



HANS KELSEN

Bóg i państwo¹

God and the State

ABSTRACT: Tekst *Bóg i państwo* został opublikowany w 1923 roku. Kelsen analizuje w nim analogię między pojęciem Boga i pojęciem państwa, zarówno z perspektywy psychologicznej, jak i, jak ją nazywa, teoriopoznawczej. Twierdzi, że tym, co łączy doświadczenie religijne i społeczne (państwo jest dla niego najdoskonalszą grupą społeczną) jest taki sam sposób przeżywania podległości wobec autorytetu, jak i powiązania i związków w ramach wspólnoty. Ponadto stara się wykazać podobieństwo struktury pojęcia Boga wypracowanego w teologii i pojęcia państwa znanego z teorii prawa i państwa. Kelsen podkreśla, że oba pojęcia ulegają hipostazie. W teorii państwa prowadzi to m.in. to dualizmu państwa i prawa, będącego źródłem nadużyć politycznych. Tekst zamyka projekt opracowania czystej teorii prawa, na gruncie której zniesiony zostaje ów dualizm, dzięki przyjęciu logicznego postulatu jedności państwa i prawa.

KEYWORDS: theory of state • theory of law • ontology • semantics • the idea of God

I

Problem religijny i społeczny wykazują osobliwą paralelność; w pierwszej kolejności na płaszczyźnie psychologicznej. Kiedy analizuje się sposób, w jaki Bóg i społeczeństwo, to, co religijne i to, co społeczne, są doświadczane

¹ [Przypis tłum.] Hans Kelsen urodził się 11 października 1881 w Pradze. Ukończył Uniwersytet Wiedeński, na którym doktoryzował się oraz habilitował, a w 1919 roku został profesorem prawa publicznego i administracyjnego. W 1930 roku opuścił Wiedeń. Do początku lat czterdziestych wykładał najpierw na Uniwersytecie Kolońskim, a następnie w genewskim Instytucie Wyższych Studiów Międzynarodowych. W 1940 roku wyjechał do Stanów Zjednoczonych. Pracował na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, z którym był związany do końca życia. Zmarł 19 kwietnia 1973 roku. Wybitny filozof i teoretyk prawa, współautor konstytucji austriackiej z 1920 roku, zwolennik pozytywizmu prawniczego. Twórca koncepcji czystej teorii prawa – programu autonomicznej nauki prawa wyjaśniającej normatywny (powinnościowy) charakter prawa rozumianego jako hierarchiczny system norm prawnych, na czele którego stoi norma podstawowa (*Grundnorm*). Dziękuję Markowi Kuderskiemu za nieocenioną pomoc w redakcji tekstu, a Jerzemu Giebułtowskiemu za konsultacje językowe. Tłumaczenie zostało sporządzone dzięki finansowaniu przyznanemu przez Narodowe Centrum Nauki na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/N/HS1/01560.

przez jednostkę, okazuje się, że w przypadku obu doświadczeń, podstawowe cechy przeżywanym przez jednostkę stanów psychicznych są takie same.

Doświadczenie społeczne przejawia się w świadomości indywidualnej jako poczucie związania z innymi ludźmi, co do których zakłada się, że są zjednoczeni i powiązani tym samym związkiem, który wiąże jednostkę. Poprzez wspólne przeżywanie tego, co społeczne, postrzega się innych ludzi jako podobnych, jako towarzyszy. Jednak to jest dopiero pierwszy poziom [tego doświadczenia]. Kiedy człowiek poznaje siebie jako powiązanego z innymi i związanego z nimi w różnorodny sposób, zaczyna czuć się uwięziony i otoczony przez sieć powiązań, zaplątany w układ relacji; czuje się niesamodzielną częścią całości, w ramach której jego własna funkcja przynależności zostaje uzupełniona przez funkcje pozostałych członków; całości, której sensem jest właśnie harmonijne uzupełnienie; całości, która dlatego jest odczuwana jako stojąca ponad częścią, człowiekiem, jako coś wyższego, ponieważ to od niej zależy i dzięki niej jest możliwa egzystencja człowieka jako członka, to względem niej pojawia się uczucie zależności. Tej idei podporządkowania oraz zależności własnego ja odpowiada w sposób konieczny komplementarna idea autorytetu, fundująca społeczny związek, zobowiązanie, społeczną więź, za pomocą których społeczeństwo lub – konkretnie i nieabstrakcyjnie rzecz ujmując – grupa społeczna zakorzenia się w świadomości jednostki². To jest drugi poziom [doświadczenia społecznego].

Doświadczenie religijne krystalizuje się wokół wiary w stojący ponad jednostką, warunkujący jej egzystencję i określający jej działanie, autorytet, względem którego czuje się ona zarówno zobowiązana, jak i w pełni zależna. Kiedy porówna się całkowicie normatywny autorytet, poprzez który boskość obejmuje duszę jednostki w posiadanie, z wymogiem bezwarunkowego posłuszeństwa, poprzez który społeczeństwo wkracza w świadomość indywidualną, aby się w niej wciąż coraz bardziej rozszerzać, nie spostrzeże się żadnej różnicy między nimi ani co do istoty, ani co do stopnia. Chociaż nie powinno się przeoczyć tego, że absolutność boskiego autorytetu jest uznawana tylko w teologii dogmatycznej, a psychologia empiryczna nie zna psychicznego zjawiska o absolutnej sile, działaniu czy intensywności, to, przecież nawet w sercu najświętszego ze świętych boskie przykazanie bywa kwestionowane, tracąc moc motywacyjnego oddziaływania na posłusznego dotąd boskiego sługę. A z drugiej strony, wciąż od nowa, ze zdumieniem możemy obserwować potężną władzę, za pomocą której społeczny autorytet zmusza ludzi, wbrew ich najgłębszym instynktom, do stłumienia pierwotnej woli życia, instynktu samozachowawczego, do entuzjastycznego poświęcenia.

² Por. A. Menzel, *Zur Psychologie des Staates*, Wien 1915.

Świadomość istnienia ponadindywidualnej, autorytarnej istoty nie wyczerpuje do końca doświadczenia religijnego. Dla przeżywającego boskość, do charakterystycznej treści jego doświadczenia należy uczucie uniwersalnego powiązania, pochłonięcia przez ogarniającą, także innych jako przeżywających, totalność, która jest zapośredniczona przez boskość. W tym ustanowieniu wspólnoty ogarniającej jednostkę ze wszystkich stron, tego kosmosu jako intymnej wspólnoty jednostki ze wszystkimi innymi istotami chcącymi Boga i Bogiem wypełnionymi, w tym boskim dziecięctwie (*Gotteskindschaft*) i boskim braterstwie wszystkich istot, myśl o boskości osiąga dopiero swój ostateczny sens, spełnia się doświadczenie religijne. Im głębiej się w nie zanurza, tym bardziej także idea boskości ponadindywidualnej, różnej od jednostki, łączącej jednostkę z innymi istotami w jedną kosmiczną wspólnotę, zespała się z panteistyczną ideą boskiej wspólnoty obejmującej jednostkę ze wszystkimi innymi istotami w jedno bycie (*Sein*).

I dlatego jest tylko pozorem wynikającym z arbitralności przedstawienia (*Darstellung*), jeśli odnosi się wrażenie, że następstwo etapów (*Stufenfolge*) w dynamice doświadczenia religijnego jest odwrotne niż w dynamice doświadczenia społecznego; a mianowicie że to pierwsze rozwija się od wspólnoty do autorytetu, a to drugie od autorytetu do wspólnoty. Albowiem autorytet i wspólnota są, także w przypadku przeżycia społecznego, nie dwoma różnymi obiektami (*Objekte*), a jedynie różnymi stadiami psychicznego ruchu, niewystępującymi w jednoznaczonym następstwie czasowym.

Kosmiczna wspólnota, stanowiąca treść religijnego przeżycia, wydaje się jednak dość istotnie różnić od wspólnoty społecznej tym, że ta druga jest ograniczona do ludzi i jest tylko związkiem między ludźmi, podczas gdy ta pierwsza obejmuje zgoła wszystkie – organiczne jak i nieorganiczne przedmioty. Natura i społeczeństwo dążą do przeciwstawiania się sobie.

