizycznego. Przeciwno tej argumentacji można byłoby wysunąć tezę Bergera i Luckmanna o tym, że wszystko co nieempiryczne i dotyczy relacji interpersonalnych jest tak naprawdę intencjonalnym korelatem zbiorowych aktów świadomości, czyli możemy mówić o tzw. społecznym tworzeniu rzeczywistości. Ale jak wyjaśnić fenomen – jak to określają wyżej wskazani autorzy – „obiektywizowania się” tych tworców, a uprzednio możliwości uczynienia uzasadnionym samej sfery komunikacji i intersubiektywności, aby intencjonalne korelaty stały się wspólnym światem życia codziennego, tego już w tej i żadnej innej koncepcji nie ma.

Przedstawiliśmy również uzasadnienie prawa w rozumieniu uzasadnienia kauzalnego, czyli wskazaliśmy na transcendentalne warunki źródła powstania prawa. Źródło to ujawniło się w analizie teorii aktów społecznych (aktów mowy). U Fichtego i Hegla był to akt uznawania o responsywnym charakterze, spełniany przez wolne podmioty, jako ontologiczna podstawa prawa (co wykazywaliśmy w rozdziale II). Akt uznawania tworzy tym samym relację prawa i jest – zdaniem Fichtego i Hegla – transcendentalnym warunkiem tej więzi. U Reinacha jest to akt przyrzeczenia jako aprioryczne źródło powstania więzi prawnej i podobnie u Habermasa Austinowskie akty mowy.

Podsumowując dotychczasowe rezultaty badawcze, możemy przyjąć, że ej-detyczne analizy fenomenu prawa jako prawa – dokonane w rozdziale II – wskazały cały szereg własności, które (uchwycone poznawczo w badaniach trzech grup zagadnień ontologicznych) pozwoliły nam – nawet w dość szerokim zakresie – poznać istotę tego zjawiska. Przyjęliśmy, że prawo jako prawo jest relacją, do idei której należą dwie fundamentalne stałe, jako jakości idealne, tj. roszczenie (prawo) i zobowiązanie. Z kolei w niniejszym rozdziale przyjęliśmy, że zgodnie ze współczesną tradycją filozofii transcendentalnej relacja ta powstaje *a priori*, jako wynik działania komunikacyjnego poprzez spełnienie aktu przyrzeczenia. Wskazaliśmy, że w procedurze uzasadniającej należy odróżnić źródło związania aktem mowy, jako jeden z możliwych argumentów transcendentalnych i uniwersów symbolicznych uzasadniania zjawiska prawa, od ewentualnej problematyki uzasadnienia samego pojęcia komunikacyjnego *Apriori* i pojęcia materialnego *Apriori*. Zarówno jedno, jak i drugie pojęcie również można traktować jako argument transcendentalny w procedurze uzasadniania prawa, czyli traktować je jako racje uzasadniające, które zamykają proces argumentacji i wskazują na ostateczny warunek istnienia prawa.

Innymi słowy, transcendentalna analiza problematyki intersubiektywnej komunikowalności, która została przedstawiona w ramach filozofii transcendentalnej, wskazała na uzasadnienie prawa zarówno jako źródła jego powstania w znaczeniu kauzalnym racji uzasadniającej, jak i znaczeniu ontologicznej podstawy prawa

komunikacyjnego *Apriori*. Potwierdziliśmy tym samym analizy fenomenologiczne uzasadnienia metafizycznego dokonane w rozdziale II, gdzie wskazaliśmy jako ontologiczną podstawę istnienia prawa, podmioty (ludzi) i sytuację komunikacyjną. Pozwala to stwierdzić, że spełnienie przez podmiot pewnego rodzaju działań mownych skutkuje *a priori* zaistnieniem relacji prawa. Jednak relacja prawa jako prawa obejmuje swym zakresem większe pole zjawisk społecznych niż to, które zwykliśmy *stricte* nazywać prawem, czyli prawem pozytywnym.

Powyżej wspomnieliśmy również, że analiza aktów społecznych wskazuje, że jednym z fundamentalnych aktów, konstytuujących sferę prawa, które powszechnie nosi miano pozytywnego, jest *Bestimmungsakt*, czyli akt normowania. Nie jest to jednak precyzyjne określenie źródła zaistnienia w bycie prawa pozytywnego, co poniżej poddamy weryfikacji.





## Rozdział 4

### Fenomen prawa pozytywnego

#### 4.1. Perspektywa fenomenologiczna

Aby precyzyjnie uchwycić specyfikę tego ważnego dla nas obszaru rzeczywistości, jakim jest prawo pozytywne, musimy bardzo dokładnie trzymać się założeń analizy fenomenologicznej i nie odstępować od „czystości” jawiącego się nam fenomenowi – już teraz tylko fenomenowi prawa pozytywnego.

Podobnie jak w analizie prawa jako prawa, tak i tu, zgodnie z wytycznymi metody analizy ejdetycznej, pełnię bytu prawa pozytywnego uzyskamy dopiero w trzech obszarach badań ontologicznych, tj. materialno-, formalno-, i egzystencjalno-ontologicznych. Dodatkowo, aby dokładnie uchwycić specyfikę prawa pozytywnego, będę korzystał z metody odniesienia (porównywania) tych dwóch fenomenów, tj. prawa jako prawa i prawa pozytywnego.

Po pierwsze, dla poprawnej charakterystyki fenomenowi prawa pozytywnego należy dobrze wskazać i opisać jego naturę konstytutywną, czyli wskazać na coś, co czyni je analizowanym przedmiotem, a różni od prawa jako prawa. Okazuje się, że nie jest łatwo taką różnicę przedstawić i uchwycić poznawczo, gdyż prawo pozytywne, podobnie jak prawo jako prawo, zakłada nie tylko istnienie drugiego podmiotu, ale oprócz tego – jak to wskazaliśmy w rozdziale II – jakąś nieobojętną postawę wobec niego, a jest to postawa żądania czegoś od drugiego podmiotu w postaci konieczności jego zachowania się w określony sposób. Tym samym prawo pozytywne i prawo jako prawo dzielą ze sobą wspólną formę, jaką jest relacja. Analizy formalno-ontologiczne przeprowadzone w rozdziale II będą miały zatem to samo odniesienie do fenomenowi prawa pozytywnego i tym samym – wskazując na jego relacyjny charakter – pozostają w mocy wszystkie dokonane tam ustalenia.

Aby uchwycić zatem naturę konstytutywną prawa pozytywnego i nie mylić go z fenomenem prawa jako prawa, należy wskazać kilka momentów stanowiących *differentia specifica* fenomenowi prawa pozytywnego, nieprzysługujących jednak prawu jako prawu. Po pierwsze, to co jawi się spontanicznie w fenomenie prawa pozytywnego kieruje naszą uwagę na takie pojęcia, jak pojęcie władzy, przymusu, suwerena i prawodawcy. Po drugie, fenomen prawa pozytywnego wskazuje na

szczególony sposób jego pojawienia się w rzeczywistości, czyli na inne niż fenomenu prawa jako prawa źródło jego powstania. O ile w analizie idei prawa jako prawa źródłem tym było proste spełnienie jednego aktu mowy (aktu przyrzeczenia, który *a priori* skutkuje zaistnieniem w bycie roszczenia i zobowiązania), to fenomen prawa pozytywnego jawi się jako coś bardziej skomplikowanego. Aby normować, czyli wyznaczać świat powinnych zachowań dla innych podmiotów, nie wystarcza samo spełnienie aktu normowania. Oprócz tego że muszą być zachowane wszelkie warunki sytuacji komunikacyjnej, o których wspominaliśmy wyżej (musi istnieć nadawca, adresaci oraz musi występować tożsamość znaczeń), i które wiążą się ze wskazaniem komunikacyjnego a także materialnego *Apriori* jako jednego z ontologicznych podstaw prawa, to dla prawa pozytywnego warunek ten jawi się wprawdzie jako konieczny, ale niewystarczający. To znaczy sytuacja ta wymaga pewnej aktywności adresata aktu, aby projektowana przez normującego (nadawcę aktu) rzeczywistość zaczęła funkcjonować w sferze potencjalnych działań, gdyż akt mowy zwany aktem normowania (*Bestimmungsakt*) skutkuje jakby jednokierunkowo i coś wyznacza, ale tylko dla adresata, w przeciwieństwie do aktu mowy, który – zgodnie z możliwym źródłem powstania relacji prawa jako prawa – oddziałuje w równym stopniu w sferze podmiotu, który akt spełnia, jak i podmiotu, do którego jest skierowany. Ale, co jeszcze raz podkreślam, to jednokierunkowe działanie aktu normowania nie jest wystarczające do jego skuteczności. O ile skuteczne spełnienie aktu przyrzeczenia (jako kauzalnego źródła fenomenu prawa jako prawa) ma swoje podstawy w *Apriori* działania komunikacyjnego i nie jest konieczna żadna aktywność ze strony adresata aktu, to skuteczność aktu normowania wymaga czegoś więcej. „Moc – pisze A. Reinach – aby poprzez przepisy wywierać prawne skutki w sferze innych osób, musi być najpierw przez te osoby nadana”<sup>1</sup>. Tym samym to nie akt normowania (*Bestimmungsakt*) jest fundamentalnym źródłem dla uzasadnienia prawa pozytywnego, lecz specyficzny akt przyznania możliwości normowania, konstytuując sferę, w której dopiero akty normowania mogą pełnić rolę projektowania zachowań i wraz z aktem normowania tworzyć rzeczywistość, określaną przez nas jako pozytywnoprawną. W akcie tym dokonuje się swoiste „poddanie się” czy „oddanie części swojej wolności”.

Tym samym wstępne analizy ejdetyczne prawa pozytywnego wskazują na jego odmienność względem pojęcia prawa jako prawa, a odmienność ta polega przede wszystkim na uwzględnieniu z jednej strony dualnego charakteru spełnianych aktów społecznych, z drugiej zaś – na dostrzeżeniu źródłowej roli aktu przyznania możliwości normowania jako uzasadnienia prawa pozytywnego w znaczeniu uzasadnienia kauzalnego. Innymi słowy, odmienność fenomenowi prawa

---

<sup>1</sup> A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009 s. 176.

pozytywnego od fenomenu prawa jako prawa polega na kausalnej różnicy, tj. dualnym charakterze spełnianych aktów jako źródła zaistnienia prawa. Można to ująć jeszcze w ten sposób, że fenomen prawa pozytywnego nie wyczerpuje się w akcie normowania, lecz należy go w sposób konieczny charakteryzować również poprzez wskazanie aktu przyznania możliwości normowania. Co więcej, ten drugi funduje pierwszy; jest jego założeniem, bez którego pierwszy nie mógłby istnieć. Nie można skutecznie spełnić aktu normowania bez uprzednio skutecznie spełnionego aktu przyznania możliwości normowania. Istnieje tu ścisła zależność bytowa, czyli zależność związków między tymi aktami, wynikających z istoty prawa pozytywnego. Wydaje się tym samym, że zarówno istotne skorelowanie tych dwóch aktów jak i fundamentalny dla fenomenu prawa pozytywnego charakter aktu przyznania możliwości normowania umykał zwykle analizom pojęcia prawa pozytywnego i zacierał istotną różnicę pomiędzy fenomenem prawa jako prawa i fenomenem prawa pozytywnego oraz pomiędzy takimi pojęciami jak pojęcie suwerena i prawodawcy.

Sygnalizowana problematyka widoczna jest w literaturze filozoficznoprawnej, a współcześnie w analizie prac jednego z najbardziej wpływowych filozofów polityki ostatnich czasów – Carla Schmitta. Pytając o podstawę czy źródło porządku prawnego, autor ten widzi je w fenomenie decyzji prawnej. Z jednej strony można powiedzieć, że jest to trafne spostrzeżenie, z drugiej zaś nie jest jasne, co chce przez swoją koncepcję uzasadnić: czy suwerena rozumianego jako prawodawcę (wtedy chodziło by mu o decyzję w znaczeniu aktu normowania), czy suwerena rozumianego jako podmiot spełniający akt przyznania możliwości normowania. Jedne jego wypowiedzi skłaniają czytelnika do pierwszej interpretacji, inne do drugiej<sup>2</sup>. Mimo to rozważania przeprowadzone przez Schmitta co do poszukiwania fundamentów prawnych relacji społecznych i ich poznawczego rezultatu są bliskie naszym badaniom ejdetycznym fenomenowi prawa pozytywnego, a tym samym potwierdzają ich wynik, stąd odwołanie się do tego autora nie jest przypadkowe.

W pracy pt. *Nauka o konstytucji* Carl Schmitt analizuje m.in. źródło istnienia konstytucji w tzw. rozumieniu absolutnym, czyli wyznaczającym ogólną kondycję jedności politycznej i porządku społecznego konkretnego państwa. Jest to rozumienie uzasadnienia, które odpowiada przyjętemu przez nas pojęciu uzasadnienia prawa pozytywnego w znaczeniu kausalnym<sup>3</sup>. Schmitt przyjmuje,

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. M.A. Cichoński, Aletheia, Warszawa 2012. Porównaj wypowiedzi ze s. 74 i 75. Cały tekst *Teologii politycznej* jest pełen niekonsekwencji wynikających z braku analizy podstawowych pojęć, którymi posługuje się Schmitt, czyli suwerena, prawa pozytywnego, prawodawcy, władzy.

<sup>3</sup> „Każdemu państwu właściwe są: jedność polityczna i porządek społeczny, jakieś zasady jedności i porządku, jakaś miarodajna instancja decyzyjna, rozstrzygająca w krytycznej sytuacji konflikty interesów i spory o władzę. Tę ogólną kondycję jedności politycznej i porządku społecznego

że „[...] [k]onstytucja w sensie pozytywnym powstaje poprzez akt władzy ustanawiającej konstytucję. Akt ustanowienia konstytucji jako taki nie polega na przyjęciu jakiś pojedynczych unormowań, lecz poprzez jednorazową decyzję określa całą jedność polityczną z perspektywy jej szczególnej formy egzystencji”<sup>4</sup>. Dla Schmitta podmiotem władzy w demokracji jest naród jako wspólnota polityczna, a jej decyzja o konstytuowaniu jedności politycznej nie ma charakteru deklaracyjnego czy proklamacyjnego, ale jest jak najbardziej performatywna. „[O]we fundamentalne decyzje polityczne – jak podkreśla – odgrywają rozstrzygającą rolę wobec jurysprudencki i stanowią to, co jest właściwie pozytywne”<sup>5</sup>. Wydaje się, że to, co Schmitt określa jako władzę ustanawiania konstytucji przez naród jest raczej wskazaniem na istnienie „możliwości” czy „mocy” kształtowania własnej (narodowej) jedności i tożsamości<sup>6</sup>, a pojęcie decyzji nie wskazuje na psychiczny akt świadomości, ale na akt mowy czy akt społeczny, czyli taki, który ma moc illokucyjną. Ta moc kształtowania tożsamości zbiorowej z jednej strony daje poczucie jedności, z drugiej zaś odmienności względem innych grup społecznych<sup>7</sup>. Daje to możliwość jednolitego działania wspólnoty, pomimo wielości indywidualnych podmiotów, które w jej ramach występują i tym samym ją kształtują. Wskazuje to na ontologiczną pierwotność aktu przyznania możliwości normowania jako fundamentu prawa pozytywnego.

Od pojęcia konstytucji jako jedności politycznej odróżnia Schmitt pojęcie ustawy konstytucyjnej i ustaw konstytucyjnych, które „[...] stają się prawomocne dopiero na gruncie konstytucji i zakładają jej istnienie. Każda ustawa jako uregulowanie normatywne, także ustawa konstytucyjna, do tego, aby mieć moc obowiązującą, wymaga w ostatecznym rozrachunku poprzedzającej ją decyzji politycznej, którą podejmuje jakaś istniejąca władza polityczna lub autorytet”<sup>8</sup>. Dlatego tej decyzji politycznej nie można wskazać *explicite* w tekście ustawy konstytucyjnej. „Próba zatrzymania – jak pisze Anna Młynarska-Sobaczewska – poczucia tożsamości wspólnoty politycznej w tekście prawnym jest próbą

---

można nazwać konstytucją. Wtedy słowo to nie oznacza systemu czy szeregu przepisów prawnych czy norm, które regulują proces tworzenia się woli politycznej w państwie przy wykonywaniu należących do niego zadań i w których postrzeganiu upatruje się oznak porządku, ale określa właściwie tylko konkretne państwo [...]”. C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tł. M. Kurowska, R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2013, s. 26–27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>6</sup> „Władza ustrojodawcza to wola polityczna, która dzięki swojej mocy lub autorytetowi jest władna podjąć konkretną całościową decyzję co do rodzaju i formy własnej egzystencji politycznej, a więc całościowo określić istnienie jedności politycznej”. *Ibidem*, s. 142.

<sup>7</sup> Zwykle tym co je łączy jest pewien „rdzeń”, który można nazwać wspólnym katalogiem wartości.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 55.

skazaną z gruntu na niepowodzenie – nie sposób zadekretować w arbitralnie wyznaczonych ramach wartości, dziedzictwa i celów, o ile nawet założyć, że mogą one być trafnie i jednoznacznie opisane. Na płaszczyźnie aktów normatywnych takie działanie zawsze będzie czymś w rodzaju zamykania wiatru w klatce. Nie chodzi jednak o to, aby wskazać na podstawie analizy tekstów konstytucyjnych te cechy, które tworzą poczucie tożsamości zbiorowej – tylko o to, aby wskazać, jakie z nich ustawodawca konstytucyjny odnalazł i uznał za tak fundamentalne, aby uczynić z nich fundament legitymizacyjny samej konstytucji i całego porządku ustrojowego<sup>9</sup>. Tym samym dla pełnej charakterystyki fenomenu prawa pozytywnego i problematyki jego obowiązywania zewnętrznego najistotniejsza jest analiza aktu przyznania możności normowania, który jest jego abstrakcyjnie pomyślanym kausalnym uzasadnieniem.

Pojęcia tego aktu, jako uzasadnienia prawa pozytywnego, nie można mylić z żadną sytuacją kontraktu czy umowy pomiędzy podmiotami, której treścią byłoby normowanie. Sytuacja kontraktu nigdy nie będzie skutkowałą bezpośrednim działaniem norm dla danych adresatów, ale co najwyżej będzie rodziła roszczenie do ich przestrzegania. Chodzi o to, że w takiej sytuacji zniknęłyby cztery konstytutywne momenty kształtujące fenomen prawa pozytywnego, tj. istnienie relacji władzy, przymusu, prawodawcy i suwerena. Podmiot, który byłby stroną umowy o normowanie, miałby tę samą pozycję w stosunku do adresata prawa, gdyż byłby związany jedynie roszczeniem i zobowiązaniem. Pozycję tę można byłoby nazwać jedynie roszczeniowo-zobowiązaniową, ale nie władczą (w pozytywnym tego słowa rozumieniu, jako władza prawowita). Podmiot związany umową tym samym nie mógłby być prawodawcą (nie mógłby władać, czyli normować).

Przeoczenie tego fenomenu miało, moim zdaniem, niebagatelne skutki w problematyce uzasadniania prawa pozytywnego. Zrodziło bowiem cały szereg doktryn kontraktualistycznych o bardzo silnym oddziaływaniu intelektualnym na interesujące nas tu filozoficznoprawne zagadnienie uzasadnienia prawa pozytywnego. Poza tym doszło do jeszcze bardziej zaciemniającego problematykę istoty i uzasadnienia prawa pozytywnego rozdwojenia koncepcji umowy społecznej na koncepcję umowy między samymi obywatelami i koncepcję umowy między prawodawcą a nimi. Nie dostrzeżono, że pierwsza umowa jest klasycznym kontraktem cywilistycznym i podpada pod pojęcia prawa jako prawa, a druga – czyli umowa pomiędzy ludem (narodem, obywatelami) a władcą czy rządem – zakłada już istniejącą relację władzy i istnienie prawodawcy.

Błędne utożsamianie uzasadnienia porządku prawnego na idei umowy społecznej dostrzegł również i bardzo trafnie opisał C. Schmitt w analizie pojęcia

<sup>9</sup> A. Młynarska-Sobaczewska, *Normatywizacja tożsamości zbiorowej w preambulach do konstytucji państw postkomunistycznych*, [w:] T. Bekrycht, *Tożsamość kultury prawnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 2013, s. 107–108.



demokracji. Schmitt podkreśla, że dzisiejsza idea demokracji opiera się na niejasnych związkach właściwej treści pojęcia demokracji oraz liberalizmu i wskazuje na fasadowość idei umowy społecznej u jej twórcy, czyli Jana Jakuba Rousseau. Z jednej strony – zauważa Schmitt – uzasadnieniem kauzalnym prawa jest wolna umowa, z drugiej zaś jej zbędność, gdyż „[w]edług Rousseau prawdziwe państwo istnieje tylko wtedy, gdy lud jest tak homogeniczny, że w zasadniczych sprawach panuje jednomyślność”<sup>10</sup>. Tym samym tam gdzie panuje homogeniczność, a rządzący są jednocześnie rządzonymi, nie jest potrzebna żadna umowa. Na to nałożyły się dodatkowo liczne w myśli filozoficznoprawnej rozważania o prawnaturalnym źródle umowy i uzasadnianiu moralnym jej dotrzymywania, co niemal całkowicie przeniosło ciężar analizy uzasadnienia prawa pozytywnego na teren idei prawa naturalnego, jego treści i jej uzasadnienia oraz na problematykę poznania tejże treści.

Można byłoby powiedzieć, że podtrzymywanie tej doktryny jawi się jako zamierzone „gigantyczne oszustwo” lub „samooszustwo” mające usatysfakcjonować intelektualnie poddanych (obywateli) w ich przekonaniu o tym, że mimo utraty „częstki wolności” – posiadają ją nadal, w sytuacji gdy nie stanowią oni jedności politycznej<sup>11</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że wtedy gdy stanowią oni jedność polityczną, to nie mają wpływu na tę zależność, gdyż oczywiście może dochodzić i dochodzi do zmiany prawodawcy, ale prawodawcy rozumianego indywidualnie, czyli danego tu i teraz. Nie może to jednak naruszyć pojęcia prawodawcy jako elementu samej idei relacji władzy, bo przechodzimy wtedy z analizy fenomenu prawa pozytywnego do fenomenu prawa jako prawa, a ten ostatni nie zakłada istnienia relacji władzy, która jest jednym z koniecznych elementów konstytuujących naturę prawa pozytywnego. „Władza – pisze Hannah Arendt – nigdy nie jest własnością jednostki; należy do grupy i istnieje tylko dopóty, dopóki grupa trzyma się razem. Kiedy mówimy, że ktoś jest «u władzy», w rzeczywistości powołujemy się na to, że pewna liczba ludzi upoważniła go do tego działania w ich imieniu”<sup>12</sup>. Ontologicznie dzieje się w sytuacji komunikacyjnej, spełniając akt przyznania możliwości normowania. Według Schmitta na tym właśnie polega istota demokracji, tj. na tożsamości prawa i woli jego adresatów, bo wszystkie decyzje mogą dotyczyć tylko tych, którzy je podejmują. „Każda władza niemająca takiego poparcia uchodzi za uzurpację”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Teologia...*, s. 156.

<sup>11</sup> Na Heglowską krytykę idei umowy społecznej jako rodzaju pierwotnego układu konstytuującego państwo zwraca uwagę Ewa Nowak w: E. Nowak, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant. Fichte. Hegel*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław 2002, s. 308–311.

<sup>12</sup> H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tł. A. Łagocka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999, s. 56–57.

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Teologia...*, s. 174.

Musimy tym samym odróżnić od siebie i dokładnie opisać pojęcie suwerena i pojęcie prawodawcy jako elementy konstytuujące fenomen prawa pozytywnego. Suweren jest tym podmiotem (w najszerszym tego słowa rozumieniu), który ma władzę, ale w znaczeniu „możności” czy „bycia władnym”, aby z jednej strony określić się jako jedność polityczna, z drugiej jako decydent formy i rodzaju danej egzystencji politycznej, w której spełnia akt przyznania możliwości normowania i tym samym wyznacza prawodawcę. W rozważaniach C. Schmitta jest to „władza ustrojodawcza”, która jest jednolita i niepodzielna i „[n]ie jest ona obok innych, odmiennych «władz» (takich jak władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza) kolejną skoordynowaną z nimi władzą, ale tworzy szeroką podstawę wszystkich innych «władz» i «podziałów władz»<sup>14</sup>. Suwerenem może być tylko ten podmiot (te podmioty), który jest adresatem aktów normowania, bo to on konstytuuje siebie jako jedność polityczna, czyli godzi się poprzez spełnienie aktu przyznania możliwości normowania na bycie adresatem prawa. Bez względu na to jak nazwiemy ten podmiot, czy narodem, czy wspólnotą, czy też ludem, to on (jako suweren) decyduje o skuteczności normowania (jako adresat prawa).

Jednak analiza na poziomie pojęciowym – zgodnie z metodologią analizy ejdetycznej – musi uwzględniać również faktyczną ideę suwerena. Na poziomie faktyczności nie jesteśmy w stanie ani wskazać empirycznie tego podmiotu, ani jego działań normodawczych. „[S]uwerenność ludu nie ucieleśnia się już – jak zauważa Habermas – w zgromadzeniu obywateli, które można naocznie zidentyfikować. Sprowadza się ona do poniekąd bezpodmiotowych obiegów komunikacyjnych różnych forów i ciał<sup>15</sup>. Suweren jest tym samym najwyższą abstrakcją instytucjonalną, należącą do jednego z pojęć uniwersum symbolicznego, uzasadniającego (legitymizującego) prawo pozytywne. „Dopóki lud ma wolę – pisze z kolei Schmitt – istnienia politycznego, jest on ważniejszy niż jakiekolwiek unormowanie czy forma. Jako jednostka niezorganizowana, nie może ulec rozpadowi. Dopóki w ogóle istnieje i chce nadal istnieć, siła życiowa i energia ludu są niewyczerpane i jest on zawsze zdolny do znajdowania nowych form egzystencji politycznej. Jego słabość polega na tym, że ma on rozstrzygać w kwestiach fundamentalnych dotyczących swojej politycznej formy i swojej organizacji, chociaż sam nie jest uformowany czy zorganizowany<sup>16</sup>. Aby zatem suweren mógł podejmować decyzje normodawcze i faktycznie kształtować treść relacji społecznych, musi pojawić się jakaś zasada organizacyjna, która jest ufundowana na akcie przyznania możliwości normowania, wyznaczająca instytucję władzy, ale już rozumianej nie jako „możność” („moc”), ale jako „poddanie się” woli prawodawcy i kształtowanej przez

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Nauka...*, s. 144.

