

# Przegląd Prawno-Ekonomiczny

**REVIEW OF LAW, BUSINESS & ECONOMICS**

kwiecień-maj-czerwiec

**Nr 47**  
(2/2019)



WYDZIAŁ ZAMIEJSKOWY  
PRAWA I NAUK  
O SPOŁECZEŃSTWIE | **KUL**

#### WYDAWCA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II | Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie  
w Stalowej Woli

#### ADRES REDAKCJI

Redakcja „Przeglądu Prawno-Ekonomicznego” | 37-450 Stalowa Wola, ul. Ofiar Katynia 6a |  
e-mail: ppe@kul.pl

#### ZESPÓŁ REDAKCYJNY

dr Artur Lis – redaktor naczelny (editor-in-chief) | dr David W. Lutz (Holy Cross College w Notre Dame, USA) | dr Dariusz Żak – zastępcy redaktora naczelnego (associate editors) | dr hab. Grzegorz Wolak – sekretarz redakcji (administrative editor) | dr hab. Piotr T. Nowakowski – redaktor ds. międzynarodowych (international editor) | dr hab. Filip Ciepły, dr Isaac Desta (Holy Cross College w Notre Dame, USA), dr Dorota Tokarska, dr Dominik Tyrawa, dr Timothy Wright (Holy Cross College w Notre Dame, USA) – redaktorzy tematyczni (subject editors) | dr Piotr Pomorski – redaktor statystyczny (statistical editor) | mgr Agnieszka Lis – redaktor językowy polskojęzyczny (Polish-language editor) | mgr Tomasz Deptuła (USA) – redaktor językowy anglojęzyczny (English-language editor) | prof. dr hab. Nikolaï Gołowaty (UKRAINA) – redaktor językowy rosyjskojęzyczny | dr Judyta Przyłuska-Schmitt – redaktor konsultant (consulting editor) | mgr Rafał Podlesny – redaktor techniczny (layout editor)

#### RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Antoni DĘBIŃSKI (Rektor KUL Lublin) | prof. dr hab. Thomas BURZYCKI (Holy Cross College w Notre Dame, USA) | prof. dr hab. Wiktor CZEPURKO (Ukraina) | dr hab. Leszek CWIKAŁA (KUL Stalowa Wola) | prof. dr hab. Czesław DEPTUŁA (KUL Lublin) | dr hab. Marzena DYJAKOWSKA (KUL Lublin) | abp. prof. dr hab. Andrzej DZIĘGA (Szczecin) | dr hab. Krzysztof GRZEGORCZYK (Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza w Sandomierzu) | nadkom. dr Dominik HRYSZKIEWICZ (Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie) | prof. dr hab. Aleks JULDASZEW (Interregional Academy of Personnel Management, Ukraina) | prof. dr hab. Marian KOZACZKA (KUL Stalowa Wola) | prof. dr hab. Andrzej KUCZUMOW (KUL Stalowa Wola) | prof. dr hab. Pantelis KYRMIZOGLU (Alexander TEI of Thessaloniki, Greece) | dr hab. Antoni MAGDOŃ (KUL Stalowa Wola) | ks. prof. dr hab. Henryk MISZTAŁ (KUL Lublin) | prof. dr hab. Wojciech NASIEROWSKI (University of New Brunswick) | prof. dr hab. Jurij PACZKOWSKI (Ukraina) | prof. dr hab. Pylyp PYLYPENKO (Ukraina) | prof. dr hab. Anton STASCH (European Akademy of Technology & Management, Oedheim Niemcy) | prof. dr hab. Tomasz WIELICKI (California State University, Fresno) | ks. dr hab. Krzysztof WARCHAŁOWSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

#### RECENZENCI ZEWNĘTRZNI

dr hab. Leszek BIELECKI (Wyższa Szkoła Ekonomii, Prawa i Nauk Medycznych w Kielcach) | dr Walentyn GOŁOWCZENKO (Interregional Academy of Personnel Management, Ukraina) | dr hab. Mirosław KARPIUK (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) | dr Barbara Lubas (Nadbużańska Szkoła Wyższa w Siemiatyczach) | prof. dr hab. Oleksander MEREŻKO (Ukraina) | dr Kiril MURAWIEW (Interregional Academy of Personnel Management, Ukraina) | dr Łukasz Jerzy PIKULA (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach) | ks. dr hab. Tomasz RAKOCZY (Uniwersytet Zielonogórski) | dr hab. Krystyna ROSŁANOWSKA-PLICHCIŃSKA (Wyższa Szkoła Zarządzania i Ekologii w Warszawie) | dr hab. Piotr RYGUŁA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) | dr hab. Romuald SZEREMIETIEW (Akademia Obrony Narodowej) | prof. dr hab. Jerzy Tomasz SZKUTNIK (Politechnika Częstochowska) | prof. dr hab. Dariusz SZPOPER (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) | dr hab. Andrzej SZYMAŃSKI (Uniwersytet Opolski) | dr Agnieszka OGRODNIK-KALITA (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie)

#### DRUK I OPRAWA

VOLUMINA.PL DANIEL KRZANOWSKI | ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin | tel. 91 812 09 08 |  
e-mail: druk@volumina.pl

ISSN 1898-2166 | Nakład 300 egz.

# Spis treści

## Artykuły

KRZYSZTOF BOKWA, IWO JAROSZ *Zdradziłeś – zapłać? Cywilnoprawne konsekwencje zdrady małżeńskiej i ich współczesna erozja* | 12

MAGDALENA STOPIAK *Relacja między oświadczeniami woli a oświadczeniami wiedzy* | 30

TOMASZ PIOTROWSKI *Prawo do rozpowszechniania wizerunku sportowca* | 43

GABRIELA SACHA *Sztuczna inteligencja a prawo autorskie* | 63

ARKADIUSZ KROKOWSKI *Pośrednie, umowne ograniczenie umocowania prokurenta współnika spółki cywilnej przez umowę spółki skuteczne wobec osób trzecich* | 78

KAROLINA PAŁKA, MAREK STOLORZ *Prosta spółka akcyjna na Słowacji – ogólna charakterystyka i wybrane problemy* | 94

ŁUKASZ CHYLA *Czy wystarczający jest próg wyłączenia prospektu emisyjnego na poziomie 2,5 mln EURO?* | 106

JAROSŁAW KOWALSKI *Wady i zalety postępowań odrębnych na przykładzie postępowania upominawczego i elektronicznego postępowania upominawczego* | 124

ANNA MARIA BARAŃSKA *Skuteczność wniosku o sporządzenie i doręczenie uzasadnienia orzeczenia złożonego przed jego ogłoszeniem* | 136

MATEUSZ KORZENIAK, MATEUSZ SZURMAN *Przestępstwo manipulacji instrumentami finansowymi - analiza jurydyczna na tle regulacji rozporządzenia MAR i dyrektywy MAD II* | 154

KAMIL LEŚNIEWSKI *Słów kilka o instytucji wspólnych zespołów śledczych w przymacie polskiej procedury karnej* | 173

KAROL JUSZKA *Czynniki dotyczące podjęcia na nowo umorzonego postępowania przygotowawczego w orzecznictwie Sądu Najwyższego i sądów powszechnych* | 195

KAROLINA PALKA *Przestępstwo zniszczenia i uszkodzenia dziedzictwa archeologicznego w słowackim prawie karnym* | 205

MARLENA STRADOMSKA *Kryptowaluty jako zagrożenie dla systemu jednostki – analiza prawno – psychologiczna* | 222

PAULINA KOWALSKA *Udział radnego w głosowaniu a jego interes prawny* | 234

ANDRZEJ MICHALIK *Prawnopodatkowe konsekwencje udziału kościelnych osób prawnych w rozwijaniu sektora spółdzielni socjalnych osób prawnych* | 250

MAGDALENA MICHALSKA *Miejsce sądownictwa polubownego w polskim porządku konstytucyjnym* | 274

DOMINIK TYRAWA *Autostrada i droga ekspresowa jako obszar quasi specjalny w systemie dróg publicznych* | 291

PIOTR OLEJNICZAK *Problemy praktyczne związane z ustaleniem podmiotu opodatkowania podatkiem od nieruchomości* | 305

TRISTAN SKUPNIEWICZ *Geneza i rozwój standardów emisji spalin pojazdów w Unii Europejskiej* | 319

ŁUKASZ PIKUŁA *Christian Thomasius i koniec tradycji scholastycznej w nauce prawa* | 332

KRZYSZTOF BOKWA *„Baron Cygański” J. Straussa – spojrzenie prawne* | 355

KAROL SKOREK *Krytyka austriackiej szkoły ekonomicznej w ujęciu Oskara Langego* | 380

MARCIN MOLENDĄ, MARTA KRUHLAYĄ *Planowanie zasobów ludzkich w przedsiębiorstwie turystycznym* | 394

## Glosa

TOMASZ RAKOCZY *Wykładnia językowa i celowościowa przepisu zawierającego katalog osób, którym przysługuje świadczenie pielęgnacyjne. Glosa do wyroku WSA w Poznaniu z dnia 29 czerwca 2017 r., II SA/Po 307/17 | 407*

SŁAWOMIR ZWOLAK *Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 27 września 2016 r., II OSK 3152/14 | 422*

## Tekst źródłowy

ARTUR LIS *O humanitarnym nawracaniu pogan w świetle bulli Honoriusza III | 433*

# Contents

## Articles

KRZYSZTOF BOKWA, IWO JAROSZ *You betray – you must pay? Civil-law consequences of adultery and the modern erosion thereof* | 12

MAGDALENA STOPIAK *Relation between statements of will and statements of knowledge* | 30

TOMASZ PIOTROWSKI *Right to disseminate the image of an athlete* | 43

GABRIELA SACHA *Copyright and Artificial Intelligence* | 63

ARKADIUSZ KROKOWSKI *The issue of limiting indirectly the scope of powers of procurator in respect of third parties by creating the right to represent the partner in the civil law related partnership agreement* | 78

KAROLINA PALKA, MAREK STOLORZ *Simple joint stock company in Slovakia - general characteristics and selected problems* | 94