Z tym zastrzeżeniem, zagrażającym wspomnianej na wstępie paraleli między problemem religijnym i społecznym, stawiającym ją pod znakiem zapytania albo poważnie ograniczającym, można jednak się zmierzyć. Pełne (*vollendet*) pojęcie Boga ma dwie różne od siebie funkcje. Bóg jest wyrazem zarówno najwyższego celu, najwyższej wartości, absolutnego dobra, jak również ostatecznej przyczyny. Służy w takim samym stopniu usprawiedliwieniu wszelkiej powinności, jak i wyjaśnieniu wszelkiego bycia (*Sein*). Jego wola jest zarazem normą moralną, jak też prawem natury. Jednakże ta treść pojęcia Boga, którą teologia rozwinęła w pełne pojęcie Boga, rozsadzając logicznie samo to pojęcie za sprawą tegoż inherentnego, nie dającego się pogodzić dualizmu, jest jeszcze obca pierwotnej idei Boga. Człowiek pierwotny w mniejszym stopniu odróżniał etyczno-normatywny aspekt boskości od naturalno-przyczynowego, jako że dla niego potrzeba usprawiedliwienia

i wyjaśnienia były tym samym. Na gruncie jego zupełnie antropomorficznego poznania zachowanie rzeczy jest wyjaśnione, jeśli można je pomyśleć jako zastosowanie rozkazu; i tak jak boskość – w jej jedności lub wielości – rozkazuje słońcu, aby wzeszło rano, a drzewom, aby zakwitły wiosną, tak i człowiekowi zabrania zabijania swojego brata. Z uwagi na to, że w wyobrażeniach człowieka pierwotnego wszystkie rzeczy, a nie tylko człowiek, podlegają prawom i są adresatami nakazów normatywnych, znikają wszelkie istotne różnice między człowiekiem a resztą natury. Antropomorficzny światopogląd mitu polega właśnie na tym, że zachowanie wszystkich rzeczy zostaje wyjaśnione na podstawie ludzkiego działania, wszystkie rzeczy są uważane za podobne do ludzi, tzn. za istoty obdarzone duszą. Natura, według mitycznego światopoglądu, jest w istocie społeczeństwem, to znaczy związkiem, powiązaniem, lub zobowiązaniem ludzi i pozostałych istot pojmowanych jako ludzie, jest uniwersalnym systemem norm, które mają regulować zachowanie wszystkich przedmiotów. I dlatego w mitycznym światopoglądzie wszystkie przedmioty są „ludźmi”, tzn. ludźmi w etyczno-normatywnym sensie – jako adresaci norm, albo „osoby”. Na stopniowym wypieraniu tego mitologicznego światopoglądu zasadza się nowoczesny światopogląd naukowy, który nie stawia już więcej pytania o zachowania rzeczy, o to, dlaczego powinny się zachowywać w określony sposób, czy do jakiego zachowania są zobowiązane, a pojmuje [zachowania] jako skutek określonej przyczyny, i staje wobec problemu oczyszczenia pojęcia przyczyny z idei nakazu wymierzonego i ukierunkowanego na osiągnięcie skutku. Ale kiedy taki [tj. naukowy] sposób analizy jest konsekwentnie rozszerzany także na człowieka, wówczas społeczeństwo w stopniu, w jakim pojmuje się je jako agregat faktycznych, przyczynowo określonych zachowań ludzkich, staje się naturą, nieodróżnialną od innych uniwersalnych związków przyczynowych częścią natury. Tymczasem społeczeństwo może zostać ukonstytuowane jako przedmiot różny od natury tylko o tyle, o ile analiza dotycząca tego, co społeczne jest prowadzona jako etycznie (lub prawnie) normatywna.

Jeśli rezygnuje się z późniejszej funkcji ostatecznego przyczynowego wyjaśnienia narzuconej przez naukę analizę pojęcia Boga – która prowadzi zresztą do dezintegracji tego pojęcia – i ob staje się przy jego pierwotnym i przez wszystkie czasy właściwym etyczno-normatywnym znaczeniu, wtedy ma się zapewniony niezakłócony wgląd w bliski związek [zachodzący] między religijnym a społecznym stanem rzeczy. Ponieważ wspólnota zapośredniczona przez wyobrażenie Boga jest społeczeństwem, to w przeciwstawionym jednostce, ponadindywidualnym, wiążącym, normatywnym autorytecie społeczeństwa, rozpoznaje się z łatwością nakazującego i zakazującego Boga. Istota przeżycia religijnego zawiera społeczne [przeżycie], istota przeżycia

społecznego – moment religijny. Jest więc zrozumiałe, że każda religia ma także swoją społeczną manifestację, że historycznie występuje w ogóle jedynie jako specyficzny społeczny porządek, że mianowicie pierwotna grupa społeczna jest zarazem wspólnotą religijną. Nie jest zatem tak, jak to się zazwyczaj przedstawia, że człowiek pierwotny rozróżnia dwa odmienne porządki: społeczny i religijny, kształtując ten drugi na wzór pierwszego, czyniąc Boga władającym naturą w taki sposób, jak król czy wódz panuje nad poddanyimi. Oba porządki są raczej ze sobą zbieżne, ponieważ dla człowieka pierwotnego król jest albo identyczny z Bogiem, albo panuje jako reprezentant, syn, sługa, narzędzie Boga, a jego rozkaz wypływa z boskiej woli.

Kiedy Durkheim³ na gruncie swoich rozważań nad totemizmem dochodzi do wniosku, że Bóg jest po prostu wyrazem społeczeństwa, to należałoby do tego jeszcze dodać, że także społeczeństwo jest wyrazem Boga, tzn. wyrazem religijno-autorytarnego doświadczenia ludzi tworzących społeczeństwo. W redukcji tego, co religijne do tego, co społeczne, albo w podniesieniu tego, co społeczne na poziom tego, co religijne, chodzi o to, że z punktu widzenia psychologicznych badań nad faktami – a nie teologicznej, metafizycznej spekulacji – doświadczenie religijne pozwala się w całości opisać jako społeczne, i że zarówno w doświadczeniu religijnym, jak i społecznym, moment autorytarny i wspólnotowy jest tak samo istotny i nie różni się treścią.

Już Feuerbach rozpoznał, że nie ma żadnego szczególnego religijnego przeżycia, żadnego szczególnego religijnego sensu i – w rezultacie – żadnego szczególnego przedmiotu, do którego wyłącznie i jedynie odwołuje się doświadczenie religijne, do którego odnosi się religijny kult⁴. Pomiędzy nabożeństwem a bałwochwalstwem nie występuje – przynajmniej z psychologicznego punktu widzenia, teologiczny pozostaje tutaj na razie poza pytaniem – żadna istotna różnica. W szczególności kult bohaterów i książąt (w jego przejawach duchowych, jak i w zewnętrznych manifestacjach) jest zupełnie tego samego rodzaju, co adoracja boskości. Nie jest istotne to, że kult bohaterów i książąt, skoro tylko osiąga pewien stopień, przyjmuje formy religijne, ubóstwia swój przedmiot poprzez język i ceremonię, lecz to, że religijne i społeczne nastawienie człowieka ma to samo duchowe źródło.

Psychologiczne podobieństwo religijnego i społecznego nastawienia (*Einstellung*) można za Freudem⁵ wyjaśnić w końcu nie tylko poprzez to, że

³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, s. 322. Por. także ss. 295 i 597.

⁴ L. Feuerbach, *Vorleungen über das Wesen der Religion. Sämtliche Werke*, vol. 8, Stuttgart 1960, ss. 281–283.

⁵ S. Freud, *Totem und Tabu*, 2. Aufl., Leipzig 1920.

oba wywodzą się z jednego i tego samego podstawowego psychologicznego doświadczenia, które działa tak samo w odniesieniu do religijnego, jak i społecznego autorytetu. [Według Freuda] jest to stosunek dziecka do ojca, który jako olbrzym, jako przepotężna siła wdziera się do umysłu dziecka i staje się dla dziecka autorytetem jako takim. Każdy autorytet jest potem doświadczany jako ojciec; jako zastępstwo ojca (*Vaterersatz*) występuje wielbiony Bóg, podziwiany bohater, z bojaźnią pełną szacunku kochany książę. Owe autorytety, tylko jako reprezentanci ojca, mogą wyzwolić wszystkie te psychiczne afekty, które czynią ludzi dziećmi bez ich woli i zdania. Sam Goethe kazał w swojej głębokiej „Pandorze” powiedzieć Epimelei, córce Epimetheusa: „O ty ojczyste! Jest przecież ojciec zawsze Bogiem”. Z tego punktu widzenia możemy z pewnością wyjaśnić fakt w żadnym wypadku nieoczywisty, że boskość wszystkich religii i to nie tylko tych najbardziej prymitywnych, była czczona pod imieniem ojca, i że tym samym imieniem i tą samą pozycją posługiwali się przez wszystkie czasy także książęta względem swoich poddanych, opierając w ten sposób, instynktownie, swoje panowanie, na najgłębszym i najmocniejszym fundamencie ludzkiej duszy⁶.