<sup>15</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 150–151.

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Nauka...*, s. 152–153.

niego wizji relacji społecznych, a w szczególności powiniennych zachowań. Ujawniło się nam zatem drugie rozumienie pojęcia władzy, obok pojęcia „możności normowania”, czyli pojęcie „poddania się” i „zależności”.

Powstaje tym samym pytanie, czy występujące często w literaturze przedmiotu utożsamianie pojęcia suwerena z pojęciem prawodawcy jest uprawnione i czy rozdzielenie tych pojęć jest istotnościowo konieczne, czy też jednak analizy fenomenologiczne nie trafnie to oceniają. Innymi słowy chodzi o pytanie, czy wspólnota może sama sobie wyznaczać prawa? Oczywiście nie jest to wykluczone, ale – w mojej ocenie – tracimy z oczu fenomen prawa pozytywnego. Wyznaczane przez wspólnotę prawa normy dla niej samej nie byłyby wtedy prawami pozytywnymi, bo odpadła by charakterystyczna dla prawa w ogóle i prawa pozytywnego forma relacji, czyli stracilibyśmy z punktu widzenia formalno-ontologicznego właśnie formę – prawo przestałoby być prawem. Oprócz tego zniknęłyby takie pojęcia jak pojęcie suwerena, władzy i prawodawcy. Ale jak zaznaczyłem wcześniej, nie jest to wykluczone i dałoby się takie utożsamienie – mówiąc metaforycznie – uratować pojęciowo za pomocą konstrukcji ról społecznych, jakie możemy przyjmować w relacjach z innymi podmiotami. Grozi to jednak pewnym rozbiciem tożsamości podmiotu w przypadkach konkretnych dylematów aksjologicznych<sup>17</sup>.

W pewnym zakresie dostrzega to również Schmitt, gdy mówi o tym, że istnieją dwie przeciwstawne polityczne zasady organizacyjne, tj. tożsamości i reprezentacji. W pierwszej formie suweren byłby nie tylko podmiotem jedności politycznej, czyli ustrojodawcą, ale i prawodawcą. W formie tej nie pojawiłoby się jednak prawo pozytywne. Natomiast jego istnienie jest ufundowane na drugiej formie, czyli reprezentacji, gdyż „[p]pełna, absolutna tożsamość każdego realnego ludu z sobą samym jako jednością polityczną nigdy i nigdzie nie jest dana”<sup>18</sup>. Ten sam problem zauważa Jürgen Habermas, pisząc, że nie da się zadośćuczynić idei nadawania sobie praw przez samych obywateli, czyli stworzyć sytuację, w której suweren jest jednocześnie prawodawcą, czyli nadawcą, i adresatem prawa. Jest to niemożliwe, dlatego że tracimy z oczu fenomen prawa pozytywnego i pozostajemy na poziomie moralności, lub pojęcia prawa jako prawa, gdyż „jako prawodawcy moralni nie jesteśmy tożsami z podmiotami prawa, którym prawo to zostaje *nadane* jako adresatom, [...] a idei nadawania prawa sobie samym przez obywateli nie należy zatem sprowadzać do *moralnego* autonomicznego prawodawstwa (*Selbstgesetzgebung*) pojedynczych osób”<sup>19</sup>. Ta idea nadawania jest sprzeczna z ideą władzy

<sup>17</sup> Zauważył to już Kant w swojej koncepcji metafizycznych elementów teorii prawa. Jeśli ustanowimy lud (naród, obywateli) suwerenem, (tj. „[w]ładza prawodawcza przysługiwać może jedynie zjednoczonej woli ludu”, jak pisze), to z kolei z drugiej strony – jego zdaniem – prowadzi to do dość kłopotliwej, rodzącej sprzeczność sytuacji, że suweren jest jednocześnie poddanym. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, s. 155.

<sup>18</sup> C. Schmitt, *Nauka...*, s. 335.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Faktyczność...*, s. 136–137.

(rozumianej jako prawowite „poddanie się”). „Władza zorganizowana na sposób państwowy nie pojawia się niejako z zewnątrz obok prawa, lecz jest przez nie *zalożona*, i sama siebie ustanawia w formach prawa”<sup>20</sup>. Twierdzenie to jak najbardziej można zaliczyć do zbioru uzasadnień zarówno formalno-, jak i materialno-ontologicznych prawa pozytywnego, a uzasadnieniem kauzalnym organizacyjnej zasady reprezentacji – która staje się tym samym uposażeniem jakościowym prawa – jest właśnie akt przyznania możliwości normowania.

Pojęcie reprezentacji można zatem utożsamiać z aktem przyznania możliwości normowania, a podmiot, który jest adresatem tego aktu, z pojęciem prawodawcy. Rodzi to tym samym relację władzy (prawowitej) i wraz ze spełnianiem aktów normowania ujawnia pełny fenomen prawa pozytywnego – „prawodawstwo konstryuuje się jako władza w państwie”<sup>21</sup>. Aktu reprezentacji nie można jednak mylić z aktami, które budują jako fundamentalne sferę prawa cywilnego – z takimi jak przedstawicielstwo, przyrzeczenie, przeniesienie prawa, przyznanie prawa, zrzeczenie się prawa. Dlatego trafne jest spostrzeżenie Schmitta, że reprezentacja jest czymś egzystencjalnym<sup>22</sup> a nie normatywnym oraz nie można jej mylić z pojęciem władzy ustawodawczej w idei trójpodziału władz oraz z samą ideą tego podziału, która jest czymś w rodzaju narzędzia organizującego prawodawstwo<sup>23</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że akt przyznania możliwości normowania, który funduje pojęcie prawa pozytywnego, a tym samym jest jego źródłowym (kauzalnym) uzasadnieniem, konstryuuje również – wskazane powyżej – charakterystyczne dla tego pojęcia elementy. Bez nich prawo pozytywne traci swoją tożsamość i przekształca się w pojęcie prawa jako prawa. Te trzy elementy to pojęcie suwerena, władzy i prawodawcy. Bez „poddania się” czy „oddania części swojej wolności” nie jest możliwe pojęcie władzy, czyli – w pewnym zakresie wzajemnych relacji – bezwarunkowego podporządkowania, oraz nie jest możliwe pojęcie prawodawcy, czyli podmiotu, który normuje bez udziału i oddziaływania adresata prawa (*Bestimmungsakt*). A zatem takie pojęcia jak pojęcie suwerena, reprezentacji, prawodawcy oraz władzy, a także związane z tym ostatnim pojęcie przymusu (o którym będzie mowa poniżej), stanowią obok formy to, co w ejdetyce nazywane jest uposażeniem jakościowym przedmiotu i stanowi zakres badań materialno-ontologicznych w analizie idei prawa pozytywnego, czyli jego ontologii.

Tym samym relacyjny charakter prawa pozytywnego jako formy przedmiotu jest po prostu relacją, którą nazywamy władzą<sup>24</sup>. To że zwykle odrywamy pojęcie prawa pozytywnego od pojęcia władzy jest błędem, który ma swój fundament

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Nauka...*, s. 338.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 331 i n.

<sup>24</sup> Tę samą intuicję wyrażał już I. Kant: „[P]omiędzy suwerenem (*imperans*) – pisze Kant – i poddanym (*subditus*) nie zachodzi stosunek poufalego stowarzyszenia; nie są oni dla siebie

w empiryczności. Zwraca na to uwagę Habermas, konstatując, że prawo jest postrzegane i funkcjonuje często jako instrument władzy, ale jednocześnie podkreśla on, że jest to wypaczenie wynikające z tego, że w takich przypadkach mamy do czynienia ze zjawiskiem nieprawowitej władzy. Władza i prawo wzajemnie się konstytuują, stąd pojęcie władzy, o którym tu mówimy, można właśnie wyrazić nazwą „władza prawowita”. Współczesne skomplikowanie relacji społecznych przysłoniło nam jednak tym samym fenomen prawa pozytywnego, który da się – zdaniem Habermasa – poprawnie zrekonstruować na przykładach abstrakcyjnie ujmowanych wspólnot pierwotnych, a w których to można dostrzec zjawisko przekształcania się władzy ujmowanej jako autorytet we władzę jako instytucję legitymizowaną. Można dostrzec – zdaniem Habermasa – dwa procesy, które występują jednocześnie, *uno acto*, tj. władza autoryzowana jest przez jakąś istotną wartość, zwykle prawo sakralne, a jednocześnie następuje sankcjonowanie prawa przez tę władzę. Musimy tym samym odróżnić – co podkreśla – funkcję, którą władza i prawo pełnią dla siebie nawzajem, od funkcji prawa i funkcji władzy jako ich funkcji własnych<sup>25</sup>. Innymi słowy, jeśli władza jest legitymowana, to tym samym mamy do czynienia z właściwą relacją prawa (władzą prawowitą). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby z relacji tej zrezygnować; aby ją znieść. Nie jest to istotnościowo wykluczone, choć z punktu widzenia innych rodzajów uzasadnienia prawa może nigdy nie nastąpić. Na przykład możemy powoływać się na naturalistyczną koncepcję człowieka i z niej wyprowadzać filo- lub ontogenetyczną skłonność do generowania bytu prawa pozytywnego, czyli relacji władzy; możemy brać pod uwagę motywacyjny aspekt uzasadnienia prawa pozytywnego i przyjąć, że ze względu na cały szereg udogodnień warto pozostawać w relacji władzy.

I odwrotnie, pojęcie władzy, prawodawcy i suwerena jest ściśle związane z pojęciem prawa pozytywnego, a dokładnie z fundującym ową triadę pojęć aktem przyznania możliwości normowania. O tym akcie, w kontekście uzasadnienia prawa pozytywnego, można mówić jako o jego uprawomocnieniu, czyli nadaniu relacji społecznej (relacji między podmiotami, którą pojęciowo należy traktować jako należącą do uniwersum symbolicznego) przymiotu prawa pozytywnego.

Wraz z jego zaistnieniem pojawia się w bycie prawo pozytywne, co bardzo trafnie opisał I. Kant w analizie podstawowych zagadnień filozofii prawa: Oddajemy czy zrzekamy się swojej wolności po to, aby odzyskać ją ponownie, ale już w innej jakości<sup>26</sup>. Można powiedzieć, że jest to wolność decydowania o jedności wspólnoty, czyli jedności politycznej, która stawia człowieka przed wyborem

---

równorzędnymi ziomkami [*beigeordnet*], ponieważ relacja między nimi zakłada ściśle podporządkowanie [*untergeordnet*] [...]” I. Kant, *Metafizyka...*, s. 148–149.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Faktyczność...*, s. 153–157.

<sup>26</sup> I. Kant, *Metafizyka...*, s. 158.

między normatywnością naturalistyczną a antynaturalistyczną. Pierwsza wolność jest wolą arbitralną, czyli samowolą lub dziką bezprawną wolnością. Druga zaś wolnością prawną. Ta zmiana jakości jest jednak okupiona utratą części arbitralnej woli na rzecz bezpieczeństwa, tzn. nie możemy przekraczać granic wolności innych podmiotów, zyskując bezpieczeństwo działania w zakresie własnej wolności. Pomijając motywacyjny charakter uzasadnienia prawa, związany z zapewnieniem sobie bezpiecznego działania w sferze określonej przez prawo, najistotniejsze jest to, że pojęciowo pojawia się tu również założenie przymusu, zarówno w znaczeniu ograniczenia postępowania zgodnie z własną wolą, czyli wolą arbitralną, jak i w znaczeniu uprawnienia do stosowania przymusu jako remedium na pojawienie się przemocy ze strony woli arbitralnej drugiego podmiotu<sup>27</sup>.

Na element ten, tj. przymus, który wynika z pojęcia władzy (prawowitej), czyli formy prawa pozytywnego, i pewne pojęciowe napięcie oraz istotną funkcję znoszenia tego napięcia, zwraca uwagę J. Habermas w swoim projekcie uzasadnienia prawa pozytywnego, nazywając je wprost kategorią społecznego zapośredniczenia między faktycznością a obowiązywaniem<sup>28</sup>. Habermas uzasadnia istnienie prawa pozytywnego jako remedium na problem złożoności relacji społecznych w coraz bardziej zróżnicowanych i skomplikowanych wspólnotach, gdzie procesy dochodzenia do porozumienia podlegają wysokiemu stopniu ryzyka rozbieżności stanowisk i niezgody. Prawo pozytywne – według niego – czerpie swoje uzasadnienie z „przymierza” dwóch elementów, tj. decyzji normatywnej prawodawcy i oczekiwań suwerena, czyli adresatów tej normatywności. Istnieje tu tym samym pewne idealne napięcie, które „[p]owraca na poziomie prawa we wzmożonej postaci, mianowicie w stosunku między prawnym przymusem, który zapewnia przeciętną akceptację reguł, a ideą prawodawczego samostanowienia (*Selbstgesetzgebung*) – czyli zakładaniem politycznej autonomii zjednoczonych obywateli – która dopiero spełnia roszczenie do prawowitości samych reguł, tj. czyni je racjonalnie akceptowalnym”<sup>29</sup>. Legitymizację prawa dostrzega Habermas w dwóch dość skomplikowanych elementach, które składają się na to, co nazywa on „zasadą demokracji”. „Decydująca myśl jest taka – pisze Habermas – że zasada demokracji bierze się ze skrzyżowania zasady dyskursu i formy prawnej”<sup>30</sup>, co stanowi dla niego logiczną genezę praw. Całą tę ideę rekonstruuje następująco: budowanie prawa pozytywnego zaczyna się od zasady dyskursu (którą przedstawiliśmy w rozdziale III), nadając zasadzie tej formę prawną, celem zapewnienia z jednej strony wolności działania, z drugiej warunków dyskursywnego realizowania autonomii politycznej.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 42–43.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Faktyczność...*, s. 15.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 137.



Zatem to dana wspólnota prawa określa się prawnie, z jednej strony jako jedność polityczna, z drugiej zaś jako jedność aksjologiczna. I w tym znaczeniu to my sami nadajemy sobie prawa, czyli „podtrzymujemy przy życiu” władzę jako narzędzie realizacji tej idei. Tym samym treść prawa „nie istnieje – jak to określił Habermas – w transcendentalnej czystości”<sup>31</sup>. Legitymizację współczesnych porządków prawnych widzi tym samym Habermas w idei samookreślenia wspólnoty prawnej, która dokonuje tego porozumieniem w osiągniętym dyskursie. Natomiast uzasadnienie funkcjonalne czerpie prawo pozytywne z konieczności pogodzenia ze sobą tego, co prywatne i tego, co publiczne. Element ten różni prawo pozytywne od moralności, albo szerzej – od pojęcia prawa jako prawa, gdzie owo samookreślenie jest jednolite, tj. wszędzie tam, gdzie występuje symetria praw i obowiązków. Ta symetria nie może pojawiać się w pojęciu prawa pozytywnego, ze względu na konieczność rozdzielenia ról na prawodawcę i adresata. Jeśli uznamy, że istnieją jakieś prawa, poza ideą samookreślenia i ujęcia jej w formie prawa pozytywnego, to prawo przestaje być pozytywne i tym samym legitymizowane przez jego adresatów, a w rezultacie zaczyna nad nimi panować, co grozi ideologią i przemocą – „bezosobowe panowanie ustaw jest tak fundamentalne jak przemoc Lewiatana, którego winny one zakuć w kajdany”<sup>32</sup>. To członkowie wspólnoty są ontologiczną podstawą prawa pozytywnego, a jego kauzalnym źródłem spełniane przez nich akty komunikacyjne, które znajdują swoje ujście w zasadzie dyskursu, a „[p]rawo nie jest narcystycznym systemem, skoncentrowanym na sobie, lecz żyje «demokratyczną etycznością» obywateli państwa oraz życzliwą akceptacją liberalnej kultury politycznej”<sup>33</sup>. Tym samym zarówno metafizycznego, jak i kauzalnego uzasadnienia prawa pozytywnego nie można poszukiwać ani w jego normatywności, ani w jego treści, ani w stworzonym przez niego systemie. Nie wystarczy również wyjść poza jego system, jak argumentował to Hans Kelsen, ale należy poszukiwać fundamentów prawa w jego nosicielach, zgodnie z przysługującą mu ontologiczną formą relacji.

Jednak relacja władzy, czyli prawo pozytywne, może być, o czym powyżej już wspominałem, w rzeczywistości zniesione, a poparcie dla prawa pozytywnego (władzy) – jak pisze Hannah Arendt – „[...] zawsze może zostać zakwestionowane i jego niezawodność nie może się równać z zaiste «niekwestionowanym posłuszeństwem», jakie wymusza akt przemocy [...]. Jest to poparcie ludu używającego władzy instytucjom danego kraju; stanowi zaledwie kontynuację owego przyzwolenia, które najpierw powołało prawa do istnienia”<sup>34</sup>. A zatem pojęcia przymusu – wynikającego z „poddania się” (władzy) – jako kolejnego elementu decydującego o naturze konstytutywnej przedmiotu, jakim jest prawo pozytywne, nie można mylić

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 583.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 587.

<sup>34</sup> H. Arendt, *O przemocy...*, s. 52–53.

z pojęciem przemocy. Jakakolwiek polityczna forma sprawowania władzy istotnościowo musi mieć poparcie adresatów prawa. Jeśli ją traci, kończy się władza a zaczyna przemoc, czyli czysto fizyczne oddziaływanie na drugi podmiot (często jako instrumentalizowany arsenał narzędzi coraz lepiej rozwijanych w postępie technicznym)<sup>35</sup>. Władza konstytuuje się „między ludźmi, gdy działają oni razem, i znika w chwili, gdy ulegają rozproszeniu”<sup>36</sup>. Władza wyraża to, co wspólne między działającymi i mówiącymi ludźmi. Władza wynika z owej istniejącej w podmiotach możliwości wspólnego działania – możliwości, którą zapewnia mowa i wspólne życie. To nie jest nic empirycznego, ale intencjonalnego i intelektualnego, dlatego władzę można abstrakcyjnie podzielić, nie uszczuplając jej<sup>37</sup>, w przeciwieństwie do przemocy, która jest czysto fizycznym panowaniem człowieka nad człowiekiem.

Kończąc rozważania fenomenologiczne dotyczące analizy pojęciowej (analizy sensu) fenomenu prawa pozytywnego, można jeszcze dodać, że w kwestii interesującego nas zagadnienia uzasadnienia prawa pozytywnego nie da się oczywiście odpowiedzieć na pytanie o to, kiedy prawo pozytywne zaistniało jako kategoria bytowa. Jest to pytanie o źródło poznania w sensie genetycznym. W takim ujęciu przedstawienie uzasadnienia prawa jako jakiegoś bezwzględnego pierwszego początku w sensie empirycznym byłoby po prostu poszukiwaniem świętego Graala. Jak już to zauważył Emil Durkheim odnośnie do problematyki uzasadnienia religii, tak i w stosunku do prawa pozytywnego można tak samo stwierdzić, że nie ma jakiegoś jednego konkretnego momentu zaistnienia prawa pozytywnego, gdyż ono – jak wszystkie instytucje ludzkie – nigdzie się nie zaczyna<sup>38</sup>. A zatem jedynym uprawnionym postępowaniem jest próba wskazywania źródła czy źródeł w znaczeniu metodologicznym, jako dróg, które prowadzą do poznania wartościowego, czyli wiedzy<sup>39</sup>, oraz wskazania źródła istnienia prawa w abstrakcyjnym znaczeniu, które nazwaliśmy kauzalnym. W tym znaczeniu niewątpliwie zarówno fenomenologia, jak i filozofia transcendentálna poprzez swoje analizy zbliżają nas do zrozumienia problematyki jego uzasadnienia.

---

<sup>35</sup> Dlatego o rewolucji nie można powiedzieć, że kieruje się przeciwko władzy czy prawu jako takiemu, ale przeciwko konkretnej władzy czy przeciwko treści prawa. Podobnie instytucja nieposłuszeństwa obywatelskiego jest możliwa tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z grupą, a nie z indywidualną osobą. Bez poparcia grupy naruszanie norm prawa pozytywnego jest oceniane negatywnie jako bezprawne czy niedozwolone, i to nie tylko w sensie oceny szeroko rozumianego wymiaru sprawiedliwości, ale przede wszystkim jako ocena społeczna. Stąd jawny charakter naruszeń prawa przez pojedynczy podmiot w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego jest niejako emanacją grupy.

<sup>36</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 219.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>38</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 2010, s. 6.

<sup>39</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków 2001, s. 90.

## 4.2. Perspektywa transcendentalna

Transcendentalną argumentację suwerenności wspólnoty i istnienia władzy oraz próbę pojęciowego ugruntowania idei wolności w ramach pogodzenia jej z pojęciem przymusu w ramach idei prawa pozytywnego prezentują trzy – można już dzisiaj powiedzieć – klasyczne ujęcia filozofii transcendentalnej, jakie zaprezentowali Kant, Fichte i Hegel w swoich koncepcjach prawa. Koncentruję się tu w szczególności na ujęciu Kantowskim, gdyż – jak wspominałem już we wstępie, odnosząc się do spostrzeżeń Ewy Nowak – u Fichtego i Hegla ujęcie to przyjmuje nie tylko formę transcendentálną, ale także spekulatywną.

W filozofii Kanta teoretyczny i praktyczny użytek rozumu odpowiada podwójnej naturze świata – świata jako przyrody i świata jako wolności, a rozum praktyczny stanowi niejako przewyżczenie ograniczoności poznawczej rozumu teoretycznego<sup>40</sup>. Krytyka czystego rozumu pokazała, że wolność nie jest logicznie sprzeczna, dowodząc, że musi ona należeć do sfery rzeczywistości noumenalnej, której istnienie jest dla niej (tj. wolności), fundamentem. A ponieważ nasze teoretyczne poznanie nie rozciąga się na tę sferę, wolność nie poddaje się teoretycznemu dowodzeniu. Jednak uznanie idei wolności jest dla podmiotu działań moralnych praktyczną koniecznością, a tym samym nie jest jedynie arbitralnym wymysłem ani dogmatycznym założeniem, lecz pojęciem transcendentálnym. „Ze względu na wyraźnie niezjawiskowy charakter wolności transcendentalnej – pisze E. Nowak – Kant zmuszony jest przyjąć, że przyczynowe sprawstwo wolności jest dla nas – istot refleksyjnych – czymś, co daje się jedynie pomyśleć: jest ono ideą. Idea ta nie jest jednak pustą iluzją: przeciwnie, okazuje się na tyle doniosła, że w ramach naszego ludzkiego – a więc już nie tylko empirycznego, lecz także intelektualnego świata – należy ją niezwłocznie uznać za «pryncypium regulatywne»<sup>41</sup>. Skąd jednak bierze się ta konieczność?

Wydaje się, że z czegoś, co można nazwać „koniecznością oświecenia”, czy „wiarą w rozumność”, która to „wiara” wrywa – mówiąc metaforycznie – człowieka ze świata fenomenalnego, a tym samym pozwala przypisać mu odpowiedzialność za własne działania. Człowiek staje się wtedy sam dla siebie źródłem prawa, bo – jak pisze Kant w *Metafizyce moralności* – „[...] wolność jako noumen [als Noumen], czyli pewna czysto inteligibilna władza ludzka [bloss als Intelligenz], która z punktu widzenia zmysłowej woli arbitralnej skupia w sobie przymus, spełnia przecież rolę jak najbardziej pozytywną; jednak nie da się jej żadną miarą poznać teoretycznie. Na pewnośc możemy tu sobie pozwolić tylko w jednej sprawie: że człowiek stąpający po świecie jako istota zmysłowa

<sup>40</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 85.

<sup>41</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 23.

[*Sinnenwesen*] potrafi wybierać zarówno postępowanie prawe, jak i nieprawe; pozwala nam to skądinąd twierdzić, że wolność jest władzą swoistą dla istot inteligibilnych [...]”<sup>42</sup>.

Kant wyznaczył sobie zadanie transcendentального uzasadnienia tej problematyki, czyli wykrycia w praktycznym rozumie źródła fundamentalnych zasad naszego moralnego działania. Innymi słowy, postanowił odsłonić elementy *a priori* praktycznego rozumu<sup>43</sup>.

Najwyższą zasadą rozumu praktycznego i „jedynym pryncypium wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków”<sup>44</sup> jest według niego autonomia woli. Autonomia woli oznacza świadomy wybór działań, które nie są narzucone ani przez przyrodę, ani przez żadne autorytety. Umożliwia ona działanie zgodne z nieuwarunkowanym naturalistycznie nakazem rozumu, czyli imperatywem kategorycznym. Imperatyw zobowiązuje wolę, aby działała w pewien określony sposób. Jego celem jest praktyczna aktywność, spełnianie uczynków dobrych w sobie samych, nie zaś poznawanie empirycznej rzeczywistości, stąd nazywa go praktycznym syntetycznym sądem *a priori*<sup>45</sup>. „[I]mperatyw – pisze E. Nowak – jako sąd syntetyczny *a priori* wiąże wolę z działaniem za pośrednictwem bezwarunkowej powinności”<sup>46</sup>. Ale natychmiast nasuwa się pytanie, jak możliwy jest taki praktyczny sąd syntetyczny *a priori*? Aby odpowiedzieć na nie Kant poszukiwał „terminu trzeciego”, który będzie łączył orzeczenie z podmiotem, bo w sądach syntetycznych orzeczenia nie można wydobyć z podmiotu poprzez samą analizę; musi istnieć termin trzeci, który je łączy<sup>47</sup>.