ŁUKASZ CHYLA *Is 2.5 million EUR prospectus exemption threshold enough?* | 106

JAROSŁAW KOWALSKI *The advantages and disadvantages of separate proceedings by the case of writ proceedings and electronic writ-of-payment proceedings* | 124

ANNA MARIA BARAŃSKA *Effectiveness of the motion for drawing and providing of the statement of reasons of the verdict submitted before it's announcement* | 136

MATEUSZ KORZENIAK, MATEUSZ SZURMAN *Market manipulation offence – juridical analysis under Market Abuse Regulation and Market Abuse Directive 2* | 154

KAMIL LEŚNIEWSKI *A few words about joint investigation teams from the perspective of Polish criminal procedure* | 173

- KAROL JUSZKA *Factors connected with resume preparatory criminal proceedings in the judgments issued by the Supreme Court and common courts* | 195
- KAROLINA PALKA *The crime of damaging and devaluation of archaeological heritage in Slovak criminal law* | 205
- MARLENA STRADOMSKA *Cryptocurrencies as a threat to the individual's system - legal and psychological analysis* | 222
- PAULINA KOWALSKA *Participation of the councillor in the voting and his legal interest* | 234
- ANDRZEJ MICHALIK *Legal and tax consequences of support church legal person in development of social cooperative movement* | 250
- MAGDALENA MICHALSKA *The position of arbitration in Polish constitutional order* | 274
- DOMINIK TYRAWA *Motorway and expressway as quasi special on public roads* | 291
- PIOTR OLEJNICZAK *Practical problems related to determining the subject of real estate taxation* | 305
- TRISTAN SKUPNIEWICZ *The origin and development of vehicle emissions standards in the European Union* | 319
- ŁUKASZ PIKUŁA *Christian Thomasius and the end of the scholastic tradition in the science of law* | 332
- KRZYSZTOF BOKWA *„The Gypsy Baron” by J. Strauss – a legal view* | 355
- KAROL SKOREK *Criticism of the Austrian school of economics in terms of Oskar Lange* | 380
- MARCIN MOLENDĄ, MARTA KRUHLAYĄ *Human resources planning in a tourist enterprise* | 394

## Gloss

TOMASZ RAKOCZY *Linguistic and system interpretation of the legal article including the catalogue of persons entitled to nursing benefit. Gloss to the decision of WSA of Poznan from 29th of June 2017, II SA/Po 307/17* | 407

SŁAWOMIR ZWOLAK *Gloss to the judgment of the Supreme Administrative Court of 27 September 2016, file ref. II OSK 3152/14* | 422

## Source text

ARTUR LIS *On the humanitarian conversion of pagans in the boulevard of Honorius III* | 433



Łukasz Piłkuła

# Christian Thomasius i koniec tradycji scholastycznej w nauce prawa

Christian Thomasius and the end of the scholastic tradition in the science of law

„Quod vis ut alii sibi faciant, tu tibi facias”.

Christian Thomasius

## Wprowadzenie

Christian Thomasius urodził się dnia 1 stycznia 1655 r. w Lipsku. Z wykształcenia był prawnikiem i filozofem. Dzisiaj zaś określany jest mianem najwybitniejszego reprezentanta pierwszej fazy Oświecenia w Niemczech (F. Copleston). Jego ojciec Jakob, profesor filozofii na uniwersytecie w Lipsku, był nauczycielem słynnego Leibniza, natomiast sam Thomasius jako pierwszy prowadził wykłady w języku niemieckim, nie zaś po łacinie.

W swojej *Historji filozofji prawa* E. Jarra podaje, iż myśliciel ten: „[...] zarówno w swej działalności pisarskiej, jak i pedagogicznej, wykładając na wydziałach prawnych uniwersytetów w Lipsku i Halle, uwydatnił silną indywidualność, zrywając z scholastyczną metodą studium prawniczego, oraz tradycyjną dlań łacińską formą, żądając natomiast czytania źródeł, interpretowania ich i praktycznego stosowania; podnoszenia konieczności reform, czyli stanowiska późniejszej polityki prawnej, nareszcie, uwzględniania przy nauce prawa historii, tego *prawego oka wiedzy*. Był też Thomasius gorącym rzecznikiem tolerancji w sprawach religijnych.

Najważniejszymi dla filozofji prawa są następujące z jego prac naukowych: *Institutiones jurisprudentiae divinae libri tres* (1688) – dzieło wcześniejsze, oraz

*Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705) – dzieło dojrzałe<sup>1</sup>. E. Jarra w tejże pracy na s. 161, w przypisie dolnym podaje ówczesną literaturę przedmiotu dotyczącą filozofii prawa Thomasiusa oraz pracę Heinricha Dernburga z 1885 r., pt. *Thomasius und Stiftung der Universität Halle*, stanowiącą biografię omawianego obecnie filozofa prawa. Do poglądów cytowanego autora na temat myśli filozoficznoprawnej Thomasiusa jeszcze w toku dalszych analiz powrócimy, w chwili obecnej podajemy jedynie rudymentalne i niezbędne dane biograficzne.

Filozof prawa A. Kość zwraca natomiast uwagę na to, iż jako uczeń Pufendorfa Thomasius, dosłownie mówiąc „poszedł jeszcze dalej niż jego mistrz”, albowiem za cel swej naukowej działalności „postawił sobie usunięcie z prawa naturalnego wszelkich pozostałości tradycji scholastycznej”, podążając tym samym za dewizą, zgodnie z którą „prawo naturalne powinno być prawem czysto świeckim”, bez domieszki niepotrzebnych i zbędnych powiazań z etyką i metafizyką, przy czym ostatecznym faktem i jego jednoznaczną konstatacją jest hasło mówiące nam, iż „Bóg zostaje z prawa usunięty”<sup>2</sup>.

Problem ten, od strony doktrynalnej, doskonale wyjaśnia w swojej monumentalnej *Historii filozofii* jezuita F. Copleston, wspominając o wrogości Thomasiusa wobec metafizyki oraz tego, co nazywa *czystym intelektualizmem*, zrodzonym, podobnie jak ta pierwsza, *częściowo na gruncie empiryzmu*. Francuski historyk filozofii pisze dosłownie, iż: „Zgodnie z Thomasiusem, umysł trzeba oczyścić z przesądów i z prawd przyjmowanych z góry, a w szczególności z tych, które są charakterystyczne dla arystotelizmu i scholastyki. Jeśli jednak odrzucał metafizykę arystotelesowską i scholastyczną, to nie w tym celu, by zastąpić ją inną metafizyką. [...] Dla Thomasiusa jest oczywiste, że nasze naturalne poznanie opiera się na zmysłach. Nie mamy idei wrodzonych i nie możemy odkrywać prawd dotyczących świata przy użyciu metody czysto dedukcyjnej. Doświadczenie i obserwacja są jedynymi wiarygodnymi źródłami wiedzy, a jej granice są wyznaczone przez zmysły”<sup>3</sup>. Jezuita zaznacza dalej, iż: „Z jednej strony, jeśli istnieje coś tak małego, że nie pobudza naszych zmysłów, nie potrafimy tego poznać. Z drugiej strony, istnieją rzeczy tak wielkie, że przekraczają zdolność pojmowania naszego umysłu. Możemy na przykład wiedzieć, że przedmioty zmysłowe zależą od Pierwszej Przyczyny, ale nie możemy poznać – przynajmniej

<sup>1</sup> Por. E. Jarra, *Historja filozofii prawa*, Warszawa 1923, s. 161.

<sup>2</sup> Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2005, s. 50. Filozof prawa A. Kość zwraca także uwagę na wprowadzenie przez Thomasiusa do teorii prawa rozumu elementu woluntarystycznego, o czym będziemy jeszcze dalej w toku rozważań mówić.

<sup>3</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI: *Od Wolffa do Kanta*, przeł. J. Łoziński, Wyd. PAX, Warszawa 2005, s. 95.

poprzez filozofię – jej natury. Zależność naszego umysłu od wrażeń zmysłowych oraz płynące stąd ograniczenie zakresu naszej wiedzy pokazują beztreściwość metafizycznych spekulacji. Nie powinniśmy też cofać się do metafizyki, podając w wątpliwość wiarygodność zmysłów. W naszym życiu umysłowym jest, co prawda, odpowiednie miejsce dla wątpienia, jako że powinniśmy kwestionować dawne przekonania, które dowiodły swej bezużyteczności dla człowieka, ale zdrowy rozsądek określa granice wątpienia. Powinniśmy unikać wikłania się czy to w sceptycyzm, czy w metafizykę. Powinniśmy raczej poświęcić się zdobywaniu wiedzy o świecie, której dostarczają zmysły; zdobywaniu nie w imię wiedzy, lecz w imię jej użyteczności”. Wcześniej zaś padają wiele mówiące słowa: „W młodości Christian Thomasius podkreślał wyższość Francuzów nad Niemcami w dziedzinie filozofii. Ci ostatni mają skłonność do metafizycznych abstrakcji, które nie sprzyjają ani powszechnemu dobru, ani jednostkowemu szczęściu. Metafizyka nie daje rzeczywistej wiedzy. Co więcej *uczona* filozofia, której naucza się na uniwersytetach, zakłada, że celem rozumowej refleksji jest kontemplacja abstrakcyjnej prawdy w imię jej samej. Jest to jednak błędne założenie. Wartość filozofii polega na jej użyteczności, czyli na jej możliwości przyczynienia się do społecznego czy powszechnego dobra oraz szczęścia czy powodzenia jednostki. Mówiąc inaczej, filozofia nie jest narzędziem postępu. Ta wrogość wobec metafizyki oraz czystego intelektualizmu zrodziła się częściowo na gruncie empiryzmu. [...] Tak więc dla przykładu, Thomasius atakował *Medicina mentis* Tschirnhausa (1651-1708), który pozostając pod wpływem Kartezjusza i Spinozy zalecał użycie metody matematycznej w filozofii i który jako najbardziej szlachetny ideał ludzkiego życia wychwalał osiągnięcie prawdy”<sup>4</sup>.