Właśnie na podstawie stosunku do kochanego ojca można nauczyć się rozumieć, w jaki sposób krępujące samoświadomość poddanie może być źródłem przyjemności, w jaki sposób może być dany popęd do takiego poddania się autorytetowi przeżywanemu – świadomie lub nieświadomie – jako ojciec. Jednakże byłaby to z pewnością bardzo marna i pozostawiająca wiele do życzenia konkluzja, gdyby chciano się zadowolić rozpoznaniem wspólnego źródła religijnej i społecznej postawy człowieka w tym pierwotnym popędzie do podległości; w psychoanalizie Freuda nie uwzględnia się ambiwalencji, dwuznaczności, Janusowego oblicza tego popędu [do podległości], jak i wielu innych popędów. Miłość, tak jak nienawiść, oraz jak każde inne pragnienie podporządkowania się nakierowane na przyjemność, jest jednocześnie chęcią podporządkowania sobie innego; pokora jest identyczna w pewien sposób, wprawdzie nie logicznie, ale psychologicznie, z wolą władzy. Jeśli analizuje się religię w jej historycznych przejawach, wówczas [dostrzega się], że jak dotąd osobie wierzącej nigdy nie zależało na byciu samej z Bogiem; zawsze podporządkowywała się Bogu po to, aby móc Bogu podporządkować innych. I im dalej idące własne podporządkowanie, im bardziej fanatyczne samowyrzeczenie, tym potężniejsze wywyższenie boskości, z tym większą pasją toczona walka za boskość, tym bardziej nieograniczony popęd do zwyciężania innych w imię Boga, tym bardziej triumfalne zwycięstwo tej

⁶ Por. także J. von Kirchmann, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral*, 2 Aufl., Berlin 1873, s. 72.

boskości. Ponieważ jest ono zwycięstwem identyfikujących się z boskością bojowników o wiarę. Mamy tutaj jednak do czynienia nie ze specyficzną psychologią religijności, ale raczej z psychologią tego, co społeczne: samopodporządkowania się autorytetowi grupy po to, aby także inni w taki sam sposób zostali mu podporządkowani; akceptują innych nie nad sobą, a co najwyżej obok siebie, chcąc aby byli równi mnie i ponieważ nie mogę nad nimi panować bezpośrednio, panuję nad nimi pośrednio w ten sposób, że podlegają właśnie mojemu autorytetowi – a „mój” autorytet jest nie tylko, a właściwie nie tak bardzo autorytetem, który ja, ponieważ go uznaję, posiadam, tylko także i o wiele bardziej autorytetem, którym ja przez to [podporządkowanie] się staję – widzę jak sam kłękam przed własnym sztandarem. I ten sztandar jest wprawdzie tylko zewnętrznym symbolem grupy, ale wewnętrznie jest wyrazem stłumionego ja, i im bardziej stłumione jest ja, tym bardziej bezwarunkowo identyfikuje się ono z grupą wywyższoną bez umiaru, kompensując samopodporządkowanie samowywyższeniem. Tak więc tak jak człowiek pierwotny w czasach, kiedy przywdziewał maskę totemiczną, maskę jego rodowych bożków, mógł dopuścić się wszystkich ekscesów, zabronionych w innych sytuacjach przez surowe normy, tak też człowiek kultury może za maską swojego Boga, swojego narodu, swojego państwa, dać upust wszystkim instynktom, które jako zwykły członek grupy musi w strachu tłumić. Ten, który się przechwala, jest uznawany za samochwała. Jednakże jednocześnie ma się pozwolenie na chwalenie bez wstydu swojego Boga, swojego narodu i swojego państwa, chociaż w ten sposób właściwie zaspokaja się własną próżność; i podczas gdy nie uważa się w żadnym razie, aby jednostka miała prawo do przymuszania innych, do panowania nad nimi, czy nawet do ich zabicia, to jednakże uznaje się za jej najwyższe prawo czynienie tego w imię Boga, narodu czy państwa, które ona kocha właśnie jako „własnego” Boga, „własny” naród, „własne” państwo, i z którymi się – Kochając – identyfikuje.

Kiedy zerwiemy maski tym, którzy odgrywają na scenie politycznej dramat religijny albo społeczny, wtedy przestaniemy mieć do czynienia z Bogiem, który nagradza i karze, z państwem, które wydaje wyroki i prowadzi wojnę, tylko z ludźmi, którzy stosują przymus wobec innego człowieka, z panem X, który triumfuje nad panem Y, albo z bestią, która zaspokaja swoje ciągle nieugaszone pragnienie krwi. Spadają maski, spektakl traci swój sens; gdy zrywa się maski, to rezygnuje się właśnie ze specyficznej interpretacji, na której w ogóle polega religia czy społeczeństwo! W tym zawiera się ostatni metodologiczny wgląd: owo zrywanie masek, to dostrzeganie skrywanych za maskami nagich, koniecznych i naturalnych, określonych przyczynowo ruchów dusz i ciał, jest punktem widzenia przyrodoznawczo zorientowanej

psychologii i biologii. Z tego punktu widzenia nie ma się do czynienia ani z religią, ani z narodem, ani z państwem. Ponieważ to są właśnie „maski”, specyficzne ideologie, wznoszące się na podwalinach realnych faktów; idealne systemy relacji wartości lub norm, które tworzy sobie ludzki umysł, w których immanentną prawodawczość (*Eigengesetzlichkeit*) człowiek musi się wczuć [*empfinden*] i na nie nastawić (*einstellen*) po to, aby były mu w ogóle dane przedmioty, które określa się mianem religii, narodu, państwa itd. Ten, kto widzi tylko akty cielesne i psychiczne, pytając o ich przyczyny i skutki, będzie widział tylko naturę i nic więcej niż naturę. To, że wyraz woli jednej istoty żywej staje się przyczyną zachowania jakiejś innej istoty, jest samo w sobie w tak niewielkim stopniu faktem społecznym, jak i to, że ptak ucieka przez węzeł, albo że gorąco rozszerza ciała. Tylko z punktu widzenia ideologii ustanowionej na gruncie własnych praw, przeciwstawionej całkowicie punktowi widzenia przyrodoznawstwa, możliwa jest interpretacja oddająca specyficzny społeczny sens.

Jeśli społeczeństwo jest pojmowane tylko jako ideologia, to religia jest pewną szczególną społeczną ideologią. Jest ona źródłowo identyczna z taką społeczną ideologią, którą można w najszerszym sensie określić jako państwo; na tym etapie rozwoju wyobrażenia Boga i państwa są zbieżne: Bóg narodowy (*Nationalgott*) jest po prostu personifikacją ubóstwionego narodu. To stan, wspomniany już przy innej sposobności, w którym organizacja religijna i prawna, w którym kościół i państwo, są identyczne. Stopniowo, szczególnie wraz z rozwojem chrześcijaństwa, dokonuje się oderwanie pojęcia Boga od wspólnoty narodowej. To powstawanie ponadnarodowego Boga odbywa się równocześnie, a nawet jest identyczne, z kształtowaniem się świadomości ludzkości, z kształtowaniem się idei ponadpaństwowego społeczeństwa, wspólnoty wszystkich ludzi, rozsadzającej granice pojedynczego państwa. Kosmopolityczny Bóg chrześcijaństwa, który już jako Bóg „miłości” jest niewątpliwie Bogiem społecznym, z pewnością może zostać zrozumiany tylko jako personifikacja idei ludzkości. To, że poza ponadpaństwowym chrześcijańskim Bogiem ludzkości, obok jedno-jedynego Boga, mamy jeszcze wielu innych bogów, mianowicie tylu, ile mamy państw narodowych, może zostać ukryte wobec tego, który uznaje siebie za Boga, który nazywa siebie Bogiem. Dopóki mamy wiele narodów, jak mówi Feuerbach, dopóty mamy także wielu bogów, gdyż Bóg jednego narodu, przynajmniej jego rzeczywisty Bóg, który jest odróżnialny od Boga dogmatyków i filozofów religii, jest niczym innym jak jego poczuciem narodowym⁷, a nawet jeszcze trafniej: jest samym narodem.