Inaczej mówiąc, aby ustalić możliwość imperatywu kategorycznego Kant musiał zapytać: co czyni możliwą zasadę autonomii woli? Odpowiedź brzmi: to idea wolności. To w niej znajduje się warunek możliwości imperatywu kategorycznego.

Działać w imię obowiązku, działać moralnie, możemy jedynie przy przyjęciu idei wolności. Powinność (zobowiązanie) zakłada bycie wolnym, bycie wolnym do posłuszeństwa albo do nieposłuszeństwa względem prawa. Czyli przyjęcie wolności jest dla podmiotu działań moralnych praktyczną koniecznością. „Na pytanie, jak jest możliwy imperatyw kategoryczny, potrafimy więc wprowadzić o tyle odpowiedzieć, że możemy wskazać na jedyny z góry przyjęty warunek, który go jedynie umożliwia, mianowicie na ideę wolności, tudzież o tyle, o ile możemy

<sup>42</sup> I. Kant, *Metafizyka...*, s. 36.

<sup>43</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, tł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 1996, s. 333.

<sup>44</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, s. 57.

<sup>45</sup> F. Copleston, *Historia...*, t. VI, s. 358.

<sup>46</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 32.

<sup>47</sup> F. Copleston, *Historia...*, t. VI, s. 359.

zrozumieć konieczność tego założenia, co wystarcza do praktycznego użycia rozumu, tj. do prawa moralnego; ale jak samo to założenie jest możliwe, tego żaden rozum ludzki nigdy nie potrafi zrozumieć. Przy założeniu jednak wolności woli pewnej inteligencji koniecznym następstwem jest jej autonomia jako formalny warunek, pod którym jedynie może ona być skłaniana<sup>48</sup>.

A zatem idea wolności jawi nam się jako niezbywalna idea dana ludzkiemu podmiotowi. Źródło tej idei zawarte jest w rozumie praktycznym, który tym samym ujawnia swą wyższość nad rozumem teoretycznym. Rozum praktyczny wykracza poza granice rozumu teoretycznego, czyli poza granice poznania naukowego, odkrywając wolność jako możliwość podejmowania decyzji w sprawie zasad własnego działania i ponoszenia za nie odpowiedzialności<sup>49</sup>. Tak więc, praktyczna konieczność idei wolności pociąga za sobą ujmowanie nas samych jako należących nie tylko do świata zmysłów (fenomenów), lecz również do świata „rzeczy samych w sobie” – noumenów. Człowiek należący do świata noumenalnego stwierdza, że podlega prawom, które mają swą podstawę jedynie w rozumie, a „idea wolności robi mnie członkiem świata dającego się pojąć czystym intelektem, przez co, gdybym był tylko nim, wszystkie moje czyny byłyby zawsze zgodne z autonomią woli; ponieważ jednak równocześnie uważam siebie za członka świata zmysłowego, to powinny one być z nią zgodne”<sup>50</sup>.

Z powyższych ustaleń wynika, że w sferze prawa moralnego człowiek jest absolutnym prawodawcą zasad określających jego postępowanie, a subiektywna ocena własnych postępów jest dokonywana tylko przez sam podmiot moralny. Problem zgodności uczynków człowieka z prawem moralnym wywodzonym bezpośrednio z imperatywu kategorycznego oraz rozstrzygnięcie, czy uczynki te można uznać za wypływające z dobrej woli, przynależy do dziedziny wiedzy, którą Kant nazywa *Tugendlehre*, czyli nauka (teoria) cnoty. Ale ocena uczynków z punktu widzenia nauki cnoty jest jednak problematyczna. A to z tego względu, że dotarcie do „rzeczy samej w sobie”, a więc bezpośrednie odczucie własnej noumenalności nie jest dane nawet samemu podmiotowi, a tym bardziej żadna ingerencja zewnętrzna oceny takiej dokonać nie może i z punktu widzenia moralności oceny tej nie może zastąpić.

Niemniej, ocena taka jest i musi być możliwa, gdyż w przeciwnym razie wszelkie wyrządzone w świecie zło musiałoby uchodzić bezkarnie. Ocena ta dotyczyć będzie jednak nie człowieka jako podejmującego działania podmiotu moralnego, lecz człowieka – przedmiotu (fenomeny) oddziałującego na inne przedmioty (fenomeny), bo człowiek to nie tylko wolny, noumenalny podmiot, podstawa

<sup>48</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 108.

<sup>49</sup> Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 61–62.

<sup>50</sup> I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 98.

prawodawstwa moralnego, ale także pewien przedmiot (fenomen) istniejący pomiędzy innymi przedmiotami, w tym również wśród innych ludzi – przedmiotów.

Powyższe ustalenia wskazują na to, że działania i ich skutki ulegają podziałowi na sferę wewnętrzną (prawa moralnego) i sferę zewnętrzną – funkcjonowania społeczeństwa. Mamy zatem dwie płaszczyzny na gruncie filozofii praktycznej. Na obszarze każdej z płaszczyzn istnieją i działają wolne podmioty, a działanie tych podmiotów jest inaczej oceniane na płaszczyźnie sfery moralnej, a inaczej na płaszczyźnie sfery funkcjonowania społeczeństwa. W rezultacie pojawiają się tu dwa kryteria oceny: kryterium moralności i kryterium legalności. Pierwsze odnosi się do subiektywnego prawodawstwa każdego wolnego podmiotu, drugie dotyczy prawodawstwa, którego zadaniem jest zapewnienie prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa.

Z filozofii moralnej Kanta wynika, że podstawową i nienaruszalną zasadą moralności jest bezwzględne poszanowanie wolności i godności drugiego człowieka jako zarazem celu, a nie tylko środka naszych działań. Aby zrealizować zadanie, jakie stawia przed nami prawo moralne musimy kierować się w swoim działaniu imperatywem kategorycznym i – aby było to możliwe – musimy być wolnymi, autonomicznymi podmiotami, bo warunkiem imperatywu kategorycznego jest idea wolności. Innymi słowy, aby realizować cel prawa moralnego nasza wola musi być kontrolowana przez prawo imperatywu kategorycznego i – zdaniem Kanta – dopiero wtedy możemy przyjąć, że jesteśmy naprawdę wolni.

Jednak bez trudu można też wyobrazić sobie sytuację, gdy dany podmiot w swoim działaniu nie kieruje się prawem imperatywu kategorycznego i daje prym któremuś z imperatywów hipotetycznych. Naturalnie wolno mu tak działać, bo taka jest jego wola, z tym że takie działanie ocenimy jako niemoralne.

Inaczej natomiast będzie przedstawiać się sytuacja, gdy działanie jakiegoś podmiotu będzie naruszało sferę wolności innego podmiotu, wkraczało w jego wolną wolę i np. wymuszało na nim działania niemoralne albo pozbawiało nabytych praw. Takie sytuacje pojawiają się między podmiotami na płaszczyźnie fenomenalnej, a ich przyczyną, zdaniem Kanta, może być m.in. „radykalny pociąg do zła”. Dlatego konieczne jest, dla wspólnego dobra, powołanie norm obiektywnych – prawa obiektywnego, aby relacje między podmiotami–fenomenami mogły być dla nich czytelne i podlegające obiektywnej ocenie. A więc ze względu na ułomność natury ludzkiej reguły moralności nie mogą być wystarczającą podstawą zobowiązań prawnych. Innymi słowy, filozofia imperatywu kategorycznego w obliczu realnych zobowiązań prawnych jest po prostu bezsilna<sup>51</sup>.

Prowadzi to do konkluzji, że przedmiotem prawa pozytywnego jest zewnętrzna przestrzeń wolności wielu jednostek w obliczu wykluczających się interesów.

---

<sup>51</sup> W. Buchner, *Kant – państwo i prawo*, Aureus, Kraków 1996, s. 68.



Oczywiście wielość interesów nie musi prowadzić do ich sprzeczności, jeśli tylko jednostki postępują zgodnie z treścią imperatywu kategorycznego, czyli prawem ogólnym, a nie maksymą własnego działania, czyli „[p]ostępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>52</sup>. Prowadzi to również Kanta do sformułowania kategorycznego imperatywu prawodawstwa powszechnego, czyli moralności i prawa pozytywnego: „postępuj według tej maksymy, która może zrobić samą siebie zarazem prawem ogólnym”<sup>53</sup>. Dotykamy tu pojęciowo ważnej kwestii dotyczącej wzajemnej relacji tych dwóch sfer normatywnych, co bardzo czytelnie podkreśla E. Nowak: „Mimo że pojęcie wspólnoty moralnej nie ma nic wspólnego z pojęciem wspólnoty prawno-obywatelskiej, warto sobie uświadomić, że spoiwem między nimi, a ściślej tym, co stanowi podstawę wspólnej dla nich obu procedury prawodawczej (moralnej czy też jurydycznej), jest formalna zasada obowiązku, czyli kategoryczny imperatyw”<sup>54</sup>. Imperatyw nakazuje traktować wolność własną i cudzą jako cel sam w sobie, nigdy jako środek, tj. instrumentalnie i przedmiotowo. Prawo pozytywne dotyczy zatem tylko przestrzeni zewnętrznej rozumianej jako sfera wzajemnego oddziaływania jednostek na siebie, bo wolności mogą ze sobą kolidować z powodu skończoności świata co do wielkości (nie ma w nim po prostu miejsca dla nieograniczonych roszczeń wolnościowych). Dlatego potrzebne jest prawo pozytywne, które powstrzyma zewnętrzny objaw przyrodzonej człowiekowi skłonności do zła, czyli takie czynności, które mogą mieć negatywny wpływ na działania innych jednostek. Zadaniem prawa pozytywnego będzie w takim razie ustanowienie takich norm, aby działania jednostki nie doprowadziły do skutków, które u innych jednostek objawiają się jako naruszenie ich wolności. W filozofii Kanta synteza moralności i prawa pozytywnego ujawnia się w jego pojęciu prawa naturalnego. „Nie potrzeba żadnych dodatkowych dowodów – pisze E. Nowak – na to, że prawo stanowione bez oglądania się na uniwersalne, przemyślane kryteria sprawiedliwości nie tylko daje wyraz bezmyślności prawodawców, ale niesie ze sobą zalegalizowane bezprawie. Z kolei prawo, które przestrzega tego kryterium, odpowiada według Kanta prawu naturalnemu”<sup>55</sup>.

Wolność prawna to uprawnienie każdej jednostki do swobodnej działalności w społeczeństwie, pod warunkiem, że nie narusza ona wolności prawnej innej jednostki. Tym samym główny wysiłek Kanta w budowaniu koncepcji prawa skupia się nie na prawie pozytywnym, ale prawie naturalnym, z którego to – mówiąc językiem fenomenologii – wypływa upoważnienie dla ustawodawcy do normowania treści prawa pozytywnego – jako akt przyznania możności normowania.

<sup>52</sup> I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 62.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 73–74.

<sup>54</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 62.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 116.

Dopiero potem pojawia się *faktyczna* treść prawa pozytywnego, ale dana poprzez spełnienie drugiego fundamentalnego dla tej sfery aktu, czyli aktu normowania (*Bestimmungsakt*). Kant dokonując ogólnej klasyfikacji praw, mówi o prawie „[...] w rozumieniu kompetencji (moralnej), upoważniające nas do nakładania zobowiązań na inne osoby, przy czym to właśnie wspomniana kompetencja nadaje tym zobowiązaniom właściwą podstawę prawną (*titulum*); uprawnienie tego rodzaju może być przyrodzone lub też nabyte [*das angeborenend erworbene Recht*]. Zgodnie z tym uprawnienia pierwszego typu przysługują każdemu człowiekowi z natury, niezależnie od jakichś aktów i rozporządzeń legislacyjnych; dla odmiany prawa drugiego typu wymagają aktu stanowienia, poprzedzającego ich uzyskanie [...]. Jedynym prawem pierwotnym, przysługującym każdemu człowiekowi wyłącznie na mocy jego człowieczeństwa jest wolność (jako niezależność od przymusu mającego źródło w cudzej woli arbitralnej), jeśli tylko może ono współistnieć z wolnością wszystkich innych ludzi, przystając na reguły prawa powszechnego”<sup>56</sup>

Na podstawie tych ustaleń jasno widać, że obie dziedziny, tj. moralność i prawo, odwołują się do idei wolności, czyli uznania człowieka za podmiot biorący na siebie odpowiedzialność za swe postępowanie. Moralna odpowiedzialność obejmuje sferę motywacji, wybór maksymy postępowania, a prawna odpowiedzialność odnosi się do skutków działania i jego wpływu na inne podmioty. Można – za E. Nowak – powiedzieć, że prawo pozytywne u Kanta od samego początku kształtowania jego pojęcia ma legitymację etyczną.

Oprócz tego do pojęcia prawa immanentnie przynależy upoważnienie do przymuszania. Tezę o owej tożsamości wyprowadza Kant ze sprzeczności. Uzasadnia ją następująco: jeżeli jakiś podmiot używa swojej wolności w taki sposób, że nie można jej pogodzić z wolnością innego podmiotu, podług praw powszechnych to jego działanie jest „przeciwne prawu”. Przeciwwstawienie się działaniu sprzecznemu z prawem jest – zdaniem Kanta – poparciem tego działania i jest z nim zgodne, a więc „jeśli sposób korzystania z wolności wchodzi w kolizję z wolnością, której użycie zgodne jest z prawami powszechnymi (i jako taki jest on siłą rzeczy bezprawny), to przeciwstawiony mu w tych okolicznościach przymus – skierowany wszak przeciw temu, co zagraża wolności – idzie w parze z wolnością zażywaną podług dyspozycji zwartych w prawach powszechnych i jako taki pozostaje działaniem najzupełniej słusznym [*recht*]”<sup>57</sup>.

Trzeba zaznaczyć jednak, że przedstawiona tożsamość jest możliwa tylko w relacji: przymus i prawo w znaczeniu ścisłym (*ius strictum*), bo jak wynika z wcześniejszych ustaleń, pojęcie prawa w znaczeniu ścisłym nie może odwoływać się do świadomości zobowiązania jako do motywu determinującego wolę

<sup>56</sup> I. Kant, *Metafizyka...*, s. 51–52.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 43.

– jest „czyste” i determinowane tylko przez to, co „zewnętrzne” i dlatego opiera się na pryncypium możliwości przymusu zewnętrznego. Powyższy wywód Kant obrazuje przykładem sytuacji wierzyciela, który ma prawo żądać od dłużnika zapłaty długu, a to żądanie nie jest oparte na tym, że uprawniony wierzyciel przekonywa dłużnika, że jego rozum sam zobowiązuje go do spełnienia tego świadczenia, ale że ma uprawnienie do przymuszenia dłużnika, celem wyegzekwowania długu. Prawo żądania zwrotu długu przysługujące wierzycielowi oznacza, według Kanta, możliwość stosowania przymusu zewnętrznego. „Dlatego też – pisze – najstosowniejszą podstawę dla prawa stanowi zasada potencjalnego przymusu zewnętrznego, która nie kłóci się z niczyją wolnością, pod warunkiem, że użytkownicy teje bacznie przestrzegają prawa powszechnego”<sup>58</sup>.

O prawie wzajemnego przymusu Kant mówi, że jest czymś „w rodzaju konstrukcji nośnej [*Construction*] pojęcia prawa”<sup>59</sup>. Uzasadniając swoje stanowisko, stosuje analogię do matematyki, gdyż podobnie jak właściwości przedmiotu czystej matematyki nie można wyprowadzić bezpośrednio z samego pojęcia matematyki, a jedynie przez konstrukcję pojęcia, tak i pojęcie prawa odkryjemy dopiero poprzez jego konstrukcję, czyli „przedstawienie pojęcia prawa nie może wypływać z samego pojęcia, lecz właśnie z obopólnego, równomiernego [*gleich*], ściśle podporządkowanego zasadzie powszechnej i z nią jedynie zgodnego przymusu”<sup>60</sup>. A zatem ten zewnętrzny przymus prawny wypływa z ogólnej racjonalności jako pewna możliwość, czyli pewna potencjalność, którą da się urzeczywistnić wobec współobywateli.

Tym samym mogliśmy powiedzieć, że doszliśmy do kolejnego istotnego momentu w transcendentalnej analizie prawa pozytywnego, tj. do idei wolności, która ujawniła nam się również w rozdziale III, w analizie intersubiektywności i komunikacyjnego *Apriori*.

Dodatkowo można dostrzec w wywodzie Kanta owo transcendentalne, czyli wynikające z koniecznych praw praktycznego rozumu, uzasadnienie prawa wskazujące również na jego funkcjonalny charakter, co może być tym samym traktowane również jako uzasadnienie funkcjonalne prawa pozytywnego. Prawo pozytywne byłoby tu traktowane jako narzędzie regulacji wzajemnych odniesień wolnych podmiotów we wspólnocie, które ma przede wszystkim maksymalizować ideę wolności wśród relacji interpersonalnych.

Odwołując się z kolei do refleksji filozoficznej Fichtego, transcendentalną dedukcję prawa możemy w tym miejscu rozpocząć od przypomnienia tezy o fundamentalnej roli intersubiektywności, czyli przyjęcia, że istnienie innej Jaźni jest początkiem zaistnienia relacji społecznej. Jeśli Ja przyjmuje istnienie innych

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 44–45.

podmiotów jako wolnych, to może je tym samym wezwać do działania. Komunikowanie staje się czymś, co możemy określić jako praktykowanie wolności w świecie (tylko wolność może wzywać do wolności). Wraz z aktem uznawania jako podstawą stosunków międzysobowych wezwanie (*Aufforderung*) stanowi u Fichtego przejście od wewnętrznego świata wolności do świata zewnętrznego i określenia prawa najpierw w najszerszym jego pojęciowym ujęciu, a następnie prawa pozytywnego. „Ustanowienie powszechnego prawa jest kwestią nadania zasadzie uznania waloru obiektywnej ważności z uwagi na zapewnienie stosunkom międzyludzkim względnej harmonii, ponieważ ta z kolei stwarza optymalne warunki dla kultury wolności wszystkich rozumnych jednostek [...]”<sup>61</sup>. Ale – jak podkreśla Fichte – wymaga to ograniczenia (samoograniczenia) wolności, co umożliwia zaistnienie stosunku prawnego w najszerszym tego słowa rozumieniu (co odpowiadałoby fenomenologicznym analizom pojęcia prawa jako prawa)<sup>62</sup>. Nie jest to również pojęcie prawa, które można byłoby wiązać z prawem moralnym. „Dedukowane pojęcie [prawa – T.B.] nie ma nic wspólnego z prawem moralnym (*Sittengesetze*) [...]. Pojęcie obowiązku (*Pflicht*), które z prawa tego wypływa, jest mu, z punktu widzenia podstawowych własności, nawet przeciwstawne. Prawo moralne kategorycznie nakłada obowiązek, natomiast prawo (*Rechtsgesetz*) jedynie dozwala, ale nigdy nie nakazuje, aby postąpić zgodnie z jego treścią”<sup>63</sup>. Dlatego od pojęcia prawa jako prawa musimy przejść do pojęcia prawa pozytywnego, co nakazuje nasza – zdaniem Fichtego – rozumność, a tym samym musimy zaakceptować immanentny mu przymus. „Wyraźny rozdział porządku moralnego od prawnego – pisze E. Nowak – zaznaczający się już mocno w Kantowskiej *Metaphysik der Sitten*, stanowi więc logiczne następstwo niedostatku moralnych pobudek w ludzkim działaniu: tam gdzie nie dostaje moralności i żaden człowiek nie przejawia dobrej woli, nie tylko może, ale zgoła musi wkroczyć prawo”<sup>64</sup>. Fichte – w szczególności w *Grundlage des Naturrechts* – dostrzega trudną problematykę legitymizacji, a dokładnie złożoności pojęcia prawa pozytywnego jako wiązki fenomenów „suwerena”, „prawodawcy”, „wolności” i „przymusu”; jednak to, jak trudno te kwestie rozwiązać, można dostrzec w jego ambiwalentnej postawie względem pojęcia „umowy społecznej” jako uzasadnienia istnienia prawa pozytywnego.

<sup>61</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 208.

<sup>62</sup> J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg 1960, s. 52.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 53–54. Wiele lat później tę intuicję o jedynie potencjalnym charakterze prawnego związania wydobędzie teoria aktów mowy i teoria normy prawnej. Zob. K. Larenz, *Rechtssatz als Bestimmungssatz*, [w:] *Festschrift für Karl Engisch zum 70. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main 1969.

<sup>64</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 217.

Przede wszystkim, podobnie jak Kant, dostrzega Fichte w prawie pozytywnym jego funkcjonalny charakter, jakim jest zadanie przywracania stanu bezpieczeństwa i znoszenia rzeczywistej (bezprawnej) przemocy dla urzeczywistnienia wzajemnego bezpieczeństwa. Jednak – jak podkreśla E. Nowak – u Fichtego status prawa pozytywnego jest nader chwiejny, gdyż „nie jest ono celem samym w sobie, lecz rodzajem zaworu bezpieczeństwa na wypadek, gdyby wzajemne uznanie w jego rzeczywistym, zmysłowym wymiarze uległo zachwianiu, a któraś ze stron na tym ucierpiała”<sup>65</sup>.

Trzeci z przywoływanych w kontekście niniejszych rozważań filozof, G.W.F. Hegel, określenie prawa pozytywnego formułuje w sposób, który pozwala nam domniemywać, iż określenie to jest związane z czymś, co moglibyśmy nazwać „urzeczywistnieniem” czy „bezpośrednim istnieniem” wolności. Podobnie jak u Kanta i Fichtego jest ono ściśle związane z „zewnętrznością” i pojęciem przymusu, ale przynależącego jedynie do samego pojęcia prawa pozytywnego, a nie już w samej rzeczywistości, gdzie następuje owego przymusu zniesienie. Dla tej dialektyki znamienne są tu – w mojej ocenie – treści §§91–104 *Zasad filozofii prawa*, gdzie Hegel stwierdza: „Jako istota żywa może wprawdzie człowiek podlegać przymusowi, tzn. jego fizyczna i w ogóle zewnętrzna strona może być poddana przemocy innych, jego wolna wola natomiast nie może sama w sobie i dla siebie być poddana *przymusowi* [...]. Może to zachodzić tylko wtedy, kiedy *wola sama nie wycofuje się z zewnętrzności*, która ją trzyma w dybach, czy też wyobrażenia tej zewnętrzności [...]. Przymuszany do czegoś może być tylko ten, kto *chce* dać się *przymusić*”<sup>66</sup>. Hegel pisze, że to dopiero kręta droga bezprawia nadaje pojęciu prawa przymiot abstrakcyjnego (pozytywnego), do którego wolno zmuszać. Dalej potwierdza tę tezę spostrzeżeniem, że to dopiero „[...] przemoc, która gwałci istnienie wolności w jej *konkretnym* znaczeniu, mianowicie prawo jako prawo, jest *przestępstwem* [...]. Ponieważ jedyną wolą, która może być pogwałcona, jest wola *istniejąca*”<sup>67</sup>.

Ciekawe spostrzeżenia dotyczące fenomenu prawa pozytywnego – biorąc pod uwagę ten jego element, który powyżej nazwaliśmy suwerennością, w rozumieniu aktu przyznania możliwości normowania – zawiera Hegłowska analiza społeczeństwa obywatelskiego i państwa w jego *Zasadach filozofii prawa*. Tych dwóch pojęć oczywiście nie należy ze sobą utożsamiać. Państwo jest zdaniem Hegla „ustrojem wolności”, którego podstaw nie należy upatrywać w pojęciu umowy społecznej (kontraktu). Natura państwa nie polega – w jego opinii – „na stosunku opartym na

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>66</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 102.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 104–105. Ten motyw jest istotny dla tego nurtu filozofii prawa, który zajmuje się zagadnieniem i nowoczesnym ujęciem problematyki filozofii karania. Zob. B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

umowie, niezależnie od tego czy uważa się je za umowę wszystkich ze wszystkimi, czy też za umowę tych wszystkich z panującym i państwem<sup>68</sup>. Potwierdza to nasze spostrzeżenia o szczególnym zjawisku, jakim jest wspólnota prawna i polityczna jako pojęcie suwerena, realizujące się li tylko w pojęciu wolności i wynikającego z rozumności przymusu prawa pozytywnego. Taka tożsamość może zachodzić tylko w społeczeństwie obywatelskim, które tym samym może konstytuować relację prawa i realizować ideę państwa. Wspólnota jako państwo i prawo pozytywne musi być permanentnie legitymizowana w nieustającym procesie „wytwarzania” przez społeczeństwo obywatelskie. Nie można tego zrobić „mocą” pojęciowej konstrukcji umowy społecznej, ale tylko „siłą wolności” tożsamych kulturowo wolnych jednostek. Dlatego to jak będą przedstawiały się podstawy społeczno-polityczne państwa, rozumiane jako jego ustrój, w danym okresie historii wspólnoty, zależy tylko od niej. „Ustrój – pisze Hegel w *Uzupełnieniach „Zasad filozofii prawa”* – musi sam w sobie i dla siebie być tą stałą i uznaną podstawą, na której opiera się władza ustawodawcza i dlatego nie jest tak, by ustrój miał dopiero być stworzony. Ustrój *jest*, ale zarazem też w sposób istotny *staje się*, tzn. postępuje naprzód w rozwoju kultury. To postępowanie naprzód jest taką zmianą, która nie jest widoczna i nie ma formy zmiany [...]. Po dłuższym czasie ustrój państwa dochodzi w ten sposób do zupełnie innego stanu niż przedtem<sup>69</sup>.

Podsumowując powyższe spostrzeżenia dotyczące fenomenu prawa pozytywnego i analizowanego z perspektywy niektórych odniesień trzech systemów filozofii transcendentalnej, można było ująć te „zmagania” słowami E. Nowak: „zasada wolności, jaką z istic rewolucyjnym patosem tematyżują wszystkie trzy omówione systemy, jest w rzeczy samej zasadą społeczeństwa obywatelskiego i państwa prawa, które stanowi przecież wcale nie wymysł filozofów, lecz polityczny dorobek ostatnich dwóch stuleci<sup>70</sup>”.