Niekiedy mówi się o Thomasiusie, że był „indywidualnością oryginalną”, odrzucając bowiem scholastyczne sposoby myślenia i wykładu z łacińskiej formą, był pierwszym prawnikiem niemieckim nauczającym prawa po niemiecku. W tym też języku – wspomina filozof prawa R. Tokarczyk – „wydawał jurydyczny miesięcznik naukowy, w którym uzasadniał konieczność okresowych reform prawa, uwzględniających doświadczenia historyczne. Ściśle odgraniczając *naturalne światło rozumu ludzkiego* od boskiego objawienia, zwalczał przejawy nietolerancji religijnej i absolutyzmu kościelnego. Zaliczany do prekursorów niemieckiego oświecenia krytykował karanie herezji i wiary w czarownice. Pod jego wpływem eliminowano stopniowo procesy czarownic w niemieckich krajach protestanckich, toteż niemieckie *kobiety mogły rozwijać się spokojnie*. W historii prawnonaturalnej przypisuje mu się zasługę rozgraniczenia prawa od

<sup>4</sup> Ibidem, s. 95-96.

moralności, a obu – od teologii”<sup>5</sup>. R. Tokarczyk zwraca uwagę na dwie główne prace Thomasia dotyczące bezpośrednio problemów filozoficzno-prawnych, kierując zarazem swe interesujące rozważania na to, iż: „Początkowo, w pracy *Institutiones iuris prudentiae divinae libri tres* (1688), rozwijał koncepcję prawa naturalnego zgodną z myślą Pufendorfa. Oto, jak zdefiniował wówczas praw naturalne: *Prawo naturalne jest prawem boskim wypisanym w sercach wszystkich ludzi, zobowiązującym ich do czynienia tego wszystkiego, co niezbędne dla zachowania harmonii z naturą ludzką, i unikania wszystkiego, co się z naturą ludzką kłóci*. Za główną cechę racjonalnej natury ludzkiej przyjmował raz jeszcze *socialitas* jako zarazem podstawę fundamentalnego aksjomatu jego koncepcji prawa naturalnego. Aksjomat prawnonaturalny nakazuje: *Czyni to, co pozostaje w zgodzie z życiem człowieka w społeczeństwie, i unikaj tego, co się z tym kłóci*. Wszystkie szczegółowe zasady prawa naturalnego wysnuwał z tego nakazu, posługując się metodą demonstratywną. Zasady szczegółowe prawa naturalnego podzielił na trzy grupy wyrażające obowiązki człowieka: wobec Boga, wobec siebie samego i wobec ludzi. Nie oddzielił jeszcze prawa, a zwłaszcza prawa naturalnego, od moralności. W pracy *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensus communi deducta* (1705) Thomasiusz porzucił już uległość myśli Pufendorfa. Zwrócił się natomiast ku empiryzmowi i utylitaryzmowi Locke’a. Zachowując znane Pufendorfowi rozróżnienie między *entia moralia* i *entia physica*, rozwijał pogląd, że porządek moralny może być wywiedziony z porządku fizycznego (przyrodniczego, naturalnego). *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>6</sup>.

## Opracowania obcojęzyczne dotyczące Thomasia

Aktualne polskie opracowania w zasadzie bardzo niewiele mówią nam o osobie samego Thomasia. Jeżeli chodzi o opracowania obcojęzyczne<sup>7</sup>, to warto sięgnąć m. in. do następujących prac: H. Luden, *Christian Thomasiusz, nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*, Berlin 1805; E. Landsberg, *Zur Biographie von Christian Thomasiusz*, Bonn 1894; M. Joseph, *Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasiusz mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie*, [w:] *Archiv für*

<sup>5</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 2009, s. 236.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 236-237.

<sup>7</sup> Bibliografia na temat myśli Thomasia znajduje się na stronie internetowej: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=6948&n=2&y=2&c=51&o=5> (dostęp: 23.04.2017).

*Geschichte der Philosophie*, 26 (1913), s. 83-128; M. Fleischmann, *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Bd. II)*, Halle 1931; M. Albrecht, *Christian Thomasius. Der Begründer der deutschen Aufklärung und seine Philosophie*, in: L. Kreimendahl (Hrsg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, s. 238-260; F.M. Barnard, *Thomasius, Kant, and Herder*, in: *Political Theory* (Beverly Hills), 11/3, 1983, s. 343-368; F.M., Barnard, *The "Practical Philosophy" of Christian Thomasius*, in: *The Journal of the History of Ideas*, 32, 1972; F. Battaglia, *Cristiano Thomasius*, Roma 1935; M. Beetz & H. Jaumann (Hrsg.), *Thomasius im literarischen Feld. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkes im historischen Kontext*, Tübingen 2003 (*Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, 20); W. Bienert, *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*, Halle 1934 (*Theologische Arbeiten zur Bild-, Kirchen- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. E. Barnikol, Bd. II); E. Bloch, *Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlin (DDR) 1953, Frankfurt/M. 1954; Ch. Bühler, *Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius (1655-1728)*, Regensburg 1991; S. Carboncini, *Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius*, in: W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg 1989, s. 287-304; M.A. Cattaneo, *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Milano 1976; M.A., Cattaneo, *Staatsräsonlehre und Naturrecht im strafrechtlichen Denken des Samuel Pufendorf und des Christian Thomasius*, in: R. Schnur (Hrsg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1970, s. 429-439; R. Ciafardone, *Über den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant*, in: *Studia Leibnitiana*, 14, 1982, s. 127-135; S. Doyé, *Absolutismus und Emanzipation. Christian Thomasius, ein vergessener Autor der Frühaufklärung*, in: O. Cosmus & F.A. Kurbacher (Hrsg.), *Denkspuren. Festschrift für Hienrich Hüni*, Würzburg 2007; M. Fleischmann, *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk*, Halle 1931, Aalen (reprint) 1979 (*Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Bd. II*); G. Gawlick, *Thomasius und die Denkfreiheit*, in: W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg 1989, s. 256-273; F. Grunert, *Thomasius-Bibliographie, 1945-1987*, in: W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius. 300 Jahre Aufklärung in Deutschland*, Hamburg 1987; N. Hammerstein, *Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit*, in: N. Hammerstein, *Geschichte als Arsenal. Ausgewählte Aufsätze zu Reich, Hof und Universitäten der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2010; H. Hattenhauer, *Christian Thomasius*, in: M. Greschat (Hrsg.), *Die Aufklärung*, Stuttgart 1983, s. 171-186; H. Herrmann,

*Das Verhältnis von Recht und pietistischer Theologie bei Christian Thomasius*, Diss. Kiel 1971; R. Hoke, *Die Staatslehre des jungen Thomasius. Seine Erstlingschrift aus dem Jahre 1672*, in: *Festschrift für H. Demelius*, Wien 1973; I. Hunter, *Christian Thomasius and the Desecralisation of Philosophy*, in: *The Journal of the History of Ideas*, 61, 2000, s. 595-616; W.R. Jaitner, *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius*, Bleicherode 1939; M. Joseph, *Die Ethik des Naturrechtslehrers Christian Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26, 1913, s. 83-128; M. Kaufmann, *Die Rolle des "decorum" in der Ethik des Christian Thomasius*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 8, 2000; R. Kayser, *Christian Thomasius und der Pietismus*, Programm Hamburg 1900; V. Klemperer, *Christian Thomasius. Ein Vorkämpfer der Volksaufklärung*, Landsberg 1877; M. Kühnel, *Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger*, Berlin 2001; V. Ladenthin, *Sprachkritische Pädagogik. Beispiele in systematischer Absicht. Bd. I: Rousseau mit Ausblick auf Thomasius, Sailer und Humboldt*, Weinheim 1996; E. Landsberg, *Zur Biographie von Christian Thomasius*, Bonn 1894; R. Lieberwirth, *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk: Eine Bibliographie*, Weimar 1955 (Thomasiana, 2); R. Lieberwirth, *Die staatstheoretischen und verfassungsrechtlichen Anschauungen von Christian Thomasius und Christian Wolff*, in: *Arbeiten zur Rechtsgeschichte. Festschrift für G.K. Schmelzeisen*, 1980; R. Link-Salinger, *Christian Thomasius. Of Moral Philosophy and Natural Law*, in: V. Cauchy (Hrsg.), *Philosophy and Culture*, V<sub>2</sub>, Montréal 1988, S. 203-207; H. Luden, *Christian Thomasius. Nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*, Berlin 1805; K. Luig, *Bemerkungen zum Problem des gerechten Preises bei Christian Thomasius*, in: *Tradition und Entwicklung. Gedächtnisschrift für J. Riederer*, Passau 1981, s. 167-179; K. Luig, *Christian Thomasius*, in: M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, München 1995, s. 227-256; K. Luig, *Der gerechte Preis in der Rechtstheorie und Rechtspraxis von Christian Thomasius (1655-1728)*, in: *Diritto e potere nella storia europea. Atti del quarto Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Firenze 1982, s. 375-803; K. Luig, *Von Samuel Pufendorf zu Christian Thomasius*, in: F. Palladini & G. Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin 1996; K. Luig, *Wissenschaft und Kodifikation des Privatrechts im Zeitalter der Aufklärung in der Sicht von Christian Thomasius*, in: *Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Helmut Coing*, München 1982, S. 177-201; K. Luig, *Zur Bewertung von Christian Thomasius' Strafrechtslehren als Ausdruck liberaler politischer Theorie*, in: *Studia Leibnitiana*, 12/2, 1980, s. 243-252; H.-G. Lutterbeck, *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und*