⁷ L. Feuerbach, *op. cit.*, s. 49.

Wobec takiego stanu rzeczy nie ma co się dziwić, że nauka o państwie, tej najbardziej doskonałej spośród wszystkich społecznych struktur, tej najbardziej rozwiniętej ideologii, wykazuje uderzającą zbieżność z nauką o Bogu, z teologią. Nie chodzi jedynie o tę teorię państwa, która za Heglem, świadomie celuje, także w sensie etycznym, w absolutyzację i tym samym ubóstwienie państwa, przypisując mu wszystkie istotne cechy przypisywane Bogu przez teologię. To dotyczy w zaskakująco dużym stopniu całej starszej, jak i nowszej teorii państwa. Jeśli jej problemy i ich rozwiązania wykazują frapującą analogię do tych teologicznych, ma to swoje podstawy – całkiem niezależnie od psychologicznego punktu widzenia, z perspektywy którego dotychczas analizowaliśmy stosunek między tym, co religijne, a tym, co społeczne – w sytuacji teoriopoznawczej, która zostanie omówiona w następnej kolejności.

II

Z punktu widzenia teorii poznania⁸ pojęcie Boga jawi się jako personifikacja porządku świata. W celu zrozumienia świata, zakłada się go jako sensowną całość, to znaczy jako spójny porządek wszystkich zdarzeń. W związku z tym jest bez znaczenia, czy ten porządek jest pomyślany jako system norm lub praw przyczynowych, czy też jako system zarówno norm, jak i praw. Istotne bowiem jest jedynie to, że abstrakcyjna idea jedności tego porządku unaocznia się za pomocą antropomorficznej personifikacji. W typowej dla prymitywnego myślenia konfuzji sposobów poznania z przedmiotami poznania, personifikacja ulega hipostazie, tzn. za realny przedmiot brane jest to, co było tylko narzędziem do pojęcia przedmiotu i w taki sposób przedmiot poznania ulega podwojeniu, prowadząc do powstania pozornego problemu stosunków między dwoma bytami, które u podstaw stanowią jedność. Stosunek między Bogiem a światem stanowi właściwy przedmiot teologii.

Również państwo jest w istocie pojmowane jako osoba i jako takie jest jedynie uosobieniem pewnego porządku: porządku prawnego. Pojęcie porządku prawnego służy pojmowaniu wielości stosunków prawnych między jednostkami jako jedności. Abstrakcyjna jedność porządku prawnego unaocznia się w wyobrażeniu osoby, której wola oznacza również treść tego porządku prawnego, tak jak wola Boga wyraża się w porządku świata – bez względu na to, czy jest to porządek moralny czy przyczynowy. Jeśli prawo jest wolą państwa, to państwo jest osobą prawa, tzn. uosobieniem prawa.

⁸ Por. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922.

Ta jedność przestaje wydawać się paradoksalna, jeśli sobie uświadomimy, że państwo musi być pojmowane jako porządek, jako specyficzny porządek ludzkich działań, jako grec. *taxis* lub grec. *syntaxis*, jak już to zostało określone przez Platona i Arystotelesa⁹. Jakim innym porządkiem, jak nie właśnie porządkiem prawnym, mogłoby być państwo, jeśli z góry musi zostać przyznane, że państwo znajduje się w pewnej istotnej relacji do prawa i jeśli nie można poważnie zakładać, że konkurują ze sobą dwa porządki: państwowy i różny od niego porządek prawny?

Przedstawienie szczegółowego dowodu, podanego zresztą przy innej okazji, na to, że państwo pod każdym względem może być tylko porządkiem prawnym, jest tutaj zbyt techniczne. Wystarczy bowiem zauważyć, że, o ile państwo jest przedmiotem nauki prawa – a nauka o państwie według panującej doktryny jest mianowicie nauką o prawie państwowym – państwo może być tylko prawem. Ponieważ przedmiotem nauki prawa (*Rechtserkenntnis*) jest prawo i tylko prawo, to prawne pojmowanie państwa – które stanowi sens nauki o prawie państwowym – nie może znaczyć niczego innego, jak pojmowania państwa jako prawa. Oczywiście, termin „państwo” ma wiele znaczeń i nie każdy z wielorakich sposobów jego użycia, zgodnie z którymi państwo raz panuje, innym razem zostaje opanowane, raz jest określane jako naród, jako obszar, jako konstytucja, a innym razem jest utożsamiane z węższym czy szerszym kręgiem w różny sposób określonych osób, pokrywa się z pojęciem państwa przyjętym tutaj. Ale to państwo, które jawi się jako twórca czy przynajmniej jako „nosiciel” porządku prawnego, państwo, do którego – jak zakłada panująca doktryna – odnosi się treść każdego przepisu prawa, przynajmniej w tej mierze, w jakiej każdy przepis prawa – bez względu na to, jak pomyślimy jego powstanie – ostatecznie ustanawia akt przymusu, którego charakteru jako aktu państwa jeszcze nikt nie podważył; państwo, którego wszechstronny stosunek do prawa został założony tak dalece, że ani teoria państwa prawa nie może dodać nawet krzty państwa jako stojącego poza prawem, ani też pozytywna teoria prawa nie może dodać krzty prawa jako stojącego poza państwem; to państwo z ogólnej teorii państwa jest, jako porządek, identyczne z prawem, jest, jako osoba, tylko personifikacją, antropomorficznym wyrazem jedności prawa. Kiedy osoba, stworzona przez naukę prawa (*Rechterkenntnis*) w celu unaocznienia jedności systemów prawnych, i zwana „państwem”, zostaje zhipostatyzowana w typowy sposób i zostaje przeciwstawiona jako szczególny byt (*Wesen*) prawu – wyrazem jedności którego jest ta osoba państwa – wtedy mamy do czynienia z podob-

⁹ Por. L. Pitamic, *Plato, Aristoteles und die Reine Rechtslehre*, [in:] „Zeitschrift für öffentliches Recht“, 2 (1920–21), ss. 683f.

nym problemem, czy też pozornym problem, jak w teologii. Ta może o tyle istnieć jako dyscyplina niezależna od nauk o moralności czy nauk przyrodniczych, o ile obstaje przy transcendencji Boga względem świata – przy tym podstawowym dogmacie teologii – przy egzystencji supranaturalnego, tzn. ponadświatowego Boga; tak samo nauka o państwie różna od nauki o prawie jest możliwa dopóty, dopóki wierzy się w transcendencję państwa względem prawa, w egzystencję czy też, lepiej rzecz ujmując, w pozorną egzystencję metaprawnego, ponadprawnego państwa.

Z jednej strony państwo jest charakteryzowane jako byt (*Wesen*) transcendentny względem prawa, ale zasadniczo zawsze tylko w odwołaniu do prawa, z drugiej zaś strony dominują próby określenia cech państwa jedynie negatywnie, poprzez wyliczenie własności, których nie posiada. Suwerenność, na ogół postrzegana jako najistotniejsza cecha państwa, w zasadzie oznacza najwyższą władzę państwa. [Takie określenie suwerenności] jest niczym innym jak określeniem negatywnym, a mianowicie sprowadzającym się do twierdzenia, że państwo nie ma nad sobą żadnej władzy, że jest władzą niewyprowadzoną od żadnej wyższej władzy, i przez takową nieograniczoną. Podkreślanie transcendencji Boga w teologii również prowadzi do tego, że istota Boga jest charakteryzowana w sposób negatywny. Państwowo-prawne (*staatsrechtlich*) pojęcie suwerenności dałoby się doskonale zastosować dla celów nauki o Bogu, ponieważ stanowi ono wyłącznie absolutyzację przedmiotu. Bez najmniejszej świadomości związków z teologią, jurysprudencja rozpoznała, że państwo, o ile wyjaśnia je jako suwerenne, tzn. wyabsolutyzowane, zostaje założone jako absolutna, najwyższa istota prawa, i że musi być ono jedyną istotą prawa, ponieważ suwerenność jednego państwa – jeśli pomyśli się pojęcie suwerenności konsekwentnie do końca – wyklucza suwerenność każdego innego [państwa] i w ten sposób wyklucza każde inne państwo jako suwerenną wspólnotę. To, że ten pogląd jest stosowany jako argument przeciw przyznaniu suwerenności pojedynczemu państwu, jest tutaj bez znaczenia, gdyż w tym miejscu chodzi jedynie o to, aby pokazać, że również pojęcie jedyności teologicznego Boga, nauczane z takim ogromnym patosem, wykazuje całkowitą zgodność logicznej struktury z prawniczym pojęciem suwerennego państwa. Jeśli suwerenność państwa jest rozumiana jako władza, to jest to właśnie taka władza, którą każda teologia uznaje za istotę jej Boga i która, wystopniowana do absolutnej wszechwładzy, może zostać orzeczona także o państwie; przede wszystkim wprawdzie tylko w sensie normatywnym, gdy poprzez omnipotencję państwa pragnie się wyrazić tylko to, że państwo w jego specyficznej sferze prawnej może [uczynić] wszystko, czego chce, że porządek prawny może przybrać każdą dowolną treść. Jednakże nierzadko mówi się o wszechwładzy państwa także w sensie