### 4.3. *Grundnorm*

Bezpośrednie powołanie się – w ramach omawianej powyżej idei transcendentalizmu – na narzędzie metodologiczne, jakim jest argument transcendentalny w procedurze formalnego uzasadniania prawa, mamy zaprezentowane w jednym z najbardziej znanych przykładów jego uzasadniania w historii prawoznawstwa, tj. w Kelsenowskiej koncepcji normy podstawowej. Robert Alexy nazywa tę koncepcję najbardziej znanym rozwiązaniem problematyki kolistości obowiązywania

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 429.

<sup>70</sup> E. Nowak, *Autonomia...*, s. 350.



wewnętrznego prawa, ale jednocześnie dodaje, że żadna idea analizowana w ramach teorii prawa nie wywołała tak wiele sporów, co idea normy podstawowej<sup>71</sup>. Zagadnienie to dotyczy w Kelsenowskiej spuściźnie zarówno *stricte* idei prawa pozytywnego, jak i idei prawa jako prawa.

Należy nadmienić, że przedmiotem niniejszych rozważań nie będzie ani prezentowanie tego sporu, ani jego krytyka<sup>72</sup>, ale jedynie spojrzenie na treści Kelsenowskiego uzasadnienia przez pryzmat ustaleń dokonanych powyżej i zarazem pewne osobiste, krytyczne (w pozytywnym tego słowa rozumieniu) uwagi autora.

Na silne związanie Kelsena z tradycją transcendentalizmu wskazuje on sam: „Tak jak pyta Kant, jak możliwa jest wolna od wszelkiej metafizyki interpretacja faktów danych naszym zmysłem w sformułowanych przez naukę przyrody prawach naturalnych, tak czysta nauka prawa pyta, jak możliwa jest nieoparta na metaprawnych autorytetach jak Bóg czy przyroda interpretacja subiektywnego znaczenia pewnych stanów faktycznych jako systemu opisywanych obiektywnie obowiązujących norm prawnych”<sup>73</sup>.

W mojej ocenie koncepcja normy podstawowej ma jakby „dwa oblicza”. Z jednej strony jawi się jako narzędzie metodologiczne uzasadniania poznania systemów normatywnych (zarówno prawa pozytywnego, moralności<sup>74</sup>, jak i obyczajów<sup>75</sup>) i budowania wiedzy o nich – czyli status normy podstawowej moglibyśmy określić jako transcendentalne uzasadnienie prawa w znaczeniu epistemologicznym i epistemicznym<sup>76</sup>. Z drugiej zaś wskazuje na źródło powstania prawa w znaczeniu metodologicznym, czyli ma charakter uzasadnienia kauzalnego. W tym drugim znaczeniu wypowiedzi Kelsena o normie podstawowej świetnie trafiają w problematykę uzasadnienia prawa pozytywnego i zawierają ciekawą intuicję jego istoty. W związku tym podzielę refleksję dotyczącą normy podstawowej pomiędzy analizy teoriopoznawcze i ontologiczne.

Jako argument transcendentalny norma podstawowa jest koniecznym warunkiem myślenia o powinności danego zachowania jako normie prawnej. Wiąże się to z podniesionym przez Kelsena pytaniem, jaka jest różnica pomiędzy powinnością daną nam przez prawodawcę a każdą inną powinnością, która może pojawić się np. jako nakaz bandyty<sup>77</sup>. Kelsen nazywa to różnicą pomiędzy obiektywnym

<sup>71</sup> R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Verlag Karl Albert, Freiburg, München 2011, s. 155 i 159.

<sup>72</sup> Przedstawienie tego zagadnienia bez większych problemów może stanowić treść samodzielnej monografii.

<sup>73</sup> H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, tł. R. Szubert, LexisNexis, Warszawa 2014, s. 306.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 329–334.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 340–341.

<sup>76</sup> R. Alexy, *Begriff...*, s. 174–175.

<sup>77</sup> Kelsen podaje przykład polecenia wydanego przez gangstera i polecenia wydanego przez urzędnika podatkowego. H. Kelsen, *Czysta teoria...*, s. 63.

a subiektywnym sensem aktu normowania. Warunkiem takiego obiektywnego traktowania normatywności jest właśnie narzucające się transcendentalnie założenie normy podstawowej. Transcendentalny charakter normy podstawowej widzi Kelsen w braku jakiegokolwiek wyboru ze strony podmiotu poznającego, w tym znaczeniu, że nie istnieją różne normy podstawowe, pomiędzy którymi mógłby podmiot wybierać, bo nie o treść tu chodzi, ale o fakt apriorycznego rozpoznania tego, że mamy do czynienia z prawem. „Jeśli tylko – pisze Kelsen – poprzez założenie normy podstawowej możliwe staje się zinterpretowanie subiektywnego znaczenia ustanawiającego konstytucję stanu faktycznego i ustanowionych zgodnie z konstytucją stanów faktycznych jako jej obiektywnego znaczenia, to znaczy jako obiektywnie obowiązujących norm prawnych, norma podstawowa w jej ujęciu przez naukę prawa – jeśli wolno nam posłużyć się pojęciem kantowskiej teorii poznania *per analogiam* – może być określana jako warunek transcendentalno-logiczny tej interpretacji”<sup>78</sup>.

Argumentację Kelsena jako *stricte* argumentację transcendentalną zrekonstruował Stanley L. Paulson<sup>79</sup>, podkreślając, że Kelsen świadomie podążając za pytaniem postawionym przez Kanta, o możliwość poznania przedmiotowego, postawił własne pytanie o możliwość poznania prawa w ogóle i poznania prawa jako przedmiotu prawoznawstwa. Prawoznawstwo czyni to poprzez interpretację i przekształcanie „surowego” materiału tekstu prawa danego przez ustawodawcę w normy prawne. Paulson podkreśla, że Kelsen zakłada, że prawnicy mają taką wiedzę i w rezultacie należy postawić pytanie, jak to jest, że my (prawnicy) ją posiadamy. Odpowiedź na to pytanie prowadzi do koncepcji normy podstawowej, którą Paulson proponuje wyjaśnić za pomocą schematu argumentu transcendentalnego: poznajemy prawo (przesłanka), a jego poznanie możliwe jest tylko wtedy, gdy zakłada się normę podstawową (przesłanka)<sup>80</sup>, a zatem norma podstawowa jest warunkiem koniecznym poznania prawa (wniosek). Niestety, koncepcja normy podstawowej, tak jak ją prezentuje Kelsen, nie wyjaśnia – wbrew jego założeniu, że funkcją tej normy jest uzasadnienie obiektywnego obowiązywania pozytywnej normy prawnej<sup>81</sup> – problemu uzasadnienia istnienia prawa i prawa pozytywnego. Można jednak bronić strategii Kelsena i nie uznawać jej za maksymalistyczną, ale raczej widzieć w niej właśnie teoriopoznawcze założenie o charakterze transcendentalno-logicznym, jak warunek poznania i ewentualnie przestrzegania prawa. Norma podstawowa nie może być – zdaniem Kelsena –

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 306.

<sup>79</sup> S.L. Paulson, *The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1992, vol. 12, s. 322–332.

<sup>80</sup> Paulson mówi o założeniu istnienia „kategorii normatywnej” (*the category of normative imputation is presupposed*). *Ibidem*, s. 326.

<sup>81</sup> H. Kelsen, *Czysta...*, s. 306.

nigdy treścią aktu normowania, bo nie przerwalibyśmy regresu. Może być zatem tylko i wyłącznie konstruktem intelektu rozumianym teoriopoznawczo. Poza tym, koncepcja ta właśnie jako epistemologiczna i motywacyjna już zakłada istnienie prawa (ukryta przesłanka) i w tym znaczeniu spełnia wszystkie warunki argumentacji transcendentальной: jeśli istnieje prawo, to istnieje do niego dostęp poznawczy, poprzez transcendentально-logiczne (inteligibilne) założenie, którego treścią jest istnienie normy podstawowej. Widać dokładnie, że chodzi tu nie o treść aktu, ale o sam akt poznawczy.

W tym miejscu można jeszcze tylko dodać, że wielość interpretacji konstrukcji normy podstawowej dotknęła również jej twórcę, do czego również sam się przyznaje: „Moją całą teorię normy podstawowej – pisze Kelsen – przedstawiłem jako normę, która nie jest sensem aktu woli, lecz która jest założeniem myślenia. Ale teraz, moi Panowie, muszę się Państwu przyznać, że tej teorii nie mogę dłużej bronić, i że muszę ją porzucić”<sup>82</sup>. Trudno powiedzieć na rzecz jakiej koncepcji, gdyż – jak podkreśla Alexy – jest to teza już z późnego dzieła Kelsena<sup>83</sup>.

Z kolei próba ontologicznego i metafizycznego uzasadnienia prawa pozytywnego, którą podjął Kelsen, ma tę wadę, że poprzez pojęcie normy prawnej i normatywności nie dotrze się poznawczo do fenomenu prawa pozytywnego. Chodzi o to, że normatywność jest przez Kelsena założona w pojęciu prawa, na co wprawdzie trudno się nie zgodzić, ale założenie takie nie rozwiązuje filozoficzno-prawnego problemu ugruntowania (uzasadnienia) istnienia prawa pozytywnego. Sama teza o oddzieleniu bytu i powinności nie wystarcza, aby dokładnie uchwycić ten fenomen. Słusznie Kelsen zwraca uwagę na to, że sam akt ustanowienia normy przez prawodawcę zakłada, że powinno się przestrzegać prawa, ale bardziej fundamentalne jest pytanie: dlaczego tak jest? Kelsen przyjmuje, że system prawny może zasługiwać na to miano tylko wtedy, gdy jest interpretowany jako obiektywny, a nie subiektywny. To rozróżnienie pozwala uchwycić różnicę między aktem prawodawcy a aktem bandyty, który żąda od nas danego zachowania. Obiektywny akt powinności różni się od subiektywnego tym, że w pierwszym z nich – zdaniem Kelsena – założono normę podstawową, a w drugim nie<sup>84</sup>. Nасuwa się w tym miejscu pytanie, które zresztą sam Kelsen formułuje: dlaczego nie założono takiej normy podstawowej?<sup>85</sup>. Odpowiedź Kelsena znowu nie jest fundamentalna, gdyż odwołuje się do kryterium skuteczności porządku normatywnego, tzn. w przypadku normowania przez ustawodawcę porządek wykazuje większą skuteczność, stąd jego legitymizujemy, a nie ten porządek, który chciałby nam narzucić bandyta. Wprawdzie z jednej strony podkreśla Kelsen, że pojęcia

<sup>82</sup> Cytat za R. Alexy, *Begriff...*, s. 177–178 (przypis).

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>84</sup> H. Kelsen, *Czysta...*, s. 75–65.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 114.

obowiązywania prawa nie można mylić z jego skutecznością, ale z drugiej wyraźnie stanowi, że „porządek przymusu prezentujący się jako prawo może być tylko wówczas postrzegany jako obowiązujący, kiedy jest on zasadniczo skuteczny”<sup>86</sup>. I tylko wtedy – jego zdaniem – jest sens mówić o obowiązywaniu. I znowu rodzi się pytanie: dlaczego ten pierwszy jest skuteczny, a drugi nie? Wątpliwość tę wyraża Kelsen w następujący sposób: „Fakt, że ktoś coś nakazuje, nie jest powodem do tego, aby ten nakaz postrzegać jako normę obowiązującą, to znaczy wiążącą dla adresata normy. Jedynie kompetentny autorytet może stanowić obowiązujące normy. A kompetencja taka może polegać tylko na normie upoważniającej do stanowienia norm”<sup>87</sup>. Owa norma upoważniająca nie może być – zdaniem Kelsena – ustanowiona, bo prowadziłoby to do regresu, stąd musi być założona. Dalej autor ten stwierdza, iż „założona norma podstawowa nie zawiera niczego innego jak tylko określenie normotwórczego stanu faktycznego, który oznacza upoważnienie autorytetu normodawczego lub – co oznacza to samo – regułę, która określa, jak powinny być utworzone normy generalne i indywidualne porządku polegającego na tej normie podstawowej”<sup>88</sup>.

Konstatacja powyższa rodzi pewien problem interpretacyjny, bo z jednej strony mamy wyraźne wskazanie, że podstawą obowiązywania prawa jest stan faktyczny (rozumiany zarówno jako skuteczność, jak i upoważnienie), z drugiej zaś Kelsen przyjmuje, że na pytanie o obowiązywanie prawa nie można odpowiedzieć stwierdzeniem faktu ontycznego, ale tylko normatywnego, bo z tego, że coś jest, nie można wyprowadzać tego, co być powinno. „Podstawą obowiązywania normy – pisze Kelsen – może być tylko obowiązywanie innej normy”<sup>89</sup>. Tu intuicja Kelsena (niewyrażona wprost) jest bardzo bliska naszym analizom istoty prawa pozytywnego. Gdyby Kelsen wyraźnie oddzielił od siebie pojęcie aktu normowania, który to akt, jego zdaniem (i słusznie), nie może być ostateczną podstawą obowiązywania prawa, której poszukuje on jako jego uzasadnienia – bo przecież dalej można pytać o to, dlaczego właśnie akt normowania ma być uznawany za obiektywny (prawo pozytywny), a nie subiektywny – od aktu upoważnienia do normowania (akt przyznania możliwości normowania), to ujawniłoby się mu wyraźnie ostatecznie źródło prawa pozytywnego, jakim jest decyzja podmiotu czy wspólnoty o „wejściu” w stan prawa pozytywnego. Ale z tym trudno byłoby się Kelsenowi zgodzić ze względu na fundamentalną (bronioną przez niego) tezę o rozdziale bytu i powinności, której zresztą – jak sam przyznaje – nie można bliżej wyjaśnić<sup>90</sup>. Jednak stanowisko o radykalnym oddzieleniu bytu i powinności

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 296.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 299.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 295.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 60.

można byłoby u Kelsena nieco złagodzić poprzez przyjmowaną przez niego interpretację pojęcia normy. Mianowicie, akt upoważnienia do normowania nazywa on normą upoważniającą, lecz – co istotne – koncepcja normy, którą przyjmuje, nie jest koncepcją *stricte* logiczno-językową, tj. mieszczącą się w schemacie: S (nie) powinno być P, ale – można powiedzieć – stanowiącą kompromis w godzeniu dualizmu bytu i powinności. Zdaniem Kelsena z jednej strony przez słowo „powinien” określa się sens normatywny aktu, który skierowany jest intencjonalnie na zachowanie innej osoby, z drugiej zaś przyjmuje, że w tak rozumianej „powinności” zawarte są znaczenia słów „pozwolenie” i „możliwość”. „Norma bowiem – jak pisze – nie tylko może polecać, ale również zezwalać, a w szczególności dokonywać upoważnienia”<sup>91</sup>.

Podobne wątpliwości ma Paulson, który podkreśla, że sama kategoria normatywności (rozumianej kauzalnie jako pojawienie się w bycie prawa pozytywnego) jest niewyjaśniona, i pyta, „[c]zy istnieje jakiś sposób na gruncie filozofii prawa, aby pogodzić tezę o normatywności [prawa – T.B.] i tezę o rozdzieleniu [bytu i powinności – T.B.]?”<sup>92</sup>. Jego zdaniem nie czyni tego Kelsen, gdyż zakłada aprioryczność prawa, którą przecież należałoby dopiero wyjaśnić. Niemniej – jak podsumowuje z kolei swoją interpretację problematyki zarachowania i argumentu transcendentального Monika Zalewska – „[...] [a]rgument transcendentálny wiele mówi o strategii, którą przyjął Kelsen, by wybronić swoją teorię. Jest on mu potrzebny, aby uzasadnić rację bytu strategicznych elementów: powinności, zarachowania i normy podstawowej. Gruntowna analiza dokonana przez Paulsona wykazuje jednak niezbitcie, że ta strategia nie spełnia podkładanych w niej nadziei. Zamiast wzmocnić argumentację, dobitnie odsłania jej braki, ukazując, w którym dokładnie miejscu teoria Kelsena nie zdaje egzaminu”<sup>93</sup>.

W tym miejscu pojawia się również pytanie o status ontologiczny normy podstawowej. Interpretacja pojęcia normy podstawowej dokonana przez Roberta Alexy’ego wskazuje, że nie może być ona normą pozytywną, prawnonaturalną, ani jakąś normą prawa racjonalnego (*Vernunftrechts*). R. Alexy podkreśla, że jest to pytanie, które nie tylko wymyka się konceptualizacji w literaturze przedmiotu, ale samemu Kelsenowi sprawiało problemy<sup>94</sup>.

Kolejny problem i brak konsekwencji w rozważaniach Kelsena wiąże się z konstrukcją pojęciową normy podstawowej, a mianowicie chodzi o wypowiedzi tegoż autora dotyczące treści normy podstawowej. Brzmi ona ogólnie: powinneś stosować się do norm danych przez ustawodawcę. Po pierwsze, jak przyjmuje

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 59–60.

<sup>92</sup> S.L. Paulson, *The Neo-Kantian...*, s. 330.

<sup>93</sup> M. Zalewska, *Problem zarachowania w normatywizmie Hansa Kelsena*, Jurysprudencja 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 121.

<sup>94</sup> R. Alexy, *Begriff...*, s. 173.

Kelsen, z jej treści nie wyprowadza się treści norm systemu prawa, bo norma podstawowa jest podstawą obowiązywania w sensie dynamicznym a nie statycznym, co pozwala Kelsenowi uznać, że treść prawa pozytywnego może być dowolna. Ale przecież można powiedzieć, że wspólnota będzie zakładać normę podstawową tylko wtedy, gdy uzna, że ta a nie inna treść prawa będzie jej odpowiadała, tj. że wybierze nakaz zapłaty urzędnika podatkowego, a nie gangstera, za treść prawa pozytywnego. Na ten element zwraca uwagę Robert Alexy, tj. że akt przyznania możliwości normowania, dokonywany przez wspólnotę zawsze będzie uwzględniał słusność, czyli *Prinzipienargument*: „Zgodnie z nim do prawa należy również ogół kryteriów, które muszą być wzięte pod uwagę, aby spełnić przynależne mu z konieczności roszczenie do słusności”<sup>95</sup>.

A zatem sama norma podstawowa jako legitymizacja prawa nie wystarczy. Tym samym wracamy do punktu wyjścia, pytamy bowiem, dlaczego należy stosować się do norm danych przez ustawodawcę? „Odpowiedź [Kelsena – T.B.] brzmi: że tej normy nie można poddać w wątpliwość, to znaczy, że nie można szukać przyczyny jej obowiązywania, że można tę normę jedynie założyć”<sup>96</sup>. Ale można przecież pytać dalej i szukać odpowiedzi, która leży tak blisko, lecz gdyby została przez Kelsena przyjęta, to albo rozbiłaby cały fundament jego normatywności, albo należałoby przyjąć, że ma ona ugruntowanie w innym systemie powinności niż prawo pozytywne. W ostatnim przypadku inny system normatywny (np. moralność) stanowiłby kauzalne uzasadnienie prawa pozytywnego, w pierwszym zaś norma podstawowa byłaby wynikiem pierwotnego aktu przyznania możności normowania, czyli wynikałaby z faktu, a nie z normy. „Na pytanie – pisze R. Alexy – dlaczego każdy skuteczny porządek przymusu w ogólności rozumie się jako porządek prawny, a więc ma się zakładać Kelsenowską normę podstawową, można odpowiadać różnie. Po pierwsze, że to jest kwestia czystej decyzji [...]. Po drugie, że jest to konieczność [...]. Po trzecie, że wymaga tego moralne uzasadnienie, jak choćby to, że należy unikać wojny [...]. Po czwarte, że Kelsenowska norma podstawowa wyraża to, co już istnieje u podłoża prawniczej praktyki”<sup>97</sup>. Natomiast z punktu widzenia naszych analiz, czyli z perspektywy fenomenologicznej, odpowiedź na pytanie jak to się dzieje, że z faktu spełnienia takiego aktu wypływa potencjalna powinność, należy do materialnego *Apriori* sfery prawa. To samo można odczytać z analizy normy podstawowej dokonanej przez R. Alexy’ego, który przyjmuje, że aby do niej dojść należy kilka razy postawić pytanie „dlaczego?”, a to prowadzi nas do konkluzji o wyprowadzaniu powinności z bytu<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>96</sup> H. Kelsen, *Czysta...*, s. 299.

<sup>97</sup> R. Alexy, *Begriff...*, s. 184–185.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s.156.



Możemy zatem wyprowadzić dwa zarzuty co do fundamentalnej roli normy podstawowej. Pierwszy, że nie jest ona fundamentalnym uzasadnieniem prawa w znaczeniu ontologicznym. Drugi, że nie wyjaśnia ona przejścia z faktu do powinności, choć R. Alexy wskazuje, że norma podstawowa ma takie zadanie spełniać<sup>99</sup>.

Pomijając to, czy Kelsen jest czy nie jest konsekwentny w swoim „puryzmie” normatywnym i na ile ratuje sferę powinności przed wprowadzeniem elementów faktycznych, nie uchybia stwierdzeniu, że konstrukcja normy podstawowej może być zaliczana do form uzasadnienia prawa w znaczeniu kauzalnym, gdyż jej przyjęcie jako formy uzasadnienia jest punktem wyjścia tworzenia systemu prawa pozytywnego. Jest – jak to Kelsen określa – przyczyną obowiązywania prawa<sup>100</sup>. „W tym znaczeniu – pisze Kelsen – norma podstawowa jest zastosowaniem podstawowego stanu faktycznego tworzenia prawa i może w tym znaczeniu być określana jako konstytucja w znaczeniu logiczno-prawnym. Jest ona punktem wyjścia postępowania: postępowania tworzenia prawa pozytywnego. Sama nie jest stanowioną normą, lecz normą stanowioną przez zwyczaj lub przez akt organu prawnego, nie jest normą pozytywną, lecz normą założoną (*voraus-gesetzte Norm*) [...]”<sup>101</sup>. Natomiast z perspektywy epistemologicznej – i zgodnie z analizami przeprowadzonymi w rozdziale III – jest ona warunkiem możliwości poznania prawa pozytywnego, a z perspektywy metodologicznej argumentem transcendentalem.

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> H. Kelsen, *Czysta...*, s. 302.

## Rozdział 5

### Uzasadnienie i warunek możliwości prawa: transcendens

Od uzasadnienia prawa jako uzasadnienia transcendentalnego, dokonanego w projekcie ontologicznie zorientowanej fenomenologii i filozofii transcendentalnej, należy odróżnić uzasadnienie prawa z perspektywy źródła istniejącego poza podmiotem inteligibilnym. Wprawdzie jedno i drugie ujęcie można określić jako transcendentalne, gdyż poszukuje się w nich ostatecznej racji jako ontologicznej podstawy istnienia prawa, ale w pierwszych dwóch projektach ontologiczną podstawą istnienia prawa jest na poziomie ejdetycznym podmiot zdolny do komunikowania się (określany w filozofii transcendentalnej jako Ja transcendentalne), a na poziomie faktycznym – człowiek. Tym samym w uzasadnieniu metafizycznym nie wychodziliśmy dotychczas poza ontologiczną tożsamość nosicieli stosunku prawa, czyli uposażenia materialnego jego formy. W poprzednim rozdziale dotarliśmy poza tym do takiego źródła jego uzasadnienia, które za tradycją fenomenologiczną określiliśmy jako materialne *Apriori*, a za tradycją filozofii transcendentalnej komunikacyjnym *Apriori*. W nim uzasadnienie prawa dotarło do argumentu transcendentalnego, zamykającego niejako „od zewnątrz” procedurę uzasadniania, przerywając tym samym regres, zgodnie ze specyfiką samego pojęcia uzasadnienia epistemicznego<sup>1</sup>. Już o takim uzasadnieniu moglibyśmy w zasadzie powiedzieć, że jest transcendentne, gdyż w metafizycznej procedurze ostatecznego uzasadniania kieruje się poza ontologiczny wymiar nosicieli relacji prawa. W tej argumentacji legitymizacji prawa położyliśmy jednak ciężar na poszukiwanie jego źródła w samym pojęciu prawa, budowanym w oparciu o analizę ejdetyczną i analizy transcendentalnego uzasadnienia intersubiektywności. Miało to o tyle eksplanacyjny charakter, że wychodziliśmy z założenia (zgodnie z przyjętą metodologią redukcji fenomenologicznej jako analizy ejdetycznej), że o prawie jako pojęciu nic jeszcze nie wiemy, a naszym zadaniem było jego zbudowanie i poszukiwanie jego ontologicznego ugruntowania, jako procedura dochodzenia

---

<sup>1</sup> Oczywiście z punktu widzenia uzasadnienia epistemicznego jest to rozwiązanie połowiczne, gdyż dalej można pytać o uzasadnienie materialnego czy komunikacyjnego *Apriori*, czyli o uzasadnienie uzasadnienia.

i wykazania tego, co nazwaliśmy *arche* prawa, albo – innymi słowy – staraliśmy się o poznawcze dotarcie do jego pierwotnego fenomenu.

Druga forma uzasadniania prawa, którą nazywam transcendentną, poszukuje go w rzeczywistości istniejącej poza podmiotem i traktuje całą procedurę argumentacyjną z punktu widzenia wskazania zewnętrznego (transcendentnego) źródła istnienia prawa jako jego metafizycznego uzasadnienia. Ta forma jest o tyle wtórna względem pierwszej, że zakłada wiedzę o prawie pozytywnym, poszukując jedynie jego uzasadnienia jako źródła istnienia. W tak rozumianym uzasadnieniu prawa możemy wskazać dwie tradycje: religijną i naturalistyczną.

Uzasadnienie religijne prawa pozytywnego spełnia wszystkie rodzaje uzasadnienia wymienione powyżej: metafizyczne, psychologiczne, funkcjonalne i kauzalne. Funkcją religii jest przedstawienie takich racji, które uczynią spójnym i zadowalającym wyjaśnienie tego, co ostateczne, a nawet niewytłumaczalne. Niklas Luhmann pisze, że funkcją religii jest przekształcanie świata niedającego się określić (rozumianego zarówno empirycznie, jak i społecznie) w dostępne formy znaczenia, tak aby świat ten stał się znośny i zrozumiały<sup>2</sup>, choć podkreśla jednocześnie, że wszelkie próby funkcjonalnego zdefiniowania religii napotykają na spore trudności i wiele z tych prób należy odrzucić ze względu na niepoznawalność i niepojmowalność kwestii ostatecznych<sup>3</sup>.

