

**Studia i Monografie**  
z. 571

Piotr Zamelski

**Propedeutyka filozofii prawa**

ISSN 1429-6063

ISBN 978-83-66903-23-4



Opole 2022

POLITECHNIKA OPOLSKA

**POLITECHNIKA OPOLSKA**

**KOMITET REDAKCYJNY**

Małgorzata ADAMSKA, Piotr GÓRSKI, Mariusz MIGAŁA  
Piotr NIESŁONY – przewodniczący, Dariusz ROZUMEK  
Beata ŚWIERCZEWSKA, Marek WASILEWSKI, Stefan WOLNY

Recenzent:

dr hab. Tomasz Przesławski (Uniwersytet Warszawski)

Redaktor:

Małgorzata Adamska

Konsultacja w zakresie nauk teologicznych:

ks. dr Dariusz Józef Olewiński

Projekt okładki:

Krzysztof Kasza

Stan prawny i faktyczny aktualny na dzień 28 marca 2022 r.

Zdjęcie na okładce: <http://PIXABAY.COM>

Komitet Redakcyjny Wydawnictw Politechniki Opolskiej  
ul. Prószkowska 76

© Copyright by Politechnika Opolska 2022

Skład: Oficyna Wydawnicza Politechniki Opolskiej.  
Nakład 60 egz. Ark. wyd. 15,0. Ark. druk. 15,0.  
Druk i oprawa: Sekcja Poligrafii Politechniki Opolskiej.

*Moim Dzieciom*



## Spis treści

Wstęp.....	7
1. Podstawy filozofii społecznej.....	11
1.1. Wprowadzenie.....	11
1.2. Podstawowe pojęcia filozoficzne.....	16
1.3. Filozofia realistyczna i idealistyczna.....	18
1.4. Indywidualizm i kolektywizm.....	25
2. Rozwój historyczny filozofii społecznej w Europie.....	29
2.1. Wprowadzenie.....	29
2.2. Filozofia klasyczna.....	29
2.3. Zarys teologii katolickiej.....	38
2.4. Późne średniowiecze – wola ponad rozumem.....	53
2.5. Renesans.....	59
2.6. Oświecenie.....	65
2.7. Romantyzm.....	73
2.8. Pozytywizm.....	78
2.9. Komunizm i nowa lewica.....	80
2.10. Postmodernizm.....	88
2.11. Polski wkład w filozofię społeczną.....	97
2.12. Próba podsumowania.....	101
3. Zarys filozofii ekonomicznej.....	111
3.1. Wprowadzenie.....	111
3.2. Najstarsze rozważania nad ekonomią.....	113
3.3. Bulionizm i merkantylizm.....	115
3.4. Fizjokraci i ekonomia klasyczna.....	118
3.5. Ekonomia socjalistyczna.....	120
3.6. Keynesizm.....	123
3.7. Neoliberalizm.....	125
3.8. Katolicka nauka społeczna i ekonomia „trzeciej drogi”.....	128
4. Wartości i normy społeczne.....	133
4.1. Wprowadzenie.....	133
4.2. Normy moralne.....	139
4.3. Relacja norm moralnych i etyki.....	143
4.4. Normy religijne.....	156
4.5. Normy obyczajowe.....	159
4.6. Normy zwyczajowe.....	162
4.7. Normy kierownicze.....	164
4.8. Normy techniczne.....	165
4.9. Normy prawne.....	166
5. Wybrane zagadnienia aksjologii prawa.....	179
5.1. Wprowadzenie.....	179
5.2. Prawo pozytywne wobec innych norm społecznych.....	179
5.3. Wybrane problemy filozofii prawa międzynarodowego.....	183
5.4. Prawa człowieka.....	187

5.5. Zaufanie do prawa w ponowoczesności.....	194
5.6. Pedagogika prawa.....	204
Zakończenie.....	213
Wykaz literatury.....	217
Streszczenie.....	229
Abstract.....	229

## Wstęp

O znaczeniu prawa w życiu ludzi żyjących w społeczeństwach zapewne nie trzeba nikogo przekonywać. Współcześnie należałoby raczej nie tyle wyjaśniać, jak ważne jest prawo, co raczej wyjaśniać, gdzie leżą granice jego oddziaływania. W zależności od treści prawa oraz sposobu jego egzekwowania przez organy władzy, potencjalnie może przynieść ono konsekwencje pozytywne albo szkodliwe. Prawo można porównać z jednej strony do instrumentu, za pomocą którego władza stara się osiągać zamierzone cele społeczne, z drugiej strony do języka, poprzez który komunikuje się ze społeczeństwem i dzięki któremu otrzymuje zwrotne informacje o stanie życia społecznego (np. w postaci statystyk naruszeń prawa, treści rozstrzygnięć sądowych itp.)<sup>1</sup>. Zrozumienie prawa, jego fundamentów filozoficznych i społecznych, dostarcza ważnych informacji na temat przeszłości, teraźniejszości i – na ile to możliwe – przyszłości cywilizacji, kultury, polityki i gospodarki. Z pewnością sama znajomość aktów prawnych pozostaje daleko niewystarczająca, by zrozumieć złożone i dynamiczne zjawisko społeczne, jakim jest prawo. Co więcej, przepisy prawne mogą być rozmaicie wykorzystane w zależności od tego, kto dysponuje kompetencjami do ich egzekwowania, jakimi kieruje się celami i jakimi odznacza się zdolnościami<sup>2</sup>. Prawo jest bowiem nie tylko zbiorem norm, ale także wyrazem jakiejś filozofii przyjętej przez organy władzy i osoby dokonujące jego interpretacji.

Rozważania zawarte w niniejszym opracowaniu stanowią wprowadzenie do fundamentalnych zagadnień filozofii prawa, stąd tytułowe określenie „propeudeutika” (gr. *propaideúein* – uczyć o początkach). Przez analogię można zauważyć, że fundament budynku nie jest widoczny i nikt (poza specjalistami) nie poświęca mu uwagi. Jednak to od jakości fundamentu zależy wielkość, kształt i trwałość budowli, jak również możliwości jej udoskonalania. Nie inaczej rzecz ma się z prawem, które pojawia się wśród ludzi jako konieczność płynąca z ludzkiej natury, zawsze jednak opiera się na jakich założeniach teoretycznych. Ludzie są istotami niepowtarzalnymi, a zarazem żyjącymi we wspólnotach, które posiadają utrwaloną kulturę i doświadczenia historyczne, tego zaś żaden prawodawca nie jest w stanie ignorować. Fundamentalne pytania z punktu widzenia filozofii prawa, której poświęcono opracowanie, powinny zatem brzmieć: „kim jest człowiek”, „dlaczego człowieka jest tym, kim jest”, „co wynika z tego, że człowiek jest tym, kim jest”.

---

<sup>1</sup> Krytycznie na temat uznania zwrotnych informacji od społeczeństwa za formę komunikacji wypowiada się A. Kozak (tegoż, *Granice prawniczej władzy dyskrecjonalnej*, Wrocław 2002, s. 115 i n.).

<sup>2</sup> Niejednokrotnie w historii zdarzało się, że radykalna zmiana władzy wcale nie wymagała zmiany prawa, a jedynie jego nowej interpretacji. Dla przykładu, po II wojnie światowej władze komunistyczne w Polsce przejęły system prawny z 1939 r. (za wyjątkiem sanacyjnej Ustawy Konstytucyjnej z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz.U. z 1935 r. nr 30, poz. 227). Nie przeszkadzało to prowadzeniu działań przeciwko osobom kojarzonym z obozem politycznym rządzącym w latach 1926–1939, a rozwiązania prawne służące przed wojną do walki z opozycją polityczną okazały się do tego przydatne.

W celu przedstawienia poszczególnych zagadnień związanych z filozofią prawa opracowanie zostało podzielone na pięć rozdziałów. Filozofia prawa jest częścią filozofii społecznej, która musi stanowić punkt wyjścia i kontekst rozważań. W rozdziale 1. ukazane zostały podstawy filozofii społecznej, w szczególności stosowana w niej terminologia. Celem rozdziału jest wyjaśnienie pojęć, które zostały przywołane w kolejnych rozważaniach lub są istotne ze względu na ich rolę dla rozumienia problemów społeczno-prawnych. W rozdziale 2. omówiono rozwój historyczny filozofii społecznej w Europie w celu ukazania procesów intelektualnych, które wpłynęły na kształt współczesnych systemów politycznych, gospodarczych i prawnych. Należy podkreślić, że wątkiem przewodnim tego rozdziału jest postępująca rewolucja indywidualistyczna, która prowadzi do osłabienia więzi i norm społecznych. Jej skutkiem jest obniżenie rangi życia wspólnotowego i mechanizmów kontroli społecznej (przejawem tego jest kryzys rodziny), a wobec niezmiennej konieczności zapewnienia jakiegoś ładu społecznego głównym gwarantem tegoż ładu czyni się państwo. Rozdział 3 przedstawia zarys filozofii ekonomicznej. Stanowi on kontynuację rozważań zawartych w poprzednim rozdziale w odniesieniu do historii myśli ekonomicznej, która znacząco wpływa na system prawny państwa i porządek życia społecznego. W rozdziale 4. skoncentrowano się na pojęciach wartości i norm społecznych, które istnieją równolegle z prawem stanowionym. Życie człowieka i społeczeństwa są rzeczywistością zbyt złożoną, by funkcjonować wyłącznie w granicach systemu prawnego, tym niemniej relacje pomiędzy poszczególnymi rodzajami norm społecznych są dynamiczne, czasem wręcz dramatyczne. Prawodawca z różnych powodów może wspierać, ignorować albo zwalczać wartości i normy uznawane przez społeczeństwo. Rozdział 5. skupia się na wybranych zagadnieniach aksjologii prawa, czyli na dobrach i wartościach istotnych w procesie tworzenia i rozumienia prawa. Zagadnienie to staje się bardziej zrozumiałe dzięki wiedzy wyłożonej w poprzednich rozdziałach, ponieważ każda norma społeczna (w tym norma prawna) ma na celu ochronę jakiegoś dobra lub jakiejś wartości. O ile opracowanie zasadniczo koncentruje się na historii i teraźniejszości filozofii prawa, prezentacja pedagogiki prawa zamieszczona w ostatniej części rozdziału 5. zawiera również wnioski i propozycje dotyczące przyszłości.

Opracowanie jest adresowane do młodych ludzi, studentów i uczniów szkół średnich, myślących, refleksyjnych, poszukujących sensu życia i stylu życia. W szczególności kierowane jest do studentów kierunków technicznych jako źródło wiedzy o tematyce humanistyczno-społecznej. Dydaktyczne przeznaczenie opracowania wiąże się z tym, że powinno ono być możliwie przystępne dla Czytelnika nie posiadającego biegłości w temacie filozofii prawa. Z tego powodu pominięto lub tylko zasygnalizowano te zagadnienia, które wydają się mniej istotne dla zrozumienia omawianych problemów. Niektóre informacje zostały świadomie i celowo powtórzone w różnych miejscach, ponieważ złożoność problemu często wymaga równoczesnej koncentracji na kilku problemach. Chcąc zrozumieć prawo i jego filozofię, nader korzystnie jest poznać źródła języka, w którym opisywana jest rzeczywistość, wychowywane są



kolejne pokolenia oraz formułowane i interpretowane są normy prawa państwowego. Z tego powodu w opracowaniu starano się wyjaśnić przynajmniej najważniejsze terminy zapożyczone z języków obcych, które z jednej strony najlepiej oddają faktyczne znaczenie danego słowa, z drugiej zaś obrazują historię i kierunki rozwoju języka polskiego w rodzinie kultur europejskich<sup>3</sup>.

Zdjęcie na okładce przedstawia zachód słońca nad jeziorem Laacher See w pobliżu Bonn. Przyroda stanowi ważny wątek opracowania, ponieważ zainteresowanie przyrodą stało się bodźcem dla rozwoju greckiej filozofii a natura świata materialnego po dziś dzień należy do fundamentalnych zagadnień filozoficznych. Na tle długiej historii kształtowania się koncepcji filozoficzno-prawnych, XXI w. wydaje się swego rodzaju „zachodem słońca”. Obecnie nie sposób przewidzieć dalszych wydarzeń, ale teorie ponowoczesne napawają obawami przed swego rodzaju cywilizacyjną nocą (zob. pkt 5.5). Warto wiedzieć, że spokojne i malownicze jezioro Laacher See jest wulkanicznym jeziorem kalderowym, pod którym znajduje się gigantyczny superwulkan. Erupcja tego wciąż aktywnego wulkanu mogłaby doprowadzić do zniszczenia znacznej części Europy. To również stanowi analogię do filozofii prawa, która przy powierzchniowym spojrzeniu może wydawać się atrakcyjna, postępową i skuteczną w rozwiązywaniu problemów, a dopiero głębsza refleksja lub doświadczenie są w stanie ukazać destrukcyjne skutki rozmaitych teorii. Wreszcie, nad jeziorem znajduje się opactwo benedyktyńskie Maria Laach, które w pierwszej połowie XX w. było ważnym ośrodkiem promującym zmiany w starożytnej liturgii rzymskiej<sup>4</sup>. Również ten fakt symbolicznie ukazuje głębię przemian w kulturze i filozofii w wiekach XX i XXI, które pod wieloma względami są bardzo odmienne od wcześniejszych epok.

---

<sup>3</sup> Wyjaśnienia pochodzenia terminów zapożyczonych opracowano na podstawie: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wydanie XVII rozszerzone, Warszawa 1989.

<sup>4</sup> O.M. Stammestør, *The Germanic Liturgical Movement: Maria Laach and Klosterneuburg*, „Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal”, 2013, nr 1 (17), s. 87–102.



# 1. PODSTAWY FILOZOFII SPOŁECZNEJ

## 1.1. Wprowadzenie

Filozofia społeczna podejmuje rozważania nad życiem społecznym, relacjami pomiędzy człowiekiem i wspólnotą oraz nad priorytetami, którymi powinno kierować się społeczeństwo. Końcowym efektem rozważań nad społeczeństwem jest filozofia państwa i polityki oraz filozofia prawa. Wszelkie rozważania nad filozofią społeczną należy rozpocząć od ustalenia, jakie myśli i cele leżą, a jakie powinny leżeć u podstaw istniejących rozwiązań społecznych, politycznych, gospodarczych i prawnych. Znaczna część ludzi, którzy nie są świadomi tych zależności, uznaje otaczającą ich rzeczywistość za oczywistą i najlepszą z możliwych. Jeżeli jednak wgłębimy się w historię świata, a szczególnie Europy, okazuje się, że kultura i mentalność obecnych czasów nie powstała przypadkowo lub samoistnie, lecz stanowi konsekwencję wydarzeń i poglądów mających miejsce w poprzednich epokach, czasami niedostrzeżonych przez ich bezpośrednich świadków, lecz przynoszących daleko idące skutki w kolejnych stuleciach.

Na początku musimy wprowadzić kilka pojęć teoretycznych i rozróżnień, zaczynając od natury ludzkiej, czyli zespołu naturalnych cech i potrzeb fizycznych, psychicznych i duchowych właściwych każdemu człowiekowi. Do najważniejszych elementów charakterystycznych dla natury ludzkiej należą m.in.:

- 1) rozum i wolna wola rozwijane przez wyznawane wartości i uzewnętrzniane przez czyny;
- 2) pragnienie życia i szczęścia, które są wolne od braków, w szczególności od cierpienia i śmierci;
- 3) odniesienie do istnienia sfery duchowej (*transcendencji*, z łac. przekraczanie), która jest większa, niż świat materialny i życie doczesne (czyli *immanencja*, z łac. pozostawanie wewnątrz), a wyraża się w stosunku człowieka do religii;
- 4) potrzeba poznawania prawdy i poszukiwania dobra, za którą człowiek z natury swojej chce podążać i nigdy nie może jej w sobie do końca zdusić;
- 5) właściwa człowiekowi anatomia (ciało ludzkie), która sama w sobie może być nazywana dziełem sztuki<sup>5</sup>;
- 6) zróżnicowanie płciowe na płęć męską i żeńską (dymorfizm płciowy), związane przede wszystkim ze zdolnością do rodzicielstwa, w istotny sposób odznaczające się w anatomii, fizjologii i psychice człowieka;
- 7) zdolność posługiwania się mową artykułowaną (językiem), która za pomocą właściwych znaków słownych wyrażanych w mowie i piśmie opisuje poszczególne rzeczy, pojęcia i złożone ludzkie myśli;
- 8) potrzeba życia we wspólnocie uznającej wspólne wartości i normy społeczne;

---

<sup>5</sup> Dla przykładu, Leonardo da Vinci (1452–1519) sporządził słynny rysunek „Proporcje ciała ludzkiego wg Witruwiusza”, który przedstawia ciało mężczyzny wpisane w okrąg i kwadrat, ukazując precyzyjne zależności między rozmiarem poszczególnych części ludzkiego ciała.

- 9) poczucie wspólnoty z pokoleniami przeszłymi (szacunek dla tradycji i przodków) oraz przyszłymi (troska o zabezpieczenie potrzeb przyszłych pokoleń);
- 10) naturalna obawa przed byciem traktowanym jak rzecz, a nie jak osoba, czego przejawem już w dzieciństwie jest poczucie wstydu będące obroną przed stanieniem się przedmiotem żartów, kpin, pogardy lub wykorzystania seksualnego;
- 11) zdolność do wykonywania celowej i zaplanowanej pracy.

Człowiek jest osobą, ponieważ jest istotą niepowtarzalną, świadomą i wolną. Niepowtarzalność każdej osoby wyraża się na poziomie genetycznym i umysłowym. O ile rośliny i zwierzęta są elementami swojego gatunku, pozbawionymi głębszych warstw tożsamości indywidualnej i wspólnotowej, niepowtarzalność człowieka wyraża się już w fenotypie (m.in. posiada twarz). Człowiek posiada również zdolność do rozumienia własnej odrębności (świadomość) i decydowania o swoim postępowaniu (wolność). Najstarszą definicję osoby sformułował Boecjusz (właśc. Anicius Manlius Severinus Boethius, 480–524) nazywając ją „substancją indywidualną o naturze rozumnej”<sup>6</sup>. Rozwój człowieka od samego początku zmierza do ujawnienia się wszystkich cech osoby ludzkiej w ten sposób, że somatyczne (cielesne) i psychiczne warstwy człowieczeństwa stopniowo uzyskują zdolność do poddania się władzy rozumu i wolnej woli<sup>7</sup>. Natura człowieka przez całe życie pozostaje jednak niedoskonała w każdym wymiarze funkcjonowania ciała i umysłu.

Każdy byt materialny podlega zmianom na skutek czynników fizycznych i biologicznych (metabolizm, dojrzewanie, starzenie), zaś każdy byt ożywiony rozwija się przez całe swoje życie, choć z czasem rozwój staje się wolniejszy i zaczyna towarzyszyć mu proces zaniku niektórych zdolności (starzenie). Przez pojęcie rozwoju należy rozumieć „proces długotrwałych przemian prowadzący do powstania form bardziej złożonych i doskonalszych”<sup>8</sup>. Rozwój człowieka ma charakter wielotorowy obejmujący sferę fizyczną, psychiczną i duchową. Odbywa się w czasie i przebiega stopniowo, dlatego jego rezultaty widoczne są skokowo. Najbardziej dynamiczny moment rozwoju człowieka ma miejsce w początkowych etapach jego życia<sup>9</sup>. Rozwój może okazać się integral-

---

<sup>6</sup> C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 34. Warto dodać, że filozoficzna koncepcja osoby ludzkiej rozwinęła się pod wpływem rozważań teologicznych o Trzech Osobach Boskich (*tamże*, s. 315). Bezpośrednią przyczyną zgłębiania tego zagadnienia przez teologów w IV i V w. były spory dotyczące natury Jezusa Chrystusa skutkujące rozłamami w Kościele. Największym z tych ruchów był arianizm negujący istnienie Trójcy Świętej i Bóstwo Chrystusa, który po 300 latach znalazł odbicie w doktrynie islamu (przez pewien czas muzułmanie byli uważani za odłam zwolenników Ariusza).

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 380.

<sup>8</sup> M. Łuszczczyk, *Ekonomia rozwoju trwałego*, Warszawa 2021, s. 11.

<sup>9</sup> Dla przykładu, od momentu poczęcia do narodzin ciało dziecka zwiększa swoją masę 9. milionów razy. Następnie w pierwszym roku po narodzinach dziecko potraja swoją wagę. Pierwsze lata dziecka są też okresem szybkiej nauki wielu czynności, począwszy od mowy,

ny lub zdeintegrowany. Integralny rozwój człowieka obejmuje równomierny, odpowiedni dla płci i wieku rozwój wszystkich aspektów człowieczeństwa, z kolei rozwój zdeintegrowany charakteryzuje się nieproporcjonalną obecnością lub brakiem obecności jakiegoś aspektu ze szkodą dla całości. Z powodu wieku lub choroby jakaś cecha właściwa człowiekowi może nie być sprawna lub w pełni rozwinięta, wówczas mówimy, że człowiek posiada ją w znaczeniu potencjalnym, a nie aktualnym<sup>10</sup>. Jednak od momentu poczęcia żaden aspekt natury ludzkiej nie może być dodany z zewnątrz, wszystko znajduje się w samej istocie ludzkiej i ujawnia się, gdy ciało i jego organy osiągną odpowiedni poziom sprawności. W przypadku rozumu i wolnej woli kluczową rolę odgrywa rozwój mózgu, przy czym badania z zakresu neurofizjologii (obejmujące m.in. porównanie mózgów ludzkich i zwierzęcych) są w stanie ukazać rolę mózgu raczej jako struktury obsługującej te władze, niż ich właściwe źródło<sup>11</sup>. Nie bez powodu zatem rozum i wolna wola nazywane są również władzami duchowymi człowieka. Definiowanie ludzkiej natury w kontekście związku ciała i duszy żyjącej nadal po śmierci biologicznej określa się mianem dualizmu antropologicznego, z kolei uznanie człowieka za istotę wyłącznie biologiczną (pozbawioną nieśmiertelnej duszy) nosi nazwę monizmu antropologicznego.

Rozum i wolna wola są dwiema władzami, dzięki którym człowiek może w pewnym zakresie panować nad sobą samym i nad otaczającym go światem, podejmować decyzje i być za nie odpowiedzialnym. Rozum jest główną władzą, jaką człowiek posiada nad swoimi czynami i otaczającym go światem. Pozwala nie tylko poznawać za pomocą zmysłów indywidualne osoby, byty i przedmioty (fenomeny), co w różnym stopniu potrafią także zwierzęta, ale również opisywać je za pomocą ogólnych pojęć. Pojęcia ogólne odnoszą się do zbiorowości, zjawisk i cech, np. społeczeństwo, rozwój, wielkość, obowiązek, prawo, natura ludzka itp.<sup>12</sup> Dzięki pojęciom ogólnym ludzie mogą dokonywać ocen i porównań, myśleć o przeszłości i przyszłości, korzystać z dorobku przodków, przekazywać sobie złożone myśli, wyprowadzać logiczne wnioski z wiedzy o przyczynach i skutkach wydarzeń i zachowań (myślenie przyczynowo-skutkowe). Potrzeba myślenia przyczynowo-skutkowego znajduje potwierdzenie w podstawowych założeniach logiki, zgodnie z którym każdy skutek musi mieć swoją przyczynę a każda przyczyna musi wywoływać co najmniej jeden skutek. Wraz ze zdobywaniem wiedzy i doświadczenia możliwości ludzkiego rozumu rozwijają się, jednak nigdy nie osiągają stanu doskonałości. W związku z tym czło-

---

chodzenia i jedzenia, oraz uczenia się relacji społecznych (proces ten nazywa się socjalizacją). Względna dojrzałość układu nerwowego pojawia się w wieku 7 lat, choć dopiero po 30. roku życia kora mózgowa osiąga pełną dojrzałość. Około 13. roku życia zanika grasica a ok. 20. roku życia dojrzejewają zatoki czołowe. Jednocześnie już w wieku 3 lat powstaje większość komórek tłuszczowych a ok. 8. roku życia pojawiają się pierwsze blaszki miażdżycowe, które w przyszłości mogą być przyczyną choroby wieńcowej i zawału mięśnia sercowego.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 380.

<sup>11</sup> M.in. J.C. Eccles, *Facing Reality – Philosophical Adventures By A Brain Scientist*, Springer-Verlag New York 1970, s. 151–175.

<sup>12</sup> Zagadnienie to zostało omówione również w pkt 2.4.

wiek zawsze pozostaje narażony na błędy, niewiedzę i fałsz. Z kolei fałszywe przekonania z reguły prowadzą do fałszywych wniosków i błędnych działań. Rozum, łącznie ze zdolnością do postrzegania, pamięcią, uczuciami i wyobrażeniami, określa się mianem umysłu. Druga z wymienionych władz, wolna wola, pozwala człowiekowi samodzielnie decydować o dokonywanych przez niego czynach. Podobnie jak rozum, wolna wola jest ograniczona stanem posiadanej wiedzy i uwarunkowaniami natury (nie można wybrać zachowania, którego nie da się wymyślić albo wykonać). Jeżeli wola jest kierowana przez rozum, człowiek posiada władzę nad swoimi czynami, jeżeli jednak podstawą decyzji stają się uczucia, emocje lub hedonizm, zachowania człowieka szybko wymykają się spod jego kontroli, łatwo przekształcają się w nałogi, stają się krótkowzroczne i potencjalnie niebezpieczne. Co więcej, reakcja osoby będącej w takim stanie na krytykę jej postępowania zwykle również pozostaje na poziomie emocji i niejednokrotnie cechuje się agresją.

Jak podkreślono, każdy człowiek posiada rozum i wolną wolę (choćby potencjalnie), dlatego stale zdobywa wiedzę potrzebną do rozwiązywania problemów i podejmowania decyzji. Wiedza przychodzi często mimowolnie przez wychowanie, doświadczenia, obserwacje, pouczenia, edukację, czasem także jako rezultat pracy badawczej. Badania naukowe, których wyniki podlegają ogłoszeniu, popularyzacji i mądrym wdrożeniu do życia codziennego, podnoszą poziom wiedzy całego społeczeństwa i przyczyniają się do rozwoju cywilizacyjnego. Do podstawowych metod zdobywania wiedzy przez uczonych należą metody indukcyjna i dedukcyjna. Indukcja (z łac. wprowadzenie, w domyśle: wprowadzenie do umysłu wiedzy pochodzącej z zewnątrz) oznacza formułowanie ogólnych wniosków na podstawie szczegółowych informacji (np. jeżeli sto przebadanych osobników danego gatunku ma pewną cechę, to wszystkie inne również tą cechę posiadają). Podstawowymi metodami badawczymi o charakterze indukcyjnym są obserwacja i eksperyment. Obserwacja polega na spostrzeganiu za pomocą zmysłów i przyrządów, z kolei eksperyment jest celowym wywołaniem określonej sytuacji w celu sprawdzenia jej przebiegu i skutków. Metody indukcyjne mają charakter empiryczny (z gr. doświadczalny), ponieważ opierają się na wiedzy dostarczanej przez zmysły. Indukcja nie jest niezawodna, tzn. może prowadzić do fałszywych wniosków. Całkowitą pewność dałoby jedynie przebadanie wszystkich możliwych przypadków (indukcja enumeracyjna zupełna), jest to jednak możliwe tylko w niewielkich badaniach. Wnioskowanie dedukcyjne pomaga w zdobywaniu wiedzy, której nie można poznać empirycznie, w szczególności znając przyczynę można logicznie wskazywać skutki i powinności, a znając skutki można określić ich przyczynę.

Drugą z metod pozyskiwania wiedzy w nauce jest dedukcja (z łac. wywodzenie), która polega na wyprowadzaniu logicznych konsekwencji z posiadanej już wiedzy. Wiedza stanowiąca przesłanki we wnioskowaniu z zasady jest bardziej ogólna, niż formułowane na jej podstawie wnioski (np. skoro każdy człowiek ma rodziców, to każda konkretna osoba też ma rodziców, a skoro rodzic ma obowiązek troski o swoje dzieci, słusznie postąpi spędzając z nimi czas). Dedukcja jest niezawodna, tzn. prowadzi do prawdziwych wniosków, o ile opie-

ra się na prawdziwych przesłankach. Każda dziedzina nauki może korzystać z różnych metod badawczych, jednak nie każda metoda jest jednakowo przydatna w każdej dziedzinie. Metoda indukcyjna ma kluczowe znaczenie w tych dziedzinach nauki, które badają świat materialny (przyrodę ożywioną i nieożywioną), z kolei metoda dedukcyjna okazuje się niezastąpiona w naukach humanistycznych, społecznych i teologicznych, które umożliwiają formułowanie ogólnych założeń odnoszących się do spraw niedostępnych zmysłom. Dodajmy, że wnioskowanie logiczne jest możliwe dzięki istnieniu niezmiennych i możliwych do poznania praw rządzących światem i życiem ludzi, tj. praw fizyki, matematyki, przyrody, logiki, ekonomii i moralności. Prawa te istnieją niezależnie od ludzkiej woli i nie mogą zostać zmienione, choć niektóre z nich ludzie są w stanie przez pewien czas naruszać. Podstawą zdolności rozumowego wnioskowania jest tzw. zdrowy rozsądek, który polega na intuicyjnym, nieraz wręcz instynktownym rozpoznawaniu obiektywnego porządku, a co za tym idzie również konsekwencji oddziaływania wspomnianych praw.

Poznając naturę człowieka i świata przy pomocy rozumu ludzie rozpoznają prawo naturalne, czyli normy moralne istniejące niezależnie od ludzkich decyzji i zwyczajów. W języku filozoficznym określenie „naturalny” oznacza to, co istnieje niezależnie od ludzi, z kolei „pozytywny” oznacza to, co zostało przez ludzi wytworzone lub ustanowione (stąd epoka skoncentrowana na ludzkiej pracy i wiedzy została nazwana pozytywizmem). Prawo naturalne (moralność) pozwala określić, jakie czyny są dobre (czyli właściwe człowiekowi), a jakie są złe (czyli ostatecznie szkodliwe dla ludzi). Jest to porządek obiektywny i niezmienny, ludzie mogą zatem poprawnie lub błędnie oceniać moralność, ale nie są w stanie jej zmienić za pomocą własnych poglądów, głosowania lub stanowienia prawa, podobnie jak nie mogą zmienić własnej natury. Rozpoznawanie dobra i zła odbywa się przez rozumowanie przyczynowo-skutkowe oparte na dostępnej wiedzy: dobro przynosi ostatecznie dobre owoce, choć nieraz jest trudne i wymagające, z kolei zło będące brakiem należącego dobra przynosi ostatecznie złe owoce (krzywdę, cierpienie, stratę, niezgodę itp.), choćby przez pewien czas wydawało się atrakcyjne, przyjemne lub wygodne. Zagadnienie to zostało rozwinięte w pkt 1.2. Naturalna zdolność rozumu ludzkiego do rozpoznawania dobra i zła w konkretnym czynie nosi nazwę sumienia. Sumienie jest zatem rozumowe a nie emocjonalne, przy czym z powodów natury psychicznej zdarza się, że świadomość popełnionego zła nie jest zintegrowana z emocjonalnym poczuciem winy. Ponadto, skoro rozum ludzki jest niedoskonały, również subiektywne osądy sumienia mogą okazać się obiektywnie błędne, choćby zostały zaakceptowane przez całe społeczeństwo. Sumienie pozwala sformułować osąd moralny czynu przed jego dokonaniem, nieraz prowadząc do odstąpienia od zła, albo dopiero lub po jego dokonaniu. Sumienie kształtuje się przez wychowanie, religię, edukację, samokształcenie, obserwację świata i innych ludzi oraz doświadczenia życiowe.