naturalnym. W teorii państwa dostrzec można skłonność do łatwego przechodzenia od sfery rzeczywistości prawnej do rzeczywistości naturalnej, myląc władzę państwa, która jako władza prawa (*Rechtsmacht*) ma moc wiążącą (*Geltungspotenz*), z naturalnym źródłem oddziaływania, z siłą fizyczno-psychiczną. Nie, żeby takiej fizyczno-psychicznej siły w ogóle nie było! Realny i psychiczny akt ustanowienia (*Vorstellen*) norm tworzących porządek państwowy jest faktem w świecie rzeczywistości natury i ma – jako przyczyna – swoje skutki. Większa czy mniejsza motywacyjna siła takiego ustanowienia (*Vorstellung*) jest z pewnością „władzą” w sensie naturalnym. Z tym, że ów fakt nie powinien być mylony z idealnym normatywnym porządkiem, który jest analizowany oddzielnie jako porządek państwowy albo prawny. Niemniej jednak można dostrzec tendencję do identyfikowania państwa z faktem realnej władzy, występującej jako przyczyna oddziaływania, i dopiero w takim sensie przeciwstawiania jej prawu jako idealnemu systemowi norm. Równie dobrze można by jednak uznać porządek państwa za porządek idealny, a jego realizację nazwać prawem – realną władzą rządzącą ludzką duszą, określającą przyczynowo ludzkie działania i pojmowaną jako władza prawa. Tak jak w teologii przyjmuje się czasem, że Bóg jest tylko światem w myślach, a świat jest tylko Bogiem w rzeczywistości, [jest] rzeczywistym Bogiem¹⁰. W przeciwieństwie do myśli i rzeczywistości, prawa i państwa nie można sobie przeciwstawić, jeśli wierzy się, że zarówno prawo, jak i państwo, można pojąć z właściwych im punktów widzenia. Prawdę powiedziawszy, porządek państwa identyczny z porządkiem prawa (przedstawiający się jako zorientowany na ideał) musi zostać wyraźnie odróżniony od (zorientowanego w stronę rzeczywistości naturalnej) faktycznego stanu rzeczy (*Seinstatsache*) ustanowienia (*Vorstellen*) i egzekwowania takiego porządku. Przeto, tak jak w analizach z teorii państwa identyfikuje się idealny normatywny porządek państwowy w jego specyficznej ważności powinnościowej z państwem jako skuteczną władzą, tak też prawna wszechmoc państwa zostaje błędnie utożsamiona z naturalną, absolutnie nieodpartą siłą. Nie bez świadomych czy nieświadomych ukrytych założeń, bez wątplenia istniejącą naturalną siłą, motywującą siłą ustanowionych norm, wzmacnia się istotnie w taki sposób, że powstaje wiara w jej nieodpartość. Czy nie w tym właśnie kierunku prowadzi nas analogia między państwem a Bogiem, który tylko wtedy i tylko w takim stopniu istnieje, jeśli się w niego wierzy?

Przez podkreślanie transcendencji Boga względem świata – przede wszystkim przeciw panteizmowi – teologia popada w takie same trudności, z jakimi boryka się nauka o prawie państwowym w odniesieniu do

¹⁰ L. Feuerbach, *op. cit.*, s. 143.

zakładanej przez nią metaprawnej natury państwa. Z punktu widzenia teorii poznania trudność ta, a właściwie niemożliwość takiej sytuacji, w obu przypadkach polega na tym, że dwa różne i niezależne od siebie systemy, Bóg i świat, państwo i prawo, występują w obrębie jednej i tej samej sfery poznania (*Erkenntnisphäre*), gdy podstawowa tendencja wszelkiego poznania jest nakierowana na jedność. Ta trudność ma zarówno w teologii, jak i w nauce o państwie i prawie, wymiar nie tylko czysto epistemologiczny. W teologii oznacza ona tyle, co: świat niezależny od Boga jest nie do pogodzenia z boskimi cechami. Świat, aby w ogóle istnieć, musi w jakiś sposób pochodzić od Boga. Bóg jest przyczyną świata, stworzył świat i stwarza go stale. A z kolei ludzie nie mogliby jako część świata mieć wyobrażenia Boga, pojmować myśli Boga, gdyby Bóg w jakikolwiek sposób nie istniał w naturze świata i człowieka. Te dwie wykluczające się zasady, wyniesienie (*Erhabenheit*) Boga ponad świat i jego pozytywny stosunek do świata, muszą zostać jakoś ze sobą uzgodnione, ponieważ chociaż Bóg nie jest ze swojej istoty zmieszany ze światem, to przecież nie można sobie przedstawić Boga bez świata, a świata bez Boga. Podobne pogwałcenie logiki wykazuje nauka o prawie państwowym, która utrzymuje zrazu następujące analogiczne twierdzenia: państwo jest bytem (*Wesenheit*) niezależnym i różnym od prawa, ma ono ostatecznie naturę ponadprawną, jednakże nie można pomyśleć państwa bez prawa, a prawa bez państwa. Państwo tworzy prawo i jest jego nosicielem, państwo stoi ponad prawem, a z drugiej strony państwo pochodzi od natury prawa, podlega prawu, jest bytem prawnym, osobą prawną.

I tak jak teologia oraz nauka o państwie borykają się z takim samym problemem, a mianowicie pozornym problemem stosunku między systemem a jego hipostazą (stosunek jest możliwy do pomyślenia tylko w obrębie systemu), tak również w obu dyscyplinach znajdujemy takie samo rozwiązanie [problemu], jeśli możemy za nie uznać próbę radykalnego rozwiązania problemu logicznie nierozwiązywalnego, tzn. zdemaskowanie go jako problemu pozornego. Ponadświatowy Bóg uobecnia się w świecie, w szczególności w jego reprezentantach, ludziach, w taki sposób, że istota Boga rozpada się na dwie osoby, na Boga-ojca i Boga-syna, Boga-człowieka lub Boga-świat. W osobie Boga-człowieka Bóg poddaje się przez siebie ustanowionemu porządkowi świata, zarówno moralnemu, jak i naturalnemu, a uprzednio nieograniczona władza boskiej woli sama się ogranicza. Jako Bóg-człowiek rezygnuje Bóg ze swojej wszechmocy, wydarzenia zachodzące w świecie nie podlegają jego woli, tylko na odwrót [jego wola podlega zdarzeniom świata]; jako Bóg-syn podlega on obowiązkowi posłuszeństwa względem Boga-ojca. W teologii to samoograniczenie, samozobowiązanie Boga jest przedstawiane jako nauka o wcieleniu Boga. Odpowiada jej ściśle