W każdej tradycji religijnej pojawia się odniesienie człowieka do czegoś poza nim, co jest doskonałe, idealne, perfekcyjne, pierwotne względem niego i nieosiągalne, czyli do boskości. Religia – jak przyjmuje Bernhard Welte – jest pewną formą ludzkiego istnienia i rozumienia samego siebie i może konstytuować się na różne sposoby, ale w tej formie Bóg postrzegany jest jako ostateczny fundament ontologiczny i argumentacyjny<sup>4</sup>. Ze względu na szczególny rodzaj przeżycia, jakim jest przeżycie religijne, również moc uzasadniająca jest szczególna. „Przeżyciem religijnym jest takie przeżycie, którego sens odnosi się do całości. Nigdy nie daje się ono zrozumieć na podstawie momentu, lecz zawsze z punktu widzenia wieczności. Jego sens jest ostateczny [...]. Przeżycie ma charakter eschatologiczny, wskazuje na coś poza sobą. Oznacza dla człowieka to, co ostateczne, granicę”<sup>5</sup>. Dlatego dyskurs religijny jest tak bardzo oddalony od tego, co nazywamy nauką w sensie empirycznym. Wychodzi on poza granice naukowo rozumianej sprawdzalności, a także poza granice intersubiektywnej komunikowalności. Wiąże się z pojęciami *sacrum* i *tabu*, dla których nie ma innych uzasadnień poza tymi, które nazywamy przeżyciami religijnymi.

<sup>2</sup> N. Luhmann, *Funkcja religii*, tł. D. Motak, Nomos, Kraków 1998, s. 28–29.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 11–15.

<sup>4</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Znak, Kraków, 1996, s. 37–38.

<sup>5</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 401.

Religia w swym postępowaniu uzasadniającym sięga do transcendensu. Mam tu oczywiście na myśli głównie wielkie religie monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo i islam), które wypracowały wysoko wyrefinowany aparat pojęciowy z naczelną jego ideą jedyne Boga–Stwórcy.

Jednak w tym ujęciu uzasadnienie prawa staje się uzasadnieniem nie tylko prawa pozytywnego w znaczeniu uzasadnienia metafizycznego, czyli wskazania jego ontologicznej podstawy, ale również staje się uzasadnieniem konkretnego prawodawcy i treści prawa pozytywnego.

Powyżej przyjąłem, że uzasadnienie religijne zawiera w sobie trzy tradycje uzasadniania prawa, tj. tradycję mitologiczną, teologiczną i prawnonaturalną. Najbardziej enigmatyczną z nich stanowi tradycja prawnonaturalna, ze względu na trudności pojęciowe, jakie powstają przy próbach określania samego pojęcia prawa naturalnego. Można byłoby je zaliczyć do tej grupy pojęć, które Leszek Kołakowski nazwał workami na śmieci i które pełnią *par excellence* funkcję ideologiczną<sup>6</sup>. Chodzi, tu po pierwsze, o problemy poznawcze co do określenia statusu ontologicznego prawa naturalnego; po drugie, jego związek z pojęciem Boga; po trzecie, o problematykę jego uzasadnienia; po czwarte – jego konotacje naturalistyczne.

Jeśli wyjdziemy od spostrzeżenia Leo Straussa, że idea prawa naturalnego pojawiła się wraz z ideą filozofii, bo ta zaistniała wraz ze zmianą przedmiotu zainteresowania ludzkiej refleksji z rozpraw o bogach na rozprawy o naturze, to w zależności od perspektywy analiz mamy do czynienia z prawem naturalnym pojmowanym zarówno naturalistycznie, jak i antynaturalistycznie<sup>7</sup>. Chodzi o to, że relacje istniejące w danych wspólnotach związane ze sposobem ich życia można traktować w ten dwojaki sposób. Pytanie o uzasadnienie ich źródła może odwoływać się albo do boskich przepisów, albo do zwyczaju, którego źródło również może zatrzymać procedurę uzasadniającą na jakiejś formie boskości, albo do prawideł istniejących na wzór praw przyrody bądź nawet tożsamyh z nimi, które znów można oprzeć na jakimś boskim planie. Do zakresu pojęcia prawa naturalnego można zatem zaliczyć bez szczególnych zabiegów intelektualnych również ideę Boga.

Pytanie o status ontologiczny prawa naturalnego będzie zależało zatem od uchwycenia jego natury konstytutywnej i określenia istoty. Jeśli będziemy pojmowali prawo naturalne naturalistycznie, to na wzór praw rządzących przyrodą będzie miało ono status bytu idealnego, czyli takiego, który istnieje poza problematyką czasu. Wtedy wszelkie normy prawa naturalnego będą niezmiennie i można przypisać im charakter transcendentalny bez względu na to czy pochodzą od Boga, czy źródłowo istnieją jakoś samoistnie. Jeśli prawo naturalne ściśle zwiążemy z ideą Boga, to status ontologiczny prawa naturalnego będzie zależał od

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Londyn 1984, s. 11.

<sup>7</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 79–80.

relacji jaka miałyby istnieć między Bogiem a Jego dziełem, jakim byłoby owo prawo. Z pewnością będzie miało ono jakąś słabszą formę istnienia od jego Twórcy, ale czy będzie to byt idealny, intencjonalny, czy nawet realny zależy od uznanych własności samego Boga i Jego relacji do tego, co poza Nim. Natomiast jeśli przyjmiemy, że prawo naturalne jest bytem intencjonalnym, a zatem jest intencjonalnym korelatem aktów świadomości podmiotów, budujących dane wspólnoty komunikacyjne, to prawo naturalne będzie miało jedynie charakter funkcjonalny w procedurze uzasadniania prawa pozytywnego i traci swój metafizyczny charakter w procedurze uzasadniania transcendentального.

Należy pamiętać, że każda z wyżej wymienionych form uzasadnienia prawa ma dwa oblicza: ontologiczne i normatywne. Jeśli prawo naturalne będziemy rozumieli normatywnie, np. jako transcendentálny zbiór reguł postępowania, to uzasadnienie dotyczy uzasadnienia treści prawa pozytywnego, a nie samego jego bytu. Tym samym ideę prawa naturalnego w ogóle musimy wykluczyć z zakresu możliwych ontologicznych uzasadnień prawa pozytywnego. Odgrywa ona jednak istotną rolę w problematyce uzasadniania jego treści i tylko w tym znaczeniu można mówić o uzasadnieniu prawa pozytywnego w oparciu o prawo naturalne jako transcendens.

Jest to jednak obszar analiz, który w ogóle wykracza poza założenia treści tej pracy. Niemniej stanowi punkt wyjścia jednego z najważniejszych problemów filozofii prawa, jakim jest spór pomiędzy ideą prawa natury a ideą prawa pozytywnego. Należy tylko mieć na uwadze, że głównie jest to spór dotyczący treści tych dwóch porządków normatywnych, a dopiero wtórnice (jeśli treści te pozostają z sobą w sprzeczności) metafizyczny spór o ontologiczne relacje między nimi. Natomiast jeżeli ideę prawa naturalnego będziemy traktowali ontologicznie, czyli jako prawa bytu, to jako transcendens może ona służyć za argument transcendentálny w procedurze uzasadniania prawa, np. jako wskazanie miejsca istnienia materialnego czy komunikacyjnego *Apriori*. Jednak takie rozumienie pojęcia prawa naturalnego nie jest jego tradycyjnym rozumieniem. Pojawiło się ono wprawdzie – jak wskazuje L. Strauss – z początkiem powstania tzw. klasycznego prawa naturalnego, wraz z Sokratejskimi pytaniami o istotę natury ludzkiej. „Sokrates był zmuszony postawić pytanie, czym w ogóle są rzeczy ludzkie jako takie albo co to jest *ratio rerum humanarum*. Nie można jednak pojąć odrębnego charakteru rzeczy ludzkich bez zrozumienia istotnej różnicy między rzeczami ludzkimi a innymi, to znaczy boskimi czy naturalnymi. To z kolei zakłada pewne rozumienie rzeczy boskich czy naturalnych”<sup>8</sup>. Wskazuje to na poszukiwanie czegoś, co nazywa się „naturą rzeczy” czy istotą rzeczy, czyli ontologią przedmiotu, a nie poszukiwaniem reguł normatywnych zachowań. Należy jednak pamiętać, że takie

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 115.

zadanie nie ma przełożenia na regułę dobrego działania, co skutkuje tym, iż trudno od samego początku istnienia refleksji filozoficzno-prawnej uniknąć pytania o dobre życie i właściwe ku jego spełnieniu działanie. Tym samym pojęcie prawa naturalnego stało się całkowicie normatywne<sup>9</sup>.

W toku rozwoju różnych idei filozoficznych zasady te nabrały charakteru transcendentnego, a ich poszukiwanie nie tylko zaprzętało umysły wielu wybitnych filozofów, ale skutkowało różnymi rezultatami poznawczymi. Do tego pojawiło się w nowożytnej idei prawa naturalnego pragnienie sformułowania katalogu niezbywalnych praw, przysługujących naturze człowieka, czy też z tej natury wynikających, a pojęcia prawa naturalnego zaczęto wiązać ze stanem przedpolitycznym oraz poszukiwać własności takiego stanu, aby na ich podstawie wnioskować normatywnie o treści porządku społecznego.

Tym samym dla uzasadnienia prawa pozytywnego jako zagadnienia metafizycznego dokonywanego w oparciu o transcendens bardziej spójne argumentacyjnie są dwie inne formy legitymizacji prawa, a mianowicie idea Boga wraz z jej wczesną formą uzasadnień, jaką jest mit, oraz człowiek ujmowany w jego naturalistycznym wymiarze poprzez pryzmat teorii ewolucji.

Jeżeli chodzi o pierwszą wymienioną tradycję, czyli tradycję mitologiczną, to jest to najstarsza forma nie tylko uzasadniania prawa, ale w ogóle uzasadniania uniwersum, w którą wprzęgnięta jest zawsze idea Boga. Z tego względu – jak przyjmują P. Berger i T. Luckmann – aparat pojęciowy mitologii znajduje się na najniższym, a nawet naiwnym, stopniu uniwersum symbolicznego. Stąd poziom spójności teoretycznej jest dość niski, co sytuuje argumentację uzasadniającą bardziej na poziomie literackim niż naukowym. Mitologia jako koncepcja rzeczywistości zakłada stałe penetrowanie świata codziennych doświadczeń przez siły sakralne oraz ciągłość i mieszanie się świata ziemskiego z boskim<sup>10</sup>.

Całkiem inaczej przedstawia się problematyka uzasadniania prawa w tradycji teologicznej. Ta wznosi się już na wysoki poziom systematyzacji teoretycznej i tym samym o wiele mniej dostępny (teoretycznie) dla publicznego odbiorcy, gdyż przerwana zostaje ciągłość między światem życia codziennego a obszarem sakralnym. Tym samym przeciętny podmiot nie ma możliwości weryfikacji danych empirycznych, co z kolei skutkuje koniecznością budowania abstrakcyjnego aparatu pojęciowego przez specjalistów i powstaniem dogmatyki religijnej, czyli fachowo opracowanego materiału doświadczeń religijnych, nauki zwanej teologią. Zdaniem P. Bergera i T. Luckmanna nauka ta „może służyć jako paradygmat późniejszych

<sup>9</sup> „Dobre życie – to doskonałość natury ludzkiej, to życie zgodnie z naturą. Zasady wyznaczające ogólny charakter dobrego życia można więc nazwać «prawem naturalnym»”. *Ibidem*, s. 120.

<sup>10</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tł. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010, s. 162–164.



filozoficznych i naukowych konceptualizacji kosmosu<sup>11</sup>, choć później staje się ich przeciwieństwem z uwagi na niemożliwość kontyngencji ze złożonością świata i koniecznością interpretacji Boga jako perfekcyjnej doskonałości, co jest nie do pomyślenia w ramach nauk zorientowanych ewolucyjnie<sup>12</sup>. Według Gershoma Scholema teologia wielkich religii monoteistycznych zrodziła się z napięcia istniejącego pomiędzy pierwotnym źródłem religijnego świata istniejącym w objawieniu, a światem myśli spekulatywnej, który zgodnie z ideą greckiej filozofii czyni objawienie wyjaśnialnym i usystematyzowanym w weryfikowalnym aparacie pojęciowym<sup>13</sup>.

Transcendencja Boga może być rozumiana na kilka sposobów. Bóg jest transcendentny względem (1) myśli ludzkiej i (2) ludzkiego doświadczenia (transcendencja epistemologiczna), (3) czasu i przestrzeni (transcendencja fizykalna) oraz (4) świata (transcendencja radykalna).

W pierwszym i drugim przypadku transcendencja oznacza, że człowiek nie jest w stanie poznać Boga w całości lub części, choć pogląd o całkowitej niemożliwości poznawczej oznaczałaby również niemożliwość jakiegokolwiek orzekania o Nim.

W trzecim przypadku Bóg nie ma początku ani końca i jest wszędzie albo w wymiarze, który z ludzkim rozumieniem przestrzeni nie ma nic wspólnego.

Czwarte rozumienie, czyli transcendencji Boga wobec świata, oznacza, że nie można przypisać Mu żadnego związku ze światem, nawet jego stworzenia<sup>14</sup>.

Jeśli chcemy budować koncepcję religijnego uzasadnienia prawa musimy odrzucić czwartą koncepcję i radykalną wersję pierwszej, choćby ze względu na konieczność przyjęcia jakiejś formy komunikowania się z Bogiem.

Religia posługuje się dwoma modelami czy koncepcjami Boga – modelem osobowym i nieosobowym, którym odpowiadają dwa typy doświadczenia religijnego: doświadczenie numinotyczne i mistyczne. Pierwsze wiąże się z oddawaniem czci, drugie z przeżyciem mistycznym osiąganym w medytacji. W doświadczeniu numinotycznym mamy do czynienia z relacją autorytetu, podporządkowania, władzy, czci i dystansu pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

W tradycji kabali jest to opozycja między Bogiem Biblii a Bogiem Plotyna. Bóg biblijny jest Stwórcą, Królem, Panem, Sędzią, Interlokutorem, który jest wprawdzie transcendentny względem świata, ale jednocześnie tak realny, że można z Nim rozmawiać. Bóg Plotyna z kolei jest dokładnie Jego przeciwieństwem – jest Jednią i zupełną nieobecnością wszelkich określeń. „Owa Jednia jest u Plotyna określona jako początek, główna przyczyna, centrum i źródło, ale obrazy te nie wskazują na jakieś jej działanie twórcze, bowiem «zastygła w majestatycznym

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>12</sup> N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 124–131.

<sup>13</sup> G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 17.

<sup>14</sup> I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tł. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984, s. 180–182.

spokoju», obojętna i nieodczuwająca żadnych potrzeb, stanowi ona «wystarczającą sobie samej jedność»<sup>15</sup>.

Dla przeżycia numinotycznego najważniejsze jest to, aby człowiek miał możliwość spotkania się z Bogiem (można powiedzieć nawet twarzą w twarz), pomimo że często odczuwa strach i trwogę wobec Jego potęgi. „Spotkaniu numinotycznemu towarzyszą często wezwania moralne oraz odpowiedź w duchu pokory. Jego zinstytucjonalizowane formy stanowią kult oraz obrzędy wyrażające wartość przypisywaną przedmiotowi kultu i podkreślające niższość osoby oddającej cześć (co często symbolizowane jest poprzez składanie pokłonów)”<sup>16</sup>. W przeżyciu numinotycznym człowiek komunikuje się z Bogiem, z reguły poprzez rozmowę, stąd doświadczenie to jest ściśle związane z wyobrażeniem Boga jako Osoby, gdyż jest to warunkiem wspólnoty znaczeń i możliwości wymiany myśli. Człowiek jest tym samym podobny do Boga w znaczeniu podobnego intelektualnego odniesienia do świata. Bez względu jaka jest postać Boga, model osobowy oznacza tożsamość przeżyć intelektualnych i możliwość wspólnego przeżywania rzeczywistości. Warunek ten umożliwia spełnianie aktów mowy pomiędzy Bogiem a człowiekiem; możemy zwracać się do Boga z prośbami, pytaniami, deklaracjami, a On może nam odpowiadać, spełniać nasze prośby, ale i nas zobowiązywać do działań i postaw.

Z kolej doświadczenie mistyczne charakteryzuje się zespoleniem człowieka z Bogiem, często w przeżyciu ekstazy i radości. Aby do tego zjednoczenia doszło, człowiek musi odsunąć się od świata i go porzucić. Dzieje się to w procesach medytacji, kontemplacji oraz wprowadzania się w stan ekstazy podczas obrzędów. W przeżyciu mistycznym człowiek unosi się do Boga i staje na Jego poziomie, innymi słowy, jednoczy się z Nim. Znika tu (bo jest niepotrzebny) pierwiastek intelektualny kosztem szczególnych uczuć i wzruszeń. Doświadczenie takie nie służy komunikowaniu się z Bogiem i rozmowie z Nim, ale polega na chwili wspólnego przebywania. Intelektualne rozumienie nie jest konieczne, gdyż wystarczy tylko bliskość, prowadząca często do zjednoczenia. O takim przeżyciu (o jego treści) nie można nic powiedzieć, bo odrywa się od świata i nie ma w jego obszarze żadnego odniesienia. Nie jest tym samym intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. Doświadczenie mistyczne może wystąpić zarówno względem wyobrażeń osobowych Boga, jak i nieosobowych. „Jednakże o wiele częściej doświadczenie mistyczne związane jest z obrazami *nieosobowymi*. «Ja» rozplywa się w panteistycznej Wszechrzeczy, bezosobowym Absolucie, boskiej Praprzyczynie. Rozróżnienie między podmiotem i przedmiotem zostaje przewyciężone w ramach wszechogarniającej jedności, nie dającej się sprowadzić do postaci osobowej. «Ja» zatracą swoją indywidualność [...]”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> G. Scholem, *Judaizm...*, s. 22.

<sup>16</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, s. 102.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 104.

Nieosobowe koncepcje Boga mają swoje źródło w greckiej kosmologii i wizji boskiego wszechświata, który nie ma końca i początku oraz teologii panteistycznej, gdzie Bóg jest Absolutem istniejącym we wszelkiej materii i z materią tą związany, co doskonale oddaje Parmenidejska idea bytu i Plotyńska koncepcja Jedni. Istnieje wiele doktryn panteistycznych i kosmologii panteistycznych, które przyjmują, że „Wszechświat jest nie stworzony, wieczny i niezniszczalny, jest bowiem boski i jest Bytem absolutnym”<sup>18</sup>. Co do zasady, utożsamiając Boga ze światem, odmawia się Bogu cech osobowych. Modelowym przykładem panteizmu jest filozofia Spinozy. „Spinozański Bóg jest bezosobowy. Nie ma on świadomości ani woli. Można tylko w pewnym specyficznym sensie mówić o Boskim umyśle. Wiemy, że Bóg jest myślą, tzn. atrybutem myśli. Jest to myśl bezosobowa [...]. Bóg jest myślą, która jednak jest oderwana od podmiotu”<sup>19</sup>. W panteizmie nie ma miejsca również na wolę, bo wszystko jest niezmienne, wszystko jest Bogiem, który jest poza czasem. Z Bogiem nie ma rozmowy; modlitwa jako kontakt z Bogiem w ogóle nie jest właściwa, tylko czysta intelektualna kontemplacja jest formą poznania Boga. W panteizmie tym samym nie ma miejsca na prawo, nie tylko z powodu całkowitego zdeterminowania potencjalnych przyszłych zachowań i braku komunikacji z Bogiem, ale również z powodu pozorności aksjologicznej oceny. To znaczy u Spinozy zło jest pozorem, ono nie istnieje, a dobro jest subiektywne. „Nie dążymy do czegoś dlatego, że jest dobre. Kierunek jest odwrotny. Dobrem nazywamy to, do czego dążymy”<sup>20</sup>.

Dla zagadnienia uzasadnienia prawa analiza modeli Boga ma istotne znaczenie. Nasza kultura, będąc częścią tradycji śródziemnomorskiej i judeochrześcijańskiej, pozostaje w zasadzie w koncepcji Boga osobowego, a „[p]odstawowym typem przeżycia w chrześcijaństwie jest raczej oddawanie czci niż medytacja”<sup>21</sup>. Konsekwencją jest to, że przyjęcie przez naszą tradycję modelu osobowego skutkuje pojawieniem się elementu woli w decyzjach Boga, a tym samym robi się miejsce dla wolności w świecie. Determinizm, jaki jest rezultatem przyjęcia modelu nieosobowego, nie pozostawia miejsca na podjęcie decyzji i sytuację wyboru. W kulturze Okcydentu charakterystyczna jest dynamika i postawa aktywna, co widać w postawie Greków, Rzymian, ale i Izraelitów. Natomiast Wschodnia postawa harmonii wewnętrznej prowadzi do kwietyzmu, czyli postawy statycznej i oczekującej. G. Scholem zwrócił uwagę na dwa istotne elementy, atrybuty Boga, które odegrały ważną rolę w mistyce i filozofii spekulatywnej, co do sporu o pojęcie Boga jako Osoby, a mianowicie myślenie i wolę. Zarówno myślenie,

<sup>18</sup> C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, tł. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 2001, s. 140.

<sup>19</sup> R.S. Niziński OCD, *Między teizmem a panteizmem. Charlesa Hartshorne'a procesualna filozofia Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 105–107.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>21</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, s. 108.

jak i wola są tymi atrybutami, które silnie ukazują Boga jako Osobę. Do tego dochodzi jeszcze Słowo jako czynna i stwórcza zasada, które nazywane jest również Rozkazem i Wolą<sup>22</sup>. Doktryna św. Tomasz również uznaje osobowość Boga oraz przypisuje Mu intelekt i wolną wolę. „Tomizm – jak pisze Rafał F. Niziński – zachowuje doskonałość Boga, Jego transcendencję, wolność, wszechmoc, wszechwiedzę, niezmienność”<sup>23</sup>, ale problemem na jego gruncie jest koncepcja zaangażowania Boga w losy świata, co różni Boga tomistycznego od Boga biblijnego.

Za koncepcją Boga jako Osoby przemawia również jedna z najtrudniejszych konstrukcji pojęciowych teologii religii monoteistycznych, tj. koncepcja stworzenia z niczego, która zarówno w chrześcijaństwie, judaizmie, jak i islamie kieruje się na obalenie panteistycznej idei stworzenia i wykazania, że „Bóg ma wolność stworzenia bytu, który nie jest Nim samym”<sup>24</sup>. Natomiast koncepcja ta jest całkowitym zaprzeczeniem mitycznej i filozoficznej myśli o wiecznym istnieniu materii i świata. Zarówno w mitologii, jak i spekulatywnej filozofii greckiej idea absolutnego początku jest wykluczona, a świat nie może mieć ani początku, ani końca. Koncepcja stworzenia z niczego jest „wyrazem absolutnej wolności Stwórcy, który potrafi ustanowić byt niebędący Nim samym”<sup>25</sup>. Jest to akt całkowitego nieuwarunkowania jakkolwiek istniejącą lub pomyślaną materią. G. Scholem zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię poprawnego sformułowania tego aktu: „Bóg stwarza nie ze słowa, lecz poprzez słowo”<sup>26</sup>. Jednak w teologii religii monoteistycznych powstał problem dualizmu Boga i tego, co stworzył. Pojawiło się pytanie, czy dualizm ten jest możliwy w ramach koncepcji stworzenia z niczego, jako aktu emanacji samego Boga, a tym samym odżywa problem teizmu i panteizmu. „Jeśli Bóg jest bytem pełnym, to przecież – podkreśla Scholem – zgodnie z Jego naturą nie może być żadnej nicości. Tam, gdzie nie byłoby niczego, musiałby być sam Bóg”<sup>27</sup>.

Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę, dokonaną powyżej, fenomenologiczną i transcendentalną analizę idei prawa i idei prawa pozytywnego, dokładnie widzimy, że jedynym możliwym religijnym uzasadnieniem prawa jest pojęcie Boga osobowego, Boga prawodawcy, Boga, z którym można się komunikować (rozmawiać) i spełniać wraz z Nim akty społeczne oraz prowadzić dialog. Zgodnie z istotą prawa tylko taki podmiot może być nosicielem relacji prawa, który skutecznie spełnia akty społeczne, a zgodnie z ideą prawa pozytywnego tylko taki podmiot może być

<sup>22</sup> G. Scholem, *Judaizm...*, s. 40–69.

<sup>23</sup> R.F. Niziński OCD, *Między...*, s. 71–72.

<sup>24</sup> G. Scholem, *Judaizm...*, s. 77. G. Scholem wskazuje na ciekawy fakt, że koncepcja ta nie ma dostatecznej podstawy w Piśmie Świętym.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 103.

prawodawcą, który ma upoważnienie do normowania. Jedynie koncepcja Boga osobowego spełnia te warunki. Z religijnego punktu widzenia naszej kultury wydarzeniem źródłowym jest zawarcie przymierza na górze Synaj. Wspólnota wolnych i równych podmiotów oddaje „częstkę” swojej wolności dla ustanowienia prawodawcy. Pojawia się relacja władzy (naszego Pana), który daje nam prawo. Akt przyznania możliwości normowania spełniony przez wspólnotę i akt normowania spełniony przez Boga razem konstytuują istnienie prawa pozytywnego. Normując, Bóg urzeczywistnia swoje cele moralne, ale jest to możliwe tylko w wierze ludzi żyjących we tejże wspólnotcie. To z niej płynie źródło istnienia prawa pozytywnego i władzy Pana. Bez ciągłego podtrzymywania istnienia wspólnoty akty Boga nie miałyby adresata. I odwrotnie, bez Boga wspólnota nie miałaby praw, które można egzekwować, a tylko obszar wzajemnych roszczeń i zobowiązań, które mogłyby jedynie czekać na swoją realizację. Dlatego akt przymierza, czyli przyznania możliwości normowania, nie jest umową, ale poddaniem się i ukonstytuowaniem władzy Boga. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy mamy możliwość wzajemnego spełniania aktów społecznych. Tym samym z religijnego punktu widzenia Bóg jest ontologiczną podstawą prawa pozytywnego, jaką wyznacza forma prawa, czyli relacja między nadawcą aktu normowania a jego adresatem – między Bogiem a człowiekiem. Tradycja wspólnoty ludu Izraela jest kontynuowana we wspólnotcie chrześcijan i tu także – jak wskazuje Barbour – uznawano, że działanie Boga dokonuje się nie tyle w życiu jednostek, co w życiu społeczności. „Duch Święty uosabiał działanie Boga w Kościele, a nie w obrębie indywidualnego doświadczenia religijnego”<sup>28</sup>. A zatem tylko tam, gdzie jest wspólnota, nie ogół czy zbiorowisko, ale jedność znaczeń i jedność tego samego odniesienia do świata, może pojawić się idea prawa i tym samym idea prawa pozytywnego.