## 1.2. Podstawowe pojęcia filozoficzne

Dla lepszego zrozumienia zagadnień filozoficznych, społecznych i prawnych potrzebne jest wyjaśnienie terminów stosowanych w filozofii społecznej. Pierwszym jest rozróżnienie sfery materialnej i formalnej wprowadzone przez Arystotelesa i określane jako hylemorfizm. Materię (łac. *mater* – matka) opisuje się jako tworzywo pozbawione kształtu, w którym zachodzą wszelkie zjawiska nadające rzeczom kształt i inne cechy. Rzeczy zbudowane są z materii, ale istnieją dzięki formie (z łac. kształt), która określa ich rodzaj, właściwości i zastosowanie. W związku z tym w filozofii i naukach prawnych wiele terminów dookreśla się jako materialne (gdy mowa o istocie rzeczy, zachowania lub regulacji prawnej) albo formalne (gdy mowa o ich praktycznym funkcjonowaniu lub zastosowaniach). Dla przykładu, prawem materialnym określa się przepisy dotyczące ludzkich zachowań (nakazy, zakazy i uprawnienia), zaś prawem formalnym przepisy regulujące tryb wydawania wyroków sądowych i decyzji administracyjnych w celu rozstrzygnięcia indywidualnych spraw na podstawie przepisów prawa materialnego. Prawo materialne jest zatem istotą prawa (określa, jak ludzie mają się zachowywać), zaś prawo formalne (procesowe) nadaje mu konkretny kształt w życiu społecznym, który gwarantuje egzekwowanie przepisów i ich realną skuteczność.

Klasyczna teoria poznania (*epistemologia*, z gr. nauka o rozumieniu) wyróżnia w każdym bycie substancję i przypadłość. Substancją lub naturą określa się te cechy bytu, które decydują o przynależności do danego rodzaju lub gatunku. Z kolei przypadłości są to cechy konkretnego bytu, które nie wpływają na zakwalifikowanie go do danego rodzaju, lecz pozwalają na jego indywidualizację i odróżnianie się od innych bytów tego rodzaju. Dla przykładu, istota pochodząca od ludzi jest człowiekiem i posiada ludzką naturę, dlatego zespół tych cech stanowi substancję człowieka (jego cechy konstytutywne). Natomiast płeć, wiek, rasa, stan zdrowia, stopień rozwoju związany z wiekiem itp. są tylko przypadłościami, zarówno stałymi, jak i zmiennymi w czasie, jednak w żadnym wypadku nie wpływają na fakt bycia człowiekiem. Podobnie rzecz się ma z innymi bytami żywymi i martwymi.

Kolejne rozróżnienie dotyczy sfery obiektywnej i subiektywnej. Obiektywizm (łac. *obicere* – sprawiać coś) oznacza myślenie, poznawanie rzeczywistości i argumentowanie zgodne z prawdą, wolne od osobistych uprzedzeń. Myślenie obiektywne opiera się na logicznym łączeniu ze sobą przyczyn i skutków niezależnie od tego, czy rezultaty tego procesu odpowiadają czyimś założeniom lub oczekiwaniom. Z kolei jako subiektywizmem (łac. *subiectum* – podmiot) określa się postrzeganie rzeczywistości przez pryzmat własnych poglądów i celów z jednoczesnym ignorowaniem sprzecznych z nimi faktów. O ile myślenie obiektywne angażuje w pierwszej kolejności rozum, myślenie subiektywne opiera się głównie na woli i emocjach, które mogą okazać się silniejsze od faktów. Subiektywizm w nowożytnej nauce i filozofii stał się szczególnie popularny wraz z upowszechnieniem poglądów XVIII-wiecznego filozofa Immanuela Kanta. Dodajmy, że określenie „subiektywny” może występować również w dwóch innych znaczeniach. Drugie znaczenie odnosi się do okoliczności charakteryzu-



jących odpowiedzialność człowieka, np. brak pełnej świadomości wpływa na subiektywną winę sprawcy, który obiektywnie naruszył prawo. Z kolei trzecie znaczenie tego słowa dotyczy subiektywnych wrażeń danej osoby, które nie mogą zostać zobiektywizowane, np. ktoś lubi jeść jakąś potrawę, słuchać utwór muzyczny, uprawiać dyscyplinę sportową itp.

W kontekście pojęć filozoficznych należy także odnieść się do klasycznej triady wartości, którą po raz pierwszy zdefiniował Platon (424–347 p.n.e.) jako prawdę (gr. *aletheia*), dobro (gr. *agathos*) i piękno (gr. *kalos*). Do tej grupy niekiedy dodaje się jeszcze sprawiedliwość (gr. *themis*) i pokój (gr. *irini*)<sup>13</sup>. Wymienione wartości dotyczą różnych aspektów tej samej obiektywnej rzeczywistości i są poznawane przez ludzki intelekt. Najpierw Parmenides z Elei (540–470 p.n.e.) ustalił, że prawda jest niezmienna, następnie Arystoteles ze Stagiry (384–322 p.n.e.) zdefiniował prawdę jako zgodność myśli i wypowiedzi z obiektywną rzeczywistością<sup>14</sup>. Logicznie prawda może być tylko jedna, ponieważ opisuje jedną rzecz, zjawisko lub zbiór, natomiast wiele może być jednocześnie wypowiedzi fałszywych. Idąc dalej, dobro obejmuje te wartości duchowe i materialne, które są dla człowieka właściwe, odpowiednie dla ludzkiej natury<sup>15</sup> i uzasadnionych potrzeb, a przez to motywuje dążenia ludzi i przynosi im trwałe szczęście, które nie ogranicza się do ulotnych emocji. Przejawem dobra są m.in. prawda, miłość, życie, zdrowie, własność, porządek, odpowiedzialność itd. Brak należnego i potrzebnego dobra nazywamy złem. Podkreślimy, że złem jest wyłącznie brak dobra należnego na mocy natury (np. zdrowie) lub sprawiedliwości (np. własność), a nie brak jakiegokolwiek dobra (np. złem jest brak pieniędzy spowodowany ich kradzieżą, ale nie rozrzutnością). Wyróżnia się zło fizyczne, które dzieje się niezależnie od ludzi (np. choroba), oraz zło moralne czynione w sposób wolny przez ludzi (np. zabójstwo). Jak zauważył Plotyn (204–269), zło nie jest przeciwieństwem dobra, lecz brakiem dobra, którego człowiek obiektywnie potrzebuje. Istnienie zła nie jest koniecznością dla świata, ale przez niedoskonałość ludzkiej natury w życiu ludzi i społeczeństw na różne sposoby pojawiają się braki dobra powodujące rozmaite cierpienia i niesprawiedliwości<sup>16</sup>. Wreszcie, piękno jest tym, co zachwyca człowieka swoją pełnią (doskonałością), harmonią (proporcjami) i blaskiem<sup>17</sup>. Szczegółowe gusta mogą się różnić, jednak kanon piękna jest wspólny dla wszystkich i czerpie wzorce przede wszystkim z porządku panującego w przyrodzie. Warto zauważyć, że odrzucenie prawa naturalnego (obiektywnej moralności) często

---

<sup>13</sup> Np. preambuła do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483 z późn. zm.), dalej: Konstytucja RP, przywołuje „Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna”.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, p. 1011b.

<sup>15</sup> Zgodność pomiędzy dobrem i ludzką naturą, która w żadnym wypadku nie może być interpretowana jako usprawiedliwienie dla słabości tejże natury i naruszeń norm moralnych, wyraża starożytna maksyma *naturalia non sunt turpia* (z łac. rzeczy naturalne nie są złe).

<sup>16</sup> Pojęcia dobra i zła zostały szerzej omówione w kontekście norm moralnych w pkt 4.2.

<sup>17</sup> A. Aduszkiewicz, *Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, nr 21/1, s. 9–22 (13–14).

idzie w parze z odrzuceniem kanonu piękna, np. ruchy antykulturowe zwykle odrzucają również estetykę.

W kontekście poznania intelektualnego prawda oznacza poprawne rozpoznawanie bytu (kogoś lub czegoś) przez intelekt człowieka, dobro – wybieranie pożytecznych w skutkach celów i dążeń, piękno zaś – rozpoznanie pełni, harmonii i blasku budzących skojarzenie z tym, co doskonałe. Gdy rozum poznaje jakiś byt jako dobry i piękny, niezależnie od słuszności takich ocen, człowiek jest w stanie obdarzyć ten byt miłością, oczywiście w sposób właściwy dla rodzaju konkretnej osoby, rzeczy, wartości i więzi<sup>18</sup>. W tym kontekście warto zauważyć, że języki klasyczne posiadają odrębne określenia na różne wymiary miłości: gr. *agape* i łac. *diligo* (miłość pełna i doskonała), łac. *caritas* (miłość zdolna do ofiary), gr. *storge* (miłość w rodzinie), gr. *filia* (zażyła przyjaźń) oraz gr. *eros* i łac. *amor* (pożądanie seksualne).

Jako kolejną z naczelnych wartości wskazuje się sprawiedliwość, która polega na poznaniu intelektualnym tego, co należy się drugiemu człowiekowi (np. poszanowanie życia, wolności i własności), a następnie oddanie mu tego. Sprawiedliwe rozstrzygnięcie jest możliwe, ale bardzo trudne, ponieważ ludzie zwykle nie posiadają na temat innych wiedzy wystarczającej, by uwzględnić wszystkie istotne czynniki (np. intencję, doświadczenia życiowe, uwarunkowania psychiczne itd.). Często zresztą takiej wiedzy człowiek nie posiada nawet o sobie. Arystoteles wyróżnił sprawiedliwość wymienną (wzajemną), która dotyczy relacji pomiędzy równymi (np. zapłata za wykonanie umowy), i sprawiedliwość rozdzielczą (przydzielającą), odnoszącą się do sposobu sprawowania władzy nad innymi ludźmi (np. sprawiedliwa kara)<sup>19</sup>. Ważnym aspektem sprawiedliwości jest ustalenie sprawiedliwych reguł podziału dóbr w społeczeństwie, które nosi nazwę sprawiedliwości społecznej. Chaim Perelman (1912–1984) wyróżnił kilka modeli teoretycznych sprawiedliwości społecznej, które mogą okazać się słuszne w różnych okolicznościach (m.in. każdemu to samo, każdemu według jego zasług, każdemu według jego dzieł, każdemu według jego potrzeb, każdemu według jego pozycji lub stanu, każdemu według tego, co przyznaje mu prawo)<sup>20</sup>. Zwykle rozstrzygnięcie autentycznie sprawiedliwe wymaga wzięcia pod uwagę wszystkich modeli jednocześnie.

### 1.3. Filozofia realistyczna i idealistyczna

Rozróżnienie kluczowe dla dalszego wykładu dotyczy pojęć filozofii realistycznej i idealistycznej. Są to dwie odmienne metody myślenia o rzeczywistości, co znajduje odbicie w życiu społecznym. Pierwszy zmierza do poznania i uporządkowania istniejącej rzeczywistości, drugi do jej budowania od nowa według własnego pomysłu i niezależnie od kosztów takiego eksperymentu.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 11 i 16.

<sup>19</sup> Tegoż, *Etyka nikomachejska*, V 3–4, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 169–176.

<sup>20</sup> P.S. Śmieja, *Wpływ koncepcji sprawiedliwości Chaima Perelmana na dokonywane dzisiaj rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 63(1), s. 108.

Filozofia realistyczna (łac. *res* – rzecz, w przenośni: rzeczywistość), nazywana również realizmem filozoficznym, opiera się na poszukiwaniu prawdy o świecie i naturze człowieka oraz dostosowywaniu do tej wiedzy wymagań stawianych ludziom i wspólnotom. Stanowił podstawę rozważań w pismach filozofów antycznych a następnie średniowiecznych teologów katolickich (scholastyków), którzy ściśle połączyli go z doktryną katolicką. Za najważniejszych twórców filozofii realistycznej uznaje się Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (oryg. Tommaso d’Aquino, 1225–1274). Realizm stawia rozum (wiedzę i myślenie przyczynowo-skutkowe) ponad wolę, czyli domaga się od ludzi dostosowania oczekiwań do tego, co według dostępnej wiedzy jest możliwe i pożyteczne, oraz rezygnacji z tego, co szkodliwe i niesprawiedliwe. Ludzką wolność opisuje jako życie zgodne z rozumem i panowanie nad władnym postępowaniem. Przejawem wolności jest zdolność do czynienia dobra i unikania zła oraz odpowiedzialne wypełnianie swoich obowiązków. Filozofia realistyczna ceni wiedzę, którą pozyskuje przez empirycznie (metoda indukcyjna) i logicznie (metoda dedukcyjna), przy czym myślenie logiczne pozwala wnioskować o tym, czego nie doświadcza się zmysłami. Posługując się wnioskowaniem dedukcyjnym, klasyczny realizm dowodzi istnienia Boga, ponieważ stawia pytanie o pierwszą przyczynę istnienia świata, w którym wszystko ma swój początek i swój koniec, a zarazem wszystko ma swoje granice, nie wyłączając samego ciągu przyczyn<sup>21</sup>. Inspiracji do takich rozważań dostarczył m.in. Arystoteles dzięki twierdzeniu, że musi istnieć jeden Byt (Pierwszy Poruszyciel), który sam nie powstał z powodu działania zewnętrznej przyczyny (nie ma początku), a zarazem posiada moc niezbędną, by wprowadzić świat w ruch<sup>22</sup>. Jakkolwiek Arystoteles uważał, że świat jest odwieczny, filozofia chrześcijańska wykorzystała jego myśl dodając za Biblią, że Bóg również stworzył i urządził świat według racjonalnych, stałych i możliwych do zrozumienia praw fizyki, matematyki, przyrody, logiki i moralności. Podsumowując, skoro istnieje skutek, musi istnieć przyczyna, skoro więc istnieją obiektywne prawa, musi również istnieć prawodawca. Skoro zaś nikt nie może dać tego, czego sam nie posiada<sup>23</sup>, istnienie życia, rozumu i racjonalnych praw porządkujących świat nie może być rezultatem przypadkowych procesów zachodzących w martwej materii, która tych właściwości nie posiada.

Filozofia idealistyczna (gr. *idea* – wyobrażenie), nazywana również idealizmem filozoficznym, jest opozycyjna wobec filozofii realistycznej. Jej najważniejszą cechą jest postawienie woli człowieka przed rozumem i poznaniem

---

<sup>21</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienie 2 artykuł 3, zagadnienie 4 artykuł 1, [w:] *Suma Teologiczna. O Bogu (I, q. 1–13)*, tom 1, tłum. P. Belch, Londyn 1975, s. 47–50, 62–64.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, *op. cit.*, p. 1003a, s. 20–33.

<sup>23</sup> „Nemo plus iuris in alium transferre potest quam ipse habet”. Jest to nawiązanie do jednego z założeń realistycznego prawa rzymskiego (m.in. Ulpian, *Księga 46 ad edictum*, [w:] ks. F. Longchamps de Bérier, *Z uwag do metodologii nauki prawa prywatnego: powoływanie łacińskich reguł i maksym na przykładzie nemo plus iuris*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2014, nr 7 (1), s. 43).

prawdy. Poszczególni autorzy dążą zatem do ułożenia życia ludzi i społeczeństw według przyjętych przez siebie celów i założeń. Z tego względu nie ma jednej filozofii idealistycznej, lecz istnieją różne koncepcje o charakterze idealistycznym (tzn. nie należące do nurtu realistycznego). W idealizmie filozoficznym mieszczą się wszelkie projekty na przekształcenie świata, tworzenie nowej moralności i nowych ustrojów, charakterystyczne dla niektórych ideologii<sup>24</sup>. W odróżnieniu od realizmu, idealizm nie chce być ograniczony dostępną wiedzą o rzeczywistości, człowieku i o świecie, dlatego jest łatwiejszy do twórczego rozwijania i modyfikowania. Dla przykładu, realizm domaga się istnienia własności prywatnej, której potrzeba wpisana jest w naturę i pragnienia każdego człowieka, z kolei niektórzy pisarze zainspirowani idealizmem (np. Jan Jakub Rousseau i Karol Marks) opowiadają się za zniesieniem lub ograniczeniem własności prywatnej, którą uznają za przeszkodę dla nastania idealnego świata. Różne formy idealizmu filozoficznego stały się przyczyną wydarzeń i rozwiązań społecznych, w których siłą starano się dostosować życie ludzi do rozmaitych pomysłów nie biorąc pod uwagę natury ludzkiej i prawdziwych ludzkich potrzeb. Skutkiem tego były i są cierpienia ludzi poddanych oddziaływaniu systemów idealistycznych, szczególnie o charakterze totalitarnym, jak nazizm, faszyzm i komunizm. Idealizm filozoficzny jest również znacznie mniej wymagający moralnie, gdyż obiektywna moralność jest poznawalna rozumowo na podstawie wiedzy o przyczynach i skutkach ludzkich zachowań, a zatem opiera się na wiedzy o naturze człowieka i otaczającego go świata. Z kolei filozofia idealistyczna nie poszukuje obiektywnej weryfikacji, lecz stara się znaleźć potwierdzenie dla pomysłów tego czy innego autora. Wolność rozumie jako swobodę robienia tego, co człowiek chce, na ogół bez podporządkowania się obiektywnym normom moralnym. W zależności od poglądów autora władza polityczna powinna tak rozumianą wolność albo umacniać albo ograniczać. Koncepcje idealistyczne zwykle głoszą hasło szybkiego zbudowania „idealnego” świata, w którym wreszcie zostaną rozwiązane kluczowe problemy ludzkości. Warunkiem osiągnięcia tego celu jest odrzucenie (a przynajmniej zredukowanie) obiektywnej prawdy i moralności, a w ich miejsce wprowadzenie terroru państwowego lub zupełnej (a przynajmniej daleko idącej) swobody postępowania – albo jednego i drugiego.

Idealizm filozoficzny często łączy się z jakąś formą panteizmu, nieraz także gnozy. Oba pojęcia odnoszą się do szerokiego zakresu wierzeń i idei, które mogą różnić się od siebie, a w szczegółowych aspektach prezentować się jako sprzeczne. Stąd ważne jest wychwycenie tego, co fundamentalne w myśleniu panteistycznym i gnostyckim, aby lepiej zrozumieć przyczyny i sposób po-

---

<sup>24</sup> Pojęcie ideologii wprowadził Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836). Oznacza ono spójny zbiór poglądów skupionych wokół jakiejś wartości, dlatego nie każda ideologia zasługuje na negatywną ocenę. Jeżeli jednak ideologia opiera się na fałszywych założeniach, sprzecznych z wartościami obiektywnymi, może stać się systemem totalnym, którego zwolennicy dążą bezkrytycznie do poszerzania swoich wpływów i eliminowania przeciwników. Zob. W. Bernacki, w: M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 3, Warszawa 2007, s. 9.

wstawania koncepcji idealistycznych w kolejnych stuleciach. Panteizm (z gr. *pan* – wszystko, *theos* – bóg) jest systemem religijnym lub filozoficznym, w którym Bóg nie jest opisany jako doskonały byt osobowy, lecz cała otaczająca rzeczywistość jest uważana za boga. Pierwotny panteizm prawdopodobnie wywodzi się z pogańskich kultów przyrody, gdzie wielość przedmiotów materialnych czczonych przez różne społeczności w końcu zaowocowała myślą o uznaniu boskości całego świata. Panteizm może przejawiać się w uznaniu boskości świata (np. Brahman w hinduizmie), w personifikacji przyrody w postaci bóstw odpowiadających poszczególnym jej składnikom (np. politeistyczne wierzenia Greków i Rzymian) oraz w koncepcjach filozoficznych uznających Boga za źródło energii, z której emanuje świat (np. Plotyn). Praktycznym panteizmem może być również uznanie boskości (czyli najwyższej wartości) kosmosu, planety, ludzkości, władzy politycznej lub jakiejś ideologii. Panteizm może nawet pomijać sprawy religijne i prezentować się jako system ateistyczny, który uznaje człowieka jedynie za część jakiejś większej zbiorowości społecznej lub przyrodniczej. Bóg panteistyczny nie jest osobą, dlatego nie posiada intelektu i woli, nie może objawić się ludziom ani wejść z nimi w relację. Z tego powodu religie i teorie panteistyczne opierają się na subiektywnych intuicjach, indywidualnych lub zbiorowych, nie prezentując jednolitej doktryny. Panteizm zatem pasuje do idealizmu filozoficznego i relatywizmu, według którego nie istnieje obiektywna prawda.

Skoro w panteizmie człowiek traktowany jest tylko jako część boskiej materii, nie może posiadać odrębnej duszy rozumnej i wolnej. W konsekwencji każdy człowiek powinien bezgranicznie podporządkować się jakiejś emanacji boskości, którą – zależnie od koncepcji filozoficznej – może być w szczególności grupa społeczna, władza polityczna, ideologia, a nawet własne myśli i pragnienia. W ten sposób panteizm może skutkować wykształceniem się jakiejś formy totalitaryzmu<sup>25</sup>. Społeczeństwa wyznające panteizm mogą także przypisywać poszczególnym grupom społecznym odmienną wartość w zależności od stopnia ich boskości (np. system kastowy w Indiach). Z panteizmem logicznie wiąże się wiara w reinkarnację (z łac. ponowne wcielenie) i rozpowszechniony hedonizm (z gr. przyjemność). Wynika to z faktu, że przyrodę postrzega się jako bóstwo lub emanację Boga, a człowiek przedstawiany jest tylko jako część przyrody i jej uczestnik. Skutkiem tego jest fascynacja ciałem i przyjemnością fizyczną a jedyną perspektywą życia po śmierci pozostaje trwanie w świecie materialnym za sprawą kolejnych wcieleń. Do panteizmu nawiązuje również ekologizm traktujący przyrodę jako jeden organizm, którego potrzeby stoją ponad dobrem ludzkości (stąd np. pomysły dotyczące depopulacji).

Panteizm pojawiał się w różnych epokach i kulturach. W XVII w. został spopularyzowany w Europie za sprawą Benedykta Spinozy (*de domo* Baruch Spinoza, 1632–1677). Zgodnie z filozofią Spinozy, wszystko, co istnieje, jest częścią

---

<sup>25</sup> A. Wielomski, *Panteistyczne źródła totalitaryzmu*, [https://youtu.be/1\_oXTBiMPpU] [dostęp: 1.12.2020 r.], 09:00–15:00.

Boga<sup>26</sup>. Logicznie, skoro wszystko ma w sobie boskość, to także ludzkość jest emanacją Boga a świat należy postrzegać wyłącznie jako dzieło ludzi. Można to interpretować na dwa niewykluczające się sposoby: cała rzeczywistość jest wytworem ludzkiego umysłu (skutkuje to unicestwieniem realizmu poznawczego) lub cały świat winien podporządkować się wyłącznie społeczeństwu (w praktyce władzy państwowej). Wola państwa wyrażana jest w prawie stanowionym przez władze polityczne, które w swoim mniemaniu nie muszą liczyć się z moralnością lub z jakimikolwiek regułami pozaprawnymi, a także nie mają obowiązku tolerować sprzeciwu<sup>27</sup>. Panteizm w praktyce wyklucza klasyczny podział na sferę religijną i świecką (*sacrum* i *profanum*), ponieważ wszystko nakazuje traktować jako boskie, co dodatkowo podkreśla „boskość” władzy politycznej. Państwo staje się ostateczną instancją rozstrzygającą za pomocą prawa co jest dobre a co złe, również w tym względzie zastępując Boga.

Elementy panteizmu są obecne w różnych doktrynach gnostyckich, które wielokrotnie inspirowały twórców filozofii idealistycznej. Przez gnozę rozumie się rozmaite ruchy istniejące od starożytności po dzień dzisiejszy, niekiedy zresztą różniące się między sobą. Można tu wymienić m.in. greckich orfików, żydowskich kabalistów, islamskich sufi, azjatyckich manichejczyków, średnio-wiecznych alchemików i różokrzyżowców, nowożytnych wolnomularzy i współczesny ruch New Age. Ich cechą wspólną jest odrzucenie Boga jako pierwszej przyczyny istnienia świata, co za tym idzie także kwestionowanie istnienia obiektywnej prawdy i moralności (relatywizm). Posiadają własną mitologię, którą mogą traktować zarówno dosłownie, jak i symbolicznie. W tejże mitologii świat materialny przedstawia się jako pełen błędów, które mają świadczyć o niewiedzy, słabości albo złej woli Stwórcy. Biblijnemu Bogu przypisuje się stworzenie świata materialnego pełnego niewiedzy po to, aby uwięzić w ciałach ludzkie dusze i w ten sposób zapobiec przebudzeniu ludzi do zrozumienia swojej boskiej tożsamości. Jako przyczynę zła na świecie gnoza nie wskazuje zatem grzechu człowieka, jak czyni to Biblia, lecz niewiedzę o boskości człowieka. Z tego powodu wyznawcy gnozy dążą do uwolnienia się z niewiedzy i poszukują tajemnej wiedzy potwierdzającej ich boskie pochodzenie (stąd gr. *gnosis* – wiedza). Wiedza ta ma im zapewnić świadomy udział w boskości i w konsekwencji władzę nad światem<sup>28</sup>, to zaś jest prostą drogą w kierunku idealizmu filozoficznego i panteizmu. Pozyskaniu owej wiedzy mają służyć sztuki tajemne, jak ezoteryka (z gr. to, co wewnętrzne) i okultyzm (łac. *occulere* – skrywać), które mają ułatwić dotarcie do istot duchowych lub do niedostępnych pokła-

---

<sup>26</sup> Por. J. Devey, *The Pantheism of Spinoza*, „The Journal of Speculative Philosophy” 1882, tom 16, nr 3 (July, 1882), s. 249–257.

<sup>27</sup> J. Leszczyński, *Dwa rodzaje pozytywności prawa*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica”, nr 78 (2017), s. 44–45.

<sup>28</sup> G. Quispel, J. van Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, Brill 2008, s. 156; W. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic 2013, s. 20. Nasuwa się tu analogia do biblijnego opisu kuszenia człowieka: Biblia. Księga Rodzaju 3, 1–5. W niektórych pismach gnostyckich wprost pojawia się motyw szatana jako istoty pomagającej ludziom w odkryciu ich boskości.

dów własnej świadomości. Gnostycy tajemną wiedzę o boskości człowieka nazywają światłem, a powszechną niewiedzę na ten temat ciemnością. Chętnie korzystają z pism i praktyk hinduistycznych i buddyjskich, ponieważ tradycje te są wyraźnie inspirowane panteizmem, w swoich praktykach koncentrują się właśnie na zapanowaniu nad własnym ciałem i psychiką, a nie na relacji z osobowym Bogiem. Od czasów oświecenia zaczęły powstawać teorie gnostyckie oficjalnie głoszące ateizm, które wprost nie odwołują się do sfery duchowej, ale konsekwentnie kontynuują walkę z filozofią realistyczną w imię „postępu i wyzwolenia ludzkości”. Nowoczesna gnoza często głosi doskonalenie ludzkości przez poddanie ludzi technice, np. sztucznej inteligencji.

Gnoza europejska ukształtowała się w II w. jako wyraz buntu przeciwko chrześcijaństwu i realistycznej filozofii klasycznej, które nie dają się pogodzić z teoriami i ambicjami gnostyckimi<sup>29</sup>. Niechęć do posłuszeństwa Bogu oraz uznawanie boskości człowieka (względnie całej ludzkości) powodują, że w pismach gnostyckich obecny jest motyw buntu człowieka przeciw Bogu i Kościołowi katolickiemu. Człowiek w gnozie przedstawiany jest jako istota duchowa, która przewyższa świat materialny, choć zmuszona jest w nim żyć i odradzać się w kolejnych reinkarnacjach. Z tego powodu musi sam „zapanować” nad światem i własnym ciałem poprzez hedonizm, odrzucenie norm moralnych i całkowitą swobodę postępowania (twierdzenia te powtarzają się także w satanizmie). Część doktryn gnostyckich podkreśla eliminowanie różnic i komplementarności między kobietami i mężczyznami, zwykle wyrażając pogardę dla kobiecości<sup>30</sup>. Realizm filozoficzny (odrzucony przez gnozę) postrzega różnice płci w kontekście posłuszeństwa naturze i normom moralnym (czyli woli Boga) oraz wzajemnego oddania ludzi w małżeństwie i rodzinie. Z tego powodu gnoza widzi w płci przeszkodę dla uznania boskości człowieka, wyzwolenia z ciała i wreszcie zjednoczenia ludzkości, ale również traktuje sferę płciową jako sposobność do manifestowania swojej niechęci do prawa naturalnego i chrześcijańskiej etyki. Umiejscowienie źródła zła w niewiedzy o własnej boskości powoduje, że zwolennicy gnostycyzmu często przedstawiają dobro i zło jako siły równorzędne (np. w kulturze masowej), co jest sprzeczne z realistycznym i chrześcijańskim rozumieniem zła wyłącznie jako braku dobra, natomiast zbieżne chociażby ze staroirańskim zoroastryzmem. Panteizm wycho-

---

<sup>29</sup> P. Jaroszyński, *Infekcja gnozy*, [w:] T. Rakowski (red.), *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 118–120.

<sup>30</sup> T. Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Brill 2009, p. 3; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage. Reissue Edition 1989, s. 37. Dla przykładu Ewangelia św. Tomasza, napisana ok. II w. w stylu gnostycko-panteistycznym, zawiera stwierdzenie, że „każda kobieta, która uczyni siebie mężczyzną, wejdzie do królestwa niebios” (M. Starowiejski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, tom 1, Lublin 1986, s. 133). Zdanie takie byłoby nie do zaakceptowania w ortodoksyjnym chrześcijaństwie. Z kolei w legendach hinduistycznych kobieta przedstawiana jest jako istota niższa społecznie od mężczyzny, uczyniona dla niego z resztek i odpadków pozostających po jego stworzeniu (A.M. Piwko, *Kobieta w tradycji hinduskiej*, „Nurt SVD” 2012, nr 46, wyd. spec., s. 28).

dzi z założenia, że wszystko jest tym samym bogiem lub emanacją tego samego bóstwa, dlatego gnoza zmierza do ujednoczenia najpierw społeczeństw, a następnie całej ludzkości. Ludzkość stopiona w jedną panteistyczną całość sama ma być dla siebie bóstwem, podporządkowując się woli „najbardziej oświeconych” (czyli elit). Nietrudno zauważyć, że w drugiej połowie XX w. owo ujednoczenie kultur, sposobu myślenia i potrzeb konsumpcyjnych okazało się, dzięki rozwojowi mediów elektronicznych, atrakcyjnym sposobem maksymalizowania zysków przez wielkie korporacje międzynarodowe (zob. pkt 2.10).

Podsumowując można powiedzieć, że realizm filozoficzny jest teistyczny (oparty na wierze w Boga), natomiast idealizm filozoficzny koncentruje się na sprawach doczesnych i nie stawia religii jako priorytetu, dlatego może być, ateistyczny lub panteistyczny również deistyczny, agnostyczny. Deizm (łac. *deus* – bóg) głosi istnienie Boga, który nie ingeruje w dzieje świata i niczego od ludzi nie wymaga, agnostycyzm (gr. *a gnōsis* – bez wiedzy), głosi brak jakiegokolwiek wiedzy co do istnienia Boga i możliwości jej stwierdzenia, z kolei ateizm (gr. *a theos* – bez boga) odrzuca możliwość istnienia Boga<sup>31</sup>. O ile realizm chrześcijański stara się zrozumieć naturę człowieka, aby uczynić życie społeczne bardziej godnym i moralnym, a jako najwyższy cel ludzkiego życia uznaje osiągnięcie zbawienia po śmierci, to idealizm zakłada własne cele zmierzające do budowy idealnego świata doczesnego, i według tych celów pragnie urządzać życie ludzi (nawet z użyciem przemocy). Dla realizmu najważniejsze jest poznanie prawdy, która ma wyznaczać zasady postępowania w życiu indywidualnym i społecznym, dla idealizmu najważniejszy jest wyznaczony cel społeczny, z reguły koncentrujący się na sprawach materialnych, którego realizacja staje się priorytetem niezależnie od kosztów społecznych. O ile realizm nie próbuje rozwiązać wszystkich problemów ludzkości, uważając to za niemożliwe, koncepcje idealistyczne często formułują kilka prostych rozwiązań mających doprowadzić do powszechnego szczęścia, o ile zostanie im podporządkowane całe życie społeczne. Wreszcie, realizm opisuje świat w sposób wertykalny (łac. *verticalis* – pionowy), czyli jako hierarchię, na szczycie której znajduje się Bóg (teocentryzm). Jednocześnie w filozofii realistycznej istnieje umiarkowany antropocentryzm, w którym człowiek przedstawiany jest jako „korona stworzenia” i podmiot rozwoju, zobowiązany jednak podporządkować się obiektywnej prawdzie i prawu naturalnemu. Z kolei idealizm z kolei postrzega świat w sposób horyzontalny (gr. *horizontos* – widnokrąg, w domyśle poziomy) i antropocentryczny, a więc skoncentrowany wyłącznie na życiu człowieka i relacjach międzyludzkich.