powszechnie znana, stanowiąca jądro teorii państwa i prawa (*Staatsrechtstheorie*), nauka o samozobowiązaniu państwa. Państwo, istotowo różne od prawa, pojmowane jako władza, wszechmocne i dlatego ze swej istoty nieograniczone, „suwerenne”, niezwiązane żadną normą, musi w końcu stać się prawem, przeobrazić się w byt prawny (*Rechtswesen*), w osobę prawną; państwo takie, mając nad sobą porządek prawny, wywodząc swoją „władzę” z prawa, nie może być jednak „suwerenne”, jeśli pojęcie suwerenności ma mieć jeszcze jakikolwiek sens. Dlatego jedność systemu musi zostać w jakiś sposób uwzględniona; i poprzez to musi się oczywiście przeforsować punkt widzenia nauki prawa (*Rechtserkenntnis*). W jaki sposób dokonuje się metamorfoza państwa jako władzy w państwo jako prawo, określana zawsze jako misterium przez krytyków dogmatu samozobowiązania? Bardzo prosto, mówi nauka o państwie: państwo ustanawia porządek prawny, a właściwie ustanowienie takiego porządku prawnego jest dla państwa swoiste, i po tym, jak go ustanowi, dobrowolnie podporządkowuje się „własnemu” porządkowi prawnemu. Wszystkie wątpliwości, które wciąż są formułowane przez prawników pod adresem teorii samozobowiązania – a te wątpliwości nie cichną i teoria samozobowiązania, fundament nauki o państwie i prawie, pozostaje problematyczna – wszystkie te wątpliwości są, niemal słowo w słowo, wyrażone w teologii pod adresem dogmatu wcielenia Boga. Jak wszechmocny Bóg, ze swej istoty nieograniczony i niezwiązany, może jednocześnie urodzić się i podlegać prawom natury; żyć, cierpieć, umierać i podlegać prawu moralnemu? Takie pytania przez wszystkie czasy zadawali wątpiący wierni. A krytyczni prawnicy pytali: jak państwo, którego władzę, jako jego istotę, uczymy się odróżniać od prawa, może być w jakikolwiek sposób związane, nawet przez „własne” prawo? Jeśli państwo – jak zakłada się na podstawie jego istoty – może uczynić wszystko, do czego ma władzę, jak można z jakiegokolwiek punktu widzenia twierdzić, że może ono uczynić tylko to, do czego upoważni je lub zobowiąże porządek prawny? Tak jak niektórzy heretycy odrzucali Boga teologów, nazywając go „Minotaurem”, pół-człowiekiem, pół-nadczłowiekiem, tak też jako „istotę z bajki” odrzucali krytycy państwo, które zgodnie z panującą nauką państwa i prawa powinno być w połowie osobą prawną, a w połowie realnie istniejącą władzą.

To dążenie do jedności systemu wynikające z najgłębszej istoty poznania było realizowane często na dziwne i skomplikowane sposoby – nieświadomie przez samych poznających. Teoria rozdarła państwo i prawo na dwa oddzielne byty, próbując je następnie ponownie zjednoczyć. Traktuje ona przy tym jedność państwa i prawa, będącą postulatem logicznym znośnym pozorny dualizm, jako postulat polityczny i naucza: państwo i prawo są zbieżne nie w sposób konieczny, ale tylko możliwy. Wcześniej, szczegól-

nie w monarchii absolutnej, państwo i prawo były sobie przeciwstawiane; w wyniku historycznego rozwoju zmierzano do ich zjednoczenia. Dopiero w nowoczesnym państwie prawa porządek państwowy staje się porządkiem prawnym, a wymóg jedności państwa i prawa staje się faktem historycznym. Z punktu widzenia pozytywistycznej, a nie prawnonaturalnej, nauki prawa, która stanowi także punkt widzenia nowoczesnej teorii państwa i prawa (*Staatsrechtstheorie*), jedność państwa i prawa musi zostać rozpoznana jako istotna pojęciowo i niezależna od jakiegokolwiek historycznego rozwoju, a zjednoczenie (*Vereinigung*) państwa i prawa nie może być faktem historycznym; każde państwo, także absolutne państwo policyjne [*der absolute Polizeistaat*], musi być porządkiem prawnym. Nie chodzi o to, aby tylko porządek prawny powstały na drodze demokratycznej uchodził za „prawo” we właściwym sensie, gdyż za prawo pozytywne może uchodzić taki i tylko taki porządek prawny, który „ma za sobą” państwo, jak to się obrazowo mawia. To znaczy, że porządkiem prawnym jest taki porządek, który jest porządkiem państwowym. Istota pozytywności prawa polega właśnie na tej identyczności porządku prawnego i porządku państwowego. W przeciwieństwie do ortodoksyjnej teologii, która we wcieleniu Boga, w zjednoczeniu transcendentnego Boga z pozaboskim światem, dostrzega niepowtarzalny fakt historyczny, który wydarzył się w określonym czasie i miejscu, pewne mistyczno-panteistyczne sekty pragną w Chrystusie widzieć wieczny symbol, a wcielenie Boga pojmować nie jako niezwykle zdarzenie historyczne, ale jako doświadczenie ugruntowane w istocie człowieka: w każdym człowieku spełnia się wcielenie Boga, Bóg jest człowiekiem, człowiek Bogiem, ponieważ Bóg w swej istocie jest identyczny ze światem.

Dualizm państwa i prawa nie oznacza tylko sprzeczności logiczno-systematycznej, ów dualizm jest w szczególności także źródłem nadużyć prawno-politycznych. Umożliwia on, pod pozorem argumentacji państwowej i prawnoteoretycznej, wysuwanie czysto politycznych postulatów, mających uzasadniać naruszenia prawa pozytywnego. Dualizm państwa i prawa staje się dualizmem dwóch odmiennych, stojących ze sobą w sprzeczności, systemów norm, spośród których jeden jest wiążący w imieniu „państwa”, racji stanu, interesu państwa (także dobra publicznego, publicznego „prawa”), podczas gdy drugi system, prawo „pozytywne”, prowadzi do konsekwencji niepożądanych dla panujących, którzy utożsamiani są z „państwem”. W celu zrozumienia tego związku, dość zaciemnionego przez doktrynę akademicką, trzeba sobie uświadomić, że pytanie o istotę państwa da się sformułować jako pytanie: pod jakimi warunkami działanie człowieka (uwzględniając na razie tylko pojedyncze działania) można przypisać nie temu działającemu człowiekowi, tylko bytowi myślanemu „za” nim, państwu, [pod jakimi

warunkami] działania człowieka oznaczają działania państwa? Problem państwa jawi się jako problem przypisania (*Zurechnungsproblem*), państwo [jawi się] jako specyficzny punkt odniesienia i przypisania, a pytanie rozstrzygające dotyczy kryterium owego przypisania. To, że także Bóg może być pojmowany jako taki – leżący w nieskończoności – punkt odniesienia i przypisania, nie będzie tutaj dalej rozważane. Przyjmijmy jedynie, że kryterium odniesienia do państwa może być tylko prawne. Ludzkie działanie może jedynie wtedy i tylko w takim stopniu uchodzić za akt państwa, jeśli zostanie w określony sposób zakwalifikowane przez normę prawną, stwierdzone (*statuiert*) w systemie porządku prawnego. W przypisaniu czynu państwu nie wyraża się zasadniczo nic innego jak stosunek treści [czynu] do jedności systemu, w którym ta treść powiązana jest z innymi [treściami] poprzez specyficzny porządek. Państwo – jako ostateczny punkt przypisania (*Zurechnungsendpunkt*) – jest tylko wyrażeniem jedności tego porządku, porządku prawnego. Pojmować prawnie jakiś akt, w szczególności akt państwa, oznacza pojmować go jako jednoznacznie uznaną treść porządku prawnego. Porządek prawny stanowi jednakże ograniczenie dla organów go urzeczywistniających, szczególnie organów najwyższych, stojąc niekiedy na przeszkodzie ich interesom. Nawet w monarchii absolutnej porządek prawny jest nadany nie wyłącznie w interesie monarchy i osób z nim związanych, ale musi on w jakiś sposób odnosić się do [innych] przeciwstawnych interesów. Porządek prawny ma zawsze w mniejszym lub większym stopniu charakter kompromisu. Należy także wziąć pod uwagę, że nawet w samej autokracji, gdzie prawo jest kształtowane zasadniczo poprzez wolę monarchy, spora część prawa powstaje na drodze zwyczaju, a więc demokratycznie; to właśnie w autokracji prawo zwyczajowe zyskuje na znaczeniu w takim samym stopniu, w jakim ze zrozumiałych powodów traci ono znaczenie w demokracji. Kiedy więc w monarchii konstytucyjnej monarcha lub reprezentujące go organy wykonawcze, ustanawiają akty [prawne], niemające uzasadnienia w porządku prawnym, wówczas doktryna – powstała na gruncie monarchii konstytucyjnej – uznaje te akty za akty państwa, usprawiedliwiając je jako wynikające z natury państwa, interesów państwa itd. [Doktryna] zalicza je do aktów państwowych na podstawie porządku różnego od pozytywnego porządku prawnego, co jest z punktu widzenia pozytywnego porządku prawnego zgoła nie do pomyślenia, jako że nie są to przecież akty prawne; a ponieważ ten inny porządek musi w jakikolwiek bądź sposób być pojmowany jako porządek prawny, a te akty państwa jako akty prawne, nazywa się ów – w dużym stopniu wydedukowany z natury wyobrażonego państwa, prawnonaturalny porządek – „publicznym prawem”, wykonując czarodziejską sztuczkę i objaśniając nie-prawo jako prawo, nagi akt władzy jako akt

