

Romuald Zaniewski

"Social ethics : natural law in the modern world", J. Messner, translated from german manuscript by J. J. Doherty, Innsbruck-Wien 1958 : [recenzja]

Collectanea Theologica 34/1-4, 187-195

1963

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

rek książka Hilla posiada jednak dużą wartość. Przede wszystkim dzięki pracowitemu zestawieniu różnorodnych systemów etycznych, staje się ona źródłem wszechstronnych informacji, a borykanie się autora nie zawsze zreczne pod względem argumentacji podnieca do krytycznego przemyślenia problemów na tle porównań.

Romuald Zaniewski

J. Messner, *Social ethics*. Natural law in the modern world. Translated from german manuscript by J. J. Doherty, St.-Louis 1949, XII + 1018. Das Naturrecht, Innsbruck—Wien³ 1958, 1958.

Treść książki rozmiarami nagromadzonego materiału przekracza ramy zaznaczone w tytule. Zanim bowiem autor przystąpi do właściwego tematu *etyki* społecznej wiele stron części pierwszej swej pracy poświęca *filozofii moralnej*, ustalając na czym polega istota *natury ludzkiej*. Nie można by było poznać natury społeczeństwa, gdybyśmy mieli błędne pojęcia o naturze ludzkiej, która cechuje jednostki.

Pomimo najróżnorodniejszych instynktów i bodźców wspólnych dla wszystkich istot żyjących, człowiek wyróżnia się posiadaniem władz duchowych, które to czynniki, wywierają niezatarte piętno na rozumnej naturze ludzkiej, wynoszące ją ponad naturę świata zwierzęcego.

Jedynie człowiek jest zdolny odróżnić dobro od zła, i posiada zasady życia moralnego, podstawę wszelkiego postępowania etycznego, nazwany przez myślicieli Grecji starożytnej *prawem naturalnym*. Objawia się ono poprzez rozumną naturę ludzką. Świadome przestrzeganie tego prawa wyróżnia godność osobowości ludzkiej.

Na tej spirytualistycznej antropologii autor oparł część drugą pierwszej księgi, w której omawia *naturę społeczeństwa*. Te rozważania należą do zakresu studiów *filozofii społecznej*.

Mimo, że poszczególni ludzie są obdarzeni tą samą rozumną naturą, pozostają oni jednak nierówni pod względem najrozmaitszych cech wtórnych. Człowiek zna swoje braki i przez współpracę z innymi ludźmi próbuje je uzupełnić, zrzeszając się w społeczeństwa i państwa.

Zgrupowania te nie są więc jakimś przypadkowym zbiorowiskiem stadnym, lecz opartym na rozumnych motywach zgromadzeniem, w którym każdy dzięki społecznej kooperacji ma możliwość rozwinięcia swoich wrodzonych zdolności oraz uzupełnienia swych braków przez współdziałanie w wynikach pracy całej zbiorowości.

Celem ludzkiej współpracy nie jest jedynie ułatwienie realizacji życiowych dążeń poszczególnych osób, wchodzących w skład tej czy innej

wspólnoty ludzkiej, lecz także dobro całej społeczności, zwane powszechnie „dobrem ogólnym”.

W myśl tej zasady, nie może być miejsca na szkodliwą akcję którejś z nich a więc na szkodę całej zbiorowości, lub też na przesadne żądania przy podziale dóbr. Należy więc odrzucić teorię tzw. *równego podziału czy udziału w zyskach*, albowiem nie jest to wcale konieczne dla osiągnięcia przez poszczególne jednostki ich własnych celów życiowych, ani też nawet nie jest to możliwe w praktyce.

Dobro ogólne jest pluralistyczne, tzn. zawiera w sobie najróżnorodniejsze potrzeby, które przecież nie są identyczne u wszystkich ludzi. Jak to zaznaczył już Arystoteles, każdy musi otrzymać to, co mu się należy tzn. zgodnie z jego naturalnymi zdolnościami oraz społecznymi zasługami każdego. Tak jak nie ma idealnej równości wśród ludzi, tak też niemożliwy jest idealnie równy podział dorobku wspólnej pracy w społeczeństwie.