Filozofia realistyczna jest obiektywistyczna ze względu na oparcie w rozumie i bezkompromisowym dążeniu do poznania prawdy, z kolei filozofia ideali-

---

<sup>31</sup> Ateizm nazywa się także ateizmem pozytywnym, czyli wyrażonym wprost, agnostycyzm z kolei ateizmem negatywnym, w którym odmawia się potwierdzenia dla istnienia Boga. Przy okazji warto dodać, że polskie słowo „bóg”, pierwotnie odnoszące się do politeistycznych bóstw pogańskich, pochodzi od prasłowiańskiego rdzenia określającego dobro i szczęście. Słowa pokrewne to m.in. bogactwo, zboże i ubóstwo (A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 33–34).



styczna cechuje się subiektywizmem wynikającym z koncentracji na zmienianiu rzeczywistości zgodnie z wolą człowieka. Jest tu jednak zawarte pewne uproszczenie, ponieważ człowiekowi czasami trudno jest sformułować obiektywne osąd z powodu braku pełnej wiedzy lub niejasnych kryteriów. Realizm dopuszcza zatem przyznanie się do niewiedzy oraz istnienie indywidualnych gustów (nie można np. obiektywnie odpowiedzieć na pytanie, który kolor jest najładniejszy). Z drugiej strony filozofia idealistyczna nie jest w stanie całkowicie ignorować obiektywnych praw rządzących światem, np. głosić potrzebę uwolnienia się od praw fizyki lub potrzeb fizjologicznych.

Ważnym założeniem filozofii realistycznej jest gotowość do formułowania zobiektywizowanych ocen moralnych czynów ludzkich prowadzących do stwierdzenia, że dany czyn jest dobry, zły lub neutralny pod względem moralnym. Podstawą realistycznej oceny moralnej czynu są możliwe do poznania skutki, które mają charakter obiektywny i pozostają niezależne od subiektywnych opinii (choćby najbardziej popularnych). Ocena moralna czynu własnego lub innej osoby może zostać zafałszowana z powodu ignorowania wniosków płynących z racjonalnej oceny przyczyn i skutków. Bywa, że powodem takiego stanu rzeczy jest silny związek emocjonalny z osobą lub sprawą leżący u podstaw znanego w psychologii (z gr. nauka o duszy) mechanizmu wyparcia, który utrudnia racjonalne i trzeźwe postrzeganie rzeczywistości.

#### **1.4. Indywidualizm i kolektywizm**

Indywidualizm (łac. *individuus* – jednostkowy) i kolektywizm (łac. *collectivus* – zbiorowy) są dwoma sposobami zorganizowania życia społecznego, które kształtują się pod wpływem idealizmu filozoficznego. Kolektywizmem (gromadnością) określa się system społeczny i prawny, w którym człowiek ma w pełni podporządkować się społeczeństwu lub władzy. Wolność człowieka, jego cele i dążenia nie mają znaczenia, liczy się wyłącznie interes jakiegoś ogółu, np. państwa. Społeczności kolektywne często są nastawione na podbój i bogacenie się kosztem innych, w czym odznaczają się brutalnością zarówno wobec własnych członków (oczekując bezwarunkowego posłuszeństwa), jak również wobec ludów podbitych lub eksploatowanych. Kolektywizm postrzega indywidualność jako zagrożenie dla wspólnoty, jest charakterystyczny m.in. dla reżimów totalitarnych, ludów pierwotnych i większości kultur azjatyckich. W swoich pierwotnych formach mógł wynikać zarówno z trudnych warunków życia, które wymagały sprawnej organizacji i z czasem przełożyły się na despotyzm władzy, jak również z przyjęcia jakichś form filozofii idealistycznej, w szczególności ubóstwienia przyrody lub państwa (m.in. hinduizm, konfucjanizm, kultury indiańskie itp.). Sprawnie zorganizowany system kolektywistyczny pozwala wyznaczać ambitne cele, jednak do ich realizacji ludzie są używani w sposób podobny do rzeczy (np. jako niewolnicy lub zmanipulowana masa). W pewnym momencie zaczynają się buntować i na zasadzie przeciwieństwa domagają się wprowadzenia rozwiązań indywidualistycznych, nieraz w drodze krwawych przewrotów.

Z kolei indywidualizm jest systemem społecznym i prawnym, w którym prywatne dążenia i cele człowieka mają pierwszeństwo przed potrzebami społeczeństwa. Ogół musi dostosować się do istnienia wielu indywidualnych pomysłów na życie, a od ludzi wymaga się tolerowania rozmaitych zachowań, niekiedy też przemilczania ich obiektywnej szkodliwości. Indywidualizm z zasady ma swoje granice w postaci bezwzględnych obowiązków przewidzianych przez prawo (np. przepisy ruchu drogowego, płacenie podatków, prawo karne), w przeciwnym wypadku stałby się anarchią. Indywidualizm postrzega przymus i podporządkowanie zbiorowości jako zagrożenie dla wolności i swobód ludzkich. Jest charakterystyczny dla myśli liberalnej zapoczątkowanej w XVII w. przez Johna Locke'a (spolszcz. Jan Locke, 1632–1704). Późniejsze europejskie teorie indywidualistyczne odrzucały istnienie obiektywnej prawdy i moralności, dopuszczając w ich miejsce dowolność myślenia (relatywizm, od łac. *relativus* – względny) i dowolność postępowania (permissywizm, od łac. *permittere* – pozwalać). Wiele koncepcji indywidualistycznych stara się zaprzeczyć istnieniu obiektywnej i niezmiennej moralności, która należy do podstawowych pojęć filozofii realistycznej, aby w jej miejsce głosić nieskrępowaną swobodę zachowań promowaną pod hasłami wolnościowymi. Indywidualizm daje ludziom złudzenie wolności, ale odrywa ich od rodziny, kultury i tożsamości grupowej. Człowiek mentalnie oderwany od wspólnoty z innymi pogrąża się w samotności, egoizmie i materializmie, co w rezultacie osłabia całe społeczeństwo. Wówczas albo społeczność zostaje podbita bądź skolonizowana przez silnego przeciwnika, albo elity polityczne zmuszone są przejąć funkcje dawniej zastrzeżone dla rodzin i wspólnot, to zaś daje władzy pozycję bardzo podobną do systemów kolektywistycznych. Mimowolnie nasuwa się w tym miejscu zdanie przypisywane Johannowi Wolfgangowi von Goethe (1749–1832), iż „nikt nie jest bardziej zniewolony niż ci, którzy fałszywie wierzą, że są wolni”<sup>32</sup>.

Jak zauważono, systemy kolektywistyczne i indywidualistyczne występowały w historii naprzemiennie w ten sposób, że jeden z tych nurtów zwykle doprowadzał do kryzysu i po pewnym czasie zmieniał się w swoje przeciwieństwo. Paradoksalnie przejście od jednego do drugiego rozwiązania jest dość proste, ponieważ ich zwolennicy uznają, że sposób zorganizowania życia społecznego zależy od woli prawodawców. Historyczne doświadczenia systemów indywidualistycznych i kolektywistycznych są różne. Indywidualizm na ogół rozpoczyna się od odrzucenia uznawanej od pokoleń hierarchii społecznej, która funkcjonuje w różnych porządkach (w rodzinie, pracy, polityce, edukacji itd.). Następnie zaczynają zanikać mechanizmy życia wspólnotowego, jak tradycja, więzi społeczne, autorytety i wychowanie. W dalszej perspektywie indywidualizm prowadzi do relatywizmu (zanegowania obiektywnych wartości i norm) oraz anomii (zaniku poszanowania dla norm społecznych). W rezultacie narasta społeczny nieporządek, który zmusza władzę publiczną do przywrócenia dyscypliny przez stanowienie i egzekwowanie kolejnych, coraz surowszych norm prawnych i środków przymusu. Wówczas łatwo może dojść do

---

<sup>32</sup> J.W. von Goethe, *Goethe's Opinions on the World, Mankind, Literature, Science, and Art*, tłum. O. von Wenckstern, Londyn 1853, p. 3 (tłum. własne).

wykształcenia się systemu kolektywistycznego, w którym ludzie są ściśle podporządkowani władzy politycznej. W ten sposób po wprowadzeniu w życie społecznym założeń filozofii idealistycznej indywidualizm przechodzi w kolektywizm a udana próba odrzucenia kolektywizmu (często rewolucyjna) znów prowadzi do indywidualizmu<sup>33</sup>. Dla przykładu, państwo zbudowane na wskroś indywidualistycznej myśli liberalnej ma skłonność do ignorowania – w imię uproszczonej wolności – wszystkich norm społecznych, poza tworzonym przez siebie prawem. Prowadzi to do atomizacji ludzi i emancypacji ich ze wspólnoty rodzinnej, religijnej, narodowej itd. Systemy totalitarne idą tylko o krok dalej, gdyż ludzie zatamizowani (słabo związani ze wspólnotą) mają również słabe zrozumienie dla własnej tożsamości i łatwo poddają całkowitej kontroli państwa lub wpływom wielkiego biznesu. Liberalizm jest pod tym względem podobny do totalitaryzmów a w sprzyjających okolicznościach jeden system stonkowo łatwo może przekształcić się w drugi<sup>34</sup>. Warto w tym miejscu przywołać doświadczenia francuskie, gdzie po XVIII-wiecznej rewolucji burżuazyjnej zapanował bezprecedensowy terror a w XIX hasła wolnościowe stały się programem politycznym zwolenników dawnego porządku.

Indywidualizm i kolektywizm należą do myśli idealistycznej, ponieważ nie liczą się z wymogami i potrzebami natury ludzkiej a ich celem jest realizowanie rozmaitych projektów społecznych i politycznych. Filozofia idealistyczna, w zależności od poglądów autora, może głosić zarówno identyczne traktowanie wszystkich ludzi bez względu na ich realne potrzeby, jak również pozbawienie całych grup jakichkolwiek praw. Wspólną cechą kolektywizmu i indywidualizmu jest niezrozumienie dla społecznego charakteru ludzkiej natury, która potrzebuje zarówno rozwoju indywidualnego płynącego z siły i bogactwa zbiorowości, jak i rozwoju społecznego opartego na niepowtarzalności i zaangażowaniu poszczególnych ludzi. Ostatecznie jednak to człowiek, a nie zbiorowość, jest wolnym i rozumnym podmiotem, który ma swoje cele, zadania i odpowiedzialność, zbiorowość zaś jest naturalnym środowiskiem ludzkiego życia i działania. Natomiast indywidualizm i kolektywizm nie traktują człowieka podmiotowo, dlatego zwykle nie posługują się pojęciem osoby ludzkiej (istoty wolnej i niepowtarzalnej), lecz jednostki (jednego z wielu elementów zbiorowości)<sup>35</sup>. Rozwiązania zdecydowanie odmienne od idealizmu postuluje realizm filozoficzny, zwłaszcza w wersji usystematyzowanej przez Tomasza z Akwinu (tomizm) i jego kontynuatorów. Inspiracja tomizmem doprowadziła do wypracowania wizji natury ludzkiej jako jednocześnie indywidualnej i społecznej, która legła u podstaw personalizmu (od łac. *persona* – osoba). Personalizm, o którym tu mowa, jest oparty na przekonaniu, że istnieje niezmiennie i niezależne od ludzi prawo naturalne. Odrzuca poglądy o sprzeczności lub konkurencji mię-

---

<sup>33</sup> P. Zamelski, *Równowaga praw i obowiązków implikacją zasady dobra wspólnego*, Lublin 2014, s. 155–156.

<sup>34</sup> P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, „Studia Erasmiensia Wratislaviensia”, nr 4 (2010), s. 476; L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?*, „Znak” 1993, nr 10, tłum. J. Turowicz, s. 17.

<sup>35</sup> C.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 191.

dzy indywidualnym życiem człowieka oraz życiem człowieka w społeczeństwie. Uznaje natomiast jednakową wartość poszczególnych osób i wspólnot ludzkich, ponieważ człowiek nie może żyć bez społeczeństwa a społeczeństwo nie może przetrwać bez wolnych i odpowiedzialnych ludzi<sup>36</sup>. Personalizm przyjmuje ponadto prawno-naturalną zasadę pomocniczości (subsydiarności), która gwarantuje wolność i niezależność osób, rodzin i niewielkich wspólnot. Zaangażowanie władz rządzących większymi społecznościami (np. państwem) staje dopuszczalne dopiero wtedy, gdy jakieś zadanie lub problem przerasta możliwości poszczególnych człowieka, rodziny, społeczności lokalnej lub zawodowej<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach (Socjologia porównawcza cywilizacji)*, Katowice 2003, s. 63 i 82; P. Zamelski, *Równowaga...*, s. 158.

<sup>37</sup> Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, [w:] *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Poznań 1984, s. 135–137; A. Przyłębski, *Tomasz z Akwinu*, [w:] B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały Leksykon Filozofów*, Poznań 1994, s. 125–129; R. Palacz, *Klasyki filozofii*, Warszawa 1988, s. 72–82.

## 2. ROZWÓJ HISTORYCZNY FILOZOFII SPOŁECZNEJ W EUROPIE

### 2.1. Wprowadzenie

Sposób zorganizowania życia społecznego, w tym kultury, polityki i prawa, wynika z powszechnego wśród ludzi przekonania o słuszności jakiegoś sposobu rozumienia świata. Ludzie na ogół posiadają tylko podstawową wiedzę o zasadach otaczającego ich systemu społecznego i prawnego, dlatego wyrażają swoje poparcie dla tych rozwiązań, które są im znane i popierane przez większość. Oczywiście elity danego czasu zawsze starają się o ukształtowanie i zachowanie takiego stanu rzeczy, który pozwala im utrzymać zajmowaną pozycję. Historia nowożytnej myśli europejskiej, rozpowszechnionej następnie na całym świecie wraz z kolonizacją, pokazuje ścieranie się filozofii realistycznej i idealistycznej. Często realizm filozoficzny okazywał się zdolny przyciągać ludzi do tego stopnia, że wypierał istniejące wcześniej rozwiązania idealistyczne, jednak po pewnym czasie sam stawał się przedmiotem ataku ze strony innej koncepcji idealistycznej.

Informacje zawarte w bieżącym rozdziale nie wyczerpują głębi problemu, mają na celu jego ogólne zobrazowanie i zachęcenie do samodzielnego zgłębiania nakreślonych tu procesów, poglądów i biografii ich twórców. Celem opisu poszczególnych autorów nie jest wyczerpujące oddanie ich poglądów, lecz wykazanie wpływu, jaki celowo bądź przypadkowo wywarli na historię myśli społecznej. Zdarza się, że jakiś autor jest powszechnie odbierany w sposób uproszczony (np. Niccolò Machiavelli, Fryderyk Nietzsche), tym niemniej to obiegowa opinia wyznaczyła jego udział w kształtowaniu kolejnych epok historycznych, choćby nawet było to sprzeczne z jego wolą i nie znajdowało potwierdzenia w zachowanych tekstach.

### 2.2. Filozofia klasyczna

Pojęcie filozofii klasycznej (łac. *classicus* – pierwszorzędny) bywa różnie definiowane. W niniejszym opracowaniu rozumiane jest jako kierunek myślenia wywodzony z antycznej filozofii greckiej i rzymskiej, następnie przyjęty i rozwijany przez średniowieczną scholastykę (łac. *scholasticus* – uczonec). Myśl klasyczna jest najstarszym i dotąd najdłużej rozwijanym systemem filozoficznym w świecie zachodnim. Realistyczny charakter filozofii klasycznej przejawia się w rozumowym poznawaniu rzeczywistości na podstawie obiektywnych kryteriów i zasad logiki. Ważnym elementem filozofii klasycznej jest przekonanie, że oprócz dającej się zaobserwować rzeczywistości materialnej istnieje również doskonała sfera duchowa, która dała jej początek i kształt. Tej sfery nie można jednak poznać zmysłowo, a jedynie rozumowo przez logiczne wnioskowanie dedukcyjne, czyli wyprowadzanie szczegółowych ustaleń ze znanych zasad ogólnych (np. z powtarzalności zjawisk w przyrodzie filozofia klasyczna wy-

prowadza wniosek o istnieniu Stwórcy, który te zjawiska w przemyślany sposób ukształtował<sup>38</sup>.

Przełomowa w historii filozofii okazała się grecka tradycja filozoficzna, a szczególnie myśl Platona. Podobnie, jak większość ludów starożytnych, Grecy wyznawali religię politeistyczną (z gr. wielobóstwo), w której czczono wiele bóstw będących wyrażeniem poszczególnych elementów przyrody (personalizacja i sakralizacja przyrody). *De facto* była religia panteistyczna uznająca boskość całego świata materialnego. Począwszy od Talesa z Miletu (626–545 p.n.e.), który uznał starodawne greckie mity za niewystarczające do zrozumienia świata, wśród greckich uczonych rozpoczęły się rozważania nad podstawową zasadą tworzącą rzeczywistość. Kolejni filozofowie uważali, że cały świat powstał np. z wody, ognia, powietrza itp. Była to odmiana idealizmu filozoficznego, ponieważ przyjęte założenia nie miały żadnego logicznego uzasadnienia ani potwierdzenia w wiedzy doświadczalnej, tym niemniej stanowiły próbę wyjaśnienia zjawisk zachodzących w przyrodzie i świecie. Dla przykładu Pitagoras (572–497 p.n.e.), należący do gnostyckiej grupy orfików, poszukiwał ukrytego kodu, według którego został urządzony świat, w efekcie doszukując się prawidłowości matematycznych (trójkąt Pitagorasa). Kolejny przełom w nauce i filozofii nastąpił za sprawą Platona. O ile poprzednicy Platona opisywali świat wyłącznie jako rzeczywistość materialną, on zastanawiał się nad przyczynami i skutkami istnienia tejże rzeczywistości. Zauważył, że świat nie może być wyłącznie tym, czego doświadczają zmysły, musi istnieć jeszcze niewidzialny porządek nadający mu sens i kierunek, który określił mianem świata idei (z gr. wyobrażenie, w przenośni „to, co widzialne dla duszy”). Platon wyżej cenił sferę duchową od sfery cielesnej, co było nowością w filozofii antycznej i w ogóle w greckiej kulturze<sup>39</sup>. Opisywał świat jako realną i dającą się poznać rzeczywistość, która mogła zaistnieć wyłącznie dzięki zaprojektowaniu przez odwiecznego Boga. Zainspirowało to wielu późniejszych uczonych do badań doświadczalnych i obserwacji świata w celu poznawania tego szczególnego projektu. W XX w. fizyka kwantowana i nowe narzędzia obliczeniowe dostarczyły wiedzę na temat zależności zachodzących we wszechświecie, których zaistnienie faktycznie trudno uznać za możliwe bez wielkiego umysłu działającego z tak wielką siłą i precyzją, że trudno doszukiwać się w niej przypadku<sup>40</sup>. Warto również zwrócić uwagę na podobieństwa pomiędzy myślą zawartą w tekstach biblijnych i niektórymi pismami klasyków greckich<sup>41</sup>.

Jak zauważono, po dotarciu do Europy chrześcijaństwo zetknęło się z kulturą antyczną Grecji i Rzymu. Pomimo wielu praktyk niemożliwych do zaakceptowania, czasem wręcz odrażających, chrześcijanie dostrzegli w tych kulturach elementy spójne z Ewangelią wynikające z posługiwaniem się logiką i rozumo-

---

<sup>38</sup> M.A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna*, „Roczniki Filozoficzne” 45(1997), z. 1, s. 156–165.

<sup>39</sup> Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, p. 30a.

<sup>40</sup> Zob. m.in. J.C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, tłum. A. Gomola, G. Łaciak-Gomola, Poznań 2018.

<sup>41</sup> M.in. Biblia. Księga Mądrości 13, 1–10.

wym poznawaniem prawa naturalnego. Pisma Platona i Arystotelesa zawierały m.in. rozważania nad prawdą obiektywną, zaś prawo rzymskie poszukiwało sprawiedliwości w stosunkach społecznych. Ustanie prześladowań chrześcijan na mocy Edyktu Mediolańskiego z 313 r. pozwoliło na rozwój i upowszechnienie realistycznej filozofii chrześcijańskiej. Św. Augustyn (354–430), biskup Hippony (obecna Algieria), rozwinął znaną już wcześniej metodę wyjaśniania dogmatów katolickich za pomocą greckiej logiki i wiedzy o świecie dostarczonej przez naukę. Sam używał tej metody w szczególności do argumentowania przeciwko gnostyckim manichejczykom<sup>42</sup>. W kolejnych stuleciach z tej metody narodziła się scholastyka, czyli europejski system badań naukowych i szkolnictwa zbudowany wokół Kościoła katolickiego. Scholastycy, podobnie jak klasycy greccy, czerpali wiedzę o świecie z obserwacji i doświadczeń (metoda indukcyjna) oraz z logicznego wnioskowania dedukcyjnego. Scholastyka konsekwentnie podkreślała wzajemne uzupełnianie się nauki i religii katolickiej, dlatego rozwiązań problemów dotyczących wiary i moralności poszukiwano nie tylko w Biblii i Tradycji apostoelskiej (najstarszych zasadach sięgających czasów apostoelskich), ale również w uznanych za przydatne źródłach filozofii antycznej. Przy okazji trzeba podkreślić, że wiele dzieł filozofów greckich i rzymskich nie nadawało się do wykorzystania przez scholastyków z powodu wyrażanego w nich priorytetu spraw doczesnych (np. władzy, bogactwa, przyjemności itp.). Do tych utworów niejednokrotnie odwoływali się późniejsi przedstawiciele różnych odmian filozofii idealistycznej począwszy od renesansu (fr. *renaissance* – powtórne narodziny, w tym wypadku wzorców antycznych).

Główne dzieła scholastyków nosiły nazwę sum teologicznych, z których najbardziej znaną jest monumentalna „Suma Teologiczna” Tomasza z Akwinu. Najbardziej znaną z nich jest „Suma Teologiczna” Tomasza z Akwinu, pomyślana jako podręcznik dla duchowieństwa służący zbijaniu ówczesnych herezji i pism gnostyckich.

Dzieła te miały charakter wielod dziedzinowy (polihistoryczny), nie ograniczały się do rozważań ściśle teologicznych, lecz zmierzały do przekazania możliwie pełnej, dostępnej wówczas wiedzy o świecie. W szczególności poruszano problemy z zakresu nauk przyrodniczych, która miała służyć lepszemu poznaniu Stwórcy. Dla przykładu, mistrz Tomasza, św. Albert Wielki (1206–1280), poświęcił wiele czasu studiowaniu świata stworzonego, w tym ruchu ciał niebieskich oraz zwierząt i roślin. Rozważania scholastyków wyróżniały się konfrontowaniem i krytyczną analizą różnych poglądów dotyczących wiary, moralności, filozofii i innych spraw, z których starano się wyprowadzać poprawne wnioski przy użyciu zasad logiki. Szczególne znaczenie przywiązywano do zasady niesprzeczności, zgodnie z którą każde zjawisko, zachowanie, cecha itp. istnienie albo nie istnieje, jest dobre albo złe, prawdziwe albo fałszywe, posiada jakąś cechę albo jej nie posiada itd. W konsekwencji zdanie oznajmujące można określić albo jako prawdziwe, albo fałszywe (tzw. system „zero-jedynkowy”).

---

<sup>42</sup> Zob. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018.

W ten sposób zasada niesprzeczności, kluczowa dla logiki i filozofii realistycznej, prowadzi do poszukiwania tego, co prawdziwe i obiektywne, niezależnie od panujących opinii. Rozwiązania społeczno-ustrojowe głoszone przez scholastykę ukształtowały się w Europie w sposób naturalny i stopniowy w ciągu stuleci. Wytworzony w średniowiecznej Europie zachodniej i środkowej model społeczeństwa, religijności i polityki, przez stulecia kształtujący życie narodów i ludów europejskich, został nazwany przez Feliksa Konecznego (1862–1949) cywilizacją łacińską<sup>43</sup>. Należy przy tym zauważyć, że w okresie średniowiecza nadal funkcjonowało wiele rozwiązań przedchrześcijańskich i barbarzyńskich, które wyraźnie kolidowały z przesłaniem chrześcijaństwa i założeniami cywilizacji łacińskiej, np. brutalny styl rządzenia. „Cywilizację łacińską charakteryzuje prymat ducha nad materią, wieczności nad doczesnością a stąd też prymat spraw religii nad sprawami polityki. (...) W cywilizacji chrześcijańskiej państwo jest podporządkowane zasadom chrześcijańskim a nie samej instytucji religijnej jaką jest Kościół. Panujący są podporządkowani papieżowi nie jako monarchowie a więc nie z tytułu piastowanego urzędu, ale jako ludzie, jako członkowie Kościoła”<sup>44</sup>. Tym samym władza nie stoi ponad moralnością a kluczową wartością dla ludzi staje się wolność pojmowana jako możliwość życia zgodnie z rozumem<sup>45</sup>. Czynnikiem, który pomógł w ukształtowaniu się tego unikalnego modelu cywilizacyjnego, był sprzeciw papiestwa i części biskupów wobec prób opanowania struktur Kościoła przez cesarstwo niemieckie i innych władców świeckich (o tym w dalszej części). Odmienne natomiast ukształtowała się sytuacja społeczna i polityczna w państwach, które na skutek różnych okoliczności przejęły wzorce bizantyjskie. Bizantyzm odznacza się pierwszeństwem woli władzy przed prawem i religią, co logicznie prowadzi do podporządkowania państwu wszelkiej ludzkiej aktywności<sup>46</sup>. Społeczeństwa średniowiecznej Europy cechowały się istnieniem hierarchii społecznej (ukształtowanej w sposób naturalny w różnych porządkach życia społecznego, przede wszystkim w formie stanów społecznych), na ogół monarchicznym ustrojem państwa wpisanym w ową hierarchię oraz rozdzieleniem władzy religijnej i świeckiej przy zachowaniu programowej funkcji Kościoła katolickiego. Istnienie hierarchii

---

<sup>43</sup> Zob. szerzej: F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komorów 2001.

<sup>44</sup> Ks. M. Poradowski, *Reakcja cywilizacji germańskiej przeciwko cywilizacji łacińskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1946, t. 45, z. 5, s. 377 i nast.

<sup>45</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna II-II*, zagadnienie 180 artykuł 6 odpowiedź, [w:] *Suma Teologiczna. Charyzmaty (II-II, q. 171-189)*, tom 23, tłum. P. Belch, Londyn 1982, s. 138.

<sup>46</sup> Zdaniem F. Konecznego tylko cywilizacja łacińska zakłada ograniczenie prerogatyw władzy w imię sprawiedliwości. Wpływy bizantyjskie, które Koneczny dostrzegał m.in. w Rosji i Niemczech, przyczyniły się do schizmy wschodniej (1054 r.), sporów cesarzy niemieckich z papiestwem o zwierzchnictwo nad Kościołem (cezaropapizm) oraz do reformacji (1517 r.). Ponadto Koneczny wskazywał, że w Rosji istnieją silne wpływy cywilizacji turańskiej, która uznaje pierwszeństwo siły państwa przed formalnie obowiązującym prawem (tegoż, *O wielości cywilizacji*, oryg. Kraków 1935, tekst zdigitalizowany w ramach projektu „Cyfrowa Biblioteka Myśli Narodowej”, s. 220–222).



społecznej (gr. *hagia arche* – święty porządek) i ustroju monarchicznego (gr. *mono arche* – oparty na jednym) scholastycy przedstawiali jako rozwiązana naturalne i znane od niepamiętnych czasów, wzorowane na teologii katolickiej (opiekuńcza władza Boga nad stworzeniem, hierarchia panująca w niebie) oraz na hierarchii funkcjonującej w rodzinie. Dopuszczano istnienie ustrojów innych, niż monarchiczne (np. w republikach włoskich), jednak na ogół uważano je za Arystotelesem za mniej skuteczne i bardziej podatne za zepsucie<sup>47</sup>. Nie bez znaczenia dla ustroju państw średniowiecznych był ciągle jeszcze słaby poziom recepcji rzymskiego prawa publicznego, w związku z czym państwo nie było uważane za odrębny podmiot prawa, lecz za część majątku władcy przysługującą mu na podstawie kupna ziemi, podboju lub dziedziczenia po przodkach. Konsekwentnie, obalenie monarchy i odebranie mu tronu było uważane za jeden z rodzajów kradzieży<sup>48</sup>. Utrzymanie władzy w ramach dynastii uzasadniało zawieranie małżeństw dynastycznych, powierzanie tronu dzieciom, a także podział terytorium państwa pomiędzy synów w monarchiach patrymonialnych. Fundamentem życia politycznego średniowiecznej Europy był katolicyzm, jednak rozwiązania ustrojowe bardzo stopniowo dochodziły do urzeczywistnienia ewangelicznej zasady, by „oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”<sup>49</sup>. O ile w wielu starożytnych cywilizacjach władca pełnił funkcje kapłańskie, a nawet bywał uważany za bóstwo (deifikacja władzy), w chrześcijańskiej Europie sprawą raczej oczywistą było rozdzielenie funkcji politycznych i kapłańskich (za wyjątkiem Państwa Kościelnego). Kontrowersje dotyczyły natomiast relacji pomiędzy Kościołem i władzą świecką po upadku Cesarstwa Rzymskiego – najpierw wrogię wobec chrześcijaństwa, a w ostatnim stuleciu istnienia przyjmującego je za religię panującą. Pod koniec V w. papież Gelazy I sformułował teorię dwóch mieczy, zgodnie z którą papież i władcy świeccy reprezentują Boga na ziemi, przy czym władza świecka podlega Kościołowi w sprawach wiary i moralności, a duchowieństwo podlega władzy świeckiej w sprawach doczesnych<sup>50</sup>. Echo tego rozwiązania wybrzmiewa chociażby w Kronice Galla Anonima (przełom XI i XII w.), który krytykuje Bolesława Śmiałego za zabójstwo biskupa Stanisława stwierdzając, że „sam będąc pomazańcem [Bożym] nie powinien był [drugiego] pomazańca za żaden grzech karać cielesnie”<sup>51</sup>. Konflikt papieżstwa z cesarstwem niemieckim o władzę nad europejską Christianitas, którego przejawem było m.in. upokorzenie cesarza Henryka IV w Kanossie (1025 r.) i spór o inwestyturę zakończony konkordatem w Worma-

---

<sup>47</sup> Św. Gelazy I, papież w latach 492–496, pisał, że „lud należy prowadzić a nie iść za nim” (J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 49), z kolei Tomasz z Akwinu przedstawił cztery przyczyny, dla których rządy jednego człowieka są lepsze niż rządy wielu ludzi (*De regimine...*, s. 137).

<sup>48</sup> A. Misiuk, *Instytucje bezpieczeństwa wewnętrznego w Polsce. Zarys dziejów (od X w. do współczesności)*, Szczytno 2011, s. 12.

<sup>49</sup> Biblia. Ewangelia według św. Mateusza 22, 21.

<sup>50</sup> Zob. P. Greła, *Gelazjański model sprawowania władzy monarszej w Christianitas. Na marginesie koncepcji Roberta Filmera*, „Dialogi Polityczne”, nr 13 (2010), s. 242–248.