*Christian Wolff. Eine systematische Betrachtung*, Stuttgart 2001; H. Marti, *Philosophie aus fröhauflärerischer Männersicht. Geschlechtsspezifische Ausbildung aus dem Blickwinkel und im Einflußbereich von Christian Thomasius*, in: S. Koloch (Hrsg.), *Frauen. Philosophie und Bildung im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 2010; L. Neisser, *Christian Thomasius und der Pietismus*, Hamburg 1900; L. Neisser, *Christian Thomasius und seine Beziehungen zum Pietismus*, Diss. München 1928; A. Nicoladoni, *Christian Thomasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin 1888; H. Rüping, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*, Bonn 1968; W. Schmidt, *Ein vergessener Rebell. Leben und Wirken des Christian Thomasius*, München 1995; S. Schneider, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971; W. Schneiders, *Christian Thomasius (1655-1728). Aspects de la "Fröhauflärerung"*, in: *Archives de Philosophie*, 42, 1979; W. Schneiders, *Leibniz, Thomasius, Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, in: *Studia Leibnitiana*, Suppl.-Bd. XII, 1973, s. 105-121; W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim/New York 1971; W. Schneiders, *Philosophie - Nicht "plumb", nicht "säuisch", nicht "sauertöpfisch": Thomasius' Idee einer Philosophie für alle*, in: M. Fontius & W. Schneiders (Hrsg.), *Die Philosophie und Belles-Lettres*, Berlin; Schneiders W., *Recht, Moral und Liebe. Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts bei Christian Thomasius*, Münster 1961; W. Schneiders, *Thomasius Politicus. Einige Bemerkungen über Staatskunst und Privatpolitik in der aufklärerischen Klugkeitslehre*, in: N. Hinske (Hrsg.), *Zentren der Aufklärung*. Bd. I: Halle. *Aufklärung und Pietismus*, Tübingen 1989, s. 91-109 (*Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, 15); W. Schneiders, *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*, in: *Studia Leibnitiana*, 10, 1979; P. Schröder, *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Berlin 2001 (*Schriften zur Rechtslehre*, 195); G. Schubert-Fikentscher, *Unbekannter Thomasius*, Weimar 1954; E. Seeberg, *Christian Thomasius und G. Arnold*, in: *Neue Kirchlische Zeitschrift*, 31, 1920, s. 337-358; G. Steinberg, *Christian Thomasius als Naturrechtslehrer*, Köln 2004; F. Vollhardt, (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Fröhauflärerung*, Tübingen; B. A., *Wagner Christian Thomasius. Ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Literatur*, Programm Berlin 1872; E. Walravens, *Enlightenment and Intersubjectivity. Thomasius' Theory of Reasonable Love and Kant's Second Formulation of the Categorical Imperative*, in: B. Coppieters (Hrsg.), *The World of Enlightenment. Die*

*Welt der Aufklärung*, Brussel 1993, s. 9-25; W. Wiebking *Recht, Reich und Kirche in der Lehre des Christian Thomasius*, Diss. Tübingen 1973; L. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltungsgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen 1927; S. Zurbuchen, *Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius*, in: F. Palladini & G. Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin 1996.

## Filozofia prawa Thomasiusa

W filozofii prawa Thomasiusa można wyodrębnić kilka ważnych i zależnych od siebie wzajemnie zagadnień. Pierwsze z nich dotyczy interpretacji relacji zachodzącej w zakresie władzy intelektu i woli oraz wpływu tej interpretacji na pojmowanie przez niego tego, co nazywa on *stanem natury*. Punktem wyjścia w jego sposobie myślenia jest to, iż wola ma pierwszeństwo przed rozumem, konkretnie istniejący człowiek ma wprawdzie zdolność zarówno poznania jak i chcenia, ale aktywnym czynnikiem ludzkiej *psyche* jest wola, rozum zaś jest faktorem biernym, pasywnym. Charakterystyczne jest tutaj zasadniczo odmienne od Pufendorfa stanowisko, zgodnie z którym prymat woli wznosi się poza sferę boską i sięga horyzontu świata indywiduum.

Wspomniany powyżej filozof prawa R. Tokarczyk ujmuje to w taki sposób: „W odróżnieniu od Pufendorfa Thomasius na swój sposób określił relacje intelektu i woli kształtującej się w naturze ludzkiej. Pufendorf uzasadniał prymat woli nad intelektem jedynie w odniesieniu do istoty boskiej. Thomasius, wiążąc problem z człowiekiem, nauczał, że wola jest aktywnym czynnikiem natury ludzkiej, intelekt zaś czynnikiem pasywnym (*Intellectus itaque nonquam es facultas primo movens alias facultates et voluntas est primum agens animae humanae, quia movet intellectum*). Intelekt posiada zdolność myślenia w sposób abstrakcyjny, niezależnie od woli. Ale wola nie może funkcjonować niezależnie od myślenia. Zadanie myślenia polega na określeniu celu, dla którego wola jest wykorzystywana jako środek umożliwiający jego osiągnięcie. Myślenie odróżnia dobro od zła, wola może realizować zarówno jedno, jak i drugie. *Wola jest pragnieniem emocjonalnym, które zawsze towarzyszy myśli intelektu. Bez relacji woli do intelektu byłaby ona czysto zmysłowym (zwierzęcym) impulsem*”<sup>8</sup>. Jak pisał dalej R. Tokarczyk: „Znajdując się pod wpływami teologii luterkańskiej i pietyzmu, Thomasius nauczał, że wola może być źródłem zła w naturze ludzkiej. Jeśli nie

<sup>8</sup> Ibidem, s. 237-238.



kieruje nią intelekt. Wola nie jest wolna. Tylko zewnętrznie, w relacji do intelektu wola może być wolna, skłaniając się bądź ku dobru, bądź ku złu. Natomiast wewnętrznie wola nie jest w ogóle wolna, ponieważ determinują ją impulsy sensoryczne. Wola nie działa spontanicznie; to spontaniczność uzewnętrznia się za pośrednictwem zdeterminowanej woli. *Zachowanie człowieka nazywane jest spontanicznym, normatywnym albo wolnym, ponieważ wynika ono z woli jako pierwszorzędnego czynnika motywacyjnego w ludzkiej świadomości; z tego względu człowiek jako taki uważany jest za autora swego postępowania.* Pogląd Thomasiusa – pisze Tokarczyk – ograniczał wolność wewnętrzną i spontaniczność ludzkich działań do przyczynowości o charakterze fizycznym”<sup>9</sup>.

Tak rozumiana wola człowieka może pragnąć albo dobra albo zła, może kierować się bądź w stronę wojny, bądź w stronę pokoju, może uznać prawa drugiego człowieka lub też zastosować wobec niego agresję a nawet przemoc. Powróćmy jeszcze raz do rozważań F. Coplestona, który mówi o tym, że Thomasius jest najbardziej znany dzięki swym pracom dotyczącym teorii prawa i prawa międzynarodowego z lat 1688 (*Institutiones iuris prudentiae*) oraz 1705 (*Fundamenta iuris naturae et gentium*), przy czym ta pierwsza data wskazuje na dzieło odwołujące się do „słynnego prawnika Samuel Pufendorfa”, natomiast data druga na ważne dzieło „wykazujące więcej oryginalności i niezależności”. Jak przypomina francuski historyk filozofii, w tym drugim przypadku Thomasius „[...] rozpoczyna od rozważań nad człowiekiem, które mają charakter psychologiczny, nie zaś metafizyczny. W człowieku wykrywa trzy podstawowe popędy: pragnienie, być żyć tak długo i tak szczęśliwie, jak to możliwe; instynktowny wstręt do śmierci i bólu; pragnienie majątku i panowania. Jak długo rozum nie sprawuje kontroli nad tymi impulsami, tak długo istnieje naturalny stan społeczeństwa ludzkiego będący mieszaniną wojny i pokoju, a mający naturalną skłonność do tego, by staczać się w tę pierwszą. Ten stan rzeczy – kontynuuje F. Copleston – może być ulepszony wtedy, gdy przewagę zdobywa racjonalna refleksja i celem swym czyni zapewnienie człowiekowi możliwie najdłuższego i najbardziej szczęśliwego życia”<sup>10</sup>. Dalej zaś filozof pisze: „Cóż jednak znaczy szczęśliwe życie? Jest to po pierwsze życie sprawiedliwe, zaś zasada sprawiedliwości mówi, że nie powinniśmy innym czynić tego, czego nie chcemy od nich doznawać. Na tej zasadzie oparte jest prawo naturalne w węższym rozumieniu, mianowicie to, które ma na celu zachowanie pokoju w zewnętrznych stosunkach. Życie szczęśliwe jest, po drugie, określone przez obyczajność (*decorum*),

<sup>9</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>10</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI: *Od Wolffa do Kanta...*, s. 97-98.

tej zaś zasadą – czyli tym, co godziwe – jest, by czynić innym to, czego chcemy od nich doznawać. Na tej zasadzie oparta jest polityka, której celem wspieranie pokoju przez działania dobroczynne. Szczęśliwe życie wymaga, po trzecie, cnoty i godności własnej (*honestum*), a zasadą tu jest, byśmy względem innych czynili to, co chcielibyśmy, aby oni sami czynili wobec siebie zgodnie ze swymi uzdolnieniami. Na tej zasadzie oparta jest etyka, której celem jest osiągnięcie spokoju wewnętrznego”. Ibidem, s. 98. Bardzo ważne są także dalsze słowa F. Coplestona, który mówi o różnicy w poglądach Thomasiusa i Pufendorfa. Oddajmy głos filozofowi: „Mamy tu do czynienia z poglądem dość odmiennym od tego, który wyłaniał się z wypowiedzianych przez Thomasiusa w *Ausübung der Sittenlehre* uwag o niezdolności człowieka do rozwijania własnymi siłami życia moralnego. W *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* Thomasius zajmuje bowiem wyraźnie stanowisko, wedle którego prawo naturalne można wywieść z ludzkiego rozumu, a dzięki jego stosowaniu człowiek może przezwyciężyć swe egoistyczne pobudki i przyczyniać się do tego, co pożyteczne, czyli do wspólnego dobra. Również i Pufendorf wywodził prawo naturalne z rozumu, ale Thomasius ostrzej niż poprzednik, oddzielił to prawo od metafizyki i teologii. Spotykamy tu zatem charakterystyczny dla Oświecenia pogląd, że rozum może uzdrowić niedostatki ludzkiego życia i że powinien być używany dla dobra społecznego. Jednostka powinna znajdować swoje dobro w przezwyciężaniu egoistycznych pragnień i pożądań oraz w podporządkowaniu się dobru społeczeństwa. Nie można powiedzieć, by Thomasius kiedykolwiek porzucił wiarę religijną, wiarę w to, co ponadnaturalne, przecież dążył do tego, by z dziedziny refleksji filozoficznej wydzielić religię, która należy do sfery wiary, uczucia i modlitwy. W świeckiej formie występuje tu kalwinistyczne wyekspozowanie roli wspólnoty, ale dla Thomasiusa współistnieje ono z luterzańskim pietyzmem”<sup>11</sup>.