Dla zachowania tzw. *społecznej sprawiedliwości* zupełnie wystarcza *równość proporcjonalna*, stosownie do osobistego wkładu każdego obywatela.

Z powyższych rozważań wynikało by, że wartość *dobra ogólnego* wzrosnie na tyle, na ile poszczególne jednostki będą zdolne powiększyć swe indywidualne korzyści.

Stąd też poszczególne osoby lub grupy społeczne mogłyby żądać w imię prawa *wspólnego dobra i sprawiedliwości społecznej* większych korzyści w podziale dóbr oraz z tym związanej wyższej stopy życiowej tylko wówczas, kiedy przez własny wysiłek powiększyli wartość wyniku wspólnej kooperacji.

Z kolei autor omawia główne zasady *filozofii prawa*. Każdy człowiek żyjący w społeczeństwie ma pewne obowiązki i prawa, które nie mogą być naruszone przez innych. Dla zabezpieczenia ich istnieje wszędzie tzw. *sankcja prawna*, zabezpieczająca nie tylko prawa poszczególnych obywateli, ale też dobro ogólne całej zbiorowości.

Wspólne dobro, powiada autor, jest najwyższym prawem we wspólnotcie (194), a porządek i spokój stanowią najelementarniejsze tego dobra składniki (190), stąd też — wspólna korzyść ma być kryterium w ustanawianiu wymogów prawa (168).

Trudno tu streszczać dyskusję z racjonalistami na temat istoty obowiązków prawnych oraz źródła ich sankcji. Wystarczy powiedzieć, że autor jak zwykle, jest zwolennikiem tradycyjnej teorii filozofii prawa, której podstawą jest *prawo naturalne*, zaszczerpione przez Stwórcę w rozumnej naturze ludzkiej. Każdy człowiek ma tego świadomość, bo jest ono *naturalne* dla niego, stąd też wiąże go i tam, gdzie nie było prawa pisanego; *prawo naturalne* je zastępuje. Prawa pisane nie mogą być niezgodne z prawem naturalnym, bowiem „mamy służyć raczej dobra niż człowieka”. Tu właśnie znajduje się źródło mocy prawnej każdej legislacji, a nie sankcji rozumu, jak chcą racjoniści, lub też dyktatu natury fizycznej, jak twierdzą inni.

Część czwarta pierwszej części zatytułowana „Kwestia socjalna” jest jakby wtrąceniem do omawianego tematu.

Autor uświadamia sobie bowiem, że przedmiot badań *etyki społecznej* obejmuje także i ten problem, że społeczeństwo nie zawsze funkcjonuje normalnie. Dlatego też trzeba wziąć pod uwagę nie tylko społeczeństwa zdrowe, ale i takie, które wykazują objawy patologiczne. Zresztą, zdaniem autora, jak świadczy historia, nie było i chyba nie będzie nigdy idealnej organizacji ludzkiej. Niedoskonałość natury ludzkiej, wskutek upadku sprawia, że wszędzie i zawsze istniała i będzie istnieć tzw. *kwestia społeczna*. W związku z tym autor przestrzega przed zbyt dużym entuzjazmem co do tej czy innej formy państwa, tej czy innej struktury społecznej, gdyż wszędzie były, są i będą najróżnorodniejsze choroby społeczne. Główne tego przyczyny są zazwyczaj dwie: 1) nieprzestrzeganie praw moralnych; 2) przeżycie się istniejących od dawna instytucji społecznych. W związku z tym są tylko dwa zasadnicze sposoby leczenia chorych organizmów społecznych: 1) przez wprowadzenie reform na płaszczyźnie moralnej oraz duchowej społeczeństwa; 2) przez reorganizację przestarzałych instytucji społecznych.

Zasadniczym więc błędem rozmaitego pokroju reformatorów XIX wieku było wyolbrzymianie tzw. *kwestii robotycznej*, jako jedynej przyczyny bolączek społecznych ówczesnych ustrojów państwowych.

Leczenie społecznych dolegliwości wymaga fachowego przygotowania teoretycznego i praktycznego.