<sup>51</sup> Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003, s. 52–53.

cji (1122 r.), doprowadził ostatecznie do uregulowania reguł współdziałania władców katolickich z Kościołem. W tym modelu monarchowie mieli troszczyć się o sprawy religii, jednak nie sprawowali władzy nad Kościołem (uległo to załamaniu w okresie reformacji). Krytyczne oceny tych czasów dotyczą nadmiernego zaangażowania niektórych duchownych w życie polityczne, czego symbolem są m.in. kardynałowie pełniący funkcję premierów Francji: Armand-Jean du Plessis de Richelieu (1585–1642) i Giulio Raimondo Mazzarini (1602–1661).

Hierarchiczna organizacja życia społecznego w średniowiecznej Europie przejawiała się w różnych porządkach życia społecznego, m.in. w życiu rodzinnym (władza ojca nad rodziną i rodziców nad dziećmi), religijnym (władza papieża, biskupów i duchowieństwa w sprawach wiary i moralności), politycznym (władza monarchy reprezentującego Boga w sprawach doczesnych) oraz zawodowym (posłuszeństwo przełożonym, np. w ramach cechu). Wymienione funkcje społeczne dawały części osób wielkie możliwości, ale również niosły ze sobą konkretne zobowiązania moralne, których – jak wiadomo z historii – prawo wytworzone w systemach feudalnych często nie było w stanie wyegzekwować. Filozoficzne zainteresowanie hierarchią społeczną wpisywało się w ustrój stanowy, scholastyka jednak podkreślała jednakową wartość każdej istoty ludzkiej, dlatego wykluczała m.in. wyzysk i niewolnictwo<sup>52</sup>. Rozpatrując kwestię równości ludzi w średniowiecznej Europie należy rozróżniać pomiędzy równością w człowieczeństwie oraz pozycją społeczną w ramach poszczególnych porządków. Równość w człowieczeństwie jest niezależna od jakichkolwiek cech wrodzonych lub społecznych, wynika ze wspólnego wszystkim ludziom celu w postaci zbawienia nieśmiertelnej duszy i skutkuje istnieniem niespotykanego w społecznościach plemiennych pojęcia bliźniego. Z kolei pozycja społeczna wiąże się z władzą wobec jednych i posłuszeństwem wobec innych, np. w porządku publicznym mężczyzna mógł być poddanym, lecz w porządku rodzinnym sprawował władzę nad rodziną<sup>53</sup>. Pojęcie władzy należy tu rozumieć raczej jako odpowiedzialność za bliźnich, niż swobodę rządzenia, ponieważ (niezależnie od istniejących nadużyć) głoszone ograniczony charakter władzy jednego człowieka nad drugim<sup>54</sup>. Życie w zbiorowości oraz jego naturalny porządek ukazywano jako konieczny sposób bytowania człowieka wynikający z woli Bożej, czego dowodzić ma m.in. niewystarczalność poszczególnych ludzi oraz zróżnicowanie płci dające podstawę do istnienia rodziny jako podstawowej komórki społecznej.

Filozofia prawa w średniowiecznej Europie nie stanowiła oddzielnej dziedziny nauki. Funkcjonowała jako integralna część wiedzy filozoficznej, teologicznej i prawniczej. Prawo pozytywne traktowano jako instrument zarządzania państwem, który musi być zgodny z prawem naturalnym. Tomasz z Akwinu

---

<sup>52</sup> M.in. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna Suplement II–II*, zagadnienie 52 artykuł 2 odpowiedź, w: *Suma Teologiczna. Małżeństwo (Suppl., q. 41–68)*, t. 32, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1982, s. 96–97.

<sup>53</sup> J. Bartyzel, *Demokracja, op. cit.*, s. 39.

<sup>54</sup> M.in. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, Poznań 2009, s. 49–50.

rozumiał prawo (zarówno naturalne, jak i pozytywne) jako „rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą”<sup>55</sup>. W prawie naturalnym dostrzegał niezmienny system norm, stanowiący odbicie wiecznego prawa Bożego w świecie materialnym, możliwy do poznawania przez ludzi za pomocą rozumu (dlatego zgodność z rozumem była tym samym, co zgodność z prawem naturalnym)<sup>56</sup>. W odniesieniu do prawa pozytywnego Tomasz uważał, że jest ono niezbędne w społeczności ludzkiej, jednak norma sprzeczna z prawem naturalnym nie ma mocy obowiązującej. Nie zaproponował przy tym uniwersalnej procedury oceny moralności norm prawnych, dlatego taki osąd odbywa się na poziomie sumienia. Od dobrego prawa Tomasz wymagał także, by było sprawiedliwe, wolne od przesądów oraz służyło zachowaniu pokoju<sup>57</sup>. Państwo miało poczuwać się do odpowiedzialności nie tylko za organizację życia doczesnego mieszkańców, ale również za tworzenie dobrego prawa i porządku społecznego, którego przestrzeganie pomaga w osiągnięciu zbawienia po śmierci<sup>58</sup>. Średniowieczne systemy polityczne i prawne były bardziej zróżnicowane wewnętrznie, niż obecne. Regulacje prawne w średniowiecznej w dużej części miały charakter zwyczajowy, a ponadto istniało wiele dziedzin wyłączonych spod pełnej kontroli państwa na mocy immunitetów i przywilejów (w zależności od miejsca i czasu mogły to być Kościół katolicki rządzący się prawem kanonicznym, rycerstwo i szlachta, niektóre miasta, społeczności żydowskie itd.). Wiele pomysłów na przepisy prawne wywodziło się ze starożytnego prawa rzymskiego i bazującego na nim prawa kanonicznego. Prawo rzymskie poszukiwało rozwiązań słusznych i sprawiedliwych w oparciu o logikę i prawo naturalne, dlatego było wysoko cenione przez scholastyków. Najbardziej znaną i zarazem kontrowersyjną średniowieczną instytucją prawną była inkwizycja (łac. *inquisitio* – śledztwo). Nazwą tą określa się zarówno trybunały podległe papieżowi, jak i monarchom świeckim. Inkwizycja papieska została zainaugurowana przez papieża Grzegorza IX (ur. 1145, pontyfikat 1227–1241) dla zapewnienia sprawiedliwego procesu sądowego osobom oskarżonym o odstępstwo od wiary. Dotyczyło to w szczególności głoszenia poglądów sprzecznych z nauczaniem Kościoła w sprawach wiary, czyli herezji (z gr. wybierać, w domyśle wiarę wedle własnego upodobania). W średniowieczu takie czyny traktowano nie tylko jako grzech przeciwko wierze, ale również jako potencjalne zagrożenie dla porządku publicznego, dlatego często podlegały one aktywnemu zwalczaniu ze strony

---

<sup>55</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 90 artykuł 4 odpowiedź, [w:] *Suma Teologiczna. Prawo (I–II, q. 90–105)*, tom 13, tłum. P. Bełch, Londyn 1985, s. 8.

<sup>56</sup> *Ibidem*, zagadnienie 91 artykuł 2 odpowiedź, s. 10–11.

<sup>57</sup> Zob. szerzej: C. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, [w:] B. Szlachta (red.), *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, Kraków 2001, s. 34–116.

<sup>58</sup> „Otóż celem życia, które obecnie dobrze przeżywamy – pisze Tomasz z Akwinu – jest szczęście wieczne. Dlatego zadaniem króla jest tak troszczyć się o dobre życie społeczeństwa, jak tego wymaga osiągnięcie szczęścia niebieskiego. Niech mianowicie popiera to, co prowadzi do szczęścia niebieskiego, a tego co mu się sprzeciwia, niech – na ile to możliwe – zakazuje” (*De regimine...*, s. 136).

władz świeckich. Inkwizycja papieska miała na celu zapobieżenie samosądom oraz chaotycznym działaniom monarchów i biskupów wobec oskarżonych o herezję lub czary. Wprowadzono wówczas humanitarne i cenione do dziś rozwiązania procesowe, m.in. ograniczenie tortur i wyroków śmierci, możliwość wyznaczenia obrońcy z urzędu i wyłączenia sędziego podejrzanego o stronniczość. Pracę w trybunałach inkwizycyjnych powierzono dominikanom, którzy posiadali najlepsze przygotowanie w zakresie teologii i prawa. Jakkolwiek dane źródłowe na temat inkwizycji są dalece niekompletne, zachowały się również informacje o nieprawidłowościach w jej działalności. Ponadto niektóre z zastosowanych wówczas metod z dzisiejszej perspektywy wydają się nieodpowiednie w sprawach religijnych<sup>59</sup>.

Charakterystyczna dla średniowiecza była rola klasztorów, których idea jest dobrowolne wyłączenie się zakonników ze świata, aby mogli osiągać świętość przez codzienną kontemplację Boga połączoną z ciężką pracą. Oprócz funkcji religijnych niektóre średniowieczne klasztory zajmowały się m.in. nauką, gospodarką i przepisywaniem ksiąg. Czasami prowadzono zaawansowane badania konkretnych gatunków roślin i zwierząt, których poznanie miało pomóc w lepszym poznaniu ich Stwórcy. Zainteresowanie duchowieństwa naukami przyrodniczymi motywowano przekonaniem, że Bóg objawił się najpierw w dziele stworzenia (objawienie naturalne), dlatego poznawanie przyrody ożywionej i nieożywionej przybliża człowieka do rozumowego poznania Boga. Podobnie jak większość scholastyków, Tomasz z Akwinu oparł swoją twórczość na założeniu, że wiedza dostarczana przez naukę i filozofię (nazywana rozumem) oraz wiedza płynąca z Objawienia Bożego (obejmująca Pismo Święte i Tradycję apostołską) muszą być ze sobą zgodne, ponieważ mają jedno źródło w doskonałym Bogu. Co za tym idzie, ewentualne sprzeczności między wiarą i nauką mogą wynikać tylko z błędnego posługiwania się posiadaną wiedzą przez ludzi<sup>60</sup>. Po ustaniu wędrowek ludów i najazdów barbarzyńskich upowszechniło się wśród Europejczyków zainteresowanie zdobywaniem wykształcenia. Uniezależnienie się Kościoła od cesarstwa i innych władców świeckich otworzyło możliwości prowadzenia szerszej działalności, w szczególności fundowania szkół kościelnych, a następnie uniwersytetów. Kadra akademicka w średniowieczu rekrutowała się wszakże w przeważającej części z wykształconego duchowieństwa katolickiego<sup>61</sup>. Europejskie uniwersytety, z których najstarszym jest założony w 1088 r. Uniwersytet w Bolonii, były pierwszymi w historii

---

<sup>59</sup> Zob. szerzej m.in.: R. Konik, *W obronie świętej Inkwizycji*, Wydawnictwo Wektory 2004.

<sup>60</sup> Ks. J. Piątek, *Wiara w relacji do rozumu w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2012, nr 11, s. 134.

<sup>61</sup> Po dziś dzień kościelny rodowód szkolnictwa wyższego znajduje wyraz m.in. w użyciu uroczystych tóg akademickich wzorowanych na stroju duchownym (podobnie zresztą, jak togi prawnicze) oraz w tradycyjnym łacińskim nazewnictwie (np. słowo „profesor” z łac. oznacza wyznawcę, osobę biegłą w nauce teologii, z kolei słowo „doktor” z łac. oznacza uczonego). Proces objęcia szkolnictwa nadzorem państwa (sekularyzacji) rozpoczął się na świecie dopiero w XVIII i XIX w.

instytucjami powołanymi do poznawania i nauczania możliwie całej dostępnej wiedzy (łac. *universitas* – całość).

Warto zauważyć, że nie byłoby dzisiejszego poziomu rozwoju technologicznego, gdyby nie wysiłki uczonych średniowiecza. Nauka okresu średniowiecza częściowo przejęła dorobek tych kultur starożytnych, z którymi miała kontakt, choć geneza niektórych osiągnięć do dnia dzisiejszego pozostaje owiana tajemnicą. Żadna z wielkich cywilizacji (Chiny, Indie, Egipt, Babilon, Grecja, Majowie) nie okazała się jednak zdolna sformułować trzech praw dynamiki Isaaca Newtona (1642–1727) opublikowanych w 1687 r., które stały się podstawą rozwoju nauk ścisłych i technicznych. Spośród nich Newton sformułował tylko trzecie prawo, czyli zasadę akcji i reakcji. Drugie z praw (relacja siły, przyspieszenia i masy) zostało zapożyczzone od Kartezjusza (1596–1650). Z kolei pierwsze i najważniejsze z praw, nazywane zasadą bezwładności, Newton zapożyczył od francuskiego filozofa scholastycznego Jana Buridana (1301–1359), który sformułował je w kontekście wiary w stworzenie świata w czasie z niczego. Buridan dążył do wykazania zgodności z Biblią teorii heliocentrycznej Mikołaja Kopernika, dlatego obrót ciał niebieskich opisał jako przebiegający jednostajnie, bez udziału innych sił fizycznych, dzięki pierwszemu poruszeniu przez Boga-Stwórcę<sup>62</sup>. Wydaje się, że warunkiem sukcesu cywilizacji łacińskiej była desakralizacja przyrody, którą przestano uznawać za przedmiot kultu, a zaczęto traktować jako dar dobrego Boga dla ludzi przeznaczony do poznawania i używania<sup>63</sup>. Owo rozróżnienie (a nie przeciwstawienie sobie) sfery religijnej (*sacrum*) i sfery świeckiej (*profanum*) okazało się konieczne dla swobodnego rozwoju nauk przyrodniczych.

Za filozofią i nauką podążała również sztuka średniowiecza dążąca do odwzorowania piękna natury stworzonej przez Boga. W malarstwie i rzeźbie dążono do uchwycenia naturalnych proporcji, symetrii i kolorystyki, w muzyce rozwijano naturalną ośmiooktawową skalę głosu (np. śpiew gregoriański). W epoce renesansu twórcy sięgnęli bezpośrednio do dorobku i technik sztuki starożytnej, która po upadku Imperium Rzymskiego (476 r.) częściowo popadła w zapomnienie z uwagi na jej pogańskie konotacje oraz niespokojną sytuację w Europie.

Zaufanie filozofii realistycznej do zdolności ludzkiego rozumu stało się fundamentem przyszłego rozwoju cywilizacyjnego krajów Europy Zachodniej (oraz ziem przez nie skolonizowanych), który nie posiada odpowiednika w historii innych cywilizacji. Filozofia scholastyczna, której nie należy do końca utożsamiać z praktyką życia społecznego, była konsekwentna w formułowaniu

---

<sup>62</sup> S.L. Jaki, OSB, *Extraterrestrials, or Better Be Moonstruck?*, [w:] *The limits of a limitless science: and other essays*, Wilmington, Del: ISI Books, 2000, s. 74. Także Arystoteles w IV w. p.n.e. doszedł do podobnych wniosków, jak Buridan (S. Ziemiański, *Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, nr 5/2, s. 191).

<sup>63</sup> Por. Biblia. Księga Rodzaju 1, 28. Procesy te są ze sobą sprzężone, ponieważ negacja rzeczywistości nadprzyrodzonej z reguły ukierunkowuje człowieka na faktyczną sakralizację świata materialnego.

wniosków dotyczących wiary i moralności, stanowcza i wymagająca w rozróżnieniu dobra i zła oraz w praktykowaniu cnót. Średniowieczni filozofowie europejscy podkreślali wyłączną prawdziwość doktryny katolickiej i jej konieczność do zbawienia (poza przypadkami niezawinionej niewiedzy). Szczególne znaczenie przywiązywano do wypełniania obowiązków wobec Boga i ludzi, stąd rozróżniano pojęcia wolności, jako stanu umożliwiającego życie zgodne z rozumem i wypełnianie powinności moralnych, oraz swobody, przez którą rozumiano dowolność postępowania. Wolność zatem odnoszono wyłącznie do możliwości czynienia dobra. Oczywiście praktyka życia była bardzo odległa od szczytnych założeń, ale w średniowieczu jeszcze nie przyjęły się charakterystyczne dla idealizmu teorie etyczne usiłujące usprawiedliwić naruszenia zasad bieżącymi potrzebami.

### **2.3. Zarys teologii katolickiej**

Temat katolicyzmu był obecny w sporach i dyskusjach politycznych i społecznych w Europie zarówno wtedy, gdy przewagę mieli jego zwolennicy, dostrzegający w Kościele źródło siły doczesnej i wiecznego szczęścia, działający na rzecz poszerzenia lub wykorzystania jego wpływów, jak również wtedy, gdy władzę zdobywali przeciwnicy katolicyzmu zmierzający do zastąpienia go innymi treściami, które uważali za bliższe własnym celom. Z tego powodu nie można zrozumieć źródeł i celów doktryn społecznych, politycznych, gospodarczych i prawnych formułowanych w kolejnych stuleciach bez przynajmniej podstawowej znajomości dogmatyki i etyki katolickiej oraz roli Kościoła katolickiego w historii Europy i świata. Inaczej mówiąc prowadzenie dalszych rozważań wymaga nakreślenia doktryny, która od dwóch tysiącleci była i jest głoszona, zwalczana i broniona w konfrontacji z mnóstwem odmiennych poglądów.

W każdej zorganizowanej społeczności ludzkiej zarządzanie sprawami religii należało do władz politycznych (np. władca pełnił funkcję najwyższego kapłana, nieraz wręcz ogłaszał się bogiem). Kościół katolicki był pierwszą instytucją w historii ludzkości, która organizowała sprawy doktryny i kultu religijnego w sposób niezależny od władzy świeckiej. Właśnie niezależność od państwa stała się powodem trwającego trzy stulecia prześladowania chrześcijan w wielowyznaniowym cesarstwie rzymskim. Okres trwający ponad tysiąc lat od IV do XVI stulecia był czasem szczególnego znaczenia katolicyzmu w wymiarze społecznym, politycznym i gospodarczym. Jak wspomniano, w późnej starożytności i średniowieczu teolodzy katoliccy zainteresowali się filozofią antyczną, szczególnie pismami Platona i Arystotelesa. Chrześcijaństwo szybko rozprzestrzeniło się po świecie przekonując ludzi swoją łagodnością, wewnętrzną logiką, konsekwencją moralną, dyscypliną i optymistyczną wizją przyszłości. Po upadku Imperium Rzymskiego Kościół katolicki stał się głównym ośrodkiem kultury, nauki i stabilizacji politycznej a uczonymi najczęściej byli duchowni. Polityczne znaczenie Kościoła w średniowieczu dało mu nowe możliwości działania, ale stało się także przyczyną nadużyć oraz uwikłania Kościoła w walki polityczne. Zbrojne zaangażowanie władz świeckich w obronę Kościoła wynika-

ło z głębokiego przekonania, że katolicyzm stanowi fundament porządku społecznego i prawnego państwa. Do czasów renesansu filozofię określano mianem służebnicy teologii (łac. *philosophia ancilla theologiae*) a jeszcze w baroku katolicyzm należał do najważniejszych tematów inspirujących artystów. Jednak już od reformacji (XVI w.) systematycznie umacniały się trendy zmierzające do pomniejszenia roli religii (sekularyzacja), zaś katolicka wykładnia prawd wiary i moralności zaczęła być negowana i zwalczana w przełomowych koncepcjach filozoficznych. Do głównych powodów tego stanu rzeczy należały konsekwentne wymagania moralne, odbierane przez krytyków jako ograniczanie wolności człowieka, które niejednokrotnie kontrastowały ze stylem życia duchowieństwa i przesadnymi powiązaniem z władzą świecką. Równocześnie pod wpływem krytyki, nieraz też brutalnych prześladowań, rozwijały się nurty broniące wiary katolickiej i funkcji Kościoła w życiu publicznym (w szczególności apologetyka, z gr. mowa obrończa).

Określenie „Kościół katolicki” (*Ecclesia Catholica*) pochodzi z języka greckiego i oznacza „zwołanie powszechne”, czyli utworzone i otwarte dla ludzi z całego świata i wszystkich epok (w odróżnieniu od pierwszego Przymierza opisanego w biblijnym Starym Testamencie, które było przeznaczone dla Izraelitów). Jak wspomniano, teologia katolicka już w pierwszych wiekach korzystała z filozofii i logiki uznając, że cała prawda pochodzi od Boga, dlatego nie może być sprzeczności pomiędzy tym, co głosi wiara przez Boga objawiona i tym, co jako prawdziwe poznaje rozum przez Boga stworzony. Z tego powodu Tomasz z Akwinu zdefiniował wiarę jako rozumną i wolną decyzję człowieka, który przyjmuje prawdy objawione przez Boga za zgodne z rozumem, czyli prawdziwe<sup>64</sup>. Fundamentalnym zagadnieniem katolicyzmu jest istnienie Jedyne Boga w Trzech Osobach. Teologia uznaje ten dogmat za niemożliwy do całkowitego zrozumienia, ponieważ Bóg jest doskonałym bytem duchowym, który nieskończenie przekracza ludzkie możliwości poznawcze i pojęcia oparte na rzeczywistości widzialnej. Bóg nie ma początku, przyczyny ani ograniczeń, co wyraża podane przez Mojżesza imię Jahwe (Jestem, Który Jestem)<sup>65</sup>. Teologia wyjaśnia istotę Trójcy Świętej wskazując, że Bóg Ojciec z miłości „rodzi” doskonały „obraz” własnej Osoby – swojego Syna, który w pełni posiada Bożą naturę i jest równy Ojcu co do istoty<sup>66</sup>. Syn Boży posiada wszystkie istotowe przymioty Ojca, a więc Jego wszechmoc, doskonałość i samowystarczalność, dlatego nazywany jest również Słowem (z gr. *Logos*), w którym Bóg Ojciec stale wyraża pełnię własnej doskonałości. Bóg Ojciec, znając pełnię prawdy o sobie obecną w swoim Synu, obdarza Go doskonałą miłością. Taką samą miłością Syn obdarza Ojca. Obie Osoby Boskie miłują się całą swoją istotą, wyrażając swoją Boską naturę w pełny sposób w doskonałej miłości (wolnej od jakiegokolwiek egoizmu). Miłość jest najwyższym przymiotem Boga, który definiuje Jego istotę i pozwala zrozu-

---

<sup>64</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna II–II*, zagadnienie 2 artykuł 9 odpowiedź, [w:] *Suma Teologiczna. Wiara i Nadzieja (II–II, q. 1–22)*, tom 15, tłum. P. Bęłch, Londyn 1966, s. 32.

<sup>65</sup> Biblia. Księga Wyjścia 3, 14.

<sup>66</sup> Por. Biblia. Ewangelia według św. Mateusza 11, 27.

mieć Jego działania<sup>67</sup>, dlatego z miłości Ojca i Syna „wyłania się” trzecia Osoba Boska, którą Pismo Święte nazywa Duchem Świętym. Miłość ma skłonność do obdarowywania innych, stąd teologia wiąże udzielanie ludziom darów duchowych z Osobą Ducha Świętego<sup>68</sup>. Trzy Osoby Boskie są istotowo równe, ponieważ mają tę samą doskonałą Boską naturę, do której niczego więcej nie można już dodać, oraz tą samą wolę. W Bogu nie ma przeszłości i przyszłości, dlatego zrodzenie Syna Bożego i wyłonienie się Ducha Świętego jest pozaczasowe i trwa zawsze (nie można zatem mówić o starszeństwie). Teologia wyjaśnia, że istnienie Trzech Osób Boskich wynika z doskonałej istoty Boga, który jest miłością, gdyż miłość polega na wzajemności osób. Zarazem liczba trzech Osób Boskich jest odpowiednia dla doskonałości Boga, ponieważ właśnie trzy Osoby mogą wejść w pełnię relacji osobowych, w których obdarzają siebie wzajemną miłością (relacje ja-ty, my-on, ja-oni)<sup>69</sup>.

Bóg istnieje poza czasem i przestrzenią, które to wymiary świata materialnego zostały przez Niego stworzone. Doskonałość Boga wyraża się w tym, że jest jeden, nie ma początku i końca, nie dotyczą Go żadne ograniczenia i sam sobie wystarcza, nie potrzebując niczego od innych bytów. Bóg nie podlega zmianie, ponieważ będąc doskonały nie może zmienić się na lepsze, zaś zmieniając się na gorsze, przestałby być doskonały. Bóg jest w doskonałym stopniu dobry, co oznacza, że nie ma w Nim żadnych braków dobra (czyli żadnego zła), dlatego też jest w stanie czynić wyłącznie dobro. Warto zauważyć, że w teologii i filozofii powstał osobny kierunek rozważań na tym, dlaczego dobry Bóg dopuszcza zło<sup>70</sup>. Ponieważ doskonałość, czyli pełnia, może być tylko jedna, logicznie wszelkie inne byty są niedoskonałe, np. z tego powodu, że nie są samowystarczalne a ich zaistnienie i dalsze trwanie zależy od Boga. Fakt powołania do istnienia innych bytów, którymi są aniołowie, ludzie, niższe organizmy biologiczne (przyroda ożywiona) i byty martwe (przyroda nieożywiona) teologia nazywa stworzeniem świata<sup>71</sup>. Nawiązując do tradycji starożytnej, teologia katolicka rozumie istnienie i właściwości tych bytów jako podstawę dowodzenia istnienia Boga będącego przyczyną pierwszą, która zainicjowała wszystkie

---

<sup>67</sup> Biblia. I List św. Jana Apostoła 4, 16.

<sup>68</sup> Por. Biblia. Ewangelia według św. Jana 14, 26.

<sup>69</sup> T. Pegues OP, *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Pełka, Ząbki 2014, s. 19–32.

<sup>70</sup> Augustyn z Hippony stwierdza: „ponieważ Wszechmogący Bóg jest niezmiernie dobry, nigdy by pozwolił na jakiegokolwiek zło wobec swoich dzieł, gdyby nie był tak wszechmocny i dobry, aby z tego zła wyłoniło się dobro” (tegoż, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, Brepol Publishers 2010, 11, 3: PL 40, 236, tłum. własne). Gottfried Leibniz (1646–1716) nadał temu kierunkowi nazwę teodycea (z gr. sprawiedliwość Boża).

<sup>71</sup> Słowo „stworzenie” pochodzi z języka prasłowiańskiego i oznacza „ustalenie granic”, w domyśle nadanie nowym bytom przez Stwórcę konkretnej formy i zestawu cech A. Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 587). Każda decyzja jest zarazem odrzuceniem innych wariantów, jednak bez tego odrzucenia niemożliwe byłoby zdobywanie i rozwijanie dobra. Również akt stworzenia wiązał się z jakimś samoograniczeniem Stwórcy, który odrzucił nieskończenie wiele możliwości i wybrał dla swoich stworzeń tylko niektóre. Jest to zarazem jedno z logicznych twierdzeń uzasadniających ograniczoność i niedoskonałość stworzeń.



procesy i nadała im niezmiennie prawa. Tomasz z Akwinu zauważa, że rozum ludzki jest w stanie samodzielnie stwierdzić istnienie jedyne Boga na podstawie któregoś z pięciu dowodów<sup>72</sup>. Natomiast wiedza o tym, że w Bogu są trzy Osoby a każda z nich jest tym samym Bogiem, nie mogła zostać poznana przez ludzi inaczej, jak dopiero przez historyczne objawienie się samego Boga w Jezusie Chrystusie<sup>73</sup>. W akcie stworzenia duchów i istot materialnych wyraża się miłość Boga, który powołuje do istnienia różne kategorie bytów, w różnym stopniu podobne do Stwórcy<sup>74</sup>. Z przyrodą nieożywioną Bóg dzieli przymiot istnienia z mikroorganizmami, roślinami i zwierzętami dodatkowo życie i odczuwanie z ludźmi i aniołami także rozumność, wolną wolę i nieśmiertelność. Podobieństwo organizmów biologicznych do Boga wyraża się przez zdolność do przekazywania życia, z kolei podobieństwo aniołów wyraża się w naturze duchowej i niematerialnej. Człowiek ma wspólne cechy zarówno z przyrodą (ciało biologiczne), jak i z aniołami (nieśmiertelna i rozumna dusza), choć dusza ludzka w porównaniu z duchami bezcielesnymi jest znacznie słabsza i mniej samodzielna, dlatego po śmierci oczekuje na zmartwychwstanie ciała. Człowiek jest zatem istotą zarazem cielesną i duchową<sup>75</sup>. Postrzeganie świata materialnego jako dzieła dobrego Boga chrześcijaństwo przejęło z judaizmu starotestamentowego. Wyrazem tego są chociażby realistyczne odniesienia w tekstach biblijnych do codziennych ludzkich spraw (np. pracy rolników), jak również wyjaśnienie wrogości przyrody wobec ludzi, która wynikała z grzechu pierworodnego a nie z Bożego zamiaru. Dla porównania, hinduizm postrzega świat jako ułudę, irański zoroastryzm jako dzieło zła a gnoza jako więzienie dla ludzkich dusz<sup>76</sup>.

Zgodnie z tradycją teologiczną po stworzeniu aniołów część z nich wypowiadziła posłuszeństwo Bogu i w ten sposób stały się demonami (z gr. bożek, inne określenia to diabeł – z łac. oszczerca lub szatan – z hebr. nieprzyjaciel). Ich przywódcą, według Pisma Świętego, był Lucyfer (z łac. niosący światło), który pierwotnie został stworzony jako najwyższy z aniołów. Przyczyną buntu

---

<sup>72</sup> Dowód z ruchu (jeżeli Ziemia się rusza, ktoś musiał ją pchnąć), dowód z przyczynowości (jeżeli wszystko ma swoją przyczynę, musi mieć ją również świat), dowód z przygodności bytów (jeżeli na świecie wszystko przemija, a jednak świat dalej trwa, to musi istnieć coś poza światem, co podtrzymuje jego trwanie), dowód ze stopniem jakości (jeżeli wszystko ma jakieś niedoskonałości, to musi istnieć coś najdoskonalszego), dowód z celowości (jeżeli ludzie potrafią działać celowo, to cały świat musi być celowym dziełem istoty rozumnej). Zob. szerzej: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienie 2 artykuł 3, [w:] *Suma Teologiczna. O Bogu...*, s. 47–50.

<sup>73</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienie 32 artykuł 1, [w:] *Suma Teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej (I, q. 27–43)*, tom 3, tłum. P. Belch, Londyn 1978, s. 42–45.

<sup>74</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienie 3 artykuł 7, [w:] *Suma Teologiczna. O Bogu...*, s. 56–61.

<sup>75</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienia 75 i 76, [w:] *Suma Teologiczna. Człowiek (I, q. 75–84)*, tom 6, tłum. P. Belch, Londyn 1980, s. 7–39.