Zaproponowana przez Thomasiusa interpretacja relacji woli i intelektu stała się swoistą siłą oddziaływającą z kolei na jego teorię stanu natury i prawa naturalnego. Założony przez niemieckiego uczonego *stan natury* był bowiem w zasadzie niczym innym, jak ewidentnym stanem „chaotycznego pomieszania sytuacji pokoju z sytuacjami wojny, stanem, w którym ścierały się dwa sprzeczne ze sobą pragnienia ludzkiej natury: woli pokoju i woli wojny” (R. Tokarczyk)<sup>12</sup>. Autor *Klasyków praw natury* konstatuje w tym kontekście: „Nowa interpretacja woli i intelektu dokonana przez Thomasiusa wywarła wpływ na jego koncepcję prawa

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 238.

naturalnego. Rozpoczynając swoje rozumowanie od założenia o istnieniu stanu natury, utrzymywał, że był to okres chaotycznego pomieszenia sytuacji pokoju z sytuacjami wojny. Ścierały się wówczas ze sobą sprzeczne pragnienia natury ludzkiej – wola pokoju popadała stale w konflikty z wolą wojny. Gdy jednak dobrowolne uznawanie cudzych uprawnień, przesądzające o stanie pokoju, było czymś wyjątkowym, to brutalne stosowanie przemocy, znamienne dla stanu wojny, dominowało zdecydowanie. W takiej sytuacji brak było sprzyjających warunków do *socialitas* jako zasady prawa naturalnego. Potrzeba pokoju domagała się zorganizowania życia politycznego opartego na regulacjach prawnych. Thomasius sądził – dochodzi do wniosku R. Tokarczyk – że taka jego koncepcja stanu natury była umiarkowana; sytuował się pomiędzy skrajnościami koncepcji stanu natury Hobbesa a koncepcją stanu natury scholastyków<sup>13</sup>.

Filozof prawa E. Jarra ujmuje to w taki oto sposób: „Stan natury jest okresem pokoju i wojny; dobrowolnego uznania cudzego prawa, lecz zarazem i stosowania przemocy. Skoro jednak egoistyczna natura ludzka czyni coraz rzadszym zjawiskiem pierwszy z tych stanów, to w końcu z wzajemnych nieporozumień wynika walka wszystkich przeciwko wszystkim. Potrzeba pokoju oraz uwarunkowanego przezeń współżycia prowadzi do wystąpienia na mocy powszechnej zgody, jako ustawodawców, jednostek najlepiej uorganizowanych, których zadaniem jest utrwalenie życia szczęśliwego. Życie ludzkie, aby powyższy charakter otrzymać, musi odpowiadać postulatowi sprawiedliwości (*iustum*), zacności (*honestum*) i przystojności (*decorum*), których pojęcia zostają wyprowadzone z podziału czynów ludzkich na dobre, złe i średnie<sup>14</sup>.”

Celem zachowania wspomnianego wcześniej dobra i pokoju, w konsekwencji zaś uznania praw innych oraz pokojowego współżycia, ludzie „zmuszeni” są do życia wspólnotowego, tym samym muszą łączyć się razem i współistnieć między sobą, ponieważ tylko w ten sposób zdolni są do osiągnięcia tego, co najważniejsze, czyli szczęścia. Filozof prawa A. Kość czyni w tym miejscu słuszną

<sup>13</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>14</sup> Por. E. Jarra, *Historja filozofji prawa...*, s. 161. „Czynny dobre są to te, które dążą do pozyskania spokoju wewnętrznego; czynny złe są to czyny, nadwyrężające pokój zewnętrzny; nareszcie, czynny średnie są to czyny, które ani nie zakłócają spokoju zewnętrznego, ani go nie popierają, lub które, dążąc nawet do pokoju zewnętrznego, czynią to bez należytego starania wewnętrznego. Dobro najwyższe jest tym, co zacne – *honestum*; jego przeciwstawieniem – bezecność, gdyż bezecznie jest ustępować przed namiętnościami; antytezą zła, jako czegoś niesprawiedliwego, jest to, co sprawiedliwe – *iustum*; na koniec, to co przystoi – *decorum* jest dobrem średniego rodzaju, dobrem niedoskonałym, podobnym zaś złem jest nieprzystojność (*Fundamenta* I, 4 §§ 87-89). Nauką, rozważającą zasady zacności (*honestum*), jest etyka; przystojność (*decorum*) stanowi przedmiot polityki; prawo natury wykląda zasady sprawiedliwości i niesprawiedliwości, odróżniając się w ten sposób najwyraźniej (*sensibiliter*) od etyki i polityki”. Ibidem, s. 161-162.

uwagę, wedle której drogą prowadzącą do tego celu jest realizacja uczciwości (*honestum*), przyzwoitości (*decorum*) i sprawiedliwości (*iustum*). „Te trzy rodzaje cnót – przypomina znawca problematyki – odpowiadają razem trzem rodzajom czynów ludzkich: dobrych, średnich i złych. Czyny dobre zapewniają człowiekowi pokój wewnętrzny. Czyny średnie ani nie zakłócają spokoju zewnętrznego, ani nie zapewniają pokoju wewnętrznego. Czyny złe zakłócają pokój zewnętrzny. Odpowiednio do tych trzech rodzajów cnót i czynów istnieją trzy rodzaje nauki: etyka, polityka i prawo”<sup>15</sup>. Gwoli ścisłości przypomnieć należy o tym, że współcześnie w literaturze przedmiotu filozofii prawa mówi się o uczciwości, przyzwoitości oraz sprawiedliwości, natomiast w opracowaniach wcześniejszych, tj. z początków XX w., mówi się adekwatnie o zacności, przystojności oraz sprawiedliwości. Niemniej jednak wszystkim tym trzem cnotom odpowiadają kolejno wspomniane już przez nas: etyka, polityka i prawo.

Zgodnie z powyższym rozróżnieniem mówi się o dwóch zasadniczych rodzajach prawa naturalnego występujących w poglądach Thomasiusa. Mianowicie chodzi tutaj o prawo naturalne w *sensie szerokim* oraz o prawo naturalne w *sensie węższym*. Pierwsze z nich, zgodnie z poglądami doktryny „obejmuje normy moralne (*honestum*), normy obyczajowe (*decorum*) oraz normy prawa naturalnego w sensie węższym (*iustum*). Wspomniane trzy rodzaje norm prawnonaturalnych w sensie szerszym odpowiadają wspomnianym trzem rodzajom czynów człowieka: dobrym, średnim oraz złym. Pierwsze z nich, normowane moralnością, zdążają do zapewnienia wspomnianego spokoju wewnętrznego (*pax interna*); drugie natomiast, właściwe dla sfery obyczajowej, są w pewnym sensie moralnie indyferentne, bowiem ani nie zakłócają, ani też nie zapewniają wewnętrznego spokoju człowieka; trzecie zaś, czyli czyny złe, sprowadzają się istotowo do tego, że jako takie powodują „potępienie w normach prawa naturalnego w sensie węższym”<sup>16</sup>. Jak pisał R. Tokarczyk: „W stanie natury istniało prawo naturalne, ale nie działało ono w sensie obowiązywania prawa stanowionego. Określenie *prawo* może mieć zastosowanie jedynie do regulacji normatywnych suwerena państwa świeckiego, wymuszanych przez niego przy pomocy sankcji w interesie pokoju społecznego. Określenie *prawo* przeto obejmuje tylko prawo stanowione, prawo ludzkie, prawo pozytywne. Prawo naturalne natomiast obejmuje nakazy i zakazy moralne, odkrywane przez ludzki rozum (*ratiocinatione animi tranquili*). Służące zapewnianiu długiego i światłego życia prawo naturalne nie jest niczym więcej niż dobrą radą (*concilia*). Prawo naturalne nie obowiązuje

<sup>15</sup> Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa...*, s. 51.

<sup>16</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury...*, s. 239.

na wzór prawa stanowionego. Thomasius pisał: *Prawa naturalne i boskie [...] spełniają rolę rad raczej niż jurydycznej normatywności; jedynie prawo ludzkie, zasadnie tak nazwane, konstytuuje reguły zachowania pochodzące od suwerena państwowego (Lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia, lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur)*<sup>17</sup>.

Widać tutaj dokładnie to, na co uwagę zwrócił sam Thomasius, mianowicie ściśle istotową relację zwrotną zachodzącą między tym, co określamy obecnie za nim mianem dobra i zła, moralności, polityki i prawa, ostatecznie zaś sferą *honestum*, *decorum* oraz *iustum*.