Dopiero na str. 283 autor przechodzi do właściwego tematu *etyki społecznej*. Określa on ją jako naukę, której zadaniem jest — *krytyka* oraz *reforma społeczna*. Zaznacza, że jest ona nauką *praktyczną*, a nie spekulatywną częścią ogólnej filozofii. Zadaniem jej jest bowiem zbieranie wiadomości nie dla nich samych, lecz dla opracowania zasad, pouczających ludzi jak należy urządzić osobiste oraz społeczne życie.

Jest to więc nauka, która zajmuje się zastosowaniem zasad etycznych do najrozmaitszych objawów współczesnego życia zbiorowego. Celem jej jest zdefiniowanie *moralnych obowiązków* oraz *moralnych praw* w zastosowaniu do aktualnych warunków, w których poszczególne jednostki lub też zgrupowania społeczne są zmuszone żyć i działać dla osiągnięcia właściwych im celów życiowych.

Zadanie inne będzie polegało na zbadaniu funkcjonowania istniejących instytucji społecznych pod kątem ich użyteczności dla ułatwienia realizacji istotnych zadań życiowych poszczególnym członkom lub grupom społecznym, wchodzącym w skład tej czy innej zbiorowości ludzkiej.

Obydwa powyżej wymienione zagadnienia są ze sobą nieodłącznie związane. *Krytyka społeczna* oraz *reforma społeczna* są w tym samym stopniu godnym przedmiotem zainteresowania *etyki społecznej*.

W układzie materiału tej niedawno powstałej nauki, ważnym jest przewidziane przez autora rozróżnienie pojęć: 1) „*społeczeństwa*”, w skład którego wchodzić poszczególni ludzie lub grupy społeczne, oraz 2) „*państwa*”, mającego na celu koordynowanie współpracy wyżej wspomnianych członków spo-

łączeństwa tak, aby każdy z nich mógł najłatwiej osiągnąć swoje cele życiowe i społeczne.

Zgodnie z tym rozróżnieniem, zdaniem autora, należałoby wprowadzić dwa zasadnicze działy *etyki społecznej*, a mianowicie: *etykę społeczeństwa i etykę państwa*. Ponadto wśród wielorakiej działalności poszczególnych grup i jednostek, wchodzących w skład społeczności wyróżnia się, zwłaszcza swoim zasięgiem, *współpraca ekonomiczna*, ogarniająca całość obywateli. Przez swój charakter wybitnie społeczny problem etycznych zagadnień ekonomii trzeba by więc rozpatrywać w obrębie *etyki społecznej*. Ze względu jednak na ważność i ogrom powyższych zagadnień, autor decyduje się na wyodrębnienie ich, tworząc trzeci zasadniczy dział *etyki społecznej* pod nazwą *etyki społecznej ekonomii*.

W sumie dałoby to następujący schemat:

- I. *Etyka społeczeństwa* rozpatruje problemy: 1) rodziny, 2) mniejszych grup społecznych, 3) narodu, 4) wspólnoty narodów;
- II. *Etyka państwa* zajmuje się: 1) naturą państwa, 2) jego suwerennością, 3) funkcjami, 4) czynnikami dynamiki;
- III. *Etyka ekonomii społecznej* uwzględnia: 1) jej proces, 2) organizację, 3) integrację, 4) ekonomię międzynarodową.

I. *Etyka społeczeństwa*. Oczywiście trudno jest tu wchodzić w szczegóły tak drobiazgowo wyłożonej przez autora nauki. Należałoby jednak na wstępie zaznaczyć, że punktem wyjścia wszelkich rozważań i zastosowań norm etycznych do najróżnorodniejszych objawów życia społecznego będzie zasadnicza miara *prawa naturalnego*. Dlatego zgodnie z tymi zasadami, bierze on przede wszystkim w obronę przed zakusami doktryn i rządów podstawową komórkę życia społecznego — rodzinę — ten związek, jak to już niegdyś określili Arystoteles i św. Tomasz, ustanowiony przez naturę dla zaspokojenia codziennych potrzeb człowieka (289).

Prawo do wychowania i decydowania o losie swego potomstwa, w myśl powyżej wymienionych zasad, należy wyłącznie do rodziców. Jest to ich najistotniejszy życiowy cel i nienaruszalne prawo (302).