Uzasadnienie religijne prawa pozytywnego opiera się zatem na pojęciu Boga jako prawodawcy i musi zakładać Jego osobowy model. W tradycji chrześcijańskiej I. Barbour wskazuje na pięć takich modeli Boga osobowych<sup>29</sup>, które obrazują nam Jego postać jako prawodawcę. Pierwszy z modeli to model monarchistyczny, w którym Bóg jest królem, który rządzi światem i ma władzę absolutną. Bóg wpływa na świat, ale nie odwrotnie (relacja asymetryczna). Najważniejszą cechą jest aspekt rozkazodawczy oraz brak więzi komunikacyjnej i legitymacyjnej między nadawcą (Bogiem) a adresatem prawa. Władza Boga zbliża się do przemocy i siły, a nie do relacji prawa. Model ten odrzuca wolnościowy wymiar wspólnoty prawnej, niszcząc tym samym możliwość zaistnienia autentycznego posłuszeństwa na rzecz fizycznej i mentalnej przemocy. W tej koncepcji można oczywiście dostrzec elementy prawa pozytywnego, ale tylko wtedy gdy założy się, że relacja władzy ukonstytuowała się i jest podtrzymywana przez wspólnotę wolnych podmiotów.

---

<sup>28</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, s. 194.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 202–214.

Drugi model to model zegarmistrza (model deistyczny), który wycofuje Boga ze świata, gdy Ten tylko nadał mu swój boski bieg. Jest to model, w którym Bóg nie rozmawia, gdyż nie dopuszcza, aby zdarzenia w świecie mogły przybrać inny bieg niż wynika to z nadanych mu przez Niego praw. W tym modelu prawo jako zjawisko społeczne może pojawić się tylko jako wniosek wynikający z praw natury, zaplanowanej przez Boga. Ten, choć osobowy, model nie może czynić Boga prawodawcą, bo wspólnota nie może się z Nim komunikować; idea uzasadnienia prawa pozytywnego nie może mieć tutaj miejsca. W tym modelu z woli Boga można odczytywać tylko treść potencjalnego prawa pozytywnego, a nigdy uzasadnienie jego istnienia.

Jako trzeci pojawia się model dialogiczny, w którym – zgodnie z interpretacją I. Barboura – Osoba boska wchodzi w relację z człowiekiem, odsuwając na bok swoje szczególne (boskie) atrybuty, na rzecz ukonstytuowania relacji osoba–osoba, rozumianej jako relacji człowieka do człowieka. Model ten mówi o Bogu jako o Ojcu. Widać tu raczej indywidualny aspekt relacji między Bogiem a człowiekiem. Model ten, mimo osadzenia komunikacyjnego, zatracza aspekt wspólnotowy. Nawet jeśli uznalibyśmy, że Bóg ma atrybuty ojca w relacji do wspólnoty, to nie dostrzeżemy w niej idei prawa pozytywnego, ale relację głowy domu do wszystkich członków rodziny.

Czwarty model jest modelem działaniowym; Bóg jest postrzegany jako intencja, która jest ukryta i odczytywana z działań człowieka. Znika całkowicie relacyjny charakter więzi z Bogiem na rzecz analogii działania Boga poprzez człowieka. Wydaje się, że człowiek i przyroda traktowane są jako środek do realizacji boskiego planu i jego zamiarów. Model ten w ogóle odsuwa możliwość traktowania Boga jako prawodawcę w znaczeniu wypracowanego w tej pracy pojęcia prawa i prawa pozytywnego. Możemy jedynie uznać, że intencją Boga było, aby na świecie istniało prawo pozytywne i możemy to odczytać z faktycznych działań człowieka. Stwierdzenie to ma wprawdzie charakter argumentu transcendentalnego, ale przerzuca potencjalne uzasadnienie prawa na problematykę analogii i istnienia wolności w świecie. Jeśli w każdym naszym działaniu istniałby element boskiego planu i urzeczywistnienie Jego zamiarów, to człowiek byłby pozbawiony wyboru działania na rzecz wyborów dokonywanych przez Boga. Bóg staje się – jak u Putnama – „niegodziwym uczonym”, który steruje naszymi zachowaniami bez udziału naszej woli<sup>30</sup>. W takim modelu prawo stałoby się – z punktu widzenia obserwatora – relacją czystych konieczności ustanowionych przez Boga, których realizacja spełniałaby się za pośrednictwem działania człowieka.

Ostatni z modeli to model procesowy, który I. Barbour oparł na metafizycznej koncepcji filozofii procesu Alfreda N. Whiteheada, przedstawiającej koncepcję

---

<sup>30</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Globler, PWN, Warszawa 1998, s. 295–324.



społeczeństwa, w którym jeden z jego członków zajmuje uprzywilejowaną pozycję, ale nie w sensie absolutnym, ale autorytetu. „Ani Boga, ani człowieka nie można rozważać w oderwaniu od całej rzeczywistości, traktowanej jako proces. W miejsce jednostronnego działania Boga na świat mamy oddziaływanie dwustronne; dając i otrzymując, Bóg i świat wpływają na siebie wzajemnie”<sup>31</sup>. Należy jednak pamiętać, że ta dwustronność nie jest symetryczna, ze względu na naturę Boga jako bytu doskonałego. W tym modelu Bóg nie jest istotą rozkazującą i karzącą, ale Jego siła opiera się na sile przekonywania, a ludzie mają dużą dozę wolności w zakresie ich działania. „Bóg respektuje wolność stworzonego przez siebie świata”<sup>32</sup>, organizując w świecie jedynie tzw. potencjalności, które są lub nie aktywowane w wolnym działaniu. Procesowy model Boga zakłada ciągłą aktywność Boga, również w stosunku do samego siebie. Oznacza to, że nawet Bóg podlega zmianom, które jednak nie dotyczą Jego natury, ale Jego woli. W swej aktywności współpracuje z innymi bytami, w tym także z człowiekiem, a tym samym model ten zakłada komunikowanie się.

Jednym z kontynuatorów filozofii procesu jest Charles Hartshorn, który podkreśla kreatywność samego Boga w procesie dochodzenia do doskonałości<sup>33</sup>. Tym samym Bóg nie może być wszechmocny, bo wtedy ludzie jako Jego stworzenia byłiby całkowicie zdeterminowani, gdyż pozbawieni jakiegokolwiek mocy. „Pojęcie mocy Bożej musi uwzględniać to, iż Bóg może używać swojej mocy tak, aby «odpowiedzieć na odpowiedzi innych w ten sposób, że nowa odpowiedź staje się ze swej strony nowym bodźcem»”<sup>34</sup>.

Jeśli zinterpretujemy cechy modelu procesowego Boga z punktu widzenia pojęcia prawa i pojęcia prawa pozytywnego, a prawodawczy charakter Boga i uzasadnienie istnienia prawa pozytywnego jako tandemu spełnianych dwóch aktów społecznych, które konstytuują relację władzy, ale nie tylko jednorazowo, ale permanentnie ją podtrzymujące, to procesowy model Boga jest najbliższy temu opisowi i najbardziej wyczerpuje religijną argumentację uzasadniającą argument transcendentalny Boga jako idealnego prawodawcy.

Ciekawe jest to, że zaprezentowane modele Boga osobowego pełnią różną rolę eksplanacyjną, w zależności od przedmiotu zainteresowania. Z naszego punktu widzenia istotne są modele monarchistyczny, dialogiczny i procesowy, gdyż podkreślają komunikacyjną relację między Bogiem a człowiekiem i tym samym mogą służyć interpretacji zjawisk społecznych, które są konstytuowane tylko jako intencjonalne korelaty działań i zachowań podmiotów społecznych w stosunkach komunikacyjnych. Dlatego tylko te modele mogą służyć uzasadnianiu

<sup>31</sup> I. Barbour, *Mity...*, s. 210.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>33</sup> R.F. Niziński OCD, *Między...*, s. 162.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 164.

istnienia prawa w znaczeniu argumentu transcendentального Boga jako idealnego prawodawcy. Natomiast z punktu widzenia filozofii przyrody podstawowe znaczenie ma model deistyczny i działaniowy. Jedynie model procesowy, uwzględniając dynamikę przyrody i pierwiastek wolnościowy, może odnosić się zarówno do interpretacji zjawisk społecznych, jak i przyrodniczych.

Jedną z najistotniejszych idei Boga jako ontologicznej podstawy prawa oraz Boga prawodawcy zawiera doktryna św. Tomasza. „Tak więc w Bogu, [...], samo Słowo – pisze Akwinata – które zrodziło się w myśli Ojca w pełni poznającego samego siebie, oznacza osobę”<sup>35</sup>. Bóg jest Tym, który stwarza świat i prawo w Słowie. Jest to jedno jedyne prawo, które Tomasz nazywa wiecznym, bo jest pomysłem Bożej mądrości. Nie jest ono jednak poznawalne dla żyjących, gdyż „[t]o, co Boskie, nie może być samo w sobie przez nas poznawane”<sup>36</sup>. Wprawdzie jest to konsekwencja epistemologicznej transcendencji Boga, ale tę granicę poznawczą Tomasz kompensuje ideą dynamicznego (hierarchicznego) modelu emanacji prawa wiecznego w prawo ludzkie: „O tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z należycie ustanowionym rozumem. I wówczas jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego”<sup>37</sup>. Pamiętać należy jednak o dwóch kwestiach. Po pierwsze, prawo wieczne jest rozumiane zarówno naturalistycznie, jak i antynaturalistycznie (normatywnie)<sup>38</sup>, po drugie, chodzi tu o formę, a nie o treść prawa. Ta ostatnia może jedynie wzorować się na nim, ze względu na bezpośrednią niemożliwość poznawczą prawa wiecznego.

Dopiero wprowadzenie przez Tomasza pojęcia prawa naturalnego jako emanacji prawa wiecznego daje właściwe rozumienie pojęcia prawa jako zasad moralnych ludzkiego postępowania; jako sfery normatywnej w rozumieniu świata powinności ludzkich zachowań. Ale tym samym cały ciężar analiz ontologicznych przesuwa się u Tomasza w kierunku normatywnym, czyli treści prawa, oraz w kierunku pojęcia prawa naturalnego, a nie samego obszaru jego metafizycznych uzasadnień, co tym samym wykracza poza zadanie badawcze niniejszej pracy<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tł. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1895, s. 39.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 41. Prawo wieczne mogą poznać tylko święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>39</sup> „Prasumienie zwie się prawem naszej myśli, gdyż jest sprawnością, która w swoim przedmiocie obejmuje przykazania prawa naturalnego; a te są pierwszymi zasadami ludzkiego postępowania” (*Ibidem*, s. 52–53). Jednak ten świat powinności jest silnie związany ze sferą znaturalizowanego bytu, czyli natury świata. Naturę tę poznajemy rozumowo i widzimy, że jest ona uporządkowana i ma stałe struktury, a zatem jesteśmy w stanie rozpoznać w niej pojęcie dobra. „Jak zaś byt jest tym – pisze Tomasz – co jako istotnie pierwsze rozum pojmuje, tak dobro jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny, który jest nastawiony na działanie [...]”. I dlatego pierwsza zasada, jaką

---

Zagadnienie uzasadnienia prawa w oparciu o transcendentals domyka idea znaturalizowanej czy odtranscendentalizowanej koncepcji człowieka, która znalazła swój wyraz w projekcie ewolucyjnej filozofii prawa. Tu pytanie o naturę prawa i jego metafizyczne uzasadnienie jest związane z próbą zdefiniowania natury człowieka jako projektu metodologicznego naturalizmu. Poszukuje się zatem własności człowieka postrzeganego jako element przyrody, a nie jako Ja transcendentalne. Nie znaczy to jednak, że traktujemy człowieka jako istotę radykalnie dualną, ale że ciężar naszego zainteresowania kieruje się na jego biologiczną naturę przy założeniu istnienia wszystkich tych własności, które są mu właściwe jako twórcy kultury i podmiotu jakościowo różniącego się od innych istot biologicznych. Biorąc pod uwagę to ujęcie, jedną z istotnych koncepcji jest teoria ewolucji i wyprowadzana przez nią wizja natury ludzkiej. To czy ta wizja będzie naturalistyczna czy antynaturalistyczna, zależy od perspektywy badawczej i przyjętych założeń światopoglądowych, niemniej ewolucyjna wizja natury ludzkiej lepiej wpisuje się w wizję naturalistyczną<sup>40</sup>. Można byłoby uznać, że ujęcie takie odpowiada nowożytnej koncepcji prawa naturalnego w wersji naturalistycznej, czyli poszukiwaniu natury człowieka z jego biologicznej perspektywy, tak aby wyprowadzić albo metafizyczne wnioski o ontologicznej podstawie prawa, albo wnioski normatywne o treści prawa pozytywnego i danej koncepcji politycznej. Począwszy od Thomasa Hobbesa jako twórcy nowożytnego prawa naturalnego, konkluzje wynikające z analizy natury ludzkiej koncentrowały się na drugim z wymienionych obszarów, czyli formułowaniu wizji normatywnej i politycznej, a tym samym pozostają poza rozważaniami *stricto* metafizycznymi.

Natomiast współczesna ewolucyjna filozofia prawa wyprowadza również wnioski ontologiczne, które tym samym pozostają w kręgu naszego zainteresowania z racji przedmiotu niniejszej pracy. Teoria ewolucji, która stanowi fundament ewolucyjnej filozofii prawa, przyjmuje, że dobór naturalny zwiększał takie dostosowanie genetyczne, które reprodukowało reprezentację genów przejawiającą altruizm wzajemny i krewniaczy. Ewolucyjna koncepcja prawa wychodzi

---

kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: Dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać” (*Ibidem*, s. 55). Aby zasady prawa naturalnego mogły realizować swoją treść w relacjach międzyludzkich, potrzebne jest prawo ludzkie, które – podobnie jak prawo naturalne – jest partycypacją w prawie wiecznym, a jego źródłem jest wola władzy, sama mająca swoje umocowanie również w prawie wiecznym. Prawo ludzkie ma wyraźnie u Tomasza charakter funkcjonalny. Ma urzeczywistniać zasady ogólne i wynikające z nich reguły szczegółowe wśród tych tych ludzi, którzy rozumem nie mogą rozpoznać dobrych uczynków. Treść prawa ludzkiego nazywa on prawem pozytywnym.

<sup>40</sup> W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 83.

z założenia, że istnieje genetyczna skłonność do kooperowania, czyli wchodzenia w relacje intersubiektywne między podmiotami spokrewnionymi (altruizm krewniaczy i altruizm wzajemny). Jedno z narzędzi metodologicznych wspierających tę tezę opisuje Richard Dawkins w pracy *Samolubny gen*<sup>41</sup>. Argumentacja Dawkinsa jest połączeniem argumentu logicznego z teorią stabilnej ewolucji. Dawkins wskazuje – powołując się na badania nad teorią gier R. Axelroda i W. D. Hamiltona – że cały biologiczny świat uczestniczy w niekończącej się grze w Iterowany Dylemat Więźnia. Najlepszą strategią z punktu widzenia ewolucji jest tzw. strategia *wet za wet*, jeśli uczestnicy będą cały czas grać „współpraca” zamiast „zdrada”, a w sytuacji „zdrady” lepiej być „wielkodusznym”, czyli krótko pamiętać wyrządzoną krzywdę i grać „współpraca” niż przejść do tzw. strategii *zawsze zdradzaj*, która w ostateczności wiedzie osobniki posługujące się nią do zdecydowanie gorszej sytuacji w populacji. Opisany argument ma wymiar faktyczny a nie normatywny, zarówno od strony logiki, jak i biologii. Nie możemy z niego wyprowadzić „powinności” o charakterze koniecznym, ale jedynie wskazać racjonalne (logiczne i biologiczne) uzasadnienie jej przyjęcia. Innymi słowy, nie istnieje żadna konieczność kooperowania, ale jedynie spostrzeżenie, że lepiej jest kooperować niż nie.

Tym samym można powiedzieć, że teoria ewolucji wspiera tezę o umiarkowanie optymistycznej wizji natury ludzkiej, która przyjmuje, że „ludzie mają skłonności do przejawiania w wielu okolicznościach altruizmu krewniaczego i altruizmu wzajemnego, tj. nie są egoistyczni czy złośliwi, lecz wyposażeni w wysoki «potencjał kooperatywny»”<sup>42</sup>. Moralność czy zachowania, które określilibyśmy jako moralne, są zatem – zgodnie z tezami teorii ewolucji – źródłowo efektem doboru naturalnego, czyli efektem adaptacji, a nie „produktem społecznym” czy „pierwiastka duchowego”. Nie oznacza to jednak, że całkowicie jesteśmy zdani na działanie samolubnego genu i naturalistyczne zdeterminowanie, bo to co jakościoróżni nas od natury, to – paradoksalnie – wykształcone przez tę naturę możliwości abstrakcyjnego myślenia i samodzielnego kształtowania nie-naturalistycznych zachowań. Wojciech Załuski taką wizję natury ludzkiej nazywa naturalistyczną w wariacie słabym. „Zgodnie z tą wizją nasza zdolność do abstrakcyjnego myślenia – sama będąca produktem doboru naturalnego – pozwala nam, by tak rzec, przekroczyć granice biologii, ponieważ umożliwia wyzwolenie się z kauzalnego wpływu naszych wytworzonych w toku ewolucji psychologicznych skłonności”<sup>43</sup>.

Z punktu widzenia transcendentального uzasadniania prawa istotne jest to, że koncepcja ta – słusznie w mojej ocenie, a w szczególności z punktu widzenia *petitio principii* – nie definiuje prawa jako zbioru regularności kooperatywnych zachowań ani jako uznania wzorów takich zachowań. „Jasne jest – pisze W. Załuski

<sup>41</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 279–319.

<sup>42</sup> W. Załuski, *Ewolucyjna...*, s. 68.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 84.

– że prawo nie jest po prostu zbiorem regularności kooperatywnych zachowań. Jest także jasne, że prawo nie jest po prostu uznaniem pewnych wzorców zachowań za wzorce zachowań powiniennych. Prawo nie może być także jakąś sumą tych dwóch aspektów: zważywszy na ich heterogeniczność, trudno byłoby sobie wyobrazić, czym taka suma miałyby być<sup>44</sup>. Prawo jest bytem, którego nie można zredukować ani do powiniennych zachowań, ani do przeżyć. Jest zatem bytem, którego ontologiczną podstawą są podmioty oraz sytuacja kooperatywna, która ma swoje ostateczne źródło w naturalistycznie ujętej koncepcji człowieka, czyli w źródle jego genetycznego uposażenia.

W języku ewolucyjnej filozofii prawa określa się prawo jako byt emergentny superwenujący na regularnościach zachowań i ich uznaniu za wzorce powiniennych zachowań przez podmioty. Byt emergentny to taki, „który «wyłania się z» (jest «nadbudowany na», «emerguje z», «superwenuje na») jakiegoś bytu niższego poziomu, ale nie może być do niego zredukowany, czyli jest względem niego «nowy»<sup>45</sup>. Natomiast superwenujenca jest posiadaniem wspólnych własności przez byty należące do różnych poziomów. Relacja superwenujenca dwóch własności danego bytu polega na tym, że jeśli byt niższego rzędu (czyli stanowiący fundament ontologiczny) posiada jakieś cechy, to byty wyższego rzędu również własność tę posiadają, co w przypadku prawa jako bytu emergentnego pozwala nie tylko superwenuiować na naszych zachowaniach, ale je również kształtować, gdyż emergencja jest kauzalnością skierowaną w dół, czyli byty emergentne mogą wywierać wpływ na byty, na których superwenują<sup>46</sup>. Na gruncie analiz fenomenologicznych i filozofii transcendentnej określiliśmy to następująco: prawo jako byt ma formę relacji, której nosicielami są podmioty, a źródłem kształtowania tej relacji jest możliwość spełniania aktów mowy (aktów społecznych), dla którego to źródła z kolei ostatecznym uzasadnieniem jest komunikacyjne (materialne) *Apriori*.

Ciekawe jest to, że w koncepcji ewolucyjnej filozofii prawa paradygmatyczną gałęzią prawa jest prawo cywilne, dla którego główną funkcją jest wspieranie wymiany i poszerzanie jej zakresu. Wskazuje to na trafność naszych ejdetycznych analiz w stosunku do fenomenu prawa jako prawa oraz trafność analiz o fundamentalnej roli apriorycznego charakteru niektórych aktów społecznych (aktów mowy) w budowaniu relacji społecznych. Zakodowana genetycznie skłonność do kooperowania jest na gruncie ewolucyjnej filozofii prawa transcendentnym argumentem uzasadniającym istnienie prawa jako prawa, a także prawa pozytywnego. Zaistnienie tego drugiego jest wymuszone poziomem skomplikowania relacji społecznych i koniecznością stabilizowania tych relacji w ramach działań wspólnych.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 96–97.

W uzasadnieniu prawa na gruncie ewolucyjnej filozofii prawa W. Załuski wskazuje również na dwa kauzalne (w znaczeniu genetycznym) mechanizmy pojawienia się prawa pozytywnego. Pierwszy to „mechanizm konsensusu”, gdzie uzasadnienie funkcjonalne prawa pozytywnego, jakim jest stabilizowanie działań wspólnych, jest jednocześnie jego uzasadnieniem kauzalnym – faktyczną przyczyną pojawienia się prawa pozytywnego. Drugi mechanizm to „mechanizm konfliktu”, który przyjmuje, że prawo pozytywne jest narzucone siłą. Mechanizm ten może dotyczyć konfliktu wewnętrznego (wewnątrz danej wspólnoty) oraz konfliktu zewnętrznego (walki między wspólnotami)<sup>47</sup>. Oczywiście przyczyn tych nie możemy traktować jako faktów (historycznie), ale jedynie jako abstrakcyjne pojęcia, gdyż zgodnie z powyżej przyjętą tezą (za E. Durkheimem) nie da się wskazać jakiegoś czasowo określonego momentu, w którym miałyby zaistnieć prawo pozytywne. O ile – zgodnie z istotą prawa pozytywnego – można przystać na argument z „mechanizmu konsensusu”, z zastrzeżeniem, że konsens ten dotyczy źródłowo aktu przyznania możliwości normowania, a nie umowy, to mechanizm ten staje się uzasadnieniem kauzalnym w znaczeniu metodologicznym. Natomiast – w mojej ocenie – mechanizm konfliktu jako przyczyna zaistnienia prawa pozytywnego prowadzi nas oczywiście do regresu i koła. Gdyby tak analizować problematykę uzasadnienia kauzalnego prawa pozytywnego, to można powiedzieć, że potencjalnych sytuacji, które mogłyby służyć za taki argument, byłoby nieskończenie wiele. O konflikcie można wtedy powiedzieć, że jest uchyczeniem w zakresie istnienia działań wspólnych; tych z kolei brakuje, bo nie wykształciła się wspólnota; tej nie ma, bo istnieje konflikt itd.

W analizie ejdetycznej i transcendentalnej uzasadnienia kauzalnego chodzi jednak o wskazanie przyczyny w znaczeniu racji transcendentalnej, najlepiej o charakterze uzasadnienia mocnego, czy też argumentu transcendentalnego. Jeśli dochodzi do podboju danej wspólnoty przez inną wspólnotę, to sytuację tę można oceniać wielorako. Wspólnota podbita wcale nie musi legitymizować prawa najeźdźcy, bo żadna przemoc nie jest w stanie tego uczynić (mamy wtedy do czynienia z sytuacją okupacji czy zniewolenia tak, jak to miało miejsce z niewolą babilońską narodu żydowskiego). Z drugiej zaś strony nic również nie stoi na przeszkodzie zaistnienia takiej sytuacji, że prawo najeźdźcy uzyska legitymację wspólnoty podbitej. Analizując z kolei mechanizm konfliktu z perspektywy prawa pozytywnego najeźdźcy, to sytuacja konfliktu nie jest żadnym uzasadnieniem kauzalnym istnienia tego prawa, bo ono zwykle już istnieje.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 106–107.





## Zakończenie

Rekapitulację powyższych rozważań chciałbym potraktować niekonwencjonalnie. Zamiast typowych twierdzeń podsumowujących całość materiału, pozwolę sobie na kilka słów o charakterze dygresyjnym, będących efektem czegoś, co można nazwać ogólną refleksją poznawczą w stosunku do prawa, rozumianą jako refleksja filozoficzna.