prawny. Tutaj znajduje się rdzeń pewnego logicznie niemożliwego dualizmu, polegającego na przeciwstawieniu prawa publicznego tak zwanemu prawu prywatnemu¹¹. Prawo publiczne, wydedukowane z natury wyobrażonego państwa i państwo w całości przeciwstawione pozytywnemu prawu, są tylko wyrazem określonych, nie uznanych przez porządek prawny, politycznych, także naturalnoprawnych postulatów, i umożliwiają jedynie realizację politycznej woli i interesów, na które nie zezwala pozytywny porządek prawny i które stoją z nim w sprzeczności. W tym znaczeniu słowo „państwo” – *ragione di stato* z „Księcia” Machiavellego – bywa używane w języku prawniczym na określenie autokratycznego porządku zwróconego przeciw prawu stanowionemu zwyczajowo, także demokratycznie, służącego interesom księcia i związanych z nim osób. I chociaż w przeciwstawieniu nowego autokratycznego i starego demokratycznego porządku wyraża się tylko przeciwieństwo między starym a nowym prawem państwowym, a nowy porządek jest po prostu porządkiem prawnym, który wyparł ten stary, to przecież pojęcie państwa zachowuje swoje, obce prawu znaczenie, pozostając wielokrotnie przykrywką dla zwróconych przeciw prawu pozytywnemu postulatów politycznych; w przeciwstawieniu państwa i prawa zachował się dualizm dwóch systemów, którymi teoria posługuje się jednocześnie, używając, w zależności od potrzeb politycznych, raz jednego, raz drugiego.

W całkiem analogicznej sytuacji znajduje się teologia. Z jednej strony musi ona ufundować świat jako naturę, tzn. jako systematyczną jedność praw natury, w taki sposób, aby sam Bóg ustanawiał prawa natury i aby prawa natury mogły obowiązywać tylko jako wyrażenia boskiej woli; z drugiej strony w teologii możliwe jest pomyślenie Boga jako związanego prawami natury. Wolność Boga względem praw natury wyraża się w pojęciu cudu. [Cud] jest wydarzeniem, którego nie da się pojąć na ich podstawie i do określenia którego trzeba sięgnąć do ponadnaturalnego systemu boskiej woli. Od pojęcia cudu zależy pojęcie Boga jako istoty różnej od świata. Oba [pojęcia] stają się możliwe jedynie poprzez niepowiązane zestawienie dwóch niezależnych od siebie systemów. Wykroczenie ponad naturę, założenie niezależnego i różnego od porządku natury, porządku boskiej woli, stanowi charakterystyczny motyw teologii; na tym polega metoda teologii. Metoda nauki o państwie, chcąc wierzyć w cud prawny (*Rechtswunder*), jak teologia [wierzy] w cud naturalny, umożliwia natomiast konceptualizację za pomocą pojęć prawnych różnych ponadprawnych systemów meta – i supraprawnego państwa, całkiem niepojętych na gruncie prawa. I tak jak państwo różne od

¹¹ Por. F. Weyr, *Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems*, „Archiv des öffentlichen Rechts”, 1908, s. 529 i nast.

prawa, którego wolą jest prawo pozytywne, i które ponadto może działać ponad tym prawem oraz poza porządkiem prawnym, zostało rozpoznane tylko jako wyraz pewnych politycznych postulatów wykraczających poza pozytywny porządek prawny; tak też Feuerbach pojmował Boga, różnego od świata, ponadnaturalnego Boga, który nie jest związany ograniczeniami praw natury, chociaż one są tylko jego wolą, [pojmował Boga] jako wyraz ludzkich życzeń wykraczających ponad granice tego, co rzeczywiste i tego, co konieczne, jako produkt fantazji spełniającej życzenia¹². I tak jak pojęcie Boga, związanego prawami natury i panującego tylko zgodnie z tymi prawami, zostało uznane za zupełnie zbędne, tak też okazuje się być zbędnym pojęcie państwa, którego akty są możliwe tylko jako akty prawne; możliwe, że pojęciem tym posługujemy się jedynie w celu wyrażenia jedności porządku prawnego.

Tak jak nauka o państwie i prawie zalicza pewne akty państwa do aktów prawnych, chociaż nie ma dla tego uzasadnienia na gruncie pozytywnego porządku prawnego, tak też twierdzi ona, że może na podstawie porządku prawnego przypisać państwu pewne czyny jako bezprawne, chociaż uznaje porządek prawny jako obowiązujący z woli państwa. Jednolita (*einheitlich*) osoba państwa powinna zatem chcieć jednocześnie zarówno prawa, jak i jego negacji; niemożliwa sprzeczność! Wraz z uznaniem bezprawia państwa teoria popada w takie same trudności, jakie napotyka teologia w problemie teodycei: jak może Bóg, którego wola jest dobra, chcieć grzechu i tego, co złe? Skoro bez woli Boga nic nie jest możliwe, to Bogu należy także przypisać zło. Nie ma znaczenia, że teologia i jurysprudencja, zupełnie niezależnie od siebie, obrały taką samą drogę w celu uwolnienia się od tego konfliktu. Natomiast nie jest może zbyt cenne wskazanie na paralelność instytucji teologicznych i prawniczych, które są powiązane poprzez problem bezprawia w systemie prawa, zła w systemie dobra, błędu w systemie prawdy. Kiedy na podstawie treści przepisu prawnego stosuje się pod pewnymi warunkami i tylko pod tymi warunkami przymus, można mieć wątpliwość, czy w konkretnym przypadku, w którym akt przymusu, np. kara, został zastosowany, przewidziany w treści przepisu warunek, np. przestępstwo, ziścił się, czy też być może niewinny został uznany przez państwo za popełniającego bezprawie. Porządek prawny przewiduje instancje kontroli wyroków, jednak ustanawia – oczywiście – dla tych instancji pewną granicę. Wyrok wydany w ostatniej instancji [prawomocny], nie może już zostać zmieniony. A zatem przepis prawny właściwie nie może mieć brzmienia: ten kto kradnie, morduje itp., powinien zostać ukarany – wymagałoby to bowiem

¹² L. Feuerbach, *op. cit.*, ss. 306 i 410.

ustalenia absolutnej prawdy dotyczącej popełnienia czynu – lecz: kiedy zostanie stwierdzone w ostatniej instancji określonego postępowania, że ktoś ukradł, zamordował itp., wówczas powinien on zostać ukarany. W świetle takiego przepisu prawnego przestajemy mieć do czynienia z błędem sądu czy bezprawiem państwa. Niedawno Merkl¹³ zwrócił uwagę na to, że teologiczny dogmat nieomyślności nauk papieża jest właściwie niczym innym, jak zastosowaniem instytucji prawomocności w teologii. Tak jak w pierwszym przypadku możliwe bezprawie staje się prawem, tak też w drugim – możliwy błąd staje się prawdą.