Dobrze obrazuje to poniższy schemat:

Przedmiot:	Nauka:	Cnota:
Czyny dobre	Etyka (moralność)	<i>Honestum</i>
Czyny średnie	Polityka (sfera obyczaju)	<i>Decorum</i>
Czyny złe	Prawo	<i>Iustum</i>

Za podstawową zasadę prawnonaturalną w sensie szerszym Thomasius przyjął zasadę, zgodnie z którą: „Należy czynić wszystko to, co zapewnia jak najdłuższe i najszcześniejsze życie ludzkie; unikać natomiast należy tego wszystkiego, co życie ludzkie czyni nieszczęśliwym i co przyspiesza śmierć”. W języku łacińskim zasada ta brzmi: „*Facienda esse, quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; et evitanda quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant*”<sup>18</sup>. Z tej głównej zasady wynikają z kolei trzy zasady szczegółowe, określające kolejno sfery: *honestum*, *decorum* i *iustum*. Filozof prawa E. Jarra mówi o tym, iż Thomasius „[...] ustalwszy z jednej strony pojęcie *honestum* i *decorum*, z drugiej zaś prawa – *iustum* [...] przeprowadza różnicę między tymi pojęciami zarówno pod względem ich idei zasadniczych (*primum principium*), jak sfery działania oraz sankcji”. Główną zasadą *honestum*, a więc

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Zob. H. Dreitzel, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Herausgegeben von F. Vollhardt, in: J. J. Berns, K. Garber, W. Kühlmann, J. D. Müller, F. Vollhardt, (Hrsg.), *Frühe Neuzeit, Bd. 37, Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext. In Verbindung mit der Forschungsstelle 'Literatur der Frühen Neuzeit' an der Universität Osnabrück*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1997, s. 36. Zob. także: J. Oechsler, *Gerechtigkeit im modern Austauschvertrag. Die theoretischen Grundlagen der Vertragsgerechtigkeit und ihr praktischer Einfluss auf Auslegung, Ergänzung und Inhaltskontrolle des Vertrages*, Tübingen 1997, s. 76 (*Die Destruktion der ausgleichenden Gerechtigkeit durch Thomasius*). Zgodnie z tekstem cytowanym, zasada ta wyrażona w j. niemieckim brzmi: „*Zu tun ist, was das menschliche Leben aufs längste erhält und am glücklichsten werden lässt; zu lassen ist, was das Leben unglücklich macht und den Tod beschleunigt*“.

sfery moralnej, jest zasada, zgodnie z którą: „Czyń sobie to, czego pragniesz, aby inni sobie czynili”. W języku łacińskim brzmi ona: „*Quod vis ut alii sibi faciant, tu tibi facias*”. Zasadnicza idea *decorum*, a więc obyczajności, która obejmuje swoim zakresem konwencję, takt czy uprzejmość (R. Tokarczyk) głosi: „Czyń innym to, czego pragniesz, aby oni tobie czynili”. Język łaciński ujmuje ją w ten sposób: „*Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facias*”. Natomiast norma *iustum*, służąca ochronie pokoju i ładu społecznego przed wszelkimi niebezpieczeństwami, głosi: „Nie czyń innym tego, czego nie chcesz, aby oni tobie czynili”. Język łaciński podaje ją nam jako: „*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”. W kontekście wymienionych powyżej trzech zasad, w literaturze przedmiotu filozofii prawa zwraca się uwagę na to, iż *honestum* i *decorum* zawierają treści pozytywne, natomiast *iustum* jest w swym wymiarze zasadniczo negatywne. R. Tokarczyk pisze ponadto o tym, iż: „Prawo naturalne w sensie węższym służy pokojowi społecznemu na zasadzie negowania niesprawiedliwego naruszania interesów innych osób. Naczelna zasada *iustum* nie obowiązuje w sensie prawa stanowionego, podobnie jak główne zasady *honestum* i *decorum*. Jest ona radą kierowaną głównie do suwerena państwowego. Zobowiązuje go moralnie do uwzględniania jej przy stanowieniu prawodawstwa pozytywnego. Dopiero wtedy – przypomina filozof prawa – może uzyskiwać obowiązywanie jurydyczne, ale jednocześnie przestaje być właściwie prawem naturalnym”<sup>19</sup>. E. Jarra pisze zaś na ten temat: „Normy prawne dotyczą tylko zewnętrznych między ludźmi stosunków, gdyż celem prawa jest pokój materialny; wewnętrzna sfera życia pozostawiona jest moralności. Wielka różnica zachodzi też co do środków, którymi rozporządza każda z wymienionych postaci norm: gdy prawo, zmierzając do utrwalenia sprawiedliwości, urzeczywistnia się przez środki przymusu, nie może posiłkować się nimi moralność, która wciela się w życie przez miłość. Tak różne od siebie prawo i moralność różnią się też wspólnie od teologii, gdy ta bowiem zmierza do dobra wiekuiściego, one skierowane są jedynie ku osiągnięciu szczęścia ziemskiego. Prawo natury poznawane bywa przez rozumowanie w *spokojnym duchu* (*ex ratiocinatione animi tranquillii*), czym się różni od prawa pozytywnego, powstającego przez ustanowienie i publikację”<sup>20</sup>.

W świetle powyższych rozważań staje się zupełnie zrozumiałe, iż niemiecki filozof prawa zdecydowanie oddzielił od siebie prawo i moralność. Różnica ta wynika przede wszystkim z tego, że idea *honestum* kieruje wyłącznie wewnętrznym działaniem człowieka, gdzie celem do osiągnięcia jest jego doskonałość

<sup>19</sup> Ibidem, s. 240.

<sup>20</sup> Zob. tenże: *Historja filozofii prawa...*, s. 162.

wewnętrzna; natomiast sfera *decorum* zarezerwowana jest dla działań zewnętrznych, po to, aby zdobyć życzliwość innych osób; wreszcie obszar właściwy dla *iustum*, związany także z działaniami zewnętrznymi, zmierzający w swej zasadniczej *substancji* do zachowania pokoju oraz do realnej możliwości jego odbudowania w sytuacji ewentualnego zburzenia pokoju. Należy więc w zupełności zgodzić się z filozofem prawa A. Kościem, kiedy pisze on, iż: „Thomasius ściśle oddziela prawo od moralności. Tylko obowiązek moralny w sferze *honestum* jest obowiązkiem wewnętrznym (*obligatio interna*), podczas gdy obowiązek prawny jest jedynie obowiązkiem zewnętrznym (*obligatio externa*). Jest on obowiązkiem przymusu, opierającym się na strachu, że suweren państwowy może go egzekwować. [...] Moralność zobowiązuje tylko wewnętrznie. Stąd wniosek – pisze dalej uczony – że to, co człowiek czyni z obowiązku wewnętrznego, kierując się zasadami moralności, jest nazwane czynem moralnym (cnotliwym), a nie sprawiedliwym. Zaś to, co człowiek czyni z obowiązku zewnętrznego, kierując się zasadami sprawiedliwości, jest nazwane czynem sprawiedliwym. Rozumując konsekwentnie, jeżeli przymus zewnętrzny jest właściwy tylko obowiązkowi prawnemu, to charakter prawny przypada tylko prawu pozytywnemu. Prawo naturalne traci charakter prawa, staje się tylko etyką. Prawo naturalne i prawo boskie należą do kategorii rad (*consilia*), na miano prawa zasługuje tylko pozytywne prawo ludzkie, które należy do kategorii rozkazów”<sup>21</sup>.

Filozof prawa J. Oniszczuk zaś pisze w tym kontekście, iż: „Prawo naturalne obejmowało reguły moralne, obyczajowe i prawa naturalnego w wąskim znaczeniu (*iustum*). Myśliciel dostrzegał sens szczęścia w życiu człowieka, temu zaś służyły cnoty: przyzwoitości, sprawiedliwości i uczciwości. Przyzwoitości miała służyć norma, według której człowiek miał czynić innym ludziom to, czego oczekiwał, by mu czynili; z kolei sprawiedliwości stawało się zadość przy spełnianiu zakazu czynienia przez człowieka tego, czego nie chciał w stosunku do siebie; wreszcie **uczciwość** oczekiwała czynienia przez człowieka w stosunku do siebie tego, czego oczekiwał, aby inni mu czynili. Służące tym cnotom dobre czyny, prowadziły do pokoju wewnętrznego. Takiemu pełnemu gwarantowaniu pokoju nie służyły średnie czyny, zaś złe zakłócały go. Myśliciel ten zauważył też, że o ile normy prawne dotyczą relacji zewnętrznych między ludźmi i gwarantowaniu ich przestrzegania służy obawa przed przymusem, o tyle w obszarze wewnętrznego życia przestrzeganie norm moralnych jest sprawą sumienia, co oznacza, że państwo nie może sprawować kontroli nad moralnością”<sup>22</sup>. Gwoli ścisłości trzeba

<sup>21</sup> Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa...*, s. 51.

<sup>22</sup> Zob. tenże: *Filozofia i teoria prawa...*, s. 255.

powiedzieć, iż norma dotycząca *uczciwości* jest często błędnie tłumaczona na język polski, bowiem zasadniczo chodzi w niej przecież o czynienie sobie tego, czego pragniemy, aby inni sobie czynili (*alii sibi faciant*), nie zaś o czynienie sobie tego, czego oczekujemy, aby inni nam czynili (*alii tibi faciant*). Analizując myśl filozoficznoprawną Thomasiusa trzeba koniecznie zwracać uwagę na to ważne rozróżnienie, aby nie doszło do niezamierzonego pomylenia normy *uczciwości* z normą *obyczajności*, konsekwentnie zaś *honestum* z *decorum*.