Rozumienie prawa pozytywnego z jednej strony jako relacji zobowiązaniowej (co, jak zostało powyżej wykazane, jest błędnym rozumieniem tego fenomenu), z drugiej zaś jako relacji władzy oraz pojęć suwerena, prawodawcy i przymusu, a tym samym w ogóle próba jego pojęciowego uzasadnienia, zostało – można powiedzieć – zdeterminowane historycznie trzema tradycjami, które treściowo określiły ogół naszych twórców kulturowych – kultury Zachodu. Mam tu na myśli Ateny, Rzym i Jerozolimę. Tradycje te stanowią dwa filary tożsamości prawa, określane zwykle jako kultura śródziemnomorska i judeochrześcijańska. W interesującym nas obszarze filozofii prawa zdeterminowały one kształt całej intelektualnej procedury jego uzasadniania – zarówno prawa jako prawa i uzasadniania prawa pozytywnego, jak i w ogóle potocznego myślenia o prawie. To one odpowiedzialne są za to, że pojęcie prawa pozytywnego i jego uzasadnienie wymyka się z jednej strony w kierunku uzasadnienia prawa jako prawa, z drugiej zaś prawa jako rozkazu i przemocy, a przecież powyższe analizy wyraźnie wskazują, że określenie prawa pozytywnego, które sprowadza się jedynie do twierdzenia o woli prawodawcy, nie oddaje specyfiki jego fenomenu. „Jeśli istotą władzy – pisze Hannah Arendt – jest skuteczność rozkazu, to nie ma władzy większej od tej, która wyrasta z lufy karabinu”<sup>1</sup>, a tym samym nie ujawniłaby się nam różnica między pojęciem prawa pozytywnego a rozkazem bandyty. Ta jednak istnieje, o czym pisało wielu filozofów prawa. Do tego dochodzi jeszcze silnie wykształcona w naszej kulturze idea wolności, realizująca się – co nietrudno stwierdzić obserwując naszą rzeczywistość – w antagonistycznych relacjach między podmiotami, które to relacje często skutkują przymusem i przemocą. Te dwie ważne dla zrozumienia fenomenu prawa pozytywnego idee, tj. konieczności (przymusu)

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tł. A. Łagocka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999, s. 44.

i wolności chcieli w ramach idei transcendentalizmu – jak przedstawiliśmy powyżej – pogodzić Kant, Fichte i Hegel w swoich filozoficznych koncepcjach prawa.

Zwrócenie uwagi i odwołanie się do źródeł tradycji śródziemnomorskiej i judeochrześcijańskiej – zwłaszcza z perspektywy refleksji historycznej – pozwala w posumowaniu naszych analiz, z jednej strony zrozumieć problematykę uzasadnienia prawa pozytywnego, a w szczególności ułatwia odpowiedź na pytanie o przyczynę wymykania się poznawczego w zakresie tej problematyki, z drugiej zaś daje dodatkową możliwość uchwycenia istoty prawa pozytywnego i szerzej odsłania choćby w części zagadnienie jego uzasadnienia.

Na dwie (Ateny i Rzym) z tych trzech tradycji wskazywała Hannah Arendt w wielu swoich pracach z zakresu filozofii polityki, a w szczególności w *Kondycji ludzkiej*<sup>2</sup> i *Polityce jako obietnicy*<sup>3</sup>. Interpretując jej spostrzeżenia dotyczące podstawowych zagadnień pojęć polityki, można przyjąć, że na kształt dzisiejszego pojęcia prawa pozytywnego miało wpływ kilka historycznych czynników, które wiążą się z oddzieleniem tego, co publiczne od tego, co prywatne, a następnie w toku historycznego rozwoju zastąpieniem pojęcia tego, co publiczne, pojęciem społeczeństwa. Można również powiedzieć, że poprzez swoje rozważania o istocie polityczności dociera Arendt do fenomenu prawa pozytywnego. „Owo nieświadome zastąpienie – pisze H. Arendt – tego, co polityczne, tym, co społeczne, bardziej niż jakakolwiek opracowana teoria zdradza, do jakiego stopnia zagubione zostało pierwotne greckie rozumienie polityki”<sup>4</sup>.

Jej zdaniem wzajemne integracje budujące wspólnotę są charakterystyczne nie tylko dla człowieka, ale wielu gatunków zwierząt i dlatego nie mogą być określeniami, które znamionowałyby to, co specyficznie ludzkie. Dopiero organizacja tego, co Grecy określali jako sferę polityczną, jest tym, co fundamentalnie charakteryzuje człowieka. Miasto–państwo jako reprezentacja tego, co polityczne, zostało tym samym instytucjonalnie oddzielone od tego, co prywatne. „Spośród wszystkich czynności koniecznych i obecnych we wspólnotach ludzkich tylko dwie uważano za polityczne i konstytuujące to, co Arystoteles zwał *bios politikos*, a mianowicie działanie (*praxis*) i mowę (*lexis*); dzięki niej powstaje dziedzina spraw ludzkich (*ta ton anthropon pragmata*, jak zwykł ją nazywać Platon), z której ściśle wykluczone jest wszystko, co po prostu konieczne i użyteczne”<sup>5</sup>.

Nie trzeba tu żadnych szczególnych zabiegów interpretacyjnych, aby dostrzec, że w tym co publiczne, czyli jedności mowy i działania, kształtuje się późniejsze pojęcie aktów społecznych czy aktów mowy, a tym samym w konsekwencji

<sup>2</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa b.r.w.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 28.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 30.

pojęcia prawa i pojęcia prawa pozytywnego (tak jak to zostało nakreślone powyżej), a także teorii działania komunikacyjnego. Przyznanie możliwości normowania i kształtowanie relacji władzy, jako tożsamej z pojęciem prawa pozytywnego, mogło odbywać się tylko w słowach i wzajemnym porozumieniu podmiotów sfery publicznej. Tu relacja władzy w jej politycznym rozumieniu zgody na normowanie nigdy nie miała nic wspólnego z siłą lub przemocą. „Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc. Dla Greków zmuszanie poprzez przemoc, rozkazywanie w miejsce perswazji, to przedpolityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis*, dla domu i życia rodzinnego, gdzie będący głową gospodarstwa sprawował despotyczną władzę, lub dla barbarzyńskich imperiów Azji, których despotyzm często porównywano do organizacji gospodarstwa domowego”<sup>6</sup>.

Jasno tu widać, że cała tradycja uzasadniania prawa pozytywnego pojęciem rozkazu, siły i władzy rozumianej jako przemoc musi zatrzymywać się na samym pojęciu aktu normowania, a nie jego źródle. W tym znaczeniu, czyli rozumieniu prawa pozytywnego jako rozkazu suwerena nie można dostrzec żadnej różnicy między światem ludzkim jako światem kultury, a światem biologicznych relacji przemocy, którymi rządzi przyrodnicza konieczność. Pojęcie prawa pozytywnego jest wtedy tożsame z prawem silniejszego. Dla Greków takie prawo należało tylko do dziedziny biologicznej czy przyrodniczej, właśnie tego, co konieczne i użyteczne, bo w dużej mierze związane z podtrzymywaniem życia. Tak jak w świecie przyrody, tak i w relacjach rodzinnych wśród ludzi obowiązywała przemoc. Tu argument biologiczny, tj. z teorii ewolucji jak najbardziej uzasadnia prawo, które jest prawem silniejszego, ale nie ma nic wspólnego z pojęciem prawa i prawa pozytywnego w tym znaczeniu, którego uzasadnienia poszukujemy.

Ścisłe oddzielenie dziedziny politycznej i gospodarstwa domowego wyrażało u Greków różnicę pomiędzy tym, co współcześnie rozumiemy pod pojęciem prawa jako rozkazu, a pojęciem prawa jako roszczeń i zobowiązań powstających w dyskusji, rozmowie, komunikacji. Rozdział ten był również warunkiem istnienia wolności. „«Polityka» w greckim sensie tego słowa koncentruje się zatem wokół wolności, a wolność w ujęciu negatywnym rozumiana jest jako stan, w którym nie jest się ani rządzonym, ani rządzącym, a w ujęciu pozytywnym – jako przestrzeń, którą mogą tworzyć tylko ludzie i w której każdy znajduje się pośród równych sobie”<sup>7</sup>. Innymi słowy, *polis* w przeciwieństwie do relacji rodzinnych konstituowała ideę wolności, a gospodarstwo domowe to, co konieczne, czyli przymus. Ale – jak zauważa Arendt – przymus ten nigdy nie miał nic wspólnego z jakimś chaotycznym stanem natury, który nakazywałby ludziom wyjść z tego

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Polityka...*, s. 146.

położenia zawierając umowę o władzę, konstytuującą porządek prawny<sup>8</sup>. W sferze przedpolitycznej (przepublicznej), czyli w obszarze gospodarstwa domowego, nigdy nie mogło być wolności. Była ona po prostu wykluczona *a priori*, bo istniały przecież konieczności wynikające z biologicznej rzeczywistości życia człowieka. W tej sferze ma również swoje korzenie pojęcie rządzenia. Rządzenie u Greków – jak wskazuje H. Arendt – „to przede wszystkim władza nad niewolnikami; wyraża się ona w relacji: pan – sługa, opartej na rozkazywaniu i posłuszeństwie”<sup>9</sup>.

Stopniowe zacieranie się różnicy między tymi dwiema sferami doprowadziło – zdaniem Arendt – do przeniknięcia przymusu w życie polityczne. Pojęcie władzy nabierało cech przemocy, a tym samym utrudniało zrozumienie problematyki uzasadniania prawa pozytywnego, które zaczyna być utożsamiane z używaniem siły i realizowaniem zasady podporządkowywania się na wzór biologicznych relacji, w których nie ma miejsca na wolność, a tym samym na prawo, które nie może znaleźć swojej legitymacji. To co dziś nazywamy prawem pozytywnym nie należało u Greków ani do dziedziny tego, co publiczne, ani do sfery prywatności, gdyż w pierwszej sferze idea wolności wykluczała władzę, w drugiej zaś przemoc nie potrzebowała reguł ukonstytuowanych intencjonalnie. Prawo pozytywne było – jak mówi H. Arendt – swoistego rodzaju ziemią niczyją, tj. granicą pomiędzy tym co publiczne, a tym co prywatne; było murem granicznym (*nomos*), czyli tym co dzieli, a nie tym co łączy. „Prawo miasta–państwa nie było ani treścią działania politycznego [...], ani rejestrem zakazów, zasadzających się, jak nadal czynią to wszystkie nowożytne prawa, na przykazaniach Dekalogu”<sup>10</sup>. Co więcej, akt normodawczy ustanowienia *polis* nie musiał pochodzić od prawodawcy, który był obywatelem, czyli prawo nie należało do sfery publicznej i politycznej<sup>11</sup>. Prawo pozytywne pojawiała się poza sferą publiczną do tego stopnia, że prawodawcę można było nawet wynająć<sup>12</sup>.

Całkiem inaczej – jak zauważa H. Arendt – problematyka istnienia prawa pozytywnego i jego uzasadnienia konstytuowała się w drugiej starożytnej tradycji, która również determinuje naszą kulturę, a mianowicie w Rzymie.

W Rzymie to, co publiczne i sfera polityki kształtowała się pomiędzy nierównymi i obcymi sobie podmiotami, a nie tak jak u Greków – pomiędzy obywatelami *polis* i była związana z rozwiązywaniem kwestii wojny. „Rzymskie *lex* bardzo różne od tego, co Grecy rozumieli przez *nomos*, a wręcz z nim sprzeczne, oznacza w istocie «trwałe» więzy i bardzo szybko zaczęło znaczyć tyle co «umowa» między obywatelami lub jako traktat między narodami. Co za tym idzie, prawo jest czymś,

<sup>8</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 37–38.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Polityka...*, s. 84.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 70.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Polityka...*, s. 157.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 201–202.

co wiąże ludzi ze sobą, a pojawia się nie na mocy dyktatu czy aktu siły, lecz dzięki wzajemnym porozumieniom<sup>13</sup>. Oczywiście nie było mowy o zniesieniu różnicy między patrycjuszami i plebejuszami czy zwycięzcami i podbitymi, ale duch prawa miał jednoczyć, a nie dzielić. Prawo jawi się jako rozjemczy kontrakt między stanami oraz podbitymi narodami i w pełni należy do sfery publicznej, całkowicie inaczej niż w rozumieniu Greków, gdzie prawo musiało oddzielać nie tylko to, co prywatne od tego, co publiczne, ale również same wspólnoty polityczne w ramach tego samego narodu. Natomiast w tradycji rzymskiej „[...] [p]rawo pojawia się, ponieważ trzeba zawrzeć kontrakt pomiędzy tubylcami a przybyszami. Rzym ufundowany jest na tym traktacie, a jeśli misja Rzymu polega na tym, by «ugiąć cały świat pod prawa», nie znaczy to nic innego jak objęcie całej Ziemi systemem traktatów, a do zadania tego lud ów był wyjątkowo predystynowany, jako że swoją własną historyczną egzystencję wywodził z traktatu<sup>14</sup>. Hannah Arendt interpretuje to zjawisko jako budowanie pojęcia prawa u Rzymian w ramach polityki zagranicznej, a tym samym możemy powiedzieć, że prawo to jest prawem międzynarodowym. Powstaje ono jako spotkanie dwóch narodów w okoliczności wojny.

Jednak wnikliwe analizy greckiego i rzymskiego prawa u źródła ich tworzenia, jakich dokonała Arendt, nie do końca dostrzegają skomplikowany – można powiedzieć – dwupoziomowy charakter prawa pozytywnego, który determinowany jest więzią aktu przyznania możliwości normowania i samego aktu normowania (*Bestimmungsakt*). Greckie *nomos* może przecież ukształtować się tylko o tyle, o ile zostanie powołane przez wynajętego prawodawcę, a rzymskie *lex* rozumiane jako traktat daje dopiero możliwość zaistnienia prawodawcy. Grecy, wyrzucając prawo poza sferę publiczną, dostrzegają w nim tylko akt normowania, Rzymianie zaś cały ciężar sfery publicznej wypełnili kontraktem, czyli ideą wspólnego konsensusu. O ile w *polis* działało się to w ramach już ukształtowanej sfery wolności, to w Rzymie obszar ten dopiero umożliwiło. Można powiedzieć, że w pierwszej tradycji wychodzi się od wolności do konieczności przymusu – przymusu rozumianego jako ograniczenie prawem (*nomos*), które zostało ustanowione aktem normowania, w drugiej zaś od przymusu, rozumianego jako siła fizyczna (wojna), do wolności, z której można legitymizować prawo pozytywne. Najistotniejsze jest to, że treści pojęcia prawa pozytywnego należy poszukiwać w owym dualizmie idei wolności, będącej atrybutem wspólnoty politycznej i konstytuowanej z niej władzy, jako potencjalnego ograniczenia czy przymusu. Arendt nie dostrzega jeszcze tego, że kontraktowy charakter rzymskiego *lex* dotyczy treści prawa jako prawa, a nie kontraktu jako aktu przyznania możliwości normowania. Kontrakt rzymski to kontrakt o wspólnotę, o imperium, tak jak to rozumiemy w znaczeniu dzisiejszego prawa międzynarodowego. Dlatego prawo rzymskie to przecież współczesny fundament

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 205.



prawa cywilnego i międzynarodowego, gdyż aprioryczną podstawą prawa cywilnego i prawa międzynarodowego jest pojęcie prawa jako prawa. Natomiast do uzasadnienia istnienia prawa pozytywnego potrzeba innych aktów społecznych, których spełnienie ma sens tylko wtedy, gdy jest dokonywane w ramach wspólnoty komunikacyjnej, wolnych i równych podmiotów. W *polis* zapewniała to sfera publiczna, w Rzymie kontraktowa wspólnota jego imperium. Niemniej można powiedzieć, że ani w Grecji ani w Rzymie nie zaistniała w pełni idea współcześnie rozumianego prawa pozytywnego ani tym bardziej – transcendentalizmu.

Dopiero wraz z zatarciem starożytnej różnicy między obszarem publicznym a prywatnym i wykształceniem się sfery społecznej, rozumianej jako wspólnota rodzin, idea wolności zderza się z ideą konieczności ułożenia wzajemnych relacji członków społeczeństwa rozumianego już jako niepodzielna całość (można powiedzieć, że te dwie idee jakoś się ze sobą zmieszały). Powstaje problem, który próbował rozwiązać m.in. Kant, i który opisaliśmy powyżej, tj. jak przywrócić ideę wolności w sferze, gdzie panuje samowola. Innymi słowy, jak pogodzić wolność każdego człowieka z wolnością innych ludzi. W zasadzie można powiedzieć, że pojęciowo jest to niemożliwe, jeśli nie wykluczy się tego, co konieczne, czyli naturalistycznego determinizmu ze sfery publicznej. Było to do pomyślenia jedynie w greckiej *polis*, a obecnie jest niewykonalne, gdyż Grecy przyjmowali, że w relacjach między ludźmi (relacjach społecznych) nie wszyscy członkowie społeczeństwa są wolni. Wolność przysługiwała tylko nielicznym, stąd „[...] [d]ziedzina publiczna zastrzeżona była dla indywidualności; była jedynym miejscem, gdzie ludzie mogli pokazać, kim naprawdę są. To ze względu na tę możliwość oraz miłość do państwa, które im ją zapewniało, wszyscy byli w mniejszym lub większym stopniu gotowi wspólnie nieść brzemię prawodawstwa, obrony i administracji sprawami publicznymi”<sup>15</sup>. Dlatego współcześnie budując pojęcie prawa pozytywnego i jego uzasadnienia musimy mówić o władzy jako podleganiu komuś, czyli o czymś, co zostało wzięte ze sfery przedpublicznej u Greków.

Tym samym – w mojej ocenie – dzisiejsze rozumienie prawa pozytywnego i jego uzasadnienia ma swoje korzenie bardziej w greckim pojęciu *nomos* niż rzymskim *lex*, pojęciu prawa jako ograniczeniu i pogodzeniu idei wolności z przymusem, niż pojęciu prawa jako kontraktu. Spostrzeżenie to daje się dość łatwo wyinterpretować z uwag H. Arendt o greckim pojęciu działania i jego relacji do prawa (*nomos*). „Ponieważ działanie ze swej natury zawsze tworzy więzi i relacje, kiedy wkracza w świat, cechuje je brak umiarkowania i to, co Ajschylos nazwał «nienasyceciem», które można utrzymać w ryzach tylko za pomocą *nomos*, prawa w greckim znaczeniu tego słowa”<sup>16</sup>. To ograniczenie działania, tak aby zawsze mieściło się ono w *polis*, można uznać w zasadzie za współczesny paradygmat

<sup>15</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 47–48.

<sup>16</sup> H. Arendt, *Polityka...*, s. 208.

suwerenności, mimo że – jak podkreśla H. Arendt – „[c]eną, jaką Grecy zapłacili za tę władzę swojego *nomos*, była niezdolność do zbudowania imperium, i nie ma wątpliwości, że cała Hellada ostatecznie zginęła przez *nomos* miast–państw, *poleis*, które można było upowszechniać w postaci kolonii, ale nigdy nie udało się połączyć ich i zjednoczyć w trwałym sojuszu”<sup>17</sup>. Dlatego obecne rozumienie pojęcia prawa pozytywnego bierze się z greckiej wizji państwa jako czegoś, co dziś nazywamy suwerennością (państwem suwerennym) i tym, co nazywamy prawem wewnętrznym danego państwa (prawem pozytywnym). Greckie pojęcie prawa stanowi tym samym możliwość uczynienia z działania czegoś przewidywalnego (bo nie daje je rozszerzać) i powtarzalnego, stając się również wzorcem jednej z fundamentalnych cech prawa pozytywnego, jaką jest pewność jego treści.

Współczesne uzasadnienie istnienia prawa pozytywnego wiąże się również ściśle z zaistnieniem dodatkowo jeszcze jednej sfery, czyli sfery społecznej jako wspólnego obszaru tego, co publiczne i tego, co prywatne; wolności i konieczności. Dlatego w analizie ejdetycznej prawa pozytywnego wskazaliśmy na dualizm konstytuujących je aktów społecznych. Można powiedzieć, że akt normowania (*Bestimmungsakt*) jest charakterystyczny dla tego, co konieczne (u Greków tego, co prywatne), a akt przyznania możności normowania jako jego uzasadnienia jest elementem mającym swoje źródło w idei wolności i woli pogodzenia tych dwóch sprzecznych sfer relacji międzyludzkich, skoro zakładamy, że wszystkim ludziom idea ta przysługuje, i gdzie pojęcie przemocy zmienia się w pojęcie władzy. Prawo pozytywne – co już zostało podkreślone wyżej – nie wyrasta zatem ani z syntezy logicznej, ani nawet dialektycznej, ale z tego, czego pogodzić się nie da, czyli przemożnej siły. Obecnie ta niemożność pogodzenia – jako rezultat rozdzielania tego, co publiczne i tego, co prywatne w greckim *polis* – wyrosła z niemożliwości wspólnego zbierania się razem, a tym samym ustalania praw wzajemnej relacji wolności. „Życie w społeczeństwie masowym jest trudne do zniesienia – nie ze względu na wielką liczbę ludzi, a przynajmniej nie przede wszystkim dlatego, lecz z racji faktu, iż świat pomiędzy nimi utracił moc zbierania ich razem, łączenia i rozdzielania”<sup>18</sup>. Stąd idea prawa pozytywnego może łączyć tę przywrócić – oczywiście za pewną cenę, tj. pojawienia się władzy w sferze tego, co publiczne. Transcendentalną argumentację tej syntezy przeprowadza i próbę uratowania idei wolności w ramach pogodzenia jej z pojęciem władzy podejmuje niemal każdy myśliciel, który wyznacza sobie zadanie uzasadnienia prawa jako próby dotarcia do jego fundamentów czy próby odsłonięcia jego *arche*.

Mając na względzie powyższe uwagi oraz ogół analiz fenomenologicznych i transcendentalnych, po pierwsze, możemy powiedzieć, że fenomen prawa pozytywnego ukazuje się z jednej strony jako coś naturalnego, koniecznego

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 59.

i immanentnego dla rzeczywistości społecznej, z drugiej zaś, wraz z ideą władzy i przymusu, jawi się jako pewien problem i coś niechcianego, rozumianego bardziej jako zło konieczne niż dobro służące jednostce i społeczeństwu. Jednak – co bardzo silnie tu podkreślam – twierdzenie mieszczące się w drugiej z wymienionych w poprzednim zdaniu perspektyw pojawia się tylko dlatego, że bardzo często chciałoby się mówić o prawie pozytywnym i uzasadniać jego istnienie w takich obszarach relacji społecznych, w których ono nie występuje. Innymi słowy, tam gdzie występuje przemoc, nie ma prawa, a przemocy – co niezwykle trafnie zanalizowała Hannah Arendt – nie można utożsamiać z przymusem. „Paradoksalne osiągnięcie prawa – pisze J. Habermas – polega przeto na tym, że potencjalne konflikty rozpiętych wolności podmiotowych poskramia ono normami, które dopóty tylko mogą zmuszać, dopóki na niepewnym gruncie rozpiętych wolności komunikacyjnych uznawane są za prawowite”<sup>19</sup>. Jeśli uświadomimy sobie tę zależność, to nasz stosunek do prawa, kształtowania jego treści, jego legitymizacji oraz szacunku dla niego powróci do swojej pierwotnej idei wspólnego, aktywnego udziału w życiu społecznym i uświadomi niebezpieczeństwo dogmatycznych twierdzeń o rządach prawa i jego instytucjonalnym panowaniu, która to idea współcześnie oderwała się od swojego źródłowego znaczenia.

Fenomen prawa pozytywnego ujawnia ideę syntezy tego, czego nie da się pogodzić, czyli idei wolności z ideą konieczności. Pojawienie się prawa pozytywnego jest – używając metafory J. Habermasa<sup>20</sup> – klinem egzaltowanej idei wbitym w społeczną złożoność, czyli idei samoograniczenia się wolności w imię jej samej. Konkluzja ta wyraźnie wskazuje, że systemu prawa nie tworzą i nie mogą tworzyć perfekcyjnie ułożone reguły, które byłyby niezależne w swej normatywności od faktycznych jego oddziaływań społecznych, a tym samym studia nad prawem nie mogą być prowadzone jedynie z perspektywy założeń jego systemu, bo baza to jego rzeczywisty (społeczny) wymiar, z którego czerpie przecież swoją legitymację i któremu ostatecznie ma służyć. Realizowanie zasad systemowych odrywa prawo od rzeczywistości i jego kontekstu społecznego. Instytucje, które są odpowiedzialne za jego tworzenie i stosowanie zapominają o tym, że powinny przede wszystkim maksymalizować sprawiedliwość i wolność, a nie jedynie wewnętrzne wartości prawa, wynikające z idei *Rechtstaat*. Instytucjonalna przemoc, uchylająca wartościom, które prawo to legitymizują, nie może być ceną za jego legalność i jednolitość orzecznictwa. Pewność prawa nie jest wyłącznie jego wartością wewnętrzną, ale zawsze odniesioną do oceny dokonywanej przez jego adresatów.

Po drugie, często analiza prawa pozytywnego jako pojęciowa argumentacja mająca na celu jego uzasadnienie nie jest dokonywana z punktu widzenia badania

<sup>19</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 589.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 588.

właściwego problemu. Jeden z najbardziej czytelnych przykładów tej sytuacji mieści się w odpowiedzi na kontrowersyjne pytanie o to, czy prawo międzynarodowe jest prawem (w znaczeniu prawa pozytywnego). Jak trafnie zauważył Herbert Hart, problematyka określenia prawa międzynarodowego jako prawa w znaczeniu prawa pozytywnego ma swoje źródła wątpliwości znacznie głębiej niż praktyka językowa i klasyfikacja teorii prawa. Wskazuje on na dwa takie źródła wątpliwości. Pierwsze wiąże się z pojęciem prawa jako nakazu popartego groźbami, drugie ze zdolnością państwa do bycia podmiotem prawa. Pomijam dokładną analizę i argumentację jaką przedstawia Hart, gdyż wymagałaby ona tu krytyki jego koncepcji prawa, niemniej Hart przy analizie problematyki prawa międzynarodowego wskazuje na kwestię związaną z suwerennością danego państwa i pojęciem suwerena jako podmiotu normującego: „obiekcja rozważana obecnie oparta jest na zasadniczej sprzeczności, którą uważa się za tkwiącą w koncepcji państwa zarazem suwerennego i podległego prawu”<sup>21</sup>. Ta Hartowska intuicja o istniejącej sprzeczności między wolnością a koniecznością, która wyznacza istotę prawa pozytywnego i uzasadnia jego istnienie, dotyczy w szczególności właśnie zagadnienia statusu prawa międzynarodowego jako prawa pozytywnego. Widzieliśmy powyżej, że analiza pojęcia prawa pozytywnego wiąże się ściśle z istnieniem relacji władzy, a ta nie zależy od tego, kto jest podmiotem tej relacji, ale od tego czy wyraża się na nią zgodę. Jeśli państwa jako podmioty prawa międzynarodowego relację taką powołają, to możemy mówić o prawie pozytywnym. Jeśli nie, to prawo międzynarodowe pozostaje na poziomie roszczeń i zobowiązań pojęcia prawa jako prawa.