<sup>76</sup> D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, s. 278; ; Biblia. Księga Rodzaju 3, 16–19.

części aniołów była niezgoda na służenie Bogu<sup>77</sup>. Niektórzy teologowie uważają także, że Bóg objawił stworzonym aniołom przyszłe wcielenie Syna Bożego i poddanie aniołów Jego Matce jako Królowej, to zaś okazało się nie do przyjęcia dla Lucyfera i jego zwolenników. Lucyfer miał powiedzieć Bogu „Nie będę służył” (łac. *Non serviam*) i tym pociągnąć za sobą część aniołów. Na czele aniołów wiernych Bogu stanął archanioł Michał z okrzykiem „Któż jak Bóg” (łac. *Quis ut Deus*), który jest znaczeniem tego hebrajskiego imienia. Wówczas rozpoczęła się wojna intelektualna między aniołami. Upadli aniołowie ową wojnę przegrali i zostali wyrzuceni z nieba. Sami jednak zapragnęli być czczeni przez ludzi, dlatego znienawidzili obiektywizm i prawdę, która utrudnia im zwodzenie ludzi oraz ukazuje ich prawdziwą naturę jako stworzeń całkowicie podległych Bogu<sup>78</sup>. Postanowili odciągać ludzi od oddawania Bogu należnej czci, m.in. przez materializm, kultu pogańskie i popychanie do popełniania czynów sprzecznych z prawem ustanowionym przez Boga. Czyny te (nazywane grzechami) są przeciwne Bożemu zamysłowi względem ludzi, dlatego prowadzą ich do wiecznego potępienia<sup>79</sup>. Potępienie (piekło) polega na własnowolnym oddzieleniu się człowieka od Boga, co w wieczności skutkuje cierpieniem, samotnością i brakiem sensu przeżywanym w towarzystwie demonów i innych potępionych<sup>80</sup>. Według biblijnej Księgi Rodzaju człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako mężczyzna (Adam, z hebr. ludzie) i kobieta (Ewa, z hebr. dająca życie). Obraz Boży oznacza, że w naturze ludzkiej istnieją w ograniczonym stopniu cechy wspólne z Bogiem (m.in. rozumność, wolność, nieśmiertelność, zdolności twórcze), natomiast podobieństwo do Boga oznacza zdolność do rozwijania w sobie cnót, które czynią człowieka podobnym do Boga (w szczególności miłości i pokory)<sup>81</sup>. Pierwotnie życie człowieka miało przebiegać w szczęściu, które zostało zobrazowane jako biblijny raj. Człowiek miał rozumieć sens swojej egzystencji wyłącznie w Bogu a popędy i instynkty ciała miały być całkowicie posłuszne woli kierowanej przez rozum. W wyniku buntu przeciw Bogu, inspirowanego przez demona i określanego jako grzech pierworodny, natura ludzka została zraniona, pozbawiona nadprzyrodzonych Bożych darów i w takim okaleczonym stanie jest przekazywana przez kolejne pokolenia. „Grzech pierworodny – czytamy w aktach Soboru Trydenckiego – jest

---

<sup>77</sup> Biblia. Księga Izajasza, 14, 11–21.

<sup>78</sup> Biblia opisuje Lucyfera stwierdzając m.in., że „od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma”, „jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (Ewangelia według św. Jana, 8, 44), „podaje się za anioła światłości” (Drugi List do Koryntian, 11, 14).

<sup>79</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I*, zagadnienie 63, [w:] *Suma Teologiczna. Aniołowie i świat widzialny (I, q. 59–74)*, tom 5, tłum. P. Bełch, Londyn 1979, s. 4–49. Pierwsza pokusa skierowana do ludzi polega na staniu się jak Bóg w kwestii stanowienia o dobru i złu moralnym (Biblia. Księga Rodzaju 3, 5). Przekonanie o równości Bogu jest także podstawową doktryną gnostyckiej i nihilizmu (zob. pkt 1.3). W pismach chrześcijańskich diabeł bywa określany jako „małpa Pana Boga”, a w malowidłach czasem przedstawia się go z twarzą małpy. Ma to na celu ukazanie, że nie potrafi on tworzyć nic nowego, a jedynie karykatury dobra.

<sup>80</sup> T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 317–324.

<sup>81</sup> Biblia. Księga Rodzaju 1, 26–27; T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 51.

brakiem we wnętrzu koniecznej pierwotnej sprawiedliwości. (...) Jego zasadniczymi skutkami są: śmierć doczesna i wieczna, pożądanie wychodzące poza granice rozumu, skłonność woli do zła, niewiedza, słabość, utrata łaski i w końcu nienawiść do Boga. (...) Różni się on od innych grzechów, ponieważ natura zaciąga go z ciała skażonego przemieszczeniem Adama, przez samo zrodzenie. Inne grzechy wynikają z działania i nie są popełniane bez zgody, [tego, kto je popełnia]<sup>82</sup>. Z powodu grzechu pierwotnego człowiek stał się podatny na cierpienie i śmierć ciała, na czynienie zła będącego brakiem poszanowania dla obowiązków (popełnianie grzechów), a w konsekwencji na sprawiedliwe i trwające wiecznie potępienie. Księga Rodzaju opisuje grzech pierwotny jako zerwanie i zjedzenie zakazanego owocu z drzewa poznania dobra i zła<sup>83</sup>. Należy dodać, że teologia nie nakazuje traktować opisu biblijnego w sposób dosłowny, gdy z samego tekstu wynika, że jest uwarunkowaną teologiczną i kulturowo formą przedstawienia prawd religijnych, a nie precyzyjną relacją z wydarzenia<sup>84</sup>. Niewątpliwie w naturze ludzkiej istnieją słabości i rozdarcie, nieobecne chociażby u zwierząt, które stają się dla człowieka źródłem utraty sensu życia błędnych decyzji i cierpienia.

Warto w tym miejscu zauważyć, że sposób rozumienia niektórych fragmentów Biblii był i jest przedmiotem wielu kontrowersji wobec teorii wysuwanych przez nauki przyrodnicze. Przykładem mogą być dwie teorie naukowe, które dotąd nie zostały jednoznacznie udowodnione zgodnie z metodologią badań naukowych: ewolucjonizm i wielki wybuch<sup>85</sup>. W XIX w. ujawnił się konflikt pomiędzy biblijnym nauczaniem o stworzeniu człowieka (kreacjonizm) i teorią ewolucji

---

<sup>82</sup> Sobór Trydencki, Dokumenty kongregacji teologów z 24 maja 1546 r., cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski, Tom IV (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2004, s. 219, 221.

<sup>83</sup> Biblia. Księga Rodzaju 3, 1–24; T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 52–53, 94–98.

<sup>84</sup> Dla przykładu, opis stworzenia świata został przedstawiony w cyklu siedmiu dni (wieczorów i poranków) tygodnia hebrajskiego, jednak stworzenie słońca, według którego wyznacza się początek i koniec dnia, przypada dopiero na dzień czwarty (Biblia. Księga Rodzaju 1, 14–19). Opis ten, podobnie jak wiele fragmentów Starego Testamentu, zawiera natomiast analogię do przyszłego zbawienia ludzkości przez Chrystusa: stworzenie i odkupienie człowieka przypada na dzień szósty (piątek), odpoczynek Boga i spoczywanie Chrystusa w grobie na dzień siódmy (sobota), stworzenie światła i zmartwychwstanie Chrystusa na dzień pierwszy (niedziela). Co więcej, grzech pierwotny miał miejsce pod drzewem poznania dobra i zła, a odkupienie wydarzyło się na krzyżu wykonanym z drzewa. Podobna analogia występuje w odniesieniu do świąt żydowskich: zmartwychwstanie Chrystusa, czyli zwycięstwo nad śmiercią, miało miejsce w święto Paschy (Pesach), które upamiętnia wyjście Izraelitów z Egiptu pod przywództwem Mojżesza w XIII w. p.n.e., z kolei zesłanie Ducha Świętego i ustanowienie Kościoła miało miejsce w święto Pięćdziesiątnicy (Szawuot), które upamiętnia nadanie dziesięciu przykazań (Dekalogu) na Górze Synaj.

<sup>85</sup> S.E. Pearl, L.R. Berg, D.W. Martin, C.A. Villee, *Biologia*, Warszawa 1996, s. 445. Według zasad metodologii naukowej użycie określenia „teoria” (inaczej hipoteza) wskazuje na brak jednoznacznych dowodów potwierdzających jej prawdziwość. W tym kontekście matematyk Fred Hoyle (1915–2001) podaje argumenty matematyczne z rachunku prawdopodobieństwa, które podważają realną możliwość zaistnienia spontanicznej ewolucji gatunków (tegoż, *Mathematics of evolution*, Acorn Enterprises LLC 1999).

Charlesa Darwina (spolszcz. Karol Darwin, 1809–1882). Ewolucjonizm (w znaczeniu samoistnej przemiany jednego gatunku w inny) wykazuje przy tym pewne podobieństwo do panteizmu głosząc, że przyroda nieożywiona sama z siebie posiada siły zdolne do tworzenia z własnej materii nowych rodzajów bytów ożywionych, a nawet rozumnych. Na gruncie późniejszych badań biologicznych wykazano, że istnieje mechanizm mutacji alleli, który polega na zmianach w sekwencji kwasu nukleinowego (choć nie wszystkie zmiany są widoczne) oraz że szansę na przetrwanie mają osobniki i gatunki przystosowane do zmian środowiskowych. Główna kontrowersja na styku biologii i teologii dotyczy tego, czy człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga, czy wyewoluował z niższych form biologicznych (co nie wyklucza działania nadprzyrodzonego). W 1950 r. papież Pius XII uznał za możliwe (choć naukowo niepotwierdzone), że ciało ludzkie zostało ukształtowane w wyniku ewolucji biologicznej. Jednocześnie potwierdził tradycyjne nauczanie katolickie wskazując na dwie niepodważalne nauki biblijne: po pierwsze cały rodzaj ludzki pochodzi od pierwszej pary (monogenizm), która popełniła grzech pierworodny, po drugie Bóg stworzył bezpośrednio dusze pierwszych ludzi (i nadal czyni to w momencie poczęcia człowieka)<sup>86</sup>. W 1927 r. belgijski fizyk ks. Georges-Henri Lemaître (1894–1966) wykazał, że teoria wielkiego wybuchu, nazwana przez niego teorią pierwotnego atomu, może być wiarygodna i nie przeczy biblijnemu opisowi stworzenia świata<sup>87</sup>. Kiedy w 1951 r. publicznie prezentował teorię powstania wszechświata wspomnianemu papieżowi Piusowi XII, na sali audiencyjnej obecny był m.in. Albert Einstein, od lat współpracujący z ks. Lemaître. Jednak również wielki wybuch pozostaje tylko teorią naukową, do dziś bowiem nie mamy pewności, czy istniał moment, w którym wszechświat był nieskończenie gorący i nieskończenie gęsty, bez tego bowiem nie mogłaby zaistnieć opisana eksplozja materii. Filozof zapytał również: jeśli tak było, to jaka była tego przyczyna?

Centralnym punktem chrześcijaństwa jest wcielenie Syna Bożego, który przyjął ludzką naturę w Jezusie Chrystusie, jednocześnie zachowując naturę Boską<sup>88</sup>. Grecki tytuł Chrystus (hebr. mesjasz) oznacza człowieka namaszczonego, wybranego przez Boga. Jezus Chrystus przyszedł na świat ok. roku 0 w Betlejem w Judei i od tego momentu datowany jest współczesny kalendarz. Pochodził z narodu izraelskiego (z pokolenia Judy, jednego z dwunastu pokoleń Izraela), wywodzącego swój rodowód od Abrahama (ok. XVIII w. p.n.e.). Izraeli-

---

<sup>86</sup> Pius XII, Encyklika *Humani generis* o błędach przeciwnych Wierze katolickiej z 12 sierpnia 1950 r., A.A.S. 42, 1950, s. 561–577, pkt 36 i 37. Warto zauważyć, że genetycy prowadzą zaawansowane badania nad „Y-chromosomalnym Adamem” i „mitochondrialną Ewą”, czyli wspólnymi przodkami wszystkich ludzi.

<sup>87</sup> G.-H. Lemaître, *Un universe homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques*, „Annales de la Société Scientifique de Bruxelles” 1927, 47A, s. 49–59.

<sup>88</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 2 artykuł 4, [w:] *Suma Teologiczna. Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego (III, q. 1–15)*, tom 24, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 22.

ci wierzyli w jedynego Boga, który posyłał proroków zapowiadających przyście mesjasza, a przez Mojżesza (XIII w. p.n.e.) przekazał prawo religijno-społeczne, którego podstawę stanowi dziesięć przykazań Bożych (Dekalog). Oczekiwany przez Izraelitów mesjasz miał przybliżyć ludziom Boga i dokonać jakiejś formy wywyższenia Izraela wśród innych narodów. W czasach Chrystusa rolę mesjasza wyobrażano sobie przede wszystkim jako wyzwolenie spod okupacji rzymskiej i odnowienie królestwa izraelskiego, dlatego znaczna część żydów odrzuciła religijne przesłanie Jezusa z Nazaretu. Przyjście mesjasza zostało przepowiedziane w ponad stu prorocत्वach biblijnych, które odpowiadały życiu i działalności Jezusa w Nazarecie (np. pochodzenie z rodu króla Dawida)<sup>89</sup>. Poczęcie Jezusa (hebr. Jozua – Bóg zbawia) odbyło się w sposób cudowny przez działanie Ducha Świętego<sup>90</sup>. Matką Jezusa była Maryja (hebr. Miriam), która jako jedyny człowiek została poczęta bez grzechu pierworodnego (Niepokalane Poczęcie)<sup>91</sup>. Nie podlegając skutkom grzechu pierworodnego Maryja nie umarła, lecz po zaślubieniu została zabrana do nieba z duszą i ciałem (wniebowzięcie)<sup>92</sup>, gdzie zajęła pierwsze miejsce po Bogu jako królowa nieba i ziemi. Mężem Maryi i opiekunem Jezusa był Józef. Jezus wychowywał się w Nazarecie w Galilei i tam w wieku trzydziestu lat rozpoczął działalność publiczną, w ramach której głosił Ewangelię<sup>93</sup> oraz przygotowywał wybranych przez siebie uczniów do założenia wspólnoty wierzących – Kościoła.

Zwieńczeniem misji Chrystusa na ziemi było odkupienie rodzaju ludzkiego przez śmierć męczeńską na krzyżu. Grzech pierworodny i wynikające z niego grzechy czynkowe popełniane przez ludzi wszystkich epok stanowią niesprawiedliwość wobec Boga i obrazę Jego nieskończonego Majestatu, dlatego wyłącznie Bóg jest w stanie zadośćuczynić wymogom własnej sprawiedliwości i umożliwić ludziom osiągnięcie zbawienia<sup>94</sup>. Zbawienie (inaczej niebo, świętość, wizja uszczęśliwiająca) jest stanem najwyższego szczęścia w postaci przebywania z Bogiem, aniołami i innymi zbawionymi, w którym dusza zostaje

---

<sup>89</sup> Zob. szerzej: R.H. Schoeman, „*Salvation Is from the Jews*” (John 4:22). *The Role of Judaism in Salvation History from Abraham to the Second Coming*, Ignatius Press 2004, s. 78–106.

<sup>90</sup> M.in. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 28 artykuł 1, [w:] *Suma Teologiczna. Bóg Człowiek – Syn Maryi (III, q. 16–37)*, tom 25, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1964, s. 22.

<sup>91</sup> Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* z dnia 8 grudnia 1854 r. o Niepokalanym Poczęciu określająca dogmat wiary o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, cyt. za: S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2004, s. 269.

<sup>92</sup> Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* z dnia 1 listopada 1950 r. określająca jako dogmat wiary, że Bogarodzica Dziewica Maryja została z Ciałem i Duszą wzięta do Niebieskiej Chwały, cyt. za: L. Balter, P.M. Lenart (red.), *Mariologia na przełomie wieków*, tłum. ks. J. Woch, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 64–93.

<sup>93</sup> Gr. słowo „ewangelion” w teologii katolickiej oznacza dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie, przez którego Bóg gotowy jest odpuścić ludziom grzechy i udzielić im szczęścia w życiu wiecznym (zbawienia). Pojęcie to było znane w świecie antycznym na określenie ważnych wydarzeń, np. dokonania władcy, historii imperium itp.

<sup>94</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 1 artykuł 2, [w:] *Suma Teologiczna. Tajemnica Wcielenia...*, s. 6–8.

uwolniona od wszelkich braków, cierpień i niedostatków. Odkupienie ludzi polegało na przyjęciu zastępczej kary przez samego Boga w postaci śmierci męczeńskiej przez ukrzyżowanie. Było to suwerenne postanowienie Boga wynikające z Jego miłości do ludzi, ponieważ bez odkupienia wszystkie dusze zostałyby po śmierci potępione, a ich zbawienie byłoby po prostu niesprawiedliwe<sup>95</sup>. Teologia wyjaśnia, że dzieła odkupienia dokonał Syn Boży, ponieważ sam będąc doskonałym obrazem Boga był zdolny odkupić winy ludzi, którzy są niedoskonałymi obrazami swojego Stwórcy. Dlatego przyjęcie przez Syna Bożego natury ludzkiej pokazuje ludziom, na czym polega podobieństwo do Boga, a zarazem było konieczne do odkupienia, ponieważ w doskonałej naturze Bożej nie może istnieć śmierć i cierpienie<sup>96</sup>. Tomasz z Akwinu podkreśla, że Krew Syna Bożego jest bezcenna, dlatego do odkupienia grzechów ludzi wystarczyła by jedna jej kropla, a nawet uniżenie chwały Bożej, które miało miejsce najpierw przez przyjęcie natury człowieka a następnie postaci chleba i wina podczas Ostatniej Wieczerzy. Jezus Chrystus jednak zdecydował się na ciężkie tortury i śmierć na krzyżu, która była najbardziej haniebną egzekucją dokonywaną przez Rzymian, ponieważ pragnął złączyć się w cierpieniach z ludźmi a w akcie zmartwychwstania pokazać zwycięstwo nad śmiercią<sup>97</sup>. Formalnie wyrok śmierci został wydany przez administrację rzymską na żądanie arcykapłana świątyni jerozolimskiej, który dopatrywał się bluźnierstwa w stwierdzeniu Jezusa, że jest Synem Bożym<sup>98</sup>. Zgodnie ze swoją zapowiedzią po trzech dniach powstał z martwych w ciele uwielbionym (nieśmiertelnym i niecierpiącym), po czym wstąpił do nieba. Teologowie nie są zgodni, czy wcielenie miałoby miejsce, gdyby nie było grzechu pierworodnego: dominikanin Tomasz z Akwinu uważał, że nie, ponieważ służyło ono odkupieniu, natomiast franciszkanin bł. Jan Duns Szkot (1266–1308) był zdania, że wcielenie było odwiecznym planem Bożym a grzech pierworodny spowodował, że wiązało się ono także z odkupieniem rodzaju ludzkiego<sup>99</sup>. Przez śmierć na krzyżu Chrystus odkupił grzechy wszystkich ludzi popełnione przed i po tym wydarzeniu, czyli spłacił dług Bożej sprawiedliwości. Jednak zbawienie konkretnego człowieka odbywa się wyłącznie dzięki Bożej pomocy (łasce), a także – gdy człowiek jest zdolny do posługiwania się rozumem – jest zależne od jego wiary i uczynków<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, zagadnienie 1 artykuł 4, s. 10.

<sup>96</sup> *Ibidem*, zagadnienie 1 artykuł 2 odpowiedź 2, s. 7–8.

<sup>97</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 46 artykuł 3 odpowiedź 2, [w:] *Suma Teologiczna. Droga Zbawiciela (III, q. 38–59)*, t. 26, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1968, s. 22.

<sup>98</sup> Biblia. Ewangelia według św. Mateusza 26, 63–66 i 27, 23–26. Warto zauważyć, że fenomenem chrześcijaństwa jest dobrowolna ofiara Syna Bożego złożona dla zbawienia ludzi. Plemiona indiańskie, które doświadczyły zniewolenia przez swoich sąsiadów (np. Azteków) i porwań dzieci składanych następnie w ofierze bóstwom, chętnie przyjmowały chrzest w imię Boga, który pragnął sam umrzeć za ludzkość (por. J. Borkowicz, *Indiańscy katolicy*, „Przewodnik Katolicki”, nr 3/2016).

<sup>99</sup> D. Koper, *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 133–151.

<sup>100</sup> Sobór Trydencki, Kanony o usprawiedliwieniu uchwalone na sesji 6. w dniu 13 stycznia 1547 r. (*Dokumenty Soborów...*, s. 311–319).

Jak widać, ważnym punktem wiary i teologii katolickiej są pojęcia grzechu pierwotnego i grzechu czynkowego. Grzechem czynkowym określa się świadome i własnowolne przekroczenie przykazania Bożego lub kościelnego<sup>101</sup>. Dotyczy to również wykraczania przeciwko prawu naturalnemu poznawanemu przez rozum, którego najważniejsze zasady zostały wyłożone w biblijnym Dekalogu<sup>102</sup>. Jak wspomniano, w wyniku niewłaściwego korzystania ze swojej wolności pierwsi ludzie popełnili grzech pierwotny, który zdeformował i zdeintegrował naturę ludzką. Osłabienie ludzkiej natury spowodowane przez grzech pierwotny sprawia, że człowiek odczuwa pragnienia niezgodne z jego obiektywnym dobrem. Pragnienia te biorą się z pokus do grzechu, które pochodzą z dążenia do korzyści (określanych jako świat), z popędów ciała lub od demonów<sup>103</sup>. Grzech pierwotny zostaje zmyty w sakramencie chrztu (stąd znak polania wodą), jednak w życiu doczesnym pozostają jeszcze jego skutki duchowe i cielesne tkwiące w naturze ludzkiej<sup>104</sup>. W wyniku chrztu człowiek otrzymuje łaskę uświęcającą, która jest darem Bożym wysłużonym przez Jezusa Chrystusa podczas odkupieńczej męki (łaska oznacza niezasłużoną pomoc od Boga z miłości do człowieka). Z natury będąc tylko jednym ze stworzeń, człowiek ochrzczony otrzymuje łaskę uświęcającą, dzięki której staje się uczestnikiem Boskiej natury na wzór Chrystusa, a przez to również dzieckiem Bożym. Dziecko wszakże musi mieć taką samą naturę, co rodzic, a natura Boga jest nieskończeniem dobra. Dzięki łasce uświęcającej człowiek zostaje oderwany od zepsucia świata, może nawiązać osobistą relację z Bogiem i osiągnąć zbawienie po śmierci, czego nie mógłby uczynić o własnych siłach<sup>105</sup>. Łaskę uświęcającą traci w wyniku popełnienia grzechu ciężkiego (świadomego, własnowolnego

---

Wiarą określa się przyjęcie przez człowieka Objawienia Bożego zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła za prawdziwe. Natomiast uczynki mogą zarówno przeskądzać w osiągnięciu zbawienia, gdy są pozbawione wymaganego dobra (grzechy), jak i przyczyniać się do zbawienia, gdy skutkują powiększeniem dobra (zasługi). Zasluga może być np. modlitwa, post, pomoc bliźniemu, o ile uczynki te nie kolidują z obowiązkami danej osoby.

<sup>101</sup> T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 93.

<sup>102</sup> Biblia. Księga Wyjścia 20, 1–17. Grzech jest w istocie naruszeniem obowiązku dokonania jakiegoś czynu albo powstrzymania się od niego. Do najważniejszych obowiązków należą obowiązki wynikające z przykazań (takie same dla wszystkich) oraz obowiązki danej osoby wobec rodziny, przelozonych i społeczeństwa (obowiązki stanu).

<sup>103</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 87 artykuł 2 odpowiedź, [w:] *Suma Teologiczna. O wadach i grzechach (I–II, q. 71–89)*, tom 12, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1965, s. 131–132.

<sup>104</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 69 artykuł 3, [w:] *Suma Teologiczna. Sakramenty w ogóle. Chrzest. Bierzmowanie (III, q. 60–72)*, tom 27, tłum. P. Belch, Londyn 1984, s. 123.

<sup>105</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 69 artykuł 1, [w:] *Suma Teologiczna. Sakramenty...*, s. 119–120. Jako skutki chrztu teologia wskazuje: oczyszczenie duszy z grzechu pierwotnego, obdarzenie Wiarą katolicką, włączenie do Kościoła katolickiego, zjednoczenie z Trójcą Świętą, uczynienie przybrany dzieckiem Boga Ojca, członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa i Świątynią Ducha Świętego (por. Biblia. Ewangelia według św. Mateusza 28, 19; List do Rzymian 8, 15; Pierwszy List do Koryntian 12, 27; Drugi List do Koryntian 6, 16).

i w ważnej sprawie), ale przez odpuszczenie grzechów w sakramencie pokuty może ją odzyskać i ponownie stać się uczestnikiem Boskiej natury<sup>106</sup>. Teologia przedstawia grzech jako obrazę nieskończonego Majestatu Bożego, który człowiek znieważa przez nieposłuszeństwo Bożym przykazaniom. Z tego powodu w duchowości katolickiej ważną rolę pełnią praktyki religijne (modlitwa, post i jałmużna) oraz asceza, która polega na dobrowolnej rezygnacji z dóbr godziwych, aby uwalniając się od przyzwyczajenia do nich osiągać dobra duchowe.

Teologia katolicka z zasady ogranicza się tylko do tego, co jest w stanie ustalić w sposób obiektywny i niewątpliwy na podstawie Objawienia, dlatego Kościół katolicki naucza, że pierwszym warunkiem zbawienia jest przyjęcie chrztu. Nie stwierdza jednak, że każdy nieochrzczony i niekatolik zostaje potępiony. Przyjmuje natomiast, że jakkolwiek jest to sytuacja braku łaski uświęcającej i trwania w grzechu pierwotnym, to Bóg nie karze za niezawinioną niewiedzę (np. wychowanie w innej religii). Tym samym ludzie, którzy nie poznali Chrystusa jako Odkupiciela, mogą zostać zbawieni przez dobre uczynki i szczerą poszukiwanie prawdy o Bogu (tzw. chrzest pragnienia). Teologia katolicka stoi na stanowisku, że przyjęcie chrztu najskuteczniej chroni przed utratą zbawienia, dlatego Kościół powinien prowadzić działalność misyjną oraz udzielać tego sakramentu dzieciom jak najszybciej po przyjściu na świat (przed urodzeniem polanie wodą jest niemożliwe)<sup>107</sup>. Warto zauważyć, że chrześcijaństwo jest pierwszą w historii religią uniwersalną, czyli otwartą na wszystkich ludzi<sup>108</sup>.

Katolicyzm głosi, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, dlatego z chwilą śmierci ciała przechodzi do wieczności zostając uwolniona z więzów materii i czasu. Niektórzy teologowie uważają, że w pierwotnym zamyśle Boga ludzie mieli kończyć życie na ziemi przez spokojne przechodzenie do wieczności. Grzech pierwotny spowodował, że śmierć człowieka jest związana z cierpieniem i przeżywana przez ludzi jako wielkie zło. Po śmierci biologicznej dusza zostaje osądzona (sąd szczegółowy), po czym w zależności od życia doczesnego osiąga stan zbawienia albo potępienia, który będzie trwał całą wieczność<sup>109</sup>. Człowiek, który umiera obciążony grzechami ciężkimi (jeżeli nie zostały odpuszczone w sakramencie pokuty) nie posiada łaski uświęcającej i nie może zostać zbawiony (tzn. uwolniony od sprawiedliwej odpłaty za zło)<sup>110</sup>. Natomiast dusza, która przynajmniej żałuje za swoje grzechy, ale nie zdążyła ich odpokutować przed śmiercią, zostaje zbawiona, jednak przed osiągnięciem nieba oczyszcza się z nabytych wad przez cierpienie potęgowane tęsknotą za Bogiem (czyściec).

---

<sup>106</sup> Biblia. Drugi List św. Piotra 1, 4; Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 86 artykuł 1, [w:] *Suma Teologiczna. Sakrament Pokuty (III, q. 84–90)*, tom 29, tłum. R. Kostecki, Londyn 1969, s. 38–40.

<sup>107</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 66 artykuł 11, zagadnienie 68 artykuł 11 odpowiedź 1, [w:] *Suma Teologiczna. Sakramenty...*, s. 86–87, 116.

<sup>108</sup> Por. Biblia. Pierwszy List do Koryntian 12, 13; Biblia. List do Kolosan 3, 10–11.

<sup>109</sup> T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 325–327.

<sup>110</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 69 artykuł 3, [w:] *Suma Teologiczna. Sakramenty...*, s. 123.



W kontekście rozważań warto zauważyć, że protestanci i prawosławni odrzucają istnienie czyśćca.

Zgodnie z doktryną katolicką misja Jezusa Chrystusa służąca zbawieniu ludzi trwa w założonym przez Niego Kościele. Teologia wykłada, że Chrystus założył Kościół apostołski, złożony najpierw z Jego uczniów pochodzących z Jego ojczyzny, czyli Galilei (z wyjątkiem Judasza, który pochodził z Judei). Kościół apostołski w dniu zesłania Ducha Świętego (pięćdziesiąt dni po zmartwychwstaniu Chrystusa) stał się Kościołem katolickim, czyli zgromadzeniem ochrzczonych wierzących ze wszystkich narodów<sup>111</sup>. Wynika to z faktu, że w trzeciej Osobie Trójcy Świętej odbija się miłość Boga, która łączy Ojca i Syna, a w Kościele łączy również odkupionych ludzi z Bogiem. Ochrczeni są nazywani dziećmi Bożymi, dlatego wobec siebie są braćmi i siostrami w wierze (każdy człowiek jest nazywany bliźnim<sup>112</sup>, jednak pojęcie braterstwa tradycyjnie odnosi się do wspólnoty ochrzczonych jako logiczną konsekwencję dziecięstwa Bożego). Teologia określa Kościół jako jeden (Chrystus założył jeden Kościół), święty (uświęcony obecnością Boga), powszechny (czyli katolicki, dostępny dla wszystkich narodów) i apostołski (oparty na Tradycji przekazanej przez apostołów, czyli najbliższych uczniów Chrystusa)<sup>113</sup>. Tradycyjnie wyróżnia się Kościół tryumfujący (dusze zbawionych w niebie), Kościół cierpiący (dusze w czyśćcu) i Kościół walczący (ludzie ochrzczeni na ziemi). Źródłem wiary i organizacji Kościoła jest nadprzyrodzone Objawienie Boże, na które składają się Pismo Święte i niepisana Tradycja apostołska (stąd używane w teologii określenie chrześcijaństwa jako religii objawionej). Objawienie to, nazywane publicznym, zostało zakończone wraz ze śmiercią św. Jana Apostoła, ostatniego świadka objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Pismo Święte obejmuje Stary Testament, złożony z pism opowiadających o początkach ludzkości, o historii narodu izraelskiego oraz zapowiadających przyjście Mesjasza, oraz Nowy Testament opisujący życie i nauczanie Jezusa Chrystusa i Jego apostołów. Z kolei Tradycją apostołską określa się prawdy wiary, obrzędy i reguły dyscyplinarne przekazywane ustnie od czasów apostołskich (czyli od początku istnienia Kościoła). Niepisana Tradycja apostołska jest starsza od pism Nowego Testamentu, których znaczna część została spisana dopiero pod koniec życia apostołów<sup>114</sup>. Spisana część Tradycji apostołskiej znalazła się w księgach Nowego

---

<sup>111</sup> Biblia. Dzieje Apostolskie 2, 1–41.

<sup>112</sup> Słowo „bliźni” (łac. *proximus*) oznacza „równy mnie, taki sam, jak ja” i wywodzi się z tego samego rdzenia, co słowo „bliski” i „bliźniak” (A. Brückner, *Słownik etymologiczny...*, s. 29).

<sup>113</sup> Sobór Trydencki, Dekret o symbolu wiary katolickiej uchwalony na sesji 3. w dniu 4 lutego 1546 r. (*Dokumenty Soborów...*, s. 207, 209) Łac. *tradere* – przekazać. Określenie „apostoł” (gr. *apostolos* – wysłannik) było wcześniej używane na określenie posłańca niosącego ważną wiadomość, proroka lub nauczyciela żydowskiego prawa religijnego.

<sup>114</sup> Sobór Trydencki, Przyjęcie Ksiąg świętych i Tradycji apostołskich uchwalone na sesji 4. w dniu 8 kwietnia 1546 r. (*Dokumenty Soborów...*, s. 211, 213); Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* ogłoszona dnia 18 listopada 1965 r., rozdział II (Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, pod red. M. Przybył, wyd. 1, Poznań 2002, s. 352–354).

Testamentu, zaś Tradycja niepisana służy m.in. do interpretacji tekstów biblijnych. Pojęcie Tradycji apostoelskiej wypracował św. Ireneusz z Lyonu (140-202). Zachowanie pełnej i niezmienionej treści Objawienia a tym samym czystości wiary, przez wieki było kluczową sprawą dla Kościoła katolickiego. Podkreślano, że nawet niewielki błąd może zostać logicznie rozwinięty i spowodować poważne konsekwencje dla życia religijnego i społecznego. W związku z tym papież i zgromadzenia biskupów potępiali herezje, czyli poglądy sprzeczne z Objawieniem Bożym (zob. pkt 2.2).