Na płaszczyźnie życia społecznego i zawodowego zasady *etyki społecznej* wymagają: 1) przydziału rodzinie dostatecznie przestrzennego mieszkania, 2) możliwości zdobycia „rodzinnej płacy” (o czym mówią także encykliki społeczne), 3) ułatwienia kształcenia dzieci, 4) posiadania oraz dowolnego rozporządzania prywatną własnością, 5) prawa do zapomóg społecznych itp.

Stanowi to jednak tylko jedną stronę zagadnienia. Rodzina bowiem nie jest tylko „komórką biologiczną” organizmu społecznego, lecz także, a może przede wszystkim „komórką moralną”. Sprawą ściśle związaną z powyższym zagadnieniem jest ochrona praw kobiet, zwłaszcza matek.

Podobnie jak rodzina — wszystkie inne grupy, wchodzące w skład społeczeństwa, w myśl zasad *etyki społecznej* muszą mieć prawo do samodziel-

nego rozwoju tzn. do autonomii zagwarantowanej prawem. Rola państwa ma się ograniczyć jedynie do koordynacji oraz pomocy.

Takich grup społecznych we współczesnym państwie mamy wiele. Będą to najróżnorodniejsze stowarzyszenia, związki zawodowe, partie polityczne, organizacje zawodowe, stowarzyszenia regionalne, grupy etyczno-kulturalne, mniejszości narodowe itp.

Większą społecznością oczywiście jest naród oraz ostatnio, forsowana jako idea, wspólnota narodów. Nie znaczy to wcale, zaznacza autor, że pojęcie narodu już się przeżywa. Albowiem od wieków zadziergnięta duchowa więź, wynik tych samych zwyczajów, języka i religii na pewno jeszcze przetrwa długie lata, a może i wieki. Z drugiej strony pewnym jest także, że postęp współczesny ułatwi na pewno większe zbliżenie oraz współpracę na terenie międzynarodowym.

Zresztą idea ta nie jest nową. Zajmował się nią swego czasu już św. Augustyn, a potem wielu teologów średniowiecza. Dante w swej książce „De Monarchia” przedstawia wspólnotę narodów, rządzoną przez międzynarodowy rząd jako ideał państwa.

Później teologowie, jak F. de Victoria (1486—1546), Dominik Soto (1496—1560), Suarez (1548—1617), kładąc nacisk raczej na polityczne zjednoczenie narodów, rzucili też myśl potrzeby współczesnego prawa międzynarodowego — a Grocjusa (1583—1645) uważa się zazwyczaj za pierwszego realizatora tego prawa.

Idea wspólnoty narodów wcieliła się w naszych czasach w organizację Ligi Narodów. Niestety jednak, wskutek braku podstaw moralnych oraz egoizmu wielkich mocarstw (456) żywot tej tak potrzebnej instytucji nie był długotrwały. Egoistyczne siły dezintegracji okazały się silniejsze aniżeli humanitarne próby zjednoczenia narodów. W obecnych czasach myśl tę znów się realizuje. Przyszła jednak organizacja międzynarodowego państwa oraz parlamentu będzie zależała, według autora, od tego, czy poszczególni członkowie zechcą przestrzegać przynajmniej zasady prawa naturalnego. Etyka społeczna, która na tym prawie się opiera, wymagałaby więc zastosowania w życiu międzynarodowym przynajmniej ogólnych reguł: 1) każde państwo tak wielkie jak też i małe ma prawo do istnienia; 2) przestrzegać należy jego suwerenności; 3) może posiadać właściwą mu społeczną i ekonomiczną organizację; 4) ma prawo do samoobrony; 5) do międzynarodowej wymiany dóbr; 6) do własności, znajdującej się poza granicami państwa.

Oczywiście, zaznacza autor, taka współpraca państw i narodów będzie wymagała ze strony członków międzynarodowej organizacji pewnych ofiar na rzecz wspólnoty. Dlatego też, aczkolwiek nie może być mowy o całkowitej jego suwerenności „pewne minimum autonomii jest istotne” (409), konkluduje autor. W świetle powyżej wymienionych zasad prawo do tzw. kolonii musi być gruntownie zrewidowane.