Jednak w pierwszym przypadku trzeba liczyć się ze zjawiskiem samoograniczenia, które wynika z konieczności zaistnienia relacji władzy i tym samym z wątpliwościami, czy pojęcie prawa międzynarodowego nie traci tradycyjnego, pierwotnego charakteru – chodzi o to, że istniejącą suwerenność państw i wewnętrzny charakter prawa pozytywnego tychże podmiotów uchyliłoby się na rzecz jakiejś abstrakcyjnie pomyślanej globalnej suwerenności, instytucjonalnie wyrażonej w postaci międzynarodowego prawodawcy ze wszelkimi konsekwencjami władczego charakteru jego normowania. Powstaje jednak pytanie, czy nie zmieniłby się tym samym sens pojęcia suwerenności, gdyż prawo pozytywne nie byłoby już granicą, która ją wyznacza (tak jak to było z greckim *nomos*), ale rodzajem własnego samoograniczenia. Dokładnie widać tutaj, z jakimi problemami pojęciowymi zmaga się zagadnienie uzasadnienia prawa pozytywnego. Owo połączenie tego, co konieczne, czyli władzy i ewentualnie przymusu oraz idei wolności, czyli samostanowienia i samookreślenia, ale również możliwości samoograniczenia, jest dość specyficzną konstrukcją. Natomiast druga idea, czyli określenie prawa międzynarodowego w ramach pojęcia prawa jako prawa podtrzymuje ideę suwerenności poszczególnych państw, jednak za cenę pozostawania jedynie w relacji wzajemnych

---

<sup>21</sup> H. Hart, *Pojęcie prawa*, tł. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998, s. 296.

roszczeń i zobowiązań, a w konsekwencji także za cenę, która spotkała pokój rzymski (*pax Romana*), czyli rozszerzania swoich granic poprzez ciągłe ustanawianie nowych więzów i tworzenia sojuszy, tj. poprzez niemożliwość samoograniczenia się. „Rzymianie – jak pisze H. Arendt – byli ofiarami swych praw, swego *lex*, które choć pozwalało im ustanawiać trwałe więzy i sojusze wszędzie, gdzie dotarli, samo w sobie było nieograniczone i tym samym zmuszało Rzymian wbrew ich woli – nie przejawiali oni bowiem żądzę władzy – by rządzić całym światem, a kiedy władza tak zostanie osiągnięta, może już tylko upaść”<sup>22</sup>.

Po trzecie, docieranie do fenomenu prawa i szukanie jego metafizycznej podstawy opiera się na wprawdzie niewątpliwym, ale kruchym założeniu, że da się to osiągnąć. Tak jak we wszystkich zagadnieniach fundamentalnych, które są głębią dla filozofii i gdzie dokonuje się wysiłku odkrycia tego, co pierwsze (*arche*), często stajemy przed wyborem między syzyfowym dążeniem do odkrycia prawdy transcendentalnej a zadowoleniem z posiadania mniemań, czyli między *episteme* a *doxa*, między uzasadnieniem mocnym ([UM]) a słabym ([US]). Prowadzi to czasami do egzystencjalnego przeżycia poznawczego (a może lepiej powiedziawszy, jego braku), gdzie musimy stwierdzić jak Sokrates, że naprawdę wiemy, że nic nie wiemy. Charakterystyczna ogólność wypowiedzi filozoficznych, odróżniająca je od twierdzeń naukowych, wywodzi się z początków konceptualnego myślenia, tj. ze zdziwienia i zadawania pytań ostatecznych, czyli esencjalnych, choćby w rodzaju naszego pytania o istotę prawa i jego uzasadnienie. Hannah Arendt pisze, że wszystkie takie pytania „łączy to, że nie da się na nie odpowiedzieć w sposób naukowy”<sup>23</sup>, ale to dzięki nim i ciągłej postawie zdziwienia mogła zaistnieć nauka i cały czas się rozwijać.

W niniejszej pracy próbowałem przekazać i wypowiedzieć to, co niewypowiedzalne w definiowaniu prawa za pomocą dwóch filozoficznych projektów, tj. fenomenologii i filozofii transcendentalnej. „Nie ma [jednak] takiej idei – jak pisał L. Kołakowski – za którą nie można by, gdybyśmy chcieli, odkryć jakiejś innej, i nie ma takiej ludzkiej motywacji, której nie da się, jeśli się tylko dobrze postaramy, uznać za zwodniczą ekspresję innej, jakoby głębszej”<sup>24</sup>. W mojej ocenie nieuchwytność pojęciowa prawa pozytywnego, a tym samym gubienie jego bytowego fundamentu zasadza się na sprzeczności pojęciowej idei wolności i konieczności, czyli próby pogodzenia tego, co w nas noumenalne i fenomenalne, co wyrażają dwie wartości, jakimi są wolność i życie. Wolność zapewnia nam wybór, a życie możliwość jego realizacji, jednak za cenę samoograniczenia w empirycznych koniecznościach. Jeśli ktoś nie chce kooperować w ogóle, albo chce kooperować

<sup>22</sup> H. Arendt, *Polityka...*, s. 209.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 66. Można dodać, że teoria nauki sama zadaje sobie pytanie o pojęcie jej przedmiotu, a co za tym idzie o wskazanie kryterium demarkacji.

<sup>24</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988, s. 226.

w tej a nie innej społeczności, to ani nie możemy go do tego zmusić, ani nie możemy mu przeszkodzić w wyborze innej kooperacji (innego społeczeństwa), gdyż naruszałibyśmy jego wolność. Jest to jednak szczególnie pojmowanie wolności. Nie chodzi w nim o wolność do wszelkich działań czy zaniechań, o wolność pozytywną czy negatywną i wynikające z tego obowiązki pozytywne czy negatywne, ale właśnie o wolność wyboru danej wspólnoty kooperacyjnej.

Tak pojmowana wolność nie pozostaje w żaden sposób w konflikcie z innymi wartościami, gdyż – można powiedzieć – ma status metawartości. Wszelkie spory o hierarchię wartości w kwestii np. mechanizmów kontroli władzy, swobody działania sił opozycyjnych, aborcji, eutanazji, czy mniejszości seksualnych itd., dotyczą zupełnie innego pojmowania wolności. Tak rozumianą wolność określiliśmy jako jeden z elementów natury konstytutywnej prawa pozytywnego. Autonomia wyboru danej wspólnoty kooperacyjnej, czyli metaregula: „mogę wybierać zgodny ze swoim sumieniem system wartości”, pozwala mi zawsze wybrać taki, w którym konfliktów mogę uniknąć na rzecz danego katalogu wartości i istniejącej w jego ramach danej ich hierarchii. Co do istoty mogę również w ogóle zrezygnować z kooperacji, choć wtedy muszę się liczyć z tym, że zginę.

Przytoczoną tu metaregulę można również *implicite* wyczytać u E. Tugendhata, który przyjmuje, że ostateczną instancję stanowi zawsze autonomia. „W moim życiu – pisze – nie ma niczego, co zmuszałoby mnie, abym tak właśnie siebie pojmował. Istnieje tylko ten względny przymus, że jeśli chcę jednego, a to związane jest z czymś drugim, muszę także chcieć tego drugiego”<sup>25</sup>.

Doszliśmy tym samym do kolejnej idei – zgodnie z przytoczonymi powyżej uwagami L. Kołakowskiego – w procesie uzasadniania prawa pozytywnego, tj. do idei uzasadniania rozumianego jako uzasadnienie normatywno-aksjologiczne, postulujące tym samym treść prawa pozytywnego. Jeśli wartość (czy zgodnie z naszymi powyższymi uwagami metawartość) jaką jest tak rozumiana wolność stanowi element natury konstytutywnej prawa pozytywnego, to musi być ona również realizowana przez jego treść. Tym samym należy konstruować treść prawa pozytywnego tak, aby nigdy nie mogły istnieć mechanizmy, które by ją w jakikolwiek sposób ograniczały. Można tu także mówić o kontekście uzasadnienia funkcjonalnego prawa, gdyż funkcją prawa ma być realizowanie tej wartości. Czyli treść innych norm w danym systemie prawnym musi być tak skonstruowana, aby „metaregula autonomii” mogła być realizowana. Na tej podstawie zatem możemy poddać ocenie faktyczną treść poszczególnych porządków prawnych, tj. czy istnieją w nich normy, które umożliwiają korzystanie z tej reguły.

Słuszność tych spostrzeżeń potwierdzają analizy J. Habermasa, który swoje rozważania dotyczące fenomenu prawa pozytywnego konkluduje stwierdzeniem

<sup>25</sup> E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 92.



o janusowym obliczu prawa. Oznacza to, że prawo zawiera w sobie „[...] system norm przymuszających, pozytywnych i – postulatycznie – poręczających wolność. Formalne właściwości przymusu i pozytywności wiążą się z roszczeniem do prawowitości: okoliczność, że normy uzbrojone przez państwo w groźbę sankcji sprowadzają się do zmiennych postanowień prawodawcy politycznego, łączy się z oczekiwaniem, że równomiernie zabezpieczą one autonomię wszystkich podmiotów prawa”<sup>26</sup>.

I w końcu, po czwarte, ostatnie z zagadnień, które stanowi rodzaj dygresji (kwestia, która jest charakterystyczna dla pojęcia prawa pozytywnego z perspektywy procedury jego uzasadniania – w tym przypadku kauzalnego), to zagadnienie związane z aktem normowania (*Bestimmungsakt*), a mianowicie chodzi o kwestię decyzji, którą podejmuje prawodawca, i której treść skutkuje w sferze adresata prawa. Podjęcie decyzji przez prawodawcę może wiązać się z tym, że jej treść *faktycznie* zaskoczy adresata, bo z jednej strony do chwili wydania decyzji jest ona modelowo dla niego nieznaną, z drugiej zaś, nawet jeśli się jej spodziewa, to przeszkody komunikacyjne związane z wysokim stopniem abstrakcji treści prawa mogą czynić ją nieznaną. Podobnie jest w przypadku decyzji realizowania prawa<sup>27</sup>. Zmierzam tu do podkreślenia, że *faktycznie* adresat prawa znajduje się w stanie niepewności jego treści, co niewątpliwie rodzi pewien problem społeczny, który we współczesnych systemach prawa pozytywnego w szczególności wiąże się z tekstowością prawa. Tekst prawa nie da się bezpośrednio zastosować do rozstrzygnięć podmiotów prawo realizujących. Pojawia się tym samym konieczność wyboru, a w konsekwencji i konieczność podjęcia decyzji przez organ rozstrzygający w procesie stosowania prawa<sup>28</sup>, a przed taką samą koniecznością wyboru w związku z różnorodnymi oczekiwaniami społecznymi i koniecznością podjęcia decyzji staje prawodawca w procesie jego tworzenia.

Element ten wskazuje na często występujące w analizach filozoficznoprawnych odniesienie analiz fenomenu prawa do fenomenu gry jako całkowicie nie-trafne<sup>29</sup>. Tym właśnie różni się prawo pozytywne od fenomenu gry, do porównania z którym odnosi się wielu filozofów prawa, że „wchodząc do gry”, godząc się

<sup>26</sup> J. Habermas, *Faktyczność...*, s. 573.

<sup>27</sup> Realizowanie prawa jest pojęciem szerszym od pojęcia stosowania prawa, gdyż obejmuje swym zakresem nie tylko proces stosowania prawa, ale również wszelkie działanie podmiotów na podstawie normy kompetencyjnej. Więcej o dystynkcji pojęć stosowania prawa, jego tworzenia, realizowania i wykonywania, w: L. Leszczyński, *Zagadnienia teorii stosowania prawa. Doktryna i tezy orzecznictwa*, Zakamycze, Kraków 2004, s. 15–17.

<sup>28</sup> Decyzja ta jest efektem procesu osiągania operatywności prawa, którą określa się jako jego „pozytywizację”. Opis tego zjawiska znajduje się w: J. Leszczyński, *Pozytywizacja prawa w dyskursie dogmatycznym*, Universitas, Kraków 2010.

<sup>29</sup> Porównywanie to jest pożyteczne dla analizy fenomenu reguły, a nie prawa pozytywnego, którego nie da się zredukować ani do pojęcia normy, ani reguły.

na uczestniczenie w niej, znam jej treść; wiem jakie są reguły, bo wyznaczone są w sposób skończony (zamknięty) zanim podejmę decyzję o poddaniu się im. Nie występuje tu ów stan niepewności, wynikający z istoty projektowania. Innymi słowy, reguły gry mają charakter *ex ante* względem aktu przystąpienia do niej, natomiast normy prawa pozytywnego są *ex post* w odniesieniu do aktu przyznania możliwości normowania. To są fundamentalne różnice, które dyskwalifikują wszelkie próby porównywania i sprowadzania fenomenu prawa pozytywnego do idei gry. Oczywiście z punktu widzenia obszaru aksjologii i realizowania jednej z wielu wartości naszej kultury, jaką jest wartość pewności prawa czy bezpieczeństwa prawnego, czy też zaufania obywateli do państwa i tworzonego prawa, chcielibyśmy, aby prawo pozytywne stało się grą. Ale jest to istotnościowo wykluczone z dwóch fundamentalnych powodów. Po pierwsze, w związku z koniecznością permanentnego uzgadniania reguł prawnych w procesach komunikacyjnych, po drugie, zapośredniczenia prawa tekstem. Dążenie do realizacji takiego stanu będzie zawsze skazane na niepowodzenie, a osiągnięcie jego byłoby po prostu zniesieniem prawa pozytywnego, tak jak rozstrzygnięcie wszystkich pytań fundamentalnych byłoby zniesieniem nie tylko filozofii, ale i nauki, której zadaniem jest rozstrzygać wątpliwości, poszukując prawdy transcendentalnej. Nie znaczy to, że nie należy dążyć do realizowania prawdy, czyli zdobywania wiedzy, ale nie może być to rozumiane jako dążenie do uczynienia z prawa pozytywnego gry, albo z filozofii nauki pozytywnej, bo jest to niemożliwe. Nie znaczy to również, że o czym nie można mówić w sposób transcendentalnie rozstrzygalny, o tym trzeba milczeć<sup>30</sup>. Właśnie o to chodzi, że Człowiek ujawnia się w mowie, a mowa ta jest źródłowym uzasadnieniem fenomenu prawa i fenomenu prawa pozytywnego, które będąc fundamentalnymi zjawiskami społecznymi, jednocześnie nieustannie je konstytuują. „Prawo może zachować prawowitość tylko wtedy – pisze J. Habermas – kiedy obywatele państwa porzucają rolę prywatnych podmiotów prawa i przyjmują perspektywę uczestników procesów porozumiewania się co do reguł ich współżycia”<sup>31</sup>. Podkreśla to również Fichte, na co wskazuje E. Nowak, tj. że godność człowieka jako istoty społecznej wyraża się w gotowości uczestniczenia w dialogu publicznym. Im mniej ktoś podziela przekonania innych podmiotów, co do słuszności praktycznych roszczeń, które są przez te podmioty wysuwane, tym większy jest jego obowiązek uczestnictwa w owym dialogu<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. 83.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Faktyczność...*, 587.

<sup>32</sup> E. Nowak, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant. Fichte. Hegel*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław 2002, s. 223.



## Bibliografia

- Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968.
- Albert H., *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein Hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975.
- Alexy R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Verlag Karl Albert, Freiburg, München 2011.
- Antas J., *O kłamstwie i kłamaniu*, Universitas, Kraków 2008.
- Apel K.-O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Apel K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1975.
- Apel K.-O., *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur frage ethischer Normen*, [w:] K.-O. Apel (hsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Myślenie*, tł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tł. A. Łagocka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, tł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa b.r.w.
- Arnio A., *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Dortrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1987.
- Austin J.L., *Jak działać słowami*, [w:] *Mówienie i poznawanie*, B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tł. M. Krośniak, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Bekrycht T., *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009.
- Bekrycht T., *O związku koniecznym między prawem a moralnością*, [w:] *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Bekrycht T., *Prawo. O wieloznaczności pojęcia*, [w:] *Filozofia publiczna i edukacja demokratyczna*, t. 1 (nr 1), Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012.
- Berger P. L., T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tł. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010.
- Brożek B., *Normatywność prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.
- Buchner W., *Kant – państwo i prawo*, Aureus, Kraków 1996.
- Burkhard A., *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen*, Max Niemeyer, Tübingen 1986.
- Cassam Q., *Self-Directed Transcendental Arguments*, [w:] R. Stern (ed.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford 1999.

- Cern K.M., *The Counterfactual Yardstick. Normativity, Self-Constitutionalisation and the Public Sphere*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2014.
- Cern K.M., Wojciechowski B., *O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym*, [w:] J. Zajadło, *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, Arche, Gdańsk 2010.
- Chisholm R., *Co to jest argument transcendentálny?*, tł. J. Rabus, „Principia” 1991, t. 4.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VII, *Od Fichtego do Nietzschego*, tł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, tł. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1998.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, tł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 1996.
- Davidson D., *The conditions of thought*, „Le Cahier (Collège international de philosophie)” 1989, vol. 7, <http://www.jstor.org/stable/40972546>.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- Derrida J., *Force of Law*, [w:] J. Derrida, *Acts of Religion*, Routledge, New York, London 2002.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 2010.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tł. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, tł. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006.
- Fichte J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg 1960.
- Fink E., *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls*, [w:] *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Fuller L., *Moralność prawa*, tł. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1978.
- Grabowski A., *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Grundmann T., Misselhorn C., *Transcendental Arguments and Realism*, [http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni\\_Tuebingen/Fakultaeten/PhiloGeschichte/Dokumente/Downloads/ver%C3%B6ffentlichungen/TransArgReal.pdf](http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/PhiloGeschichte/Dokumente/Downloads/ver%C3%B6ffentlichungen/TransArgReal.pdf).
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Moralisches Bewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tł. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, tł. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.
- Hartman J., *Komentarz do artykułu R. Chisholma*, „Principia” 1991, t. IV.
- Hartman J., *Ogólna idea transcendentizmu*, „Principia” 1990, t. I, s. 74–92, <http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/t.php>.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tł. Ś.F. Nowicki, Aethia, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

- Helios J., Kaczmarek P., Kaźmierczyk S., *Legitymizacja. Zarys koncepcji*, [w:] A. Sulikowski, *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2006, nr 2878.
- Hessen S., *Studia z filozofii kultury*, tł. A. Walicki, PWN, Warszawa 1968.
- Hildebrand D. von, *Filozofia i fenomenologia*, [w:] J. Machnac, *Fenomenologia*, Kraków 1990.
- Hintikka J., *Cogito, ergo sum: Inference or Preformance?*, „Philosophical Review” 1962, vol. 71, no. 1.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Höffe O., *Kant*, tł. M.A. Kaniowski, PWN, Warszawa 2003, s. 84.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, tł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Horn Ch., *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. I, *Prologomena do czystej logiki*, tł. J. Sidorek, Wydawnictwo Comer, Toruń 1996.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, tł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich*, tł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Ingarden R., *O uzasadnieniu*, tł. M. Turowicz, [w:] idem, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, *Ontologia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, *Ontologia formalna*. cz. 1, *Forma i istota*, PWN, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.
- Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972.
- Jedlecka W., *Legitymizacja prawa Unii Europejskiej. Legitymizacja demokratyczna czy cywilizacyjna?*, Jurysprudencja 4, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2014.
- Judycki S., *Epistemologia XX wieku: przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne” 1998/1999, t. 46/47 [źródło:] <https://www.kul.pl/files/108/Epistemologia%20XX%20wieku.pdf>.
- Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tł. zbiorowe pod kierunkiem M. Żelaznego, ANTYK, Kęty 2004.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- Kant I., *Logika. Podręcznik do wykładów*, tł. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, tł. R. Szubert, LexisNexis, Warszawa 2014.
- Kelsen H., *What is Justice? Justice, Law, Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, Union, New Jersey 2000.



- Kmita J., *Postłowie. Racjonalność «uwolniona od hipotez metafizycznej»*, [w:] J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Kołodziejowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988.
- Kołodziejowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Londyn 1984.
- Krąpiec M., *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
- Kuderowicz Z., *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Kuhlmann W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg, München 1985.
- Lang W., *Obowiązywanie prawa*, PWN, Warszawa 1962.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Leszczyński D., *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2010.
- Leszczyński J., *Pozytywizacja prawa w dyskursie dogmatycznym*, Universitas, Kraków 2010.
- Leszczyński L., *Zagadnienia teorii stosowania prawa. Doktryna i tezy orzecznictwa*, Zakamycze, Kraków 2004.
- Levi-Strauss C., *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, Wydawnictwo Opus, Łódź 1992.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, tł. D. Motak, Nomos, Kraków 1998.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987.
- Młynarska-Sobaczewska A., *Normatywizacja tożsamości zbiorowej w preambułach do konstytucji państw postkomunistycznych*, [w:] T. Bekrycht, *Tożsamość kultury prawnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 2013.
- Niziński R.S., *OCD, Między teizmem a panteizmem. Charlesa Hartshorne'a procesualna filozofia Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
- Nowak E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant. Fichte. Hegel*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław 2002.
- Nowakowski A., *Uzasadnienie epistemiczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.
- Opalek K., Wróblewski J., *Zagadnienia teorii prawa*, PWN, Warszawa 1969.
- Paulson S.L., *The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1992, vol.12.
- Peczenik A., *The Structure of a Legal System*, „Rechtstheorie” 1975, Bd. 6.
- Pietrzykowiak T., *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*, Difin, Warszawa 2012.
- Pulka Z., *Legitymizacja prawa i państwa*, [w:] H. Rot, *Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcje)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1992, nr 1457.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998.
- Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, tł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000.
- Radbruch G., *Rechtsphilosophie*, C.F. Müller, Heidelberg 2011.
- Raz J., *Autorytet prawa*, tł. P. Maciejko, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2000.
- Reinach A., *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków 2009.
- Rojek A., *Kilka uwag o obowiązywaniu prawa*, [w:] M. Borucka-Arctowa, T. Biernat, J. Czapska, H. Opalek, A. Rojek, M. Stępień (red.), *Prawo – władza – społeczeństwo – polityka. Księga jubileuszowa profesora Krzysztofa Paleckiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Russell B., *Wstęp do filozofii matematyki*, tł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2003.

- Sacks M., *The Nature of Transcendental Arguments*, „International Journal of Philosophical Studies” 2005, vol. 4.
- Saint-Exupery A. de, *Mały Księżę*, tł. E. Łozińska-Małkiewicz, Wydawnictwo Algo, Toruń 2005.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, tł. M. Kurowska, R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2013.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991.
- Searle J.R., *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, London 1996.
- Searle J.R., *Umysł na nowo odkryty*, tł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Searle J.R., *Czynności mowy*, tł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1987.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek M.J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Siemek M.J., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2011.
- Sierocka B., *Krytyka i dyskurs*, Aureus, Kraków 2003.
- Skąpska G., Stelmach J., *Współczesne problemy i modele legitymizacji prawa*, „Colloquia Communia” 1988, nr 6, 1989, nr 1.
- Smith J., Sullivan P., *Introduction: Transcendental philosophy and Naturalism*, [w:] J. Smith, P. Sullivan (eds.), *Transcendental philosophy and Naturalism*, Oxford 2011.
- Sofokles, *Antygona*, tł. K. Morawski, Wydawnictwo GREG, Kraków b.r.w.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/>
- Stelmach J., *Kodeks argumentacyjny dla prawników*, Zakamycze, Kraków 2003.
- Stelmach J., *Obowiązywanie prawa w sensie absolutnym i relatywnym*, [w:] *Teoria prawa. Filozofia prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo. Profesorowi Wiesławowi Langowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969.
- Strawson P.F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, New York 1973.
- Stroud B., *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford University Press, New York 2005.
- Stróżewski Wł., *Ontologia*, Aureus/Znak, Kraków 2003.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Szulakiewicz M., *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Taylor Ch., *The Validity of Transcendental Arguments*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1978–1979, New Series, vol. 79.
- Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tł. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1895.
- Tresmontant C., *Problem istnienia Boga*, tł. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 2001.
- Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, tł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Welte B., *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Znak, Kraków, 1996.
- Wierzychowska A., *Konceptualizacja pojęcia „legitymizacja”*, [w:] K.A. Wojtaszczyk, *Legitymizacja procesów integracji europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Jaspra-JR, Warszawa 2006.
- Wojciechowski B., *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Wojtkowska K., *Istota „istoty” u Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, nr 2.
- Woleński J., *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa*, PWN, Warszawa, Kraków 1980.

- Woleński J., *Dlaczego bezzalożeniowość jest utopią?*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996.
- Woleński J., *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005.
- Woleński J., *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków 2001.
- Woleński J., *Epistemologia*, t. III, *Prawda i realizm*, Kraków 2003.
- Woleński J., *Nauka i gra*, [w:] idem, *W stronę logiki*, Aureus, Kraków 1996.
- Zalewska M., *Problem zarachowania w normatywizmie Hansa Kelsena*, *Jurysprudencja 1*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.
- Załuśki W., *Ewolucyjna filozofia prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009.
- Zirk-Sadowski M., *Epistemologia prawa a teorie wykładni*, [w:] M. Borucka-Arctowa, T. Biernat, J. Czapska, H. Opałek, A. Rojek, M. Stępień (red.), *Prawo – władza – społeczeństwo – polityka. Księga jubileuszowa profesora Krzysztofa Paleckiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 67–79.
- Zirk-Sadowski M., *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2011.
- Żelaniec W., „Widzenie” tzw. przedmiotów kategoryalnych w „Badaniach logicznych” Edmunda Husserla, [w:] Cz. Głąbik, A.J. Noras (red.), *Wokół „Badań logicznych”*, Katowice 2003.

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