Teologia podkreśla, że Kościół katolicki od początku istnieje jako organizacja hierarchiczna, w której odróżnia się duchownych, osoby zakonne i świeckich. Duchowni, zwani w Polsce księżmi, należą do jednego z trzech stopni: biskupów, prezbiterów i diakonów. Na czele Kościoła stoi biskup rzymski, nazywany papieżem (łac. *papa* – zdrobnienie od słowa ojciec), który jest następcą św. Piotra i namiestnikiem Chrystusa na ziemi<sup>115</sup>. Papieżowi przysługuje też przywilej nieomylności, kiedy formułuje ostateczne rozstrzygnięcia nauczając wiary i moralności<sup>116</sup>. Na przestrzeni wieków od Kościoła katolickiego odrywały się rozmaite terytoria lub grupy tworząc odrębne wyznania, zwykle powiązane z miejscową władzą polityczną (podstawowe denominacje to prawosławni i protestanci). Proces ten określa się mianem schizmy (z gr. rozdwojenie). W wyniku zawarcia przez część z tych wspólnot unii z papieżem w katolicyzmie wyróżnia się Kościół łaciński kultywujący tradycję rzymską oraz kościoły wschodnie kultywujące tradycję bizantyjską (zachowywaną także przez prawosławnych) lub inne starożytne tradycje orientalne. Obrządki zwykle wywodzone są od apostołów, np. obrządek łaciński (przeważający m.in. w Polsce) od Piotra i Pawła, obrządek bizantyjski od Andrzeja, obrządek ormiański od Bartłomieja i Judy Tadeusza, obrządek syromalankarski (znany w Indiach) od Tomasza itd.

Zadaniem Kościoła katolickiego ma być kontynuowanie misji Chrystusa w celu zbawienia ludzi żyjących i zmarłych. Zbawieniu żyjących ma służyć przede wszystkim nauczanie wiary i udzielanie im siedmiu sakramentów (widzialnych znaków łaski Bożej), zaś zbawieniu zmarłych ma służyć modlitwa o skrócenie przebywania w czyśćcu. Kościół powinien również dążyć do oddania Bogu należnej czci i pomocy ludziom w osiągnięciu zbawienia przez tworzenie sprzyjających warunków w życiu doczesnym. W tym celu powinien podejmować wysiłki na rzecz wprowadzania zwyczajów i przepisów prawnych, dzięki którym ustrój polityczny oraz stosunki społeczne i gospodarcze będą zgodne z katolicką doktryną i nauczaniem moralnym (taki stan określa się Kró-

---

<sup>115</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna Supplement*, zagadnienie 40 artykuł 6, [w:] *Suma Teologiczna. Sakrament chorych. Kapłaństwo (Suppl., q. 34–40)*, t. 31, tłum. R. Kostecki, Londyn 1985, s. 123–125.

<sup>116</sup> Sobór watykański I, Dogmat o niemylności papieża zawarty w konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, [w:] S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 86.

lestwem Bożym na ziemi)<sup>117</sup>. Nauczanie Kościoła katolickiego zostało doprecyzowane w uchwałach soborów, dokumentach papieży i wyłożone wiernym w katechizmach. Sakramenty z kolei są widzialnymi znakami łaski Bożej. Spośród nich szczególne znaczenie mają omówiony uprzednio chrzest oraz Eucharystia. Eucharystia (z gr. dziękczynienie), nazywana też Najświętszym Sakramentem, zgodnie z wiarą Kościoła katolickiego jest realnym Ciałem i Krwią Chrystusa pod fizycznymi postaciami chleba i wina. Eucharystia powstaje w wyniku konsekracji (z łac. oddanie Bogu na wyłączność) chleba i wina podczas Mszy świętej (łac. *missa* – rozesłanie, ofiara). Teologia wyjaśnia, że Msza jest tą samą męką i śmiercią Chrystusa, wyrażoną w sposób sakramentalny, która w 33 r. historyczne wydarzyła się w Jerozolimie<sup>118</sup>. Biblia wyjaśnia, że w religii Mojżeszowej kapłani świątyni jerozolimskiej składali niedoskonałe ofiary ze zwierząt na przebłaganie za grzechy Izraelitów, natomiast we Mszy uobecnia się doskonała ofiara Syna Bożego, która zastąpiła ofiary świątynne w momencie śmierci Chrystusa (wyrazem tego było przedarcie się zasłony w świątyni)<sup>119</sup>. Z tego powodu niektóre elementy Mszy wzorowane są na obrzędach świątynnych religii Mojżeszowej, w których uczestniczyli również Jezus Chrystus i apostołowie<sup>120</sup>. Owocem ofiary Ciała i Krwi Chrystusa jest Komunia, czyli duchowe zjednoczenie z Bogiem uwarunkowane uprzednim odpuśzczeniem grzechu pierwotnego w sakramencie chrztu i grzechów uczynkowych w sakramencie pokuty. Akt spożycia postaci eucharystycznych obrazuje ofiarę składaną przez Boga z samego siebie, natomiast wynikająca z niej Komunia włącza człowieka w dzieło odkupienia oraz pomaga mu w życiu zgodnym z przykazaniami i wymogami ewangelicznymi<sup>121</sup>.

Ostatnim z kluczowych zagadnień potrzebnych do zrozumienia katolicyzmu jest eschatologia (gr. *eschatos* – ostateczny), czyli nauka o rzeczach ostatecznych. W swojej historii Kościół ma przechodzić prześladowania i kryzysy opisane w sposób symboliczny w Apokalipsie św. Jana, które mają stanowić próbę dla wierzących<sup>122</sup>. Trudności te mają się wzmoczyć przed ponownym przyjściem

---

<sup>117</sup> Pius XI, Encyklika *Quas primas* o ustanowieniu święta naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla z dnia 11 grudnia 1925 r., A.A.S. 17 (1925), s. 593–610.

<sup>118</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna III*, zagadnienie 79 artykuł 7 wykład, [w:] *Suma Teologiczna. Eucharystia (III, q. 73–83)*, tom 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974, s. 123–125. Wyrazem ofiarnego charakteru Mszy jest oddzielenie od siebie Ciała (pod postacią chleba) i Krwi (po postacią wina), które obrazuje wykrwawionego Chrystusa.

<sup>119</sup> Biblia. Ewangelia według św. Mateusza 27, 51; List do Hebrajczyków 10, 1–18. Szerzej w temacie teologii Mszy: Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* o Świętej Liturgii z dnia 20 listopada 1947 r., A.A.S. 39 (1949), s. 521–595.

<sup>120</sup> Jako przykłady można wskazać zwrócenie kapłana w kierunku wschodu lub ołtarza (w rycie rzymskim praktykowane do reformy liturgicznej papieża Pawła VI w 1969 r.) oraz oddzielenie ołtarza od wiernych ścianą lub zasłoną (praktykowane w większości obrządków wschodnich, w rycie rzymskim zniesione po Soborze Trydenckim).

<sup>121</sup> T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 285–289.

<sup>122</sup> T. Siemieniec, *Zagrożenia wiary i sposoby ich przezwyciężania w świetle listów do Kościołów (Ap 2–3)*, [w:] M. Kowalski (red.), *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, Lubin 2015, s. 175–214.

Chrystusa (z gr. Paruzja), dlatego w każdym kryzysie niektórzy chrześcijanie dopatrywali się znaku końca czasów. Po stworzeniu wszystkich ludzi i osiągnięciu liczby świętych, które Bóg zaplanował, Chrystus ma ponownie przyjść na ziemię, tym razem w sposób chwalebny, w ciele uwielbionym i w otoczeniu aniołów. Wówczas wszyscy zmarli zmartwychwstaną a ciała pozostających przy życiu zostaną przemienione. Doczesną historię ludzkości ma zakończyć sąd ostateczny, w którym Bóg nie zmieni wyroku dotyczącego zbawienia lub potępienia konkretnych ludzi, lecz osądzi epoki oraz systemy polityczne, ekonomiczne i społeczne ujawniając o nich całą prawdę<sup>123</sup>. Później świat materialny zostanie przemieniony w formę pozaczasową i niezniszczalną, zbawieni będą żyć wiecznie w ciałach uwielbionych, podobnych do zmartwychwstałego Chrystusa, zaś potępieni zostaną poddani zasłużonym wiecznym cierpieniom w towarzystwie demonów<sup>124</sup>. Nawrócenie potępionych i demonów nie będzie możliwe, ponieważ wieczność jest rzeczywistością ponadczasową i niezmienną, tym samym nie ma w niej możliwości zmiany podjętych poprzednio decyzji<sup>125</sup>. Kościół katolicki sprzyjał rozwojowi filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza scholastyce. Filozofia chrześcijańska nie jest oficjalnym nauczaniem Kościoła katolickiego, choć często zdarzało się, że wypowiedzi filozofów i teologów trafiały do dokumentów papieskich i soborowych (nazywanym Magisterium Kościoła). W dużym uproszczeniu można wskazać augustynizm i tomizm jako najbardziej popularne nurty intelektualne w chrześcijaństwie zachodnim. Augustynizm był podstawowym kierunkiem filozoficznym w Kościele katolickim aż do XIII w., kiedy pojawił się tomizm. Stanowi rozwinięcie myśli św. Augustyna, biskupa afrykańskiej Hippony żyjącego na przełomie IV i V w., który w dużym stopniu inspirował się myślą Platona. W refleksji teologicznej skupiał się na woli Bożej, która jest wyłącznym pragnieniem dobra. Człowieka opisywał jako istotę zawieszoną pomiędzy światem aniołów i światem zwierząt. W związku z tym ludzie mogą albo ulegać prymitywnym instynktom, wzmocnionym przez nieporządek spowodowany grzechem pierworodnym, albo starać się z pomocą Boga panować nad własnym życiem. Jest to jeden z powodów popularności życia zakonnego i praktyk ascetycznych w okresie średniowiecza, które czasami przybierały przesadne formy. Jakkolwiek nie wynika to z pism Augustyna, niektóre interpretacje augustynizmu posłużyły jako uzasadnienie dla stosowania przemocy w szerzeniu chrześcijaństwa, np. przez luźną analogię do koncepcji walki pomiędzy państwem Boga i państwem szatana<sup>126</sup>. Drugi z wymienionych nurtów, tomizm, rozwijał się przede wszystkim w zakonie dominikańskim, a swoją nazwę zawdzięcza żyjącemu w XIII w. św. Tomaszowi z Akwinu,

---

<sup>123</sup> T. Pegues OP, *Katechizm...*, s. 335–338.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 339–343.

<sup>125</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna Supplement*, zagadnienie 98 artykuł 2, [w:] *Suma Teologiczna. Rzeczy ostateczne (Suppl., q. 89–101)*, t. 34, tłum. P. Bełch, Londyn 1986, s. 177–179.

<sup>126</sup> Zob. szerzej: M. Szpyrka, „*Civitas Dei*” i „*civitas terrena*” kategorią mistyczną zmagania dobra ze złem w myśli św. Augustyna, „*Humanistyka i Przyrodznawstwo*” 2015, nr 21, s. 331–342.

który nadał mu ostateczny kształt. W refleksji teologicznej skupia się na intelekcie Boga, który jest doskonałym poznaniem rzeczywistości i wzorem dla rozumu ludzkiego. Tomizm jest nurtem bardzo wyważonym, który opiera się na poznaniu intelektualnym, logice oraz wykazywaniu zgodności wiary z nauką i rozumem. Człowieka opisuje jako istotę mającą własne miejsce w planie Bożym<sup>127</sup>, dlatego główny nacisk kładzie na wiedzę religijną, doskonalenie moralne i zewnętrzne formy pobożności (np. śpiew gregoriański). W XIX w. za sprawą papieża Leona XIII została potwierdzona rola tomizmu jako podstawowego nurtu filozoficznego w Kościele katolickim, choć jego realne oddziaływanie stopniowo słabło i radykalnie zmniejszyło się po Soborze Watykańskim II.

Niekiedy wśród wpływowych kierunków w zachodnim chrześcijaństwie wymienia się również franciszkanizm wywodzący się z reguły zakonnej św. Franciszka z Asyżu (właśc. Giovanni di Pietro di Bernardone, 1181–1226). Nie jest to jednak nurt filozoficzno-teologiczny, lecz szkoła duchowości. Charakteryzuje się prostotą życia, troską o ubogich, prowadzeniem duszpasterstwa wśród ludności miejskiej (co było nowością wśród zakonów w średniowieczu) oraz kultem Boskiego Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa (stąd zwyczaj budowania szopek bożonarodzeniowych i kalwarii ze stacjami Męki Pańskiej). Franciszkanizm jest otwarty na religijność ludową, prostą obrzędowość i głębokie przeżywanie wiary. Z tego powodu jego powierzchowne interpretacje mogą prowadzić do religijności czysto zwyczajowej lub opartej na przeżyciach emocjonalnych.

## 2.4. Późne średniowiecze – woła ponad rozumem

Od XV w. w Europie postępowywały głębokie zmiany społeczne, religijne i polityczne, które stopniowo doprowadziły do popularności rozwiązań wpisujących się w nurt filozofii idealistycznej, przez część badaczy uznawanych wręcz za rewolucyjne. W ich wyniku w ciągu pięciu kolejnych wieków społeczeństwa zmieniły się w sposób radykalny i nadal podlegają gwałtownym przemianom. Działo się to za sprawą różnych nurtów filozoficznych, czasem sobie przeciwnych, których twórcy z jakichś powodów zyskali uznanie (przynajmniej wśród elit) i stali się wpływowymi teoretykami życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Zwykle pisarz-filozof skupia się na wybranym wątku ogólnie opisanym przez twórcę działającego wcześniej i rozwija go w sposób, którego ten niejednokrotnie nie przewidywał. Zjawisko to nosi nazwę cyrkulacji idei w życiu społecznym. Odkrycia geograficzne oraz rozwój techniki i gospodarki niewątpliwie wpływały na nastroje społeczne i treści głoszone przez filozofów, jednak trudno jednoznacznie stwierdzić, że były to czynniki decydujące.

---

<sup>127</sup> Warto zauważyć, że Augustyn i Tomasz odwoływali się do tych samych słów św. Pawła o napięciu pomiędzy „duchem” i „ciałem” (Biblia. List do Galatów 5, 16–26). Augustyn interpretował je w sposób radykalny, pośrednio nawiązując do poglądów Platona o doskonałych ideach (duch) oraz niedoskonałych odbiciach tychże idei w materii (ciało). Z kolei Tomasz czerpał z bardziej wyważonej i racjonalistycznej filozofii Arystotelesa, w której wszystko ma swoje miejsce i swój cel.

Pierwszym filozofem, który przyczynił się do zmiany myślenia w świecie chrześcijańskim, był franciszkanin William Ockham (spolszcz. Wilhelm Ockham, 1285–1347)<sup>128</sup>. Miał on własną wizję teologii, polemiczną wobec tradycyjnej scholastyki, za co władze kościelne nałożyły na niego karę kanoniczną. Według nauczania scholastyków, które Ockham krytykował, realnie istnieją zarówno dające się zaobserwować pojedyncze byty, jak i pojęcia ogólne (esencje). Bytami indywidualnymi są np. poszczególni ludzie, zwierzęta, rośliny, przedmioty, natomiast pojęciami ogólnymi są np. społeczeństwo, wspólnota, natura ludzka, ludzkość, fauna, flora itp. Ogólne pojęcia można zaobserwować w poszczególnych bytach, np. natura ludzka istnieje w każdym człowieku a jej posiadanie świadczy o byciu człowiekiem. Jeżeli natomiast jakiś pojedynczy byt nie odpowiada pojęciu ogólnemu, nie może być zaliczony do danego rodzaju (np. zwierzęta i rzeźby nie mają natury ludzkiej, więc nie mogą być uznane za ludzi pomimo pewnych podobieństw zewnętrznych). Jako najszerszą cechę wspólną dla wszystkich bytów scholastycy wskazywali sam fakt istnienia. Pojęcia ogólne są ważne we wnioskowaniach dedukcyjnych, ponieważ podają ogólne zasady, na podstawie których można formułować szczegółowe wnioski (np. znając naturę psa możemy przewidywać zachowania konkretnego osobnika). W swoich rozważaniach scholastycy opisywali rzeczywistość materialną, którą badali empirycznie a braki w wiedzy starali się zapełnić logicznymi wnioskami. Kluczowym przedmiotem ich zainteresowania były jednak sprawy wiary i moralności, które ostatecznie można opisywać wyłącznie przez wnioskowanie dedukcyjne. Wnioskowanie logiczne stało się narzędziem definiowania pojęć dotąd nieznanych, np. doskonałość Boga opisywano przez przeciwieństwo do niedoskonałości człowieka wskazując na Jego niezmienność, całkowitą wolność od jakichkolwiek słabości oraz pragnienie wyłącznie tego, co dobre. W ten sposób scholastyka urzeczywistniała przekonanie, że wiedza dostarczana przez naukę i oparte na niej wnioskowanie przyczynowo-skutkowe (nazywane po prostu rozumem) są pomocne do dowodzenia prawdziwości wiary katolickiej (apologetyka) oraz do wyjaśniania norm prawa naturalnego, czyli moralności.

Poglądy Ockhama były odmienne od większości scholastyków. Uważał on, że ogólne pojęcia (prawda, dobro, piękno, natura ludzka itp.) nie są realne, lecz zostały wymyślone przez ludzi. Z tego powodu nie ma sensu powoływać się na nie w nauczaniu filozofii i poznawaniu świata (tzw. brzytwa Ockhama, która polega na ucinaniu pojęć filozoficznych uznanych za niepotrzebne). Za realnie istniejące byty Ockham uznał tylko konkretne, dające się zaobserwować istoty, przedmioty i zjawiska. Przyczyny podobieństwa różnych bytów (np. ludzi) nie upatrywał we wspólnej naturze, lecz w posiadaniu podobnych cech. Konsekwentnie, dla Ockhama nie istnieją również prawda i dobro jako zjawiska ogólne, ponieważ prawdziwe i dobre mogą być tylko konkretne wypowiedzi lub zachowania. Dla Ockhama również społeczeństwo jest tylko zbiorem pojedynczych ludzi, pozbawionym własnej natury i tożsamości. W ten sposób Ockham

---

<sup>128</sup> T. Scheffler, *Ockham*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, wyd. 2, Warszawa 2006, s. 330–332; R. Palacz, *Klasyki filozofii*, op. cit., s. 83–88.

uzasadniał swoją teorię teologiczną o wszechmocy Boga. Zdaniem Ockhama wszechmocny Bóg nie może być ograniczony żadnymi ogólnymi zasadami, nawet logiką i własną naturą, dlatego mógłby w każdej chwili wszystko zmienić, nawet dobro uznać za zło a zło za dobro. Jest to oczywiście sprzeczne z kluczową dla logiki zasadą niesprzeczności (w tym wypadku przypisuje niezmiennemu Bogu zmienność poglądów). Ma to swoje logiczne konsekwencje również w innych dziedzinach, jeżeli bowiem nie ma ogólnych zasad, z których można rozumowo wnioskować o tym, jaki świat jest lub jaki być powinien, to logicznie również ludzie (zwłaszcza sprawujący władzę polityczną) mogą wszystko urządzić według własnej woli. Opisany kierunek filozoficzny, określane mianem nominalizmu (łac. *nominalis* – dotyczący konkretnej nazwy), po raz pierwszy pojawił się u starożytnych greckich stoików. Podjęty przez Ockhama stał się przyczyną wielowiekowej rewolucji w filozofii europejskiej, której konsekwencje trwają po dzień dzisiejszy.

Pierwsze logiczne wnioski płynące z nominalizmu wyprowadził sam Ockham uznając, że skoro w świecie stworzonym nie istnieją uniwersalne i niezmiennie zasady (przez scholastyków wyrażane za pomocą pojęć ogólnych), wszystko musi wynikać wyłącznie z woli Bożej. Zdaniem Ockhama opisywanie Boga za pomocą znanej ludziom logiki redukuje Jego wszechwładzę. Sam Ockham opisał jednak Boga pozbawionego logiki, który mógłby zmienić każdą rzecz tak, że nie byłoby stabilnych i przewidywalnych praw rządzących światem. Co za tym idzie, dalsze poszukiwanie przez scholastyków rozumowej analogii między wiedzą religijną (wiarą) i wiedzą o świecie (nauką) stałoby się bezsensowne. Można zauważyć, że ten pogląd zakłada brak jakiegokolwiek podobieństwa między Bogiem i stworzeniami, co upodabnia go do islamu. Skądinąd Ockham, podobnie jak wielu filozofów europejskich, inspirował się piśmami muzułmańskiego filozofa Awerroesa (właśc. Ibn Ruszd, 1126–1198), który w średniowieczu był popularnym komentatorem dzieł Arystotelesa. Próbując pogodzić tezy islamu z logiką Arystotelesa Awerroes doszedł do wniosku, że możliwe jest jednoczesne istnienie sprzecznych ze sobą prawd, z których jedne głosi religia muzułmańska a inne wynikają z poznania rozumowego (teoria dwóch prawd)<sup>129</sup>. Z tego zaś daje się wysnuć wniosek, że wyznawana religia może być sprzeczna z nauką i zasadami logiki. O ile zatem scholastycy na czele z Tomaszem podkreślali, że rozum ludzki jest niedoskonałym obrazem nieograniczonego i niezmiennego rozumu Bożego, dzięki któremu człowiek jest zdolny poznawać prawdę o rzeczywistości doczesnej i wiecznej, to z tez Ockhama i jego zwolenników można logicznie wywnioskować, że ważniejsza od rozumu jest wola. Inaczej mówiąc, ważniejsze od tego, co jest lub być powinno, jest to, co ktoś chce. Dlatego, wnioskując logicznie, wola człowieka (np. prawodawcy) wzorowana na woli Bożej może samodzielnie ustalać, co jest dobre a co

---

<sup>129</sup> Jako przykład woluntaryzmu tworzącego napięcie pomiędzy prawem koranicznym i zasadą niesprzeczności wskazuje się dopuszczenie istnienia sprzeczności pomiędzy różnymi wersetami Koranu. Wówczas nowsze wersety uchylają starsze, co odnosi się m.in. do sposobu traktowania chrześcijan i żydów. Zob. szerzej: M. Sadowski, *Naskh – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 8 (2014), s. 57–75.

złe. Taki kierunek myślenia określa się mianem woluntaryzmu (łac. *voluntas* – wola). Widać stąd, że odrzucając pojęcia ogólne Ockham podważył właściwe dla filozofii realistycznej przekonanie o zdolności rozumu do poznawania rzeczywistości duchowej i materialnej oraz do rozróżniania czynów dobrych i złych ze względu na ich konsekwencje. Zdolność rozumu do formułowania logicznych wniosków nie miałyby bowiem sensu, gdyby nie było niezmiennych zasad, do których można się odwoływać wiedząc, że są prawdziwe. Dla przykładu, jeżeli nie ma wspólnej wszystkim ludziom natury fizycznej, psychicznej i duchowej, nie da się wskazywać, jakie czyny są dobre lub złe dla każdego bez wyjątku człowieka, a zatem liczy się tylko to, czego dany człowiek pragnie. Zwolennicy nominalizmu pomijali fakt, że bez uznania wspólnej wszystkim ludziom natury nie miałyby sensu również medycyna, farmacja, psychologia itd. Bez pojęć ogólnych nie istnieje żadna ciągłość historyczna, w każdej chwili można przekreślić dorobek poprzednich pokoleń i wprowadzić całkowicie nowe rozwiązania społeczne nie licząc się z nich konsekwencjami. Wreszcie, zanegowanie pojęć ogólnych utrudnia odwoływanie się do kluczowej w logice zasady niesprzeczności, ponieważ wobec braku pojęć ogólnych brakuje również ogólnego wzorca, do którego można przyrównać pojedyncze byty (np. gdy nie ma ogólnych pojęć dobra i miłości, trudno obiektywnie ocenić konkretne zachowania, ponieważ najpierw należałoby przyjąć jakieś kryteria, których inni mogą nie uznać). Co więcej, wobec odrzucenia pojęcia prawdy pojawia się wiele sprzecznych opinii. W kolejnych pokoleniach filozofów zanegowanie uniwersalnych praw rządzących światem otworzyło drogę do rozwijania się indywidualizmu, relatywizmu i woluntaryzmu. Zapewne wbrew intencjom Ockhama rozpoczęło się stopniowe odchodzenie od realizmu filozoficznego na rzecz swobodnego myślenia na sposób idealistyczny. W tym sensie Ockham stał się prekursorem najpierw liberalizmu (w nominalizmie nie ma społeczeństwa jako źródła kultury i tożsamości, istnieją tylko pojedynczy ludzie), a następnie odrodzenia (odrzucenie związku pomiędzy wiedzą religijną i innymi dziedzinami pociągnęło za sobą powrót do starożytnej koncentracji na sprawach doczesnych w nauce, kulturze, polityce, a nawet w religii).

Nominalizm stał się popularny wśród scholastyków tworzących w XIV i XV stuleciu. Do nominalizmu Ockhama nawiązywał m.in. augustinianin Martin Luter (*de domo* Martin Luder, 1483–1546)<sup>130</sup>, który doprowadził do podważenia tradycji scholastycznej, w szczególności przekonania o zdolności ludzkiego rozumu do poznawania wiary i moralności. Pogląd, zgodnie z którym naturalny ludzki rozum, łączący ze sobą znane mu przyczyny i skutki, jest niezdolny lub niepotrzebny do poznania i praktykowania wiary, określany jest mianem fideizmu (łac. *fides* – wiara). Luter odrzucił katolickie nauczanie, zgodnie z którym do zbawienia potrzebna jest zarówno łaska Boża, jak i współdziałanie ze strony człowieka. Natura ludzka – głosi teologia katolicka – jest skłonna do zła z po-

---

<sup>130</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Sadowski, *Luter*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 276–277; J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. ks. Konstanty Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 31–132, A. Wielomski, *Martin Luter wobec Sacrum Imperium*, „Dialogi Polityczne”, nr 27/2019, s. 29–41.



wodu grzechu pierworodnego, ale dzięki łasce (czyli pomocy od Boga w podejmowanych wysiłkach), umocnieniu rozumu przez prawdę obiektywną i umocnieniu wolnej woli przez obiektywną moralność człowiek może czynić dobro i osiągnąć świętość. Luter uważał natomiast, że człowiek nie jest zdolny do nawrócenia i moralnego życia, ponieważ jego natura jest zbyt zepsuta z powodu grzechu pierworodnego. Twierdził wręcz, że człowiek jest zepsuty do tego stopnia, że utracił wolną wolę i zmuszony jest grzeszyć. Co za tym idzie, zbawienie nie zależy od uczynków, a jedynie od samej łaski Bożej (inaczej mówiąc zbawienie jest darem Boga, który nie wymaga wysiłków i zasług ze strony człowieka)<sup>131</sup>. W tym ujęciu poznawanie rozumowych uzasadnień i wskazań dla moralnego życia i osobistego nawrócenia do Chrystusa, które formułowano od początków chrześcijaństwa, byłoby pozbawione sensu. Prawdopodobnie w ten sposób Luter starał się usprawiedliwić swoje burzliwe życie, w którym dodatkowo zmagął się z neurotycznym poczuciem winy. Konsekwentnie, Luter odrzucił katolickie dogmaty i praktyki religijne, które wiązały się ze zdobywaniem zasług przez wiernych lub wypraszeniem ich dla innych. Twórca protestantyzmu zanegował m.in. rozumienie mszy jako ofiary przebłagalnej za grzechy (uznając ją tylko za nabożeństwo budujące wiarę), kapłaństwo rozumiane jako nieodwołalny sakrament uprawniający do pośredniczenia między Bogiem i wiernymi (uznając je za obieralną funkcję społeczną) oraz kult świętych, modlitwy za dusze zmarłych i wysiłki służące nawróceniu, zapanowaniu nad własnymi słabościami i darowaniu kar za grzechy, którymi w katolicyzmie są pokuta, odpusty i asceza (z powodu zanegowania wartości osobistych zasług i odrzucenia wiary w czyściec)<sup>132</sup>.

Luter nie był ani pierwszym ani ostatnim średniowiecznym przeciwnikiem scholastyki i papieżstwa, jednak jego działania okazały się najskuteczniejsze dzięki potężnemu wsparciu książąt niemieckich. Początkowo nie był wrogo nastawiony do Kościoła katolickiego i jego instytucji, dążył raczej do zmian w ramach istniejących struktur kościelnych. Poglądy Lutra zaczęły się radykalizować, gdy podczas pobytu w Rzymie w 1511 r. zobaczył upadek moralny ówczesnego duchowieństwa. Było to jego pierwsze zetknięcie z obyczajowością renesansu, które dodatkowo utwierdziło go w pesymistycznej ocenie ludzkiej natury<sup>133</sup>. Dopiero wobec obłożenia go ekskomuniką (tzn. wykluczenia z Kościoła) z powodu głoszenia herezji w 1521 r. wypowiedział posłuszeństwo papieżowi, a na znak zerwania ze scholastyką publicznie spalił „Sumę Teolo-

---

<sup>131</sup> L. Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*. Londyn – Glasgow 1956, s. 185–186; J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 61–77.

<sup>132</sup> Ascezą określa się chrześcijańską praktykę polegającą na wyrzeczeniu się niekoniecznych dóbr doczesnych w celu panowania nad swoimi potrzebami i słabościami (gr. *askein* – pracować, ćwiczyć). W obiegowej opinii sprzeciw Lutra budził tzw. handel odpustami (udzielanie ich w zamian za ofiarę pieniężną). Teologia katolicka przypisuje odpustom moc darowania sprawiedliwych kar doczesnych lub czyścówych za grzechy odpuszczone w sakramencie pokuty. W tym kontekście należy zauważyć, że działania Lutra najpewniej wynikały z jego poglądów na teologię (niechęć wobec zasług), a nie z pobudek społecznych (ceny odpustów).

<sup>133</sup> E. von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality: The Challenge of Our Times*, Ludwig von Mises Institute 2007, s. 181.

giczną” Tomasza z Akwinu uznawaną za wierne opracowanie doktryny katolickiej. Negując zwierzchnictwo Kościoła i papieża postulował podporządkowanie struktur i majątków kościelnych książętom niemieckim. Ponadto domagał się niezależności książąt od katolickiego cesarza Karola V, czym dodatkowo zdobył ich przychylność. Reformacja uzyskała wsparcie finansowe ze strony Imperium Osmańskiego liczącego na skłócenie i osłabienie państw europejskich<sup>134</sup>. Zaniegowanie najpierw przydatności rozumu do podejmowania decyzji, a następnie jednolitego nauczania wiary i moralności (wynikające z odrzucenia papieżstwa i hierarchii kościelnej), spowodowało oderwanie się całych państw od Kościoła katolickiego, który przestał być gwarantem stabilności politycznej w Europie, a w efekcie wybuch wojen religijnych w XVI stuleciu. To właśnie wojny religijne w Europie w dużej mierze zaważyły na przyszłości politycznej świata, o czym będzie mowa.