II. Etyka państwa (wspólnoty politycznej)

1. Natura państwa.

Wszystkie powyżej wspomniane grupy społeczne tworzą „państwo”, którego zadaniem jest dopomożenie pomniejszych społecznościom, wchodzącym w jego skład, zarówno jak i poszczególnym obywatelom wspólnie żyć i pracować, tak, aby każdy z nich w swoim zakresie mógł osiągnąć odpowiednie im zamierzenia życiowe. (Their existential ends). Państwo więc jest także społecznością, opartą na prawie naturalnym.

Zgodnie z poglądem Arystotelesa, byłoby ono jakby powiększoną rodziną, której zwierzchność organizuje: 1) obronę przed wrogami, 2) sankcjonuje porządek prawny oraz 3) stwarza sprzyjające warunki do rozwoju ekonomicznego i kulturalnego społeczeństwa, stąd też zwykło się je nazywać społeczeństwem doskonałym.

Oczywiście, nie można tu streszczać drobiazgowego wykładu autora na temat przeróżnych teorii państwa: Z punktu widzenia Etyki społecznej istotnym zagadnieniem jest tylko uzasadnienie sankcji prawnej władzy państwowej, która zarządza pod karą, żąda dla siebie posłuszeństwa oraz zobowiązuje obywatela do spełniania tych żądań. Przedmiotem tym, zresztą, zajmuje się także *filozofia prawa* czy też *filozofia państwa*, którą autor nazywa *filozofią polityczną*. Dlatego też do naszych czasów opracowano moc różnych teorii w tej tak pasjonującej sprawie. Wystarczy tu wzmianka, że autor jest zwolennikiem „*prawa naturalnego*”, zgodnie z którym nie siła, jak chcą niektórzy, uprawnia państwo do wymuszenia posłuszeństwa obywateli, a tych ostatnich do uległości, lecz prawo, rozumnej natury ludzkiej, zaszczipione w niej przez Stwórcę.

Idea więc państwa i władzy z nim związanej ma swe źródło w człowieku, który, idąc za naturalnym popędem, łączy się dobrowolnie z innymi w celu łatwiejszego osiągnięcia przez współpracę, swych istotnych zadań życiowych.

Organizacja państwa nie jest zatem jakimś przypadkowym zgromadzeniem ludzi, lecz raczej wynikiem refleksji oraz dobrowolnego przyzwolenia obywateli, przez wyrażenie wolnej i niczym nie skrupowanej *zgody*. Zgoda ta, powiada autor, zawiera dwa zasadnicze aspekty, a mianowicie: 1) przyzwolenie wszystkich obywateli na *organizację* zgodną z ich ludzką naturą; wynikiem czego jest „*pactum unionis*” („zespolenie polityczne”) oraz 2) przyzwolenie wszystkich obywateli na *organizację społeczną* do istoty której należy także sprawowanie władzy. Konsekwencją tego jest „*pactum subiectionis*” (poddanie polityczne). Posłuszeństwo to, zgodnie z zasadami prawa naturalnego, nie jest nieograniczone, powiada autor. Jeżeliby władza państwowa nadużywała swych uprawnień, obywatele mogliby użyć *pasywnego oporu* względem niej lub nawet *zorganizowanej akcji*, w wypadku gdy dobro ogólne byłoby zagrożone.

Należy jednak zaznaczyć, że teoria ta „*zgody*” czy też powiedzmy

„paktu”, nie pokrywa się wcale z naturalistyczno-indywidualistyczną teorią „społecznego kontraktu” teorii Rousseau.

„Pactum unionis” w myśl autora, nie oznacza wcale, że źródłem państwa oraz jego prerogatyw władzy jest jedynie konstruktywny akt zgody obywateli — tak jak to nauczał genewski myśliciel. Wprost odwrotnie, teoria prawa naturalnego twierdzi, że charakter oraz istota zgody nie zależy wcale od widzimisię społeczności, bo są określone zgóry przez ich naturalną konstytucję: człowiek z natury swej odczuwa potrzebę organizacji społecznej, jako moralnie mu nakazanej. Ten aspekt „zgody” ma na celu podkreślenie duchowej oraz moralnej strony państwowej społeczności.