W podobnym tonie wypowiada się filozof prawa R. Tokarczyk, pisząc o odróżnieniu prawa od moralności i teologii u Thomasiusa. Zwraca on uwagę na to, iż Thomasius „[...] przede wszystkim dowodził, że przypisywanie prawu boskiemu cech prawa naturalnego nie jest niczym uzasadnione. Prawo naturalne jest prawem świeckim. Pomieszanie prawa z moralnością, a prawa naturalnego z etyką, było – konstatuje filozof prawa – jednym z kardynalnych błędów scholastyków i nawet jeszcze Pufendorfa. Ale i prawu naturalnemu odmawiał charakter prawnego. Prawem jest tylko prawo stanowione, prawo pozytywne, prawo pochodzące od suwerena państwa świeckiego. [...] Jeśli przymus zewnętrzny jest cechą należąca do istoty obowiązku prawnego, to prawo naturalne traci charakter juredyczny. [...] Ponieważ rada zobowiązuje tylko wewnętrznie, nie zewnętrznie, więc i z tego względu można odmówić prawu naturalnemu charakteru ściśle prawnego”<sup>23</sup>. Dalej zaś autor ten pisze: „Najwyraźniejsze odmienności prawa od moralności występują w zakresie ich działania i w rodzajach stosowanych sankcji. Moralność ogranicza swoje obowiązywanie do sfery wewnętrznego człowieka (*obligatio interna*). Zależnie od treści czynów zewnętrznych przynosi ona człowiekowi spokój wewnętrzny wynikający z doświadczenia dobra etycznego. Prawo natomiast reguluje zewnętrzne strony życia człowieka dotyczące stosunków międzyludzkich (*obligatio externa*). Prawo służy zabezpieczeniu pokoju społecznego poprzez zapobieganie naruszania interesów innych ludzi bądź usuwanie negatywnych tego skutków. Gdy szacunek dla norm moralnych zależy wyłącznie od samego człowieka, respektowanie prawa może być wymuszone przy pomocy sankcji stosowanych przez suwerena państwowego. *Moralność kieruje wewnętrznymi decyzjami ludzi, obyczaj ich postępowaniem zewnętrznym, aby zdobywało ono uznanie bliźnich, prawo rządzi czynami zewnętrznymi, aby nie zakłócały pokoju lub pokój zakłócony ponownie przywracały*. Z tego wynika, że to, co człowiek czyni dzięki zasadom moralności, obyczajowości, kierowane jest na ogół cnotą i dlatego człowiek nazywany jest cnotliwym, a nie sprawiedliwym; to zaś, co czyni zgodnie z regułami prawa lub dzięki obowiązkowi zewnętrznemu,

<sup>23</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury...*, s. 240-241.



rządzone jest sprawiedliwością i ze względu na takie czyny nazywa się kogoś sprawiedliwym. Wewnętrzny obowiązek jest obowiązkiem sumienia, zaś obowiązek zewnętrzny opiera się na strachu przed przymusem. Praktycznym tego skutkiem jest m. in. wyłączenie moralności spod kontroli władzy państwowej. [...] Dlatego unikaj twierdzenia [...] 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. W języku łacińskim fragment ten brzmi: *Cave tamen, ne putes, legem naturalem et positivam, divinam et humanam, esse species eiusdem naturae: Lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia, lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur*<sup>24</sup>.

Rozważając tę stronę relacji zachodzącej między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym trzeba jeszcze koniecznie wspomnieć o tym, co E. Krzymuski określił mianem „prawideł powołanych do rządzenia postępowaniem człowieka”. W kontekście zasług Thomasiusa na polu nauki filozofii prawa pisze on o tym, iż: „Główną zasługą [...] było to, że pierwszy dał podstawę teoretyczną do ścisłego odgraniczenia prawa od moralności. Przez to ujął on filozofję praktyczną w ramy doskonalszego systemu i zapewnił każdemu z dwóch jej wielkich działów znaczenie samodzielnej nauki. Późniejsi filozofowie niemieccy, nie wyłączając Kanta – pisze dalej cytowany Autor – poszli tylko drogą utartą przez Thomasiusa, gdy naukę o cnocie, czyli etykę *sensu stricto*, i naukę o prawie traktowali jako zasadniczo odrębne gałęzie filozofji praktycznej”. Dalej filozof prawa E. Krzymuski skupia się już bezpośrednio na podziale filozofji praktycznej na etykę, politykę i prawoznawstwo, jako systemie prawideł powołanych do rządzenia postępowaniem człowieka. Pisze w ten oto sposób: „O prawidłach powołanych do rządzenia postępowaniem ludzkim, powiada Thomasius, że w ogóle mają one na celu uczynić życie nasze możliwie najdłuższem i najprzyjemniejszym, a to przez zapewnienie ludziom możliwie największego pokoju nawewnątrz i zewnątrz. W systemie tych prawideł odróżnia on trzy główne typy, którym odpowiada podział filozofji praktycznej na etykę, politykę i prawoznawstwo”<sup>25</sup>. Trzeba jednak pamiętać o tym, iż rozważane przez E. Krzymuskiego *prawidła powołane do rządzenia postępowaniem człowieka* to zasadniczo te same determinanty i faktory, o których mówiliśmy wcześniej, a które związane są i wynikają *expressis verbis* z tego, co określiliśmy mianem *wprowadzenia do*

<sup>24</sup> Ibidem, s. 241.

<sup>25</sup> Zob. E. Krzymuski, *Historja filozofji prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923, s. 72.

*prawa elementu woluntarystycznego*, gdzie człowiek, jako taki, posiada zdolność poznania i chcenia a jego wola, jako aktywny i dynamiczny czynnik duszy, ma pierwszeństwo przed rozumem, jako pierwiastkiem biernym i pasywnym. Przypomnijmy ponownie: wola może chcieć zarówno dobra, jak i zła, zarówno pokoju, jak i wojny, zarówno uznania prawa drugiego, jak i przemocy. Z tego wszystkiego wynika konieczność *łączenia się razem, celem zachowania dobra, pokoju i uznania prawa drugiego*, ostatecznie zaś osiągnięcie szczęścia w drodze realizacji wartości *honestum, decorum i iustum*, gdzie adekwatnymi naukami są: etyka, polityka i prawo(znawstwo).

Etyka, jako nauka o postępowaniu człowieka znajdująca się pod panowaniem reguły uczciwości (*honestum*) zasadza się ostatecznie na regule, która brzmi: „*quod vis, ut alii sibi faciant, tute tibi facies*” (zachowano oryginalną pisownię). Etyka więc, jak pisze dalej E. Krzymuski „traktuje wyłącznie o obowiązkach człowieka względem siebie samego i każe każdemu rządzić taką normą, jaką by chciał, by się wszyscy inni ludzie rządzili”. Polityka, jako nauka o postępowaniu człowieka, znajduje się z kolei pod panowaniem reguły przyzwoitości (*decorum*), zgodnie z którą: „*quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies*” (zachowano oryginalną pisownię). Polityka więc „traktuje o obowiązkach pozytywnych człowieka względem innych i każdemu każe to innym wyświadczać, co chciałby, aby inni jemu wyświadczyli”. Prawoznawstwo z kolei, jako nauka dotycząca także postępowania człowieka, jest tego rodzaju nauką, którą rządzi reguła sprawiedliwości (*iustum*), zgodnie z którą: „*quod tibi non vis fieri, alteri non feceris*” (zachowano oryginalną pisownię). Nauka prawa (prawoznawstwo) zatem „traktuje o obowiązkach negatywnych człowieka względem innych osób. Prawo tego tylko żąda, aby każdy wystrzegał się czynienia innym tego, czego by nie chciał, aby inni dopuszczali się względem niego”.

Konsekwentnie rozumując filozof prawa E. Krzymuski wspomina w swoich dalszych rozważaniach o *ciężarze* obowiązków prawnych w ich wymiarze formalnym oraz materialnym. Po ogólnym stwierdzeniu, zgodnie z którym: „Obowiązki prawne są materialnie najmniej a formalnie najbardziej obciążające”, wyróżnia dwie możliwe konfiguracje w tym zakresie: „Są one materialnie najłżejsze dlatego, że żądają od człowieka tylko cnoty, całkiem niezbędnej dla porządku zewnętrznego życia społecznego, a więc cnoty najniższego kalibru. Prawo stoi na straży tego tylko, by ludzie poczuli się do obowiązku nieczynienia innym tego, coby umniejszało, uznaną za nieodzowną, minimalną dozę dobra lub nie udaremniało, uznaną za nieznośną, maksymalnej dozy złego”. Natomiast pozostałe dwa obowiązki wypływające z reguł *honestum* (uczciwości) oraz *decorum* (przyzwoitości) idą wedle słów cytowanego Autora *o wiele dalej*.

„Formalnie obowiązki prawne są wszakże najbardziej obciążające. One jedne bowiem tem się odznaczają, że ich spełnianie dopuszcza przymusu”<sup>26</sup>.

Myśl filozoficznoprawna Thomasiusa niewątpliwie była reprezentacyjna dla pierwszej fazy niemieckiego *Aufklärung*. To tutaj załamywać zaczęła się niemiecka metafizyka (prawa), która nie potrafiła stawić czoła oskarżeniom o brak *rzeczywistej wiedzy*. Oddzielenie metafizyki i teologii, użycie rozumu dla dobra wspólnego, przewycięzanie własnych, egoistycznych pragnień, podporządkowanie się dobru społeczeństwa, wyeksponowanie roli i znaczenia wspólnoty (F. Copleston), usunięcie z prawa naturalnego pozostałości scholastycznych (A. Kość), wreszcie „odjurudyzowanie” Absolutu polegające na wyłączeniu bytu Boga z jakichkolwiek rozważań nad fenomenem prawa, to tylko niektóre z najważniejszych elementów i cech dotyczących myśli protestanckiego filozofa prawa Christiana Thomasiusa. Wspomniany już przez nas wcześniej francuski jezuita F. Copleston, czyni w tym kontekście bardzo ciekawą uwagę. Píše on bowiem: „Choć jednak ta wizja filozofii, którą Thomasius formuluje w *Einleitung zur Vernunftlehre* (Wprowadzenie do nauki o rozumie) i w *Ausübung der Vernunftlehre* (Stosowana nauka o rozumie) – (obydwie prace z 1691), jest do pewnego stopnia wyrazem poglądu empirystycznego, to mają zapewne rację ci historycy, którzy koncepcję tę wiążą nie tylko z rozwojem społecznym, ale i ze stanowiskiem reformacji protestanckiej. Oczywiście – pisze dalej Copleston – gdybyśmy stwierdzili jedynie tyle, że wysunięcie na plan pierwszy idei powszechnego dobra jest wyrazem rozwoju klasy średniej, narazilibyśmy się na zarzut przesady, jako że idea powszechnego dobra miała wysoką rangę chociażby w filozofii średniowiecznej. A zarazem jest chyba słuszne, że utylitarna koncepcja filozofii, koncentrująca się na idei oświeconego rozumu, który wykorzystuje swe zdolności na rzecz powszechnego dobra, ma pewien związek z postśredniowieczną strukturą społeczeństwa i że nie jest pozbawione sensu nazywanie jej *burżuazyjną*, jeśli terminu tego nie używa się jako obelgi”<sup>27</sup>. Jak pisze ponadto Copleston: „Co do kontekstu religijnego, wydaje się, że jest coś z prawdy w poglądzie, wedle którego filozofia burżuazyjna była świeckim przedłużeniem stanowiska reformacji protestanckiej. Prawdziwej służby Bogu należy szukać w codziennych formach życia społecznego, nie zaś w samotnej kontemplacji wiecznych prawd i w wycofaniu się ze świata w ascezę i umartwienie. Gdy idee te oddzielić od ich ściśle religijnego podłoża, wtedy łatwo można dojść do wniosku, że społeczny postęp i jednostkowy sukces w świecie są oznakami

<sup>26</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>27</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI: *Od Wolffa do Kanta...*, s. 96.