Zmiany mentalnościowe zapoczątkowane przez Lutra okazały się bardzo głębokie. Luter, zgodnie z założeniami teorii dwóch prawd Awerroesa i nominalizmu Ockhama uznał, że wszystko wynika z woli Bożej, która jest nieprzewidywalna i niezwiązana z jakąkolwiek ludzką logiką. Dlatego, w odróżnieniu od scholastyków uważał, że do poznania Boga i źródeł Jego woli nie jest przydatny rozum i odwołująca się do rozumu filozofia realistyczna, ponieważ nie ma pojęć ogólnych, na podstawie których można o czymkolwiek by wnioskować w sposób pewny. Uznał natomiast, że do zbawienia wystarczy sama wiara płynąca z interpretacji Biblii, w której każdy powinien odwoływać się do własnego doświadczenia, przekonania i uczuć. W ten sposób dopuścił w ten sposób jednoczesne istnienie sprzecznych interpretacji prawd wiary oraz możliwość ich swobodnego wybierania przez ludzi (choć w praktyce narzucał własną interpretację). Dla porównania, odrzucona przez Lutra doktryna katolicka opiera się na Tradycji apostoelskiej i Piśmie Świętym, przy czym Tradycja jest starsza (sięga czasów Chrystusa i Jego uczniów), zaś kanon ksiąg biblijnych został przyjęty przez Kościół w oparciu o Tradycję i według niej powinien być interpretowany. Katolicyzm nie dopuszcza samodzielnej interpretacji Biblii obawiając się, że spowoduje to tworzenie błędnych koncepcji teologicznych (herezji) i usprawiedliwianie nadużyć za pomocą wyrwanych z kontekstu cytatów biblijnych (tzw. błąd biblicyzmu). Wezwanie do samodzielnej interpretacji Biblii przyniosło wiele zmian w życiu politycznym i społecznym lub w początkach reformacji. Dla przykładu, sam Luter pozwolił jednemu z książąt niemieckich na wielożeństwo<sup>135</sup>, zaś po latach na podstawie wyrwanych z kontekstu fragmentów biblijnych kontynuatorzy myśli Szwajcara Jana Kalwina (oryg. Jean Calvin, 1509–1564) argumentowali za usprawiedliwieniem rasizmu i niewolnictwa w Nowym Świecie<sup>136</sup>. Z drugiej strony w krajach objętych reformacją popularne stało

---

<sup>134</sup> J. Goody, *Islam in Europe*, Polity 2004, s. 45.

<sup>135</sup> J.A. Poszakowski SI, *Historia Luterska*, Wilno 1745, s. 255.

<sup>136</sup> P.R. Griffin, *Protestantism and Racism*, [w:] A.E. McGrath, D.C. Marks (red.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Blackwell Publishing Ltd 2004, s. 357–371; M. Guasco, *Supremacy and the Origins of American Slavery*, „Church History” 2019, nr 88 (3), s. 754–758.

się argumentowanie wyłącznie na podstawie historii biblijnych, czego przejawem było m.in. nadawanie dzieciom imion starotestamentowych proroków, ale również formułowanie propozycji politycznych w drodze analogii do tekstów biblijnych (np. historii królów izraelskich). Oczywiście bez rygorów klasycznego wnioskowania przyczynowo-skutkowego takie postulaty przybierały bardzo swobodne formy, które nie przyczyniały się do rozwiązania realnych problemów państwa. Ostatecznie spowodowało to odejście od argumentacji religijnej w debatach politycznych, co jako pierwszy uczynił Anglik Tomasz Hobbes (oryg. Thomas Hobbes, 1588–1679)<sup>137</sup>.

W pismach Lutra wyraźny jest wpływ nominalizmu i woluntaryzmu. Odrzucił autorytet Kościoła jako zorganizowanej, hierarchicznej społeczności uprawnionej do wyjaśniania wiary w oparciu o jej rozumowe poznanie. Nie postrzegał Kościoła jako podmiotu ustanowionego przez Boga, lecz jako zrzeczenie powstające oddolnie z woli wierzących, uprawnione do wyboru pastorów, przy czym rozwiązanie to z czasem przeniesiono na postrzeganie państwa i władzy politycznej (demokracja). Odrzucenie autorytetu w sprawach wiary i moralności w kolejnych stuleciach przyczyniło się do rozwoju indywidualizmu, egalitaryzmu (fr. *égal* – równy), relatywizmu, idei rewolucyjnych i religijności opartej na przeżyciach emocjonalnych. Szczególnie praktyka samodzielnej interpretacji Biblii bez wymogu zachowania reguł klasycznej logiki sprzyjała upowszechnieniu myślenia indywidualistycznego najpierw w dziedzinie wiary i moralności, a później także w ekonomii i polityce. Jakkolwiek w późniejszych latach Luter atakował interpretacje inne, niż jego własna, proces powstawania kolejnych denominacji protestanckich był już niemożliwy do zatrzymania<sup>138</sup>. Najdalej w postulatach dekatolicyzacji poszedł Jan Kalwin, który domagał się oczyszczenia wspólnot protestanckich z jakichkolwiek elementów doktryny i obrzędowości katolickiej. Głosił m.in. postulat podporządkowania władzy świeckiej wspólnocie religijnej (czyli ludowi), co z czasem przyczyniło się do popularności republikanizmu i liberalizmu<sup>139</sup>. Wśród zwolenników kalwinizmu rozwijały się także ruchy purytańskie, które odznaczały się surową dyscypliną kontrolowaną przez wspólnotę w celu ochrony osób „przeznaczonych przez Boga do zbawienia”.

## 2.5. Renesans

Od renesansu (XV–XVI w.) panują w Europie uprzedzenia i niechęć do scholastyki, którą uważano za przestarzałą i surowy system filozoficzny, służebny wobec teologii katolickiej. Pojawiły się społeczności wyznające protestantyzm, który głównie w krajach germańskich stał się oficjalnym wyznaniem podporządkowanym władzy państwowej. O ile średniowieczni scholastycy byli skupieni na poszukiwaniu racjonalnych wyjaśnień spraw religijnych i doczesnych,

---

<sup>137</sup> A. Wielomski, *O angielskiej myśli politycznej polemicznie. Glosa do książki Tomasza Tulejskiego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2019, nr 110, s. 210–219.

<sup>138</sup> W roku 2021 liczbę wyznań w ramach protestantyzmu szacuje się na 45 tys.

<sup>139</sup> A. Wielomski, *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, „Dialogi Polityczne” 26 (2019), s. 16.

oczywiście nie zawsze znajdując poprawne rozwiązania, w renesansie powrócono do wzorców i praktyk antycznych, jak materializm, hedonizm, astrologia itp. Reformacja protestancka i kryzys Kościoła spowodowały swobodny rozwój wielu koncepcji idealistycznych, które w poprzednich wiekach zapewne zostałyby odrzucone przez papieżstwo i władców świeckich. Odrzucenie średnio-wiecznego nauczania Kościoła dało początek poszukiwaniu nowych, niereligijnych rozwiązań dla pojawiających się problemów społecznych i politycznych. Popularność wśród intelektualistów zdobywał pogląd Lutra o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej z powodu grzechu pierworodnego oraz o nieprzydatności ludzkiego rozumu do poznawania dobra i zła, co logicznie stawiało pod znakiem zapytania sens wymagań moralnych stawianych przez chrześcijaństwo. Nie bez znaczenia było tu okrucieństwo wojen religijnych. W miejsce obowiązującej wszystkich ludzi obiektywnej moralności filozofowie zaczęli poszukiwać innych sposobów zabezpieczenia porządku społecznego. Wśród tworzących wówczas autorów należy wymienić pisma Mikołaja Machiavellego (oryg. Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, 1469–1527) i Jana Bodina (oryg. Jean Bodin, 1530–1596), którzy uznając naturę ludzką za zepsutą głosili potrzebę istnienia silnej i skutecznej władzy publicznej, niezależnej od innych autorytetów (religijnych i świeckich), zdolnej budować potęgę polityczną państwa<sup>140</sup>.

Wizję natury ludzkiej jako zepsutej, egoistycznej i zarazem łękliwej przyjął również wspomniany Tomasz Hobbes<sup>141</sup>. Był zafascynowany matematyką i naukami przyrodniczymi, przez pryzmat których próbował zrozumieć świat i życie ludzi. Uważał, że Bóg i aniołowie są bytami materialnymi zbudowanymi z przezroczystej, niewidzialnej materii. Również duszę ludzką rozumiał jako strukturę materialną i śmiertelną, która umiera razem z ciałem i zostanie wskrzeszona wraz z nim dopiero przy końcu świata. W swojej materialistycznej i odległej od chrześcijaństwa wizji świata uznał, że człowiek jest po prostu zwierzęciem obdarzonym umysłem. Z tego powodu Hobbes zaczął opisywać życie ludzi przez analogię do świata zwierząt próbując ustalić, jak wyglądałby świat pozbawiony organizacji społecznej. W swoich rozważaniach wyszedł od fikcyjnego opisu życia ludzi nie podlegających żadnej władzy politycznej (stan natury). Według teorii Hobbesa, ludzie w stanie natury żyliby bez organizacji społecznej i bez głębszych więzi, czyli podobnie do zwierząt. Taki stan Hobbes opisał jako nieznośny, ponieważ walkę o przetrwanie wygrywali ludzie silni i bezwzględni a pozostali żyli w ciągłym lęku przed groźącym im niebezpieczeństwem. Idea pierwotnego stanu natury czerpie z nominalizmu przekonanie, że społeczeństwo jest wyłącznie zbiorowością utworzoną przez ludzi, niekonieczną i pozbawioną własnej natury, zaś z protestantyzmu przenosi wizję

---

<sup>140</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Maciejewski, *Bodin*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 43–45; M. Scheffler, *Machiavelli*, [w:] tamże, s. 278–280.

<sup>141</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: K. Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*, Warszawa 2019, s. 192–194; A. Langer SI, *Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia*, „Przegląd Powszechny” 1884, t. II, s. 329–344; E. Kundera, *Hobbes*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 195–198.

natury ludzkiej jako całkowicie zepsutej. Opis stanu natury stanowi analogię do krwawych wojen religijnych w szesnastowiecznej Europie, kiedy porządek społeczny i funkcjonowanie monarchii stanowych zostały poważnie osłabione. Być może na wyobraźnię Hobbesa wpłynęły także doniesienia o odkryciu plemion indiańskich, żyjących niekiedy na sposób ludów pierwotnych oraz makabryczne opisy praktyk religijnych Azteków składających ofiary z tysięcy młodych ludzi w celu zdobycia przychylności bóstw<sup>142</sup>.

Według Hobbesa, ogół ludzi żyjących w stanie natury miał pragnąć poprawy warunków życia, dlatego zawarli niepisaną umowę powołującą społeczeństwo i władzę państwową (teoria umowy społecznej, kontraktualizm). Teoria Hobbesa uzasadnia postulowany przez niego ustrój polityczny: zepsuci ludzie mają żyć tak, jakby zawarli umowę, w której oddali państwu swoją wolność (poddając się przymusowi ze strony władzy). W zamian za to państwo zapewnia im bezpieczeństwo a przez swoje prawo określa, jak należy postępować (czyli co jest dobre, a co złe). Podstawowa motywacja dla ludzkich zachowań, według Hobbesa, powinna wynikać ze strachu przed nieuchronną karą, a nie z motywacji religijnej – dopiero wówczas władza może być skuteczna a wojny religijne więcej się nie powtórzą. Hobbes nie chce zatem docierać do ludzkiego rozumu, wystarczy mu kierowanie ludźmi za pomocą strachu, czyli znów w sposób bardziej przypominający podejście do zwierząt, niż do wolnych i odpowiedzialnych ludzi. Poglądy Hobbesa można podsumować stwierdzeniem, że skoro człowiek jest zły, to nie zasługuje na wolność. Z tego powodu umowa społeczna ma przezwyciężyć trudy życia w zezwierzonym stanie natury kosztem utraty jakiejś części naturalnej wolności. Co więcej, o ile w filozofii klasycznej najwyższym źródłem władzy jest Bóg, w myśli Hobbesa staje się nim władza polityczna podporządkowująca sobie każdego człowieka. O ile filozofia klasyczna uznaje istnienie społeczeństwa za fakt naturalny i niezależny od ludzi, teoria umowy społecznej prezentuje życie społeczne jako sferę dodatkową i niekonieczną, przeciwko której można się buntować, wysuwać roszczenia i podkreślać własną odmienność od innych. O ile filozofowie greccy opisali człowieka jako „zwierzę społeczne i polityczne”<sup>143</sup>, dla Hobbesa ludzie od zwierząt różnią się tylko intelektem. Te logiczne wnioski płynące z myśli Hobbesa zdobywały popularność w kolejnych stuleciach.

Tomasz Hobbes uznawany jest za teoretyka monarchii absolutnej. Należy pamiętać, że w społeczeństwach skłóconych w sprawach wyznaniowych średniowieczne monarchie stanowe okazały się niezdolne do skutecznego zarządzania państwem, dlatego władcy poszukiwali różnych uzasadnień dla powiększenia władzy monarszej. Absolutyzm w jakimś stopniu wynika z przeniesienia protestanckiej koncepcji niezależności i samodzielności człowieka w dziedzinie rozumienia wiary na niezależność i samodzielność króla w dziedzinie politycznej. Hobbes uważał, że jego teoretyczna umowa społeczna uzasadnia odebra-

---

<sup>142</sup> Zob. szerzej: V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, tłum. A. Kajzerek, Katowice 1998, s. 19–20.

<sup>143</sup> T. Ćwiertniak, *Spółeczeństwo, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M.A. Krapca*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2017, nr 2/2017, s. 86, przyp. 2.

nie ludziom jakiejś części wolności na rzecz państwa w imię bezpieczeństwa wszystkich, tym niemniej pomysł oparcia życia społecznego i politycznego na niepisanej umowie (a nie na prawie naturalnym)<sup>144</sup> zaowocował pojawianiem się rewolucyjnych buntów społecznych przeciw władzy królewskiej i monarchii stanowej na nieznaną dotąd skalę (początkowo w Anglii w XVII w., we Francji pod koniec XVIII w. oraz w Rosji na początku XX w.).

Teoria umowy społecznej może kierować myślenie swoich zwolenników w dwie strony: uznania prawa władzy politycznej do kontrolowania każdej dziedziny życia albo uznania prawa obywateli do wysuwania dowolnych roszczeń wobec społeczeństwa (innych ludzi) i państwa (władzy politycznej), które ostatecznie uważa się jedynie za twory umowne. Hobbes założył pierwszy wariant, ale jego poglądy zmodyfikował inny Anglik, młodszy o 44 lata John Locke<sup>145</sup>. Przerażony wizją Hobbesa o okrutnym zezwierzęconym świecie uznał, że człowiek jest jednak istotą z natury dobrą (w literaturze anglojęzycznej Locke'a nazywa się „Hobbesem w spódnicy”). Owo przerażenie wynikało nie tyle z wrażliwości, co z obawy o własny majątek (był udziałowcem w spółce handlującej niewolnikami z Afryki)<sup>146</sup>. Według Locke'a większość ludzi w stanie natury żyła w zgodzie, jednak towarzyszyło im poczucie zagrożenia ze strony ludzi zdeprawowanych, które dotyczyło przede wszystkim własności. Z tego powodu ludzie mieli zawrzeć dwie umowy społeczne powołujące najpierw państwo (trwały i przymusowy związek ludzi), a następnie ustrój polityczny (sposób sprawowania władzy i stanowienia prawa w państwie). Dzięki temu samo państwo nie może ulec likwidacji, natomiast nieefektywny ustrój polityczny pozostaje możliwy do zmiany. Warto zauważyć, że u Locke'a społeczeństwo powstaje dzięki potrzebie ochrony majątku, „przyczyną, dla której ludzie wstępują do społeczeństwa, jest zachowanie ich własności”<sup>147</sup> – pisał. Po zawiązaniu społeczeństwa najlepsze dla człowieka jest skupienie się na własnym życiu prywatnym i zarobkowaniu, wówczas nie ma on powodów, aby żywić wrogość wobec innych. Jest to odwrócenie kolektywistycznych założeń Hobbesa, ale w dalszym ciągu wpisuje się w filozofię idealistyczną, tyle że ukierunkowaną na indywidualizm. Locke jest przeciwny zarówno nauczaniu scholastyków o potrzebie zapobiegania złu i nawrócenia od grzechu, jak i poglądom Lutra o nieodwracalnym zepsuciu natury ludzkiej. Teoria Locke'a ma uzasadniać swobodę działania i poszanowanie własności ludzi bogatych oraz usprawiedliwiać ich bogacenie się kosztem biednych (co zresztą czynił sam Locke). Jego koncepcja stała się popularna przede wszystkim wśród rozwijającej się wówczas klasy bogatych wielkomijskich przemysłowców określanych mianem burżuazji (z fr. mieszczactwo). Rozwojowi angielskiego przemysłu w XVII i XVIII w. sprzyjały odkrycia geograficzne, wynalazki techniczne, a także zachęta do bogacenia się

---

<sup>144</sup> J. Bartyzel, *Demokracja*, *op. cit.*, s. 55.

<sup>145</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: E. Kundera, *Locke*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 274–276.

<sup>146</sup> W. Glaussner, *Three Approaches to Locke and the Slave Trade*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 51, No. 2 (1990), s. 199–216; Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 208–209.

<sup>147</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 320.

płynąca z nauk Jana Kalwina (bogactwo jako znak przeznaczenia do zbawienia). W oparciu o myśl Locke'a rozwinął się liberalizm głoszący, że skoro człowiek jest dobry, zasługuje na wolność oraz na uszanowanie przez państwo i społeczeństwo niemal każdego jego działań i zamierzeń. Co więcej, jeżeli ludzie mają skupić się na sprawach prywatnych, powinni też powstrzymywać się od oceniania czynów innych ludzi (relatywizm). Liberalizm zresztą nie wskazuje norm moralnych jako granicy dla wolności człowieka (jak czynili to filozofowie klasycyści), lecz odwołuje się do niedookreślonego pojęcia poszanowania wolności innych ludzi<sup>148</sup>. Ten pogląd wypływa z myślenia materialistycznego i relatywistycznego, które zło upatruje w subiektywnym braku zadowolenia a nie w naruszeniu obiektywnej moralności.

Teoria umowy społecznej odwróciła tradycyjny porządek władzy, jaki głosiła scholastyka. W filozofii klasycznej źródłem suwerennej władzy jest Bóg, który w sprawach doczesnych przekazuje ją królowi – suwerenowi, ten zaś deleguje ją na swoich urzędników. Stąd chociażby wywodzi się tytułatura monarchów „z Bożej łaski”. Natomiast według filozofów nowożytnych źródłem władzy jest lud – suweren, który w drodze umowy społecznej przekazuje władzę rządzącym<sup>149</sup>. Skądinąd o ludzie jako źródle władzy pisali już Jan z Paryża (ok. 1255–1306) i Marsyliusz z Padwy (1275–1342) w kontekście uniezależnienia monarchów od papieżstwa, nie była to zatem koncepcja całkowicie nowa. W ten sposób, w powiązaniu z myślą reformacyjną, kształtowała się teoria suwerenności ludu, na której oparły się późniejsze ustroje demokratyczne (gr. *demos* – lud, biedota, gr. *kratòs* – władza, siła). Zauważmy jednak, że uznanie Boga za źródło władzy skutkuje związaniem działań rządzących zasadami wiary i moralności. Oczywiście w praktyce nie każdy monarcha kierował się tymi wartościami, ale mógł zostać z tego tytułu rozliczony (np. wygnanie króla Polski Bolesława II w 1079 r. za zabójstwo biskupa Stanisława Szczepanowskiego) lub przynajmniej krytykowany (np. niepochlebna opinia ludu na temat prowadzenia się króla Francji Ludwika XV). Natomiast wywodzenie źródła władzy od ludu, który nie jest przecież jedną osobą zdolną wyrażać spójne myśli i pragnienia, daje rządzącym niemal nieograniczoną swobodę, której chciał m.in. Machiavelli. Zarówno u Hobbesa, jak i u Locke'a to państwo, powołując się na fikcyjną umowę społeczną, określa za pomocą prawa, jak powinno wyglądać życie poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa. W szczególności decyduje, ile wolności można pozostawić człowiekowi, rodzinie, religii, przedsiębiorcom itd. U obu myślicieli teoria umowy społecznej wiąże się z uznaniem niemal nieograniczo-

---

<sup>148</sup> Takie ujęcie granic wolności jest obecne również w klasycznych opisach relacji panujących w społeczeństwie. Różnica między filozofią klasyczną a filozofią liberalno-oświeceniową polega na pominięciu znaczenia obiektywnej moralności poznawanej przez rozum, a czasem wręcz na zaprzeczeniu jej istnienia. Augustyn z Hippony podkreślał wręcz, że utwierdzenie w dobru jest warunkiem prawdziwej wolności (ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 116).

<sup>149</sup> Ł. Szymański, *Desakralizacja myśli politycznej w czasach nowożytnych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” sectio G–Ius, nr 65.2 (2018), s. 235–246; J. Bartyzel, *Demokracja*, op. cit., passim.

nych kompetencji władzy, której wola wyrażona przez prawo jest utożsamiana z wolą społeczeństwa (Ockhamowski woluntaryzm). Władzy w praktyce nie można ograniczyć, co najwyżej sam prawodawca może dokonać samoograniczenia na podstawie przepisów konstytucyjnych. Dlatego zdarza się, że kwestionowanie najważniejszych rozwiązań prawnych (np. ustroju politycznego) traktowane jest jako zachowanie niebezpieczne dla porządku społecznego z powodu łamania umowy społecznej. Uzasadnieniem dla tak szerokich uprawnień władczych państwa ma być monopol na zapewnianie bezpieczeństwa fizycznego i stosowanie środków przymusu (bezpieczeństwo jest wszakże celem umowy społecznej), to zaś stanowi przykład redukcji obrazu rzeczywistości do sfery materialnej (pamiętajmy, że Hobbes nawet Boga opisywał jako istotę cielesną). U Hobbesa i Locke'a wyraźnie widać wpływ myśli Awerroesa (zanegowanie roli religii w nauce i życiu społecznym), Ockhama (nominalizm i woluntaryzm) oraz Lutera (poddanie państwu autonomicznego dotąd Kościoła), w których po zanegowaniu roli rozumu kierującego się niezmiennymi pojęciami i zasadami, wola władzy politycznej dysponującej środkami przymusu siłą rzeczy staje się ostateczną instancją w życiu społecznym.

Teoria umowy społecznej przyczyniła się do propagowania naturalizmu, czyli poglądu traktującego życie człowieka wyłącznie w kategoriach materialnych. O ile nauki przyrodnicze i ścisłe nie zajmują się sferą duchową z powodu braku odpowiednich narzędzi badawczych, to jednak jej nie wykluczają. Naturalizm natomiast neguje istnienie sfery duchowej uznając, że wiedza o świecie może pochodzić wyłącznie z nauk przyrodniczych i ścisłych, czyli z badania materii. Był to sposób myślenia właściwy przedchrześcijańskim kulturom antycznym, wszakże pierwsi filozofowie greccy aż do Platona próbowali poznać sens świata i życia ludzkiego badając przyrodę i matematykę (np. Tales z Miletu, Pitagoras). Po kilkunastu wiekach naturalizm odżył w kulturze i filozofii renesansu. Stało się to m.in. pod wpływem reformacji, która zaprzeczając znaczeniu dobrych czynów dla osiągnięcia zbawienia, przyczyniła się do myślenia kategoriami swobód i korzyści. Tym bardziej Hobbes, poddając w wątpliwość nieśmiertelność duszy i perspektywę życia po śmierci, w swojej wizji ustroju skupił się na zapewnieniu ludziom szczęścia w życiu doczesnym (po wiekach pojawiło się określenie „raju na ziemi”). Środkiem ku temu miało być zbudowanie społeczeństwa od nowa, swoisty „reset” nazwany przez niego umową społeczną. Skoro teoria umowy społecznej skupia się na życiu doczesnym i kompetencjach władzy publicznej, logicznie pomniejsza albo wręcz neguje znaczenie religii i moralności w życiu człowieka i społeczeństwa sprzyjając popularności deizmu, agnostycyzmu i ateizmu. Postawy te w praktyce łączy brak zainteresowania kwestiami wiary, moralności i zbawienia oraz skupienie się na sprawach materialnych, jakimi są władza, system prawny i dobrobyt. W rezultacie w mentalności znacznej części ludzi kluczowymi wartościami stały się bezpieczeństwo, zdrowie i majątek. Idąc dalej, przyznanie władzy politycznej kompetencji do regulowania prawem każdej sprawy logicznie musiało wiązać się z pomniejszeniem znaczenia roli innych norm społecznych, w tym wyznań religijnych. Zauważmy też, że skoro od średniowiecza monarchowie



europcy opierali swoj wladz na nadaniu Bozym, pwniejsza likwidacja monarchii i zastapenie jej teori w umowy spolecznej bylo logiczna konsekwencja uprzedniego odrzucenia roli religii w zyciu publicznym na rzecz spraw doczesnych.

Idac dalej, odrzucenie Boga jako jedynego zrodla prawdy i dobra musiao doprowadz do stwierdzenia, ze zrodlem wiedzy o dobru jest sumienie kazdego czlowieka (w mysl popularnej zasady, ze „dobre jest to, co ktos za dobre uwaza”). Wielosc sprzecznych ze soba pogladow w krortkim czasie prowadzi do relatywizmu, czyli zanegowania istnienia obiektywnej prawdy i obiektywnej moralnosci, ktore przenika rowniez do prawa. Podobnie, jak w monarchiach despotycznych wladcy czesto uznawani byli za istoty boskie, tak pod wplywem teorii umowy spolecznej wladzom politycznym przyznano gigantyczne uprawnienia, pwnie rozszerzone dziki mozliwosciom plynacym z rozwoju technologicznego (np. zbieranie informacji). Z tego powodu zaczely sie poszukiwania nowych ograniczen ustrojowych dla wladzy, jak prawa czlowieka czy trojpodzial wladzy. Jednak i te mechanizmy ostatecznie zasadzaja sie na decyzji wladz politycznych, ktore w akcie rangi konstytucyjnej samodzielnie okreslaja ich tresc, a nastepnie moga dokonac ich zmiany. Teoria umowy spolecznej byla oparta na zalozeniu o pierwotnej rownosci ludzi (stan natury), ktorzy pewnego dnia zawarli umowe. Z tego powodu przyjeto ja jako logiczne uzasadnienie ustrojow demokratycznych cechujacych sie wyborem rzadzacych w drodze glusowania, co zostalo spopularyzowane w pismach filozoficznych okresu oswiecenia.

## 2.6. Oswiecenie

Po zapaści cywilizacyjnej spowodowanej wędrownkami ludów, najazdami barbarzyńców i upadkiem Imperium Rzymskiego w 476 r. nauka w Europie rozwijala sie glownie w elitarnych klasztorach. Badania przyrodnicze prowadzone przez zakonnikow opieraly sie na starozytnym zalozeniu, zgodnie z ktorym przez poznawanie piekna i uporzadkowania przyrody mozna poznac jej Stworca. Ponadto wiedza empiryczna sluzyla do wnioskowania o przyczynach i skutkach, np. aby ustalic wartosc moralna danego czynu (przyczyny) potrzebne bylo poznanie jego skutkow. Rozwoj nauki w sredniowiecznych klasztorach dal poczatek sieciom szkol i uniwersytetom, ktore przyczynily sie do zwiekszenia liczby osob zajmujacych sie nauka, szczegolnie wzrod swieckich z calej Europy. Wraz z upowszechnieniem metody eksperymentu zaczeto poznawac nowe fakty przyrodnicze. Okazalo sie, ze niektore dowodzenia scholastykow na temat przyrody okazaly sie bledne lub niedokladne, w efekcie znaczna czesc uczonych zaczela uznawac za prawdziwe i naukowe tylko to, co zostalo udowodnione empirycznie (obserwacja lub eksperymentem). Coraz bardziej kwestionowano nauczanie Kosciola jako nie dajace sie udowodnic popularnymi w owczesnych metodami uzywanymi w badaniu przyrody (pisal o tym m.in. T. Hobbes). Scholastycy podkreslali, ze metody empiryczne (na dostepnym owczesnym poziomie) sprawdzaja sie tylko w badaniu rzeczywistosci materialnej, poznawalnej zmyslami, jednak od XV w. wzrod czesci uczonych pojawila sie niechec

do samej scholastyki i jej zainteresowania sprawami nadprzyrodzonymi. Wiązało się to z niechęcią nominalizmu do pojęć ogólnych (bez których nie da się rozwijać logiki), antykatolicką atmosferą reformacji i radykalnie antropocentrycznym renesansem. Uczni, zafascynowani badaniami empirycznymi, traktowali wnioski scholastyków dotyczące wiary jako czyste spekulacje pozbawione namacalnych dowodów. W ten sposób na praktycznym znaczeniu zyskiwały poglądy Awerroesa, Ockhama i Lutra o nieprzydatności nauki i logicznego myślenia (rozumu) do poznawania wiary i moralności. Skoro zaś dziedziny te miały być niepoznawalne, zaczęto je uznawać za sprawę prywatną i dowolną, czego dobitnym potwierdzeniem stał się kantyzm.

Kolejny przełom w postrzeganiu świata w XVIII stuleciu przyniosło oświecenie. Nazwa ta została nadana w Niemczech i miała podkreślać jego przełomowy charakter w zestawieniu z mentalnością średniowiecza. Niekiedy średniowiecze nazywa się wiekami ciemnymi, choć jest to określenie obiektywnie niesprawiedliwe choćby z tego powodu, że był to czas rozwoju nauki, bez którego nie byłoby późniejszych odkryć. Prekursorem oświecenia był francuski uczony René Descartes, w Polsce nazywany Kartezjuszem (1596–1650)<sup>150</sup>. Był absolwentem szkoły jezuickiej i twórcą filozofii nowego typu przeznaczanej dla uczonych. Jak zauważono, w XVII w. uczeni często podważali uznawane od stuleci prawdy religijne i rozwiązania społeczne uważając, że nie można ich pogodzić z odkryciami nauki. Po części wynikało to z błędnych wniosków uczonych, co jest problemem w każdej epoce, po części zaś z traktowania formy przekazu prawd religijnych zawartych w Biblii jako precyzyjnej relacji historycznej<sup>151</sup>. Sytuacja ta skłoniła Kartezjusza do opracowania próby pogodzenia tradycyjnej doktryny, etyki i wizji świata z dorobkiem nauk przyrodniczych. Filozofia klasyczna dążyła do obiektywizmu, wiernego opisywania rzeczywistości taką, jaka ona jest. Z tego powodu uczeni średniowiecza koncentrowali się na poznawaniu bytu (prawdy, rzeczywistości), czyli na przedmiocie poznania. Kartezjusz, chcąc utrzymać jednocześnie autorytet scholastyków i nauk przyrodniczych, zaproponował uczonym uznanie wątpliwości i problemów nierozstrzygalnych. W tym celu wyróżnił przedmiot poznania i podmiot poznania (myślącego człowieka) – inaczej mówiąc byt i myśl o bycie<sup>152</sup> – dając do zrozumienia, że człowiek nie może zrozumieć niektórych spraw z całą pewnością. Następnie uznał, że najpewniejsze dla każdego człowieka, zwłaszcza uczonego, są jego własne istnienie i własne myśli (stąd maksyma *cogito, ergo sum*, z łac. myślę, więc je-

---

<sup>150</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 89–131; A. Przyłębski, *Descartes*, [w:] B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały Leksykon...*, s. 23–26; R. Palacz, *Klasyki filozofii, op. cit.*, s. 119–124; A. Langer SI, *Św. Tomasz z Akwinu...*, s. 329–344.

<sup>151</sup> Warto zauważyć, że późniejsze odkrycia archeologiczne potwierdzają starożytne opisy biblijne, np. o pierwotnym jednym superkontynencie (Rodinia) i potopie w regionie Morza Czarnego. Por. Biblia. Księga Rodzaju 1, 9–10 i 7,10–8,18. Zob. szerzej: W. Keller, *A jednak Pismo Święte ma rację*, tłum. J. Koczołowski, Warszawa 1959.