W końcu tej książki, poświęconej wykładowi *filozofii politycznej*, autor omawia z punktu widzenia etyki społecznej, wartość czynników, stanowiących główne motory dynamiki współczesnego państwa. Do tych ostatnich zalicza on 1) wojnę; 2) wysiłki zmierzające do ożywienia ekonomicznej wymiany między państwami; 3) dążenie do potęgi militarnej, czy też ekonomicznej; 4) wzrost lub umniejszanie się ludności itp. Przekształcają się one bardzo często, powiada autor a) z wygórowanym nacjonalizmem, b) z nie przebierającym w środkach kapitalizmem, c) z zaborczym militaryzmem lub też imperializmem.

Podobną rolę w dynamice i rozwoju państwa odgrywają „wewnętrzne” bodźce, wśród których 1) grę polityczną oraz 2) antagonizmy klasowe prowadzące często do przewrotów i rewolucji, trzeba wymieni na pierwszym miejscu.

Nie mniej ważnymi są pobudki nautry moralnej, wśród których wpływ religii zajmuje miejsce pierwszorzędnej wagi — wszystko to razem wzięwszy, stanowiłoby miało *racjonalne* i *irracjonalne* siły dynamiki współczesnego państwa, z których każda mogłaby odegrać dobroczynną rolę, jeśliby była utrzymana przynajmniej w granicach prawa naturalnego.

Krótko mówiąc, każdy z powyżej wymienionych czynników dynamiki współczesnego państwa, z punktu widzenia *etyki społecznej*, możnaby było zaliczyć do pozytywnych i dobroczynnych bodźców organizmu społecznego, pod warunkiem, że działalność ich będzie utrzymana w granicach prawa naturalnego lub otumowana.

III. Etyka ekonomii społecznej

W końcowej części książki Messnera znajduje się wykład oraz krytyka zasad, procesu i organizacji współczesnej *ekonomii społecznej*. Możliwe nawet powiedzieć, że szerokie rozwinięcie tego tematu usunęło w cień właściwe zadanie autora tzn. zastosowanie jej zasad do życia ekonomicznego społeczeństw.

Etyka społeczna w zastosowaniu do życia ekonomicznego, jako nauka, zajmuje się procesem wytwarzania oraz podziału dóbr materialnych lub też

zdobyczy kulturalnych narodu, zgodnie z dobrem ogólnym. Zazwyczaj jest tak, że bogactw do podziału jest mniej niż zgłoszonych potrzeb. Dlatego też mądrość ekonomisty będzie polegała na tym, by każdy otrzymał przynajmniej tyle, ile potrzebne mu jest do osiągnięcia jego zadań życiowych.

W związku z tym wyłaniają się dwa zasadnicze zagadnienia na które etyka społeczna musi odpowiedzieć, a mianowicie: 1) na czym polega współpraca w ekonomicznym procesie? 2) w jakim stopniu członkowie mają uczestniczyć w podziale wyników tej kooperacji?

Na pierwsze pytanie odpowiada autor, że możnaby było nazwać i to współpracą, jeżeli ktoś przynajmniej nie hamuje i nie opóźnia produkcji. Praktycznym celem współczesnej ekonomicznej współpracy byłoby jednak pełne zatrudnienie wszystkich wolnych rąk bez uszczerbku dla całości świata roboczego.

Na drugie pytanie odpowiada autor zgodnie z wyłożonymi poprzednio zasadami, wymagającymi, by w imię sprawiedliwości społecznej każdy w podziale mógł otrzymać wartość jego wkładu pracy. Ponieważ podstawą ekonomicznej współpracy jest wymiana dóbr i usług, ocena wartości wkładu może być wyrażona w cenie.

Do normalnego funkcjonowania ekonomii państw czy narodów, potrzebny jest, zdaniem autora, zasadniczy warunek, a mianowicie: 1) racjonalne funkcjonowanie mechanizmu cen, który jest naruszany przez wysiłek społeczny, monopole, niestałość pieniądza, nadmiar kredytu i nieuczciwe współzawodnictwo. Dla ukrócenia podobnych nadużyć należy wprowadzić *społeczną kontrolę* przeprowadzaną przez państwo i przez zawodowe grupy pracodawców i pracowników.