Bożej przychylności. Skoro zaś – jak sądził Luter – filozoficzna refleksja ma niewielkie – jeśli w ogóle jakiegokolwiek – znaczenie w dziedzinie teologii, to wynika z tego, jak się wydaje, że filozofia winna zająć się społecznym dobrem i doczesnym szczęściem jednostki. Głównym motywem takiej refleksji będzie użyteczność, nie zaś kontemplowanie prawdy dla niej samej. Mówiąc inaczej, filozofia będzie się zajmować bardziej kwestiami etyki, organizacji społeczeństwa i prawa niż metafizyką i teologią. Będzie się ona koncentrować na człowieku, ale głównym celem rozważań nad człowiekiem będzie raczej przyczynianie się do jego doczesnego dobra niż wkomponowywanie filozoficznej antropologii w ogólną metafizykę bytu. Człowiek ujmowany będzie raczej z punktu widzenia psychologii niż metafizyki czy teologii. Nie oznacza to, rzecz jasna, że filozofia musi być antyreligijna. Widzieliśmy – pisze dalej Copleston – że filozofia francuskiego Oświecenia często była wroga wobec katolicyzmu, a u pewnych myślicieli – wobec religii w ogóle, którą uważali za wroga postępu społecznego. Jednakże ten punkt widzenia nie był z pewnością charakterystyczny dla niemieckiego Oświecenia w ogólności ani dla Thomasiusa w szczególności. Daleko mu było do irreligijności, raczej wprost przeciwnie, związany był z pietyzmem, czy też stopniowo się z nim wiązał. Był to ruch w Kościele luterańskim, który wyłonił się pod koniec wieku siedemnastego, a jego celem było nasycenie tej religii nową pobożnością życia. Chociaż nie można w sposób zasadny powiedzieć, że pietyzm po prostu redukował religię do uczucia, to jednak nie miał sympatii dla metafizyki ani dla scholastycznej teologii, a nacisk kładł na osobistą wiarę i życie wewnętrzne. Tak więc pietyzm – podobnie jak empiryzm, choć z odmiennych powodów – przyczynił się do odsunięcia filozofii od metafizyki i teologii naturalnej”. W przypisie pierwszym zaś mowa jest o tym, iż: „Stwierdzenie to jest prawdziwe, jeśli chodzi o bezpośredni wpływ pietyzmu na Thomasiusa i jego zwolenników, jako że nurt ten przyczynił się do usunięcia religii i teologii ze sfery refleksji filozoficznej. Musimy jednak poczynić pewne zastrzeżenie. Jak to bowiem zobaczymy [...] trzeba coś wiedzieć o pietyzmie, by zrozumieć rozwój myśli Hegla”. Dalej zaś mowa jest już bezpośrednio o dwóch dziełach Thomasiusa: „W *Vernunftlehre*, czyli *Nauce o rozumie*, Thomasius dochodzi do wniosku, że metafizyka jest bezużyteczna, a rozum winien przyczyniać się do wzrostu dobra człowieka. Teorię etyczną Thomasius wykląda w *Einleitung zur Sittenlehre* (*Wprowadzenie do etyki*; 1692) i w *Ausübung der Sittenlehre* (*Etyka stosowana*; 1696), przechodzi ona jednak osobliwą metamorfozę. Na początku czytamy, że najwyższym dobrem człowieka jest spokój duszy, do którego drogę wskazuje rozum, podczas gdy wola jest władzą odwodzącą człowieka od dobra. Wydaje się, że jest to ideał indywidualistyczny. Ale następnie Thomasius dowodzi,

że człowiek jest ze swej natury istotą społeczną i że tylko jako członek społeczeństwa jest – mówiąc ściśle – człowiekiem. Wynika stąd, że tylko społeczne więzy i umiłowanie bliźnich pozwalają człowiekowi uzyskać spokój duszy; jednostka powinna się poświęcać dla dobra wspólnego. Dzięki wzajemnej miłości rodzi się wola wspólna, która wykracza poza wolę tylko prywatną i egoistyczną. Płyńcie stąd, jak się wydaje, wniosek, iż woli nie można określić jako złej, bowiem *rozumna miłość* jest przejawem woli, cnota zaś wyrasta z rozumnej miłości. Zarazem jednak Thomasius pragnie podtrzymać tezę, że ludzka wola jest zła, jako niewolnica podstawowych pobudek czy popędów, takich jak pożądanie bogactwa, zaszczytów i przyjemności. Własnymi siłami nie możemy osiągnąć bezinteresowności. Z ludzkich wyborów i uczynków wyrasta jedynie grzech i tylko łaska Boga jest w stanie wybawić człowieka z jego moralnej bezsilności. Mówiąc inaczej, ostatnie słowo w etycznych pismach Thomasiusa ma właśnie petyzm, on zaś sam jawnie wyrzuca sobie, że sądził, iż człowiek mógłby własnymi siłami rozwijać naturalną moralność<sup>28</sup>.

## Podsumowanie

Myśl filozoficznoprawna Christiana Thomasiusa jest w Polsce mało znana i obecnie nie ma jakichś większych badań naukowych w tym zakresie. Niemniej jednak nie można powiedzieć, że dla filozofów prawa jest on bez znaczenia. Wręcz odwrotnie, należałoby koniecznie podjąć źródłową analizę jego sposobu myślenia i przenieść ją później w obszar doktrynalny związany z nurtem szeroko rozumianej historii myśli prawnonaturalnej. W literaturze przedmiotu mówi się wprost o „poważnym wpływie”, jaki wywarł on na dalszy rozwój myśli prawnonaturalnej pomimo jego „nieporadnych i podatnych na krytykę rozróżnień”. Filozof prawa R. Tokarczyk wspomina przy tym o dwóch zasadniczych znaczeniach odróżnienia sfery prawa od sfery moralności: „Po pierwsze, świadomość potrzeby rozróżniania prawa od moralności skłaniała do większej wnikliwości przy określaniu istoty prawa naturalnego. Ideę tę pojął Kant i rozwinął ją jeszcze bardziej. Po drugie, odmówienie prawu naturalnemu charakteru jurydycznego wprawdzie osłabiło praktyczne znaczenie tego prawa, ale jednocześnie trafnie wskazywało na pozytywność – rzeczywiście wiążącą moc obowiązującą – jako cechę wszelkiego prawa. Thomasius dostrzegał – konstatuje filozof prawa – że

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 96-97.

pozytywność należy do istoty prawa pretendującego do faktycznego obowiązywania<sup>29</sup>. Jak pisał dalej ten autor: „Nie sądził jednak, jak to czynili później niektórzy myśliciele pozytywizmu prawniczego, aby pozytywność była jedyną cechą istoty prawa. Dopiero bowiem dzięki powiązaniu prawa z przymusem – podkreślał – można mówić o obowiązywaniu prawa wyrażającym się w mocy kształtowania rzeczywistości. Nawet najbardziej idealny zespół norm nieposiadający takiej realnej mocy nie spełnia elementarnych warunków stawianych prawu. Przeto prawo naturalne nie znajduje uzasadnienia do tego, aby uznawać je za prawo. Pod wpływem koncepcji Thomasiusa doktryny prawa naturalnego przekształciły się w filozofię prawa i materialną etykę prawa, rezygnując jednocześnie z pretensji ściśle prawniczych”<sup>30</sup>.

## Bibliografia

### Literatura:

- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VI: *Od Wolffa do Kanta*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2005.
- Jarra E., *Historja filozofii prawa*, Warszawa 1923.
- Kość A., *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2005.
- Krzymuski E., *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923.
- Oechsler J., *Gerechtigkeit im modern Austauschvertrag. Die theoretischen Grundlagen der Vertragsgerechtigkeit und ihr praktischer Einfluss auf Auslegung, Ergänzung und Inhaltskontrolle des Vertrages*, Tübingen 1997.
- Oniszczyk J., *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008.
- Tokarczyk R., *Klasyki prawa natury*, Lublin 2009.

## Streszczenie

Celem publikacji jest przybliżenie postaci Christiana Thomasiusa, wybitnego prawnika i filozofa, określanego dzisiaj mianem najwybitniejszego reprezentanta pierwszej fazy Oświecenia w Niemczech. Autor skupił się przede wszystkim na kwestii kluczowej dla tego myśliciela, jaką jest relacja prawa i moralności, ze szczególnym zwróceniem uwagi na postulat usunięcia z rozważań nad prawem pozostałości o charakterze scholastycznym.

**SŁOWA KLUCZOWE:** prawo, filozofia, scholastyka, prawo naturalne, moralność, Bóg, wola, rozum, teologia, przymus.

<sup>29</sup> Por. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury...*, s. 242.

<sup>30</sup> Ibidem.

### Summary

The aim of the publication is to present the figure of Christian Thomasius, an outstanding lawyer and philosopher, referred to today as the most prominent representative of the first phase of Enlightenment in Germany. The author focused primarily on the key issue for this thinker, which is the relation of law and morality, with particular emphasis on the postulate of removing scholastic remnants from consideration of the law.

**KEY WORDS:** Law, philosophy, scholasticism, natural law, morality, God, will, reason, theology, coercion.

---

### Nota o autorze

Dr Łukasz Pikuła, adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, prawnik, filozof, specjalista w zakresie niemieckiej filozofii prawa.