<sup>152</sup> A. Kozak, *Trzy modele praktyki prawniczej*, [w:] J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2003, s. 144.

stem). Inne twierdzenia mogłyby być poddawane w wątpliwość tak długo, dopóki nie staną się dla człowieka równie oczywiste. Według Kartezjusza, skoro uczeni kwestionują wiedzę wywodzoną z wiary, prawa naturalnego lub badań empirycznych, powinni szukać jej potwierdzenia tak długo, dopóki nie poczują się wewnętrznie przekonani o słuszności danego twierdzenia. Jako matematyk i przyrodnik Kartezjusz postulował poszukiwanie takich dowodów na prawdziwość posiadanej wiedzy, które dają się potwierdzić matematycznie lub empirycznie. Zauważmy, że są to metody przydatne do badania rzeczywistości materialnej, ale nie nadają się do zgłębiania zagadnień filozoficznych i teologicznych, dlatego filozofia od czasów oświecenia koncentruje się na dowolnie formułowanych opiniach i niemal nie porusza zagadnienia obiektywnej prawdy. Jest to swego rodzaju idealizm filozoficzny, w którym opisywany kształt rzeczywistości zależy przede wszystkim od subiektywnego przekonania uczonego. Dla uczonych, przyzwyczajonych do sceptycyzmu i kwestionowania wiedzy o świecie, najtrudniejsze do podważenia są wyniki badań empirycznych, dlatego kartezjanizm doprowadził do koncentracji nauki i edukacji wyłącznie na sferze materialnej (immanentyzm). Od czasów Kartezjusza nastąpił bezprecedensowy rozwój nauk przyrodniczych i ścisłych, jednak uczeni przestali stawiać pytania o pierwszą przyczynę i ostateczny cel istnienia bytów materialnych. Wielu uczonych zaczęło deprecjonować prowadzenie tradycyjnych wywodów logicznych w duchu arystotelesowsko-scholastycznym, za którymi nie stały wyniki badań przyrodniczych. Wbrew założeniom Kartezjusza, jego filozofia stała się uzasadnieniem dla uznawania argumentów religijnych i etycznych za nienaukowe z powodu braku potwierdzeń empirycznych (trudno wszakże zbadać empirycznie to, co nie jest materialne). Niezależnie od intencji samego Kartezjusza, jego system filozoficzny zyskał popularność, ponieważ wpisywał się w atmosferę epoki. Odkrycia przyrodnicze i techniczne spowodowały, że nowożytni uczeni koncentrowali się na samej materii, pomijając kluczowe w średniowieczu badania natury nadanej stworzeniom przez Stwórcę i wynikających z tejże natury praw moralnych. Oświecenie poszło o krok dalej uznając materię za jedyny przedmiot badań naukowych i całkowicie rezygnując z odniesień do religii i moralności. System Kartezjusza w pewnym stopniu stanowi kontynuację nominalizmu zapoczątkowanego przez W. Ockhama, ponieważ nie bierze pod uwagę logicznych wniosków na temat natury świata, a wiedzę stara się czerpać niemal wyłącznie z poznawania pojedynczych przedmiotów i zjawisk przy użyciu metody indukcyjnej (obserwacji i eksperymentu).

Poważny ślad w mentalności Europejczyków pozostawił także Jan Jakub Rousseau (spolszcz. Jean-Jacques Russeau, 1712–1778)<sup>153</sup>. Głosił on materialistyczny naturalizm uznając rozmaite ludzkie skłonności za zwyczajne przejawy ludzkiej natury, którym należy się poddawać niezależnie od uznawanych

---

<sup>153</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Maciejewski, *Rousseau*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 400–402; J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 135–222; R. Palacz, *Klasyki filozofii, op. cit.*, s. 153–157; J. Grygieńć, *Autonomia, irracjonalizm i wspólnota. Szkic o filozoficznopolitycznych wymiarach Nowej Heloizy J.J. Rousseau*, „Dialogi Polityczne” 11/2009, s. 299–319.

w społeczeństwie zasad moralnych. Pogląd ten w szczególny sposób przeciwstawia się tradycyjnym zasadom moralności katolickiej i regułom ascezy głoszącym potrzebę walki z własnym nieuporządkowaniem, natomiast logicznie wypływa z poglądów Lutra i Locke'a, choć jest znacznie bardziej radykalny. Luter wszakże uważał, że natura ludzka jest nieodwracalnie zepsuta, dlatego praca człowieka nad swoimi wadami nie ma sensu. Locke tylko odwrócił pogląd Lutra przekonując, że natura ludzka jest dobra. Jakkolwiek poglądy te na pierwszy rzut oka są ze sobą sprzeczne, ich logiczne konsekwencje są podobne. Rousseau poszedł dalej uznając, że najlepsze dla człowieka jest życie naturalne i dzikie, podobne do opisanego przez Hobbesa i Locke'a stanu natury, w którym człowiek realizuje przede wszystkim własne pragnienia (być może był to kolejny pisarz zafascynowany opisami amerykańskich Indian). Warto zwrócić uwagę na podobieństwo poglądów Rousseau filozofów antycznych: Epikura z Samos (341–270 p.n.e.), twórcy szkoły hedonistycznej, oraz Terencjusza (zm. 159 p.n.e.), autora popularnej w okresie renesansu sentencji „człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce”.

Można powiedzieć, że Rousseau sprowadził rozważania nad prawem naturalnym do emocji i sentymentów. O ile filozofia klasyczna opisywała dobro jako pojęcie obiektywne (takie samo dla wszystkich) odwołując się do rozumu (wnioskowania przyczynowo-skutkowego na podstawie dostępnej wiedzy), Rousseau upatrywał źródeł dobra w subiektywnych odczuciach i przyjemnościach, to zaś przyczyniało się do wzmocnienia u jego zwolenników postaw indywidualizmu i relatywizmu<sup>154</sup>. Jako przeszkodę w prowadzeniu „życia zgodnego z naturą” wskazywała cywilizację opartą na własności prywatnej chronionej przez moralność, państwo i system prawny. Własność miała być tym elementem życia społecznego, który tworzy nierówności między ludźmi, umacnia surowe zasady etyki i obyczajów, podporządkowuje biednych bogatym oraz uzasadnia przemoc aparatu państwowego w imię ochrony własności. Postulował zatem wprowadzenie równości ekonomicznej wszystkich ludzi dzięki likwidacji, a przynajmniej ograniczeniu własności prywatnej. Ludzie mieli się bezwzględnie podporządkować decyzjom ogółu zapadającym w drodze głosowania, którego wyników nikt nie miałby prawa zakwestionować. Jego zdaniem były to rozwiązania najbardziej zbliżone do upragnionej przez niego naturalnej dzikości. Lud, a w każdym razie jego większość, przedstawił jako zbiorowy podmiot, odmienny i ważniejszy od poszczególnych ludzi, któremu przypisuje się wyłączną zdolność do podejmowania słusznych i wiążących dla każdego decyzji. Poglądy na kwestię własności Rousseau stanowią odwrócenie poglądów Locke'a i w dużej mierze zostały przejęte przez Marksa i Engelsa. Rozwiązania demokratyczne Rousseau zaczerpnął z ustroju rodzinnej Szwajcarii, gdzie rozwinęły się w formie znacznie mniej radykalnej pod wpływem indywidualistycznego i republikańskiego kalwinizmu. W pismach Rousseau demokracja przybiera jednak formę kolektywistyczną. W praktyce ustrój Rousseau niewiele różni się od ustroju Hobbesa, po prostu absolutną władzę monarchy zastąpił on taką samą

---

<sup>154</sup> M. Ludwisiak, *Postać Jana Jakuba Rousseau i jego wpływ na współczesnych*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica”, nr 81 (2007), s. 87–108.

władzą większości głosujących<sup>155</sup>. Rousseau pisał w tym kontekście o religii społecznej (obywatelskiej) będącej swego rodzaju antropocentrycznym kultem opartym na wierności prawu pochodzącemu od ludu, któremu miało należeć się pierwszeństwo przed religią objawioną i prawem naturalnym<sup>156</sup>. Istnieje prawdopodobieństwo, że podczas kontaktów z polskimi politykami Rousseau zetknął się z myślą Pawła Włodkowica (1370–1435) dotyczącą prawa narodów do samostanowienia (sformułowaną w kontekście stosunków międzynarodowych), którą wykorzystał jako uzasadnienie dla przyznania ludowi statusu suwerena<sup>157</sup>. Rezultatem tychże kontaktów było dzieło Rousseau „*Considérations sur le gouvernement de Pologne*” wydane pośmiertnie w 1782 r.

Pisma Rousseau stanowiły filozoficzną podstawę rewolucji francuskiej, która wybuchła jedenaście lat po jego śmierci, jednak – co ciekawe – sam Rousseau był sceptyczny wobec praktycznego funkcjonowania systemu demokratycznego. W odniesieniu do własnych poglądów stwierdził, że „biorąc wyrazy w znaczeniu ścisłym, prawdziwa demokracja nigdy nie istniała i nigdy nie będzie istnieć. Sprzeciwia się to porządkowi naturalnemu, ażeby wielka liczba rządziła, a mała była rządzoną”. I dalej konstatował: „gdyby istniał lud złożony z bogów, miałyby rząd demokratyczny”, jednak „tak doskonały rząd nie nadaje się dla ludzi”<sup>158</sup>. Nie tylko myśl Rousseau przeszła do historii w wersji bardzo uproszczonej. Również autor nowożytnej koncepcji podziału władzy Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu (1689–1755), w Polsce nazywany Monteskiuszem, przekładał rządy elity ponad demokrację. Jego sceptycyzm wobec egalitarnych rządów demokratycznych wynikał z obawy przed zepsuciem moralnym społeczeństwa, które potrzebuje dyscypliny, ograniczeń i szacunku dla władzy<sup>159</sup>. „Naturalne miejsce cnoty jest obok wolności, ale tak samo nie istnieje ona przy nadmiernej wolności, co przy niewoli”<sup>160</sup> – pisał.

Kolejne przemiany w rozumieniu pojęć prawdy i moralności w Europie i na świecie nastąpiły za sprawą Immanuela Kanta (1724–1804)<sup>161</sup>. Przyjął on pogląd popularny wówczas pogląd, wywodzony m.in. od Ockhama, Kartezjusza i Dawida Hume’a (1711–1776), zgodnie z którym człowiek może skutecznie poznawać rzeczywistość tylko za pomocą zmysłów (empirycznie) a nie przez wnioskowanie z ogólnych pojęć i zasad. Na tej podstawie wyprowadził wniosek, że nie jest możliwe poznanie rzeczywistości takiej, jaką ona jest, ale wyłącznie taką, jaką odbierają ją ludzkie zmysły. Analogicznie uznał za niemożliwe poznanie Boga i moralności, ponieważ jest to rzeczywistość dla zmysłów niedo-

---

<sup>155</sup> J. Bartyzel, *Demokracja, op. cit.*, s. 124–125.

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>157</sup> Por. P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 131–132.

<sup>158</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, wyd. III, Łódź 1948, s. 64–65, cyt. za: *ibidem*, s. 60–61.

<sup>159</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 61–62.

<sup>160</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>161</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Moryń, *Kant*, [w:] B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały Leksykon...*, s. 60–63; R. Palacz, *Klasycy filozofii, op. cit.*, s. 158–163.

stępna. Skłoniło to Kanta do poszukiwania rozstrzygnięć dotyczących dobra i zła w sumieniu człowieka, a dokładniej mówiąc w jego własnym systemie wartości. Zdaniem Kanta człowiek powinien czynić to, czego chciałby doznawać od innych. O ile w filozofii klasycznej sumienie jest zdolnością ludzkiego rozumu do poznawania obiektywnej moralności czynu (i to zdolnością niedoskonałą), to w kantyzmie człowiek w sumieniu określa sam dla siebie, jak należy postępować. Jest to rozwinięcie filozofii Kartezjusza, który *de facto* uzależnił uznanie wiedzy za prawdziwą bardziej od przekonania danego uczzonego, niż od obiektywnych, dostępnych przesłanek logicznych. Kant rozszerzył tą metodę na postępowanie ludzi w codziennym życiu, które ma opierać się na ich przekonaniu, choćby można było udowodnić obiektywną szkodliwość danej decyzji. Ma to znaczenie również dla treści obowiązującego prawa, ponieważ od prawodawców wymaga się zgodności co najwyżej z ich własnym subiektywnym przekonaniem, niekoniecznie zaś z poznawanym rozumowo prawem naturalnym<sup>162</sup>. Zdolność do samodzielnego decydowania Kant uważał zresztą za przejaw dojrzałości człowieka. Efektem filozofii Kanta jest jednak relatywizm, czyli przekonanie, że nie ma obiektywnej prawdy a każdy może kierować się przede wszystkim własnymi poglądami. Odwołanie do niezmienniej moralności, która wynika z woli Bożej i stanowi warunek wiecznego szczęścia, może z powodzeniem stanowić motywację do poświęceń w imię doskonalenia swojej natury<sup>163</sup>. Z kolei odrzucając religijne uzasadnienie dla moralnego życia (wieczne zbawienie lub potępienie), Kant i jego zwolennicy nie są w stanie podać ostatecznego celu, dla którego każdy człowiek miałby chcieć i potrafić czynić dobro, unikać zła i stawiać sobie wymagania. Kantyizm nieskutecznie dążył do wypracowania etyki obowiązującej nawet wtedy, gdyby nie było Boga, w praktyce zaś postawił rozmaite ludzkie przekonania na równi z religią i odrzucił możliwość ich obiektywnego weryfikowania. Zauważmy, że starożytni filozofowie Parmenides, Sokrates, Platon i przede wszystkim Arystoteles ustalili, że człowiek jedynie poznaje istniejącą rzeczywistość. David Hume i Kartezjusz również nie podważyli wprost tej zasady, postulowali jedynie inny model poznawania rzeczywistości (epistemologię). Z kolei Kant i jego kontynuatorzy odwrócili model poznania przekonując, że indywidualne poglądy mogą kształtować prawdę, a co za tym idzie, każdy może mieć swoją własną prawdę o świecie. Jest to zatem zaawansowany subiektywizm i idealizm filozoficzny, podobny do greckich sofistów, który w miejsce realistycznego poznawania rzeczywistości pozwala swobodnie przekształcać tożsamość człowieka, społeczeństwa, państwa itd. Z punktu widzenia realizmu filozoficznego można zauważyć, że subiektywizm nie ma żadnego zastosowania w tych dziedzinach, w których konsekwencje podejmowanych decyzji ujawniają się natychmiast pod wpływem działania niezmiennych praw przyrody (np. przekonanie o wytrzymałości jakiegoś tworzywa nie zmienia jego rzeczywistych właściwości). W sprawach uwarunkowa-

---

<sup>162</sup> W. Łączkowski, *Prawo wyborcze a reguła większości*, [w:] F. Rymarz (red.), *Demokratyczne prawo wyborcze Rzeczypospolitej Polskiej (1990–2000)*, Warszawa 2000, s. 25.

<sup>163</sup> Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 107–115.

nych prawami moralnymi, ekonomicznymi czy prawem stanowionym konsekwencje czynów nieraz są odczuwane dopiero po latach, wobec czego zrozumienie ich przyczyn wymaga pogłębionych rozważań, a to może dawać złudne wrażenie panowania nad rzeczywistością w momencie podejmowania decyzji. Zauważmy, że zarówno filozofia klasyczna, jak i oświeceniowa dużo miejsca poświęciły ludzkiemu rozumowi, jednak odmiennie interpretowały to pojęcie. Dla średniowiecznych scholastyków rozum jest konieczny do zdobywania wiedzy, dzięki której człowiek poznaje Boga i przybliża się do zbawienia. Podkreślano również konieczność wiedzy do rozwoju życia doczesnego (nauki, sztuki, medycyny, budownictwa itd.) pod warunkiem, że jej wykorzystanie nie narusza przykazań Bożych, to bowiem godziłoby w ostateczny cel ludzkiego życia. Jak wspomniano, scholastycy korzystali jednocześnie z nauk empirycznych (indukcyjnych) i wnioskowań logicznych, w ramach których łączyli ze sobą wiedzę dostarczaną przez religię, naukę i życiowe doświadczenia. Dzięki tej umiejętności ludzie mieli poznawać prawdę o człowieku i innych bytach, w szczególności o Bogu jako pierwszej przyczynie istnienia świata i praw nim rządzących oraz o zasadach rozróżniania dobra i zła. Z kolei oświeceniowa wizja rozumu jest materialistyczna i ogranicza się do spraw doczesnych (immanentyzm). Rozum w oświeceniu to przede wszystkim wiedza czerpana z nauki, udowodniona empirycznie, dzięki której ludzie mogą podporządkować sobie przyrodę, nieraz także innych ludzi, a nawet całe narody. Oświeceniowe i pooświeceniowe interpretacje procesów historycznych nie uwzględniały już perspektywy religijnej. Co ciekawe, wielu twórców oświecenia interesowało się gnozą, okultyzmem, ezoteryką, astrologią i wróżbiarstwem, być może rekompensując sobie w ten sposób brak perspektywy duchowej<sup>164</sup>. Wizja rozumu u scholastyków była teocentryczna, realistyczna i postawiona ponad ludzką wolą. W renesansie pojawiły się pierwsze pomysły na przyznanie ludzkiej woli pierwszeństwa przed rozumem i moralnością, w czym ujawnił się wpływ nominalizmu i woluntaryzmu W. Ockhama. W oświeceniu te trendy przybrały na sile, od tego czasu teorie filozoficzne i polityczne starają się uzasadniać najróżniejsze pomysły na podbój świata oraz przekształcenie społeczeństwa w drodze stopniowych reform albo gwałtownych rewolucji. O ile w filozofii klasycznej zadaniem woli jest dostosować się do wskazań rozumu (mądrości), w filozofii oświecenia zadaniem rozumu (nauki) jest znaleźć skuteczne sposoby realizowania celów indywidualnych i społecznych wyznaczonych przez ludzką wolę. Z tego powodu od czasów oświecenia tak popularne stały się innowacyjność i dążenie do zmian w każdej dziedzinie życia niezależnie od tego, czy zmiana przyniesie obiektywne dobro. Nowe znaczenie zyskało również pojęcie racjonalności (łac. *ratio* – ro-

---

<sup>164</sup> Jest to zjawisko wewnętrznie sprzeczne, ponieważ magia w swojej istocie polega na łączeniu przyczyn i skutków, które według dostępnej wiedzy i doświadczenia nie mają ze sobą żadnego związku, a ich występowanie tłumaczy się działaniem tajemnych sił i energii. Pozornie zachodzi tu kontrast z charakterystycznym dla oświecenia kultem nauki. W rzeczywistości przyczyną owych procesów jest materializm, który odrzuca myślenie przyczynowo-skutkowe, gdy wnioski przekraczają ramy doczesności, a zarazem nie potrafi poradzić sobie z kruchością ludzkiego życia i duchowymi potrzebami człowieka.

zum), do czasów oświecenia oznaczające umiejętność wyprowadzania słusznych wniosków, od oświecenia zaś wyrażające zgodność z wiedzą płynącą z nauk empirycznych. Nowe znaczenie rozumu przełożyło się na nowe znaczenie wolności – jeżeli scholastycy widzieli w wolności możliwość życia zgodnego z rozumem (czyli przede wszystkim wiedzą o Bogu i moralności), to oświecenie logicznie zaczęło traktować wolność jako swobodę wybierania i realizowania celów doczesnych.

Apogeum oświecenia stanowiła wspomniana rewolucja francuska (1789–1799), której fundamentem intelektualnym był liberalizm, naturalizm, laicyzm, teoria umowy społecznej i teoria suwerenności ludu. Wpływ wspomnianych idei widoczny jest chociażby w słynnym hasle rewolucjonistów „wolność, równość, braterstwo albo śmierć”<sup>165</sup>. W samej Francji rewolucja liberalna była wydarzeniem bardzo brutalnym, co znalazło wyraz w szczególności w terrorze jakobińskim i stłumieniu powstania w Wandei. W tym celu rewolucjoniści po raz pierwszy w historii Francji wprowadzili obowiązkową służbę wojskową. Rewolucyjna Francja była również pierwszym państwem w historii ludzkości, które oficjalnie odzęgnywało się od jakichkolwiek związków z religią (choć w praktyce promowano ateistyczno-gnostycki kult ludzkiego rozumu jako quasi-religię państwową). Równoległe myślenie oświecenia oddziaływała na politykę w tworzących się Stanach Zjednoczonych (tzw. rewolucja amerykańska w latach 1775–1783) i w upadającej Rzeczypospolitej (Konstytucja z 3 maja 1791 r.)<sup>166</sup>. W innych krajach europejskich proces ten miał miejsce w kolejnych dekadach (np. wiosna ludów w latach 1848–1849, zjednoczenie Włoch w latach 1848–1861, rewolucja w Rosji w 1905 r.). Warto zauważyć, że to właśnie pod wpływem rewolucji francuskiej ukształtowały się pojęcia prawicy, centrum i lewicy tzw. sceny politycznej. Również od tego czasu zaczęły nabierać znaczenia kluczowe obecnie doktryny polityczne, jakimi są liberalizm (wrogi wobec tradycyjnego porządku społeczno-politycznego), konserwatyzm (w klasycznej wersji opozycyjny w stosunku do liberalizmu, dążący do przywrócenia dawnego po-

---

<sup>165</sup> Można spotkać się z poglądem, iż pojęcia wolności, równości i braterstwa mają pochodzenie chrześcijańskie, ale rewolucja francuska nadała im znaczenie laickie (np. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1999, s. 27). Należy zauważyć, że pojęcia te są obecne w Biblii (m.in. List do Galatów 3,28; 5,1; 6,10), jednak w teologii nie miały charakteru kluczowego. W tradycji chrześcijańskiej wolność polega na możliwości czynienia dobra i wypełniania swoich obowiązków, równość oznacza, że wszyscy ludzie są bliźniemi, mają identyczną naturę i wspólny cel w postaci zbawienia, zaś braterstwo stanowi konsekwencję dziecięstwa Bożego ochrzczonych. W naturalistycznej myśli oświecenia wolność jest przedstawiana jako możliwie nieograniczona swoboda postępowania i realizacji swoich pragnień, równość służy obaleniu tradycyjnej hierarchii społecznej i egalitaryzmowi a braterstwo ma odnosić się do wszystkich ludzi (choć krwawe wydarzenia okresu rewolucyjnego kontrastują z tym założeniem).

<sup>166</sup> Skądinąd słynna Statua Wolności (właśc. Wolność Opromieniająca Świat) w Nowym Jorku została postawiona w 1886 jako dar narodu francuskiego dla narodu amerykańskiego, który ma upamiętniać przymierze w walce o niepodległość Stanów Zjednoczonych (A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa, *Encyklopedia Historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992, s. 362).



rządu stanowego i monarchicznego), a nawet pierwsze elementy myśli socjalistycznej (np. niechęć Rousseau wobec własności prywatnej).

## 2.7. Romantyzm

W dobie romantyzmu nawet oświeceniowa koncepcja rozumu – wiedzy służącej zapanowaniu nad światem, zajmująca się wyłącznie sprawami doczesnymi – ustąpiła miejsca emocjom, uczuciom i marzeniom. W sztuce romantycznej pojawia się upodobanie do chaosu, który można interpretować dowolnie angażując wyobraźnię (muzyka, malarstwo), w literaturze przeważa sentymentalizm. Była to naturalna konsekwencja tego, że w oświeceniu wszelka aktywność została podporządkowana wprowadzaniu radykalnych zmian społecznych, nie liczących się z konsekwencjami, te zaś doprowadziły do licznych cierpień i nieszczęść ludzkich (np. rewolucja francuska). W sferze gospodarczej rewolucja francuska obaliła istniejący od średniowiecza system organizacji pracowników (gildie i cechy) jako element „starego porządku”, z kolei rewolucja amerykańska uniemożliwiła rozwój tegoż systemu. Narastał problem tzw. kwestii robotniczej, ponieważ na skutek tzw. rewolucji przemysłowej trwającej od XVIII w. wielu chłopów przeniosło się do pracy w miejskich fabrykach, gdzie na skutek braku odpowiedniego prawodawstwa byli poddani bezwzględnej wyzyskowi ze strony właścicieli. Ułatwiło to tworzenie prywatnych monopolii należących do burżuazji, wobec których pozbawieni reprezentacji robotnicy nie mieli szans na obronę swoich praw (tzw. manchesteryzm). W ten sposób indywidualizm skutkujący nieograniczoną konkurencją, zanikiem refleksji etycznej i dążeniem wyłącznie do zysku stał się wyznacznikiem życia gospodarczego w państwie liberalnym. Winą za ten stan rzeczy wielu obciążało materialistyczną, bezwzględną mentalność świata nauki, polityki i gospodarki, która ukształtowała się w oświeceniu. Stąd masowa ucieczka w świat marzeń, uczuć i emocji służących kreowaniu alternatywnego świata.

W filozofii społecznej romantyzm znalazł odbicie m.in. w pismach Georga Hegla (spolszcz. Grzegorz Hegel, 1770–1831)<sup>167</sup>. Istotą myśli Hegla jest dążenie do wyzwolenia ludzi od ucisku, którego źródła upatrywał w religii i tradycji, w czym wyraźnie inspirował się celami rewolucji francuskiej. Jakkolwiek uważał się za luteranina, w praktyce głosił poglądy antyreligijne uważając, że człowiek staje się wolny dopiero dzięki państwu z jego prawem i aparatem administracyjnym. Jako najlepiej zorganizowane państwo wskazywał rodzinne Prusy. Swoją wizję wszechogarniającego państwa porównał do panteistycznej koncepcji bezosobowego boga.

Jak zauważono w pkt 1.3, panteizm jest systemem materialistycznym, w którym otaczający świat (przyrodę, społeczeństwo z jego kulturą, władzę polityczną itp.) traktuje się jako wartość najwyższą, czyli jako boga. Ludzie przedstawiani są jako cząstki wszechogarniającego boga lub zbiorowości ludz-

---

<sup>167</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: E. Kundera, *Hegel*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 184–186; A. Przyłębski, *Hegel*, [w:] B. Andrzejewski, M. Morzyń, A. Przyłębski, *Mały Leksykon...*, s. 38–44; R. Palacz, *Klasyki filozofii, op. cit.*, s. 170–175.

kiej, co za tym idzie odmawia się im posiadania duszy rozumnej i wolnej woli. Przez analogię do panteizmu Hegel przedstawiał państwo jako najdoskonalszą emanację boskości, która podporządkowuje sobie ludzi. Ludzie z kolei winni okazywać państwu pełne posłuszeństwo<sup>168</sup>. Wola państwa wyrażana jest w prawie stanowionym przez władzę polityczną, które nie muszą liczyć się z moralnością lub z jakimkolwiek regułami pozaprawnymi, nie mają również obowiązku tolerować sprzeciwu<sup>169</sup>. Hegel praktycznie zanegował fundamentalne zasady cywilizacji łańskiejskiej, jak pierwszeństwo sfery duchowej (wiary i moralności) nad materią (władzą i prawem), szacunek dla ludzkiej wolności w czynieniu dobra i unikaniu zła oraz sprawiedliwe ograniczenie uprawnień władzy politycznej. Heglowska myśl o doskonałości państwa przyczyniła się do powstania najpierw pruskiego modelu biurokratycznej administracji Maxa Webera (1864–1920), a następnie systemów totalitarnych XX wieku. Była logiczną konsekwencją teorii umowy społecznej Hobbesa, Locke’a i Rousseau przyznającej władzy politycznej możliwość egzekwowania praktycznie nieograniczonego podporządkowania ludzi, którzy na mocy hipotetycznej umowy społecznej mieli zrzec się swojej naturalnej wolności na rzecz państwa<sup>170</sup>. Sam Hegel zaprzeczał, jakoby jego poglądy były panteistyczne, jednak najczęściej tak właśnie są interpretowane<sup>171</sup>.

Hegel, przeciwnie do Kanta, opisywał rzeczywistość jako możliwą do poznania przez ludzki umysł, i była to chyba jedyna istotna kwestia, w której zgadzał się ze scholastykami. Poznawanie rzeczywistości oparł na własnej wersji dialektyki (z gr. dyskusowanie). W filozofii klasycznej dialektyka była metodą poznawania spraw, które nie były jednoznaczne, dlatego wymagały wyłożenia argumentów, a następnie rozstrzygnięcia przez uznawany autorytet lub większość uczestników sporu. Dla Hegla cały świat składa się z przeciwieństw, które po rozpoznaniu wymagają rozwiązania w drodze kompromisu<sup>172</sup>. Rezultatem odkrywania kolejnych, dotąd niezauważonych problemów miało być ciągłe przekształcanie życia społecznego, w którym nie istnieje nic stałego i niezmiennego (moralność, ustroj, zwyczaje itd.) a nowe rozwiązania mogą uza-

---

<sup>168</sup> A. Topakkaya, *Eleştirisi Bağlamında*, „The Journal of International Social Research” 1/5 (2008), s. 825–836; W. Mander, *Pantheism*, [w:] Edward N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/pantheism/>] [dostęp: 1.06.2020 r.].

<sup>169</sup> J. Leszczyński, *Dwa rodzaje pozytywności prawa*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica”, nr 78 (2017), s. 44–45.

<sup>170</sup> K. Doliwa, *Tomasza Hobbesa koncepcja prawa a współczesny „miękki” pozytywizm prawniczy*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XXVII (2015), s. 274.

<sup>171</sup> Ks. A. Posacki SJ, „*Humanizm ateistyczny*” – *zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2013, t. 5 (60), s. 129.

<sup>172</sup> Pierwsze znane koncepcje dialektyczne głoszące ciągłą przemianę świata i jego praw zostały sformułowane już w VI w. p.n.e. niezależnie od siebie przez Heraklita z Efezu i przez Buddę (właściwie Siddhartha Gautama). Heraklit wyraził ją w swojej słynnej maksymie *panta rhei* (z gr. wszystko płynie, w domyśle podlega zmianom). Przy okazji warto wspomnieć, że w tym samym czasie żył również Konfucjusz.

sadniać przekreślenie dawnych tradycji. Dla zwolenników heglizmu dialektyka miała oznaczać ciągłe kroczenie rewolucji społecznej utrwalanej przez prawo państwowe pod hasłem historycznego rozwoju, postępu albo właśnie rewolucji, która doprowadzi do głębokich zmian w życiu ludzi. Jeżeli postulaty przekształcenia porządku znanego od pokoleń napotykają na opór, władza może zaproponować rozwiązanie kompromisowe. Przyjęty kompromis zostaje utrwalony w przepisach prawa, ale po jakimś czasie zwolennicy zmian występują z dalej idącymi postulatami, by w razie oporu znów wprowadzić rozwiązanie pośrednie (metoda dwóch kroków do przodu i jednego wstecz). Celem takich kompromisów nie jest jednak zażegnanie sporów, lecz ich wywoływanie, by stopniowo wprowadzać z góry zaplanowaną, charakterystyczną dla filozofii idealistycznej wizję człowieka i świata. Dla przykładu, władza państwowa postulowałaby zniesienie zakazu sprzedaży narkotyków, co spotyka się ze sprzeciwem części społeczeństwa i wywołuje konflikt społeczny. W związku z tym wskazuje jako najlepsze rozwiązanie poszukiwanie kompromisu pomiędzy obiema grupami, który może polegać np. na dopuszczeniu do obrotu tylko niektórych używek. W ten sposób powstaje wyłom w dotychczas konsekwentnym systemie prawnym, który w kolejnych latach może być stopniowo poszerzany w miarę przybywania zwolenników. Inną techniką manipulacji dialektycznej jest przedstawienie ludziom konkurencyjnych propozycji, z których jedna jest bardziej radykalna. Każda propozycja znajduje swoich zwolenników, którzy uważają ją za lepszą od pozostałych, a zarazem coraz mniej osób broni aktualnych rozwiązań. Po zaistnieniu podziałów przedstawia się te propozycje jako jedyne możliwe opcje na przyszłość, dopuszczając poszukiwanie między nimi kompromisu. Nowożytna dialektyka oznacza zatem ciągłe ścieranie się sprzeczności i szukanie między nimi kompromisu (siłowo lub przez głosowanie). Nowe rozwiązanie z zasady przedstawia się jako lepsze od poprzedniego dzięki zażegnaniu celowo wywołanego konfliktu, bez którego nie miałoby szans na społeczną akceptację. Współcześnie typowym elementem takich procesów jest przekonywanie ludzi przez zainteresowane ośrodki opiniotwórcze o wielkim poparciu społecznym dla nowych rozwiązań, co samo w sobie fałszywie sugeruje, że wynik sondażu lub głosowania jest decydujący o prawdzie i słuszności. Zresztą, same wyniki sondażów również mogą być