Nie mamy zamiaru wchodzić w detale tej obszernie wyłożonej doktryny. Czytając jednak ma się wrażenie, że autor z zawodu ekonomista, zbyt duży nacisk kładzie na zaznajomienie czytelnika z tajnikami tej wiedzy ze szkodą dla zastosowań etycznych — głównego swego przedmiotu. Wprawdzie sam układ książki wskazywałby na to, że autor zbyt dobrze zdaje sobie sprawę, że *etyka ekonomiczna* musi być oparta na zasadach doktryny prawa naturalnego. W rzeczywistości jednak wykład procesu, organizacji oraz integracji *ekonomii społecznej* nie zawsze został dostatecznie skoordynowany z zasadami powyżej wymienionymi. Czasami ma się wrażenie, że samorząd przemysłowy według autora, automatycznie stworzyłby to, co w tej dziedzinie jest etycznie dobre i słuszne. Zresztą, czy też *wolna konkurencja* naprawdę, tak jak ją autor przedstawia jest postulatem prawa naturalnego? czy zawsze *sprawiedliwa ocena* będzie wynikiem interakcji najróżnorodniejszych czynników popytu i podaży? Czy prawdą jest, że „cena dana” jest, według tradycyjnej doktryny prawa naturalnego, także „ceną sprawiedliwą?” Sam autor przecież wspomina, że wówczas różniano trzy stopnie: pretium summum, medium et infimum (751).

Należy potępić przesadny spirytualizm społeczny, propagowany pod naz-

wą tzw. *teologii społecznej*, nie biorącej wcale pod uwagę działania *przyczyn wtórnych*. Ale też z drugiej strony czyż nie należałoby podkreślić, że odrodzenie moralne społeczeństw będzie jedynie możliwe przez integrację ludzkości. Wydaje się, że w jednakowym stopniu należałoby obawiać się przed niezrozumiałym dla wielu supernaturalizmem, jak również przed niebezpieczeństwem społecznego pelagianizmu jakoby *kwestia społeczna* mogła być rozwiązana wyłącznie na drodze przegrupowań *naturalnych* sił społecznych.

Romułd Zaniewski

Louis Gardet, *Connaître l'Islam*, Paris 1958, 250.

Opis istotnych, charakterystycznych cech religii islamu w ujęciu zarówno genezy, rozwoju historycznego, jak i postaci aktualnej tej religii autor podaje w formie przystępnej nie tyle dla specjalistów-islamistów, ile przede wszystkim dla szerszych warstw zainteresowanych religią i kulturą związaną z tą religią. Książka Gardeta jest popularnym compendium religii islamu ze szczególnym uwzględnieniem strony fenomenologicznej i socjologicznej. Opis tła geograficznego i kulturalnego, okoliczności historyczne towarzyszące wystąpieniom Mahometa i zwycięstwa jego idei religijnych, etapów powstawania społeczności muzułmańskiej w Arabii oraz ekspansji islamu poza granice tego kraju — zajmuje w książce stosunkowo niewiele miejsca (11—21). Podobny charakter ogólnych uwag posiada rozdział poświęcony księdze Koranu, będącej podstawą religii Mahometa: autor wskazuje na Koran jako na księgę uchodzącą wśród wyznawców islamu za objawioną Mahometowi na sposób Tory i Ewangelii i jakkolwiek nie będącą formalnie dziełem teologicznym, to jednak zawierającą podstawowe tezy teologii monoteistycznej ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień eschatologicznych (22—26), oraz dziejów proroków (26—27).

Od tradycyjnych opisów religii islamu cechujących analogiczne opracowania różnią książkę Gardeta załączniki, w których autor przeprowadza zestawienia porównawcze między Koranem a misteriami chrześcijańskimi (28—30) oraz charakteryzuje stosunek Muhammada do chrześcijan z Nagran (30—32).

Rozdział II poświęcony jest historycznemu rozwojowi religii islamu oraz jej ekspansji w świecie: okres państwa medyneńskiego i pierwszych kalifów (33—35), okres panowania Ummayadów — lata 661—750 (35—37), epoka Abbasydów w Bagdadzie i Ummayadów w Kordobie (37—39), okres inwazji mongolskiej (40—41), wreszcie epoka nowożytna (41—42) i nowo-