Największe podobieństwo wykazuje w końcu teologiczna spekulacja dotycząca stosunku między Bogiem i człowiekiem do prawniczej dotyczącej relacji między państwem a jednostką. Tak jak człowiek stworzony na podobieństwo Boga, istoty duchowej, w teologii występuje właściwie nie jako istota psychiczna, to znaczy zwierzęca, ale jako dusza, tak nauka prawa podkreśla, że człowiek jest przez nią traktowany nie jako jednostka biologiczno-psychologiczna, ale jako „osoba”, tzn. jako podmiot prawny, jako specyficzny byt prawny (*Rechtswesen*); w ten sposób nauka prawa tworzy swojego człowieka na podobieństwo państwa, osobę prawa par excellence. Identyczność [pod względem natury] państwa z tworzącymi je indywidualami jest – mniej lub bardziej uświadomioną – myślą przewodnią prowadzącą do tak zwanej organicznej teorii państwa, która, starając się pojmować państwo jako makro-człowieka, zawodzi tylko z tego powodu, że doszukuje się państwa w sferze egzystencji naturalnego człowieka, w świecie natury, zamiast w świecie duchowym. Dlatego jest błędem zaliczanie do teoretyków organicznych (*Organtheoretikern*) także Platona, który w swoim „Państwie”, w celu pojęcia sprawiedliwości jednostki, a więc tylko etyczno-prawnej istoty jednostki, zaczyna od badania istoty sprawiedliwego państwa, jako etyczno-prawnej osoby rozumianej kolektywnie (*Gesamtperson*).

Teologiczna nauka o duszy i prawnicza teoria osoby, duszy prawnej (*Rechtsseele*), wykazują różnorodne związki. W tym miejscu wystarczy jedynie zwrócić uwagę na to, że źródłowy problem polityki, stosunek między jednostką a państwem i wszystkie w tej kwestii możliwe oraz proponowane rozwiązania, są częściowo dosłownymi powtórzeniami pewnych spekulacji, które teologia i religijna mistyka zaangażowały do analizy stosunku między Bogiem a pojedynczą duszą. Przywrócenie jedności między dwoma przeciwstawnymi polami, wykazanie ich dwoistości jako rzeczywistej jedności, jest celem myślenia zarówno religijnego, jak i politycznego. Także drogi, które

¹³ A. Merkl, *Die Lehre von der Rechtskraft, entwickelt aus dem Rechtsbegriff*, „Wiener staatswissenschaftliche Studien“, 15 (1923).

prowadzą do tego celu, są takie same: albo wychodzi się od wyizolowanego indywiduum, aby pochłonąć w nim uniwersum, albo wychodzi się od uniwersum, aby rozpuścić w nim jednostkę. Indywidualizm i uniwersalizm są podstawowymi schematami dla teorii religijnej i politycznej.

Z tego punktu widzenia można ocenić paralełę, która oczywiście zachodzi między ateizmem i anarchizmem. Nie powinno się jednak przy tym przeoczyć, że pytanie dotyczące Boga lub państwa, na które zarówno ateista, jak i anarchista udzielają odpowiedzi negatywnej, nie jest stawiane w taki sam sposób. Ateista pyta, czy istnieje Bóg – jako istota różna od świata; anarchista: czy powinno istnieć państwo, którego „egzystencję” zakłada on właśnie poprzez to, że udziela na to pytanie przeczącej odpowiedzi. Egzystencja Boga – nie w sensie, któremu przeczy ateista, ale w takim, na który musi także i on przystać – jest taka sama jak taka „egzystencja” państwa, którą zwalcza anarchista: polega na motywacyjnej sile ustanowionych norm (*Normvorstellungen*). W tym sensie Bóg i państwo istnieją jedynie wtedy i tak długo, gdy człowiek w nie wierzy, a ich ogromna, wypełniająca historię świata władza, obraca się wniwecz, jeśli ludzka dusza uwalnia się od tej wiary. Ale tak jak ateizm oprócz znaczenia teoriopoznawczego ma także znaczenie etyczno-polityczne i staje się anarchizmem zwróconym przeciw egzystencji Boga, odpowiadając negatywnie na pytanie o to, czy Bóg powinien mieć egzystencję boską, to znaczy, czy powinien wierzyć w Boga; tak też etyczno-polityczny anarchizm może mieć teoriopoznawcze znaczenie, stawiając sobie wprzód pytanie: czym jest państwo, i odpowiadając na to pytanie negatywnie, to znaczy negując państwo jako byt różny od porządku prawnego. To czynił np. Stirner, kiedy nieustannie zapewniał, że państwo jest jedynie widmem, tworem fantazji, fikcją. Ale między teoriopoznawczym i politycznym anarchizmem, który zupełnie neguje ważność wiążących norm przymusu, zachodzi również niewielki konieczny związek jak między etyczno-politycznym i teoriopoznawczym ateizmem, który – także zaprzeczając egzystencji Boga – może jednakże założyć moralny porządek świata.

I w końcu nawet czysto teoriopoznawczy anarchizm – jak inaczej można określić redukcję pojęcia państwa do pojęcia prawa – nie pozostaje bez pewnego przynajmniej negatywnego etyczno-politycznego oddziaływania. Usuwa on bowiem ideę państwa jako absolutnej rzeczywistości, przeciwstawionej jednostce jako coś zgoła danego, niezależnego od niej i podlegającego losowi. [Anarchizm] uczy pojmować państwo jako sam porządek prawny, uświadamia jednostce, że państwo jest dziełem ludzkim, stworzonym przez człowieka dla człowieka, i że z tego powodu z istoty państwa nie można wywnioskować niczego, co byłoby zwrócone przeciw człowiekowi. Jeśli panujący zawsze dochodzili do władzy dzięki aktualnemu porządkowi

państwowemu i każdej próbie zmiany tego porządku przeciwstawiali argumenty z istoty państwa, a przypadkową, daną historycznie treść porządku państwowego ogłaszali absolutną, gdyż odpowiadała ich interesom, to nauka, która uznaje państwo za każdorazowo zmieniany i zawsze zmienialny porządek prawny, dysponujący jedynie formalnym systemem przymusu, stanowi polityczną przeszkodę, leżącą po wszystkie czasy na drodze zmian dokonywanych w państwie w interesie rządzących. Właśnie w ten sposób nauka ta zachowuje swój charakter jako czysta teoria prawa, udaremniając polityczne nadużycie błędnej teorii państwa.

Czysta teoria prawa o państwie, która likwiduje pojęcie prawa różnego od państwa, jest nauką o państwie – bez państwa. I jakkolwiek paradoksalnie mogłoby to brzmieć – dopiero w ten sposób teoria państwa i prawa rozwija się z poziomu teologii w kierunku nowoczesnej wiedzy. Pojęcie państwa, tak jak je rozwinęła stara nauka o państwie i prawie, ma – jak pojęcie Boga – teorio-poznawczo ten sam status co pojęcie duszy w starej psychologii, pojęcie siły w starej fizyce. Państwo może zostać określone równie dobrze jako osoba, jak i dusza prawa czy siła prawa. Takim samym pojęciem jak Bóg, dusza, czy siła, jest także pojęcie substancji¹⁴. Ponieważ nowoczesna nauka dąży do zastąpienia wszystkich substancji przez funkcje, pojęcie duszy, tak samo jak pojęcie siły, dawno zostały wyrzucone za burtę, a nowoczesna psychologia stała się nauką o duszy – bez duszy, fizyka nauką o sile – bez siły. I tak jak absorpcja supranaturalnego pojęcia Boga za pomocą pojęcia natury, które stało się, stworzoną przez panteizm, przesłanką dla prawdziwej, wolnej od metafizyki nauki o naturze, tak redukcja ponadprawnego pojęcia państwa do pojęcia prawa jest nieodzownym warunkiem wstępnym dla rozwoju prawdziwej nauki o prawie; jako nauki o prawie pozytywnym oczyszczonej z prawa naturalnego. Do tego zmierza czysta teoria prawa, która jednocześnie jest czystą nauką o państwie, ponieważ wszelka nauka o państwie jest możliwa jedynie jako nauka o prawie państwowym, a każde prawo jest prawem państwowym, ponieważ każde państwo jest państwem prawa. ∞

Przeł. *M. Małecka*

HANS KELSEN (1881–1973) – austriacki prawnik i filozof prawa, neokantysta, twórca koncepcji „czystej nauki prawa” (*Reine Rechtslehre*).

HANS KELSEN (1881–1973) – was an Austrian jurist, legal philosopher, representative of Neo-Kantian philosophy. Creator of the “pure theory of law” (*Reine Rechtslehre*).

¹⁴ F. Sander, *Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung*, „Zeitschrift für öffentliches Recht“ 1 (1919–20), s. 132f; oraz *idem*, *Die transzendente Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens*, s. 468 i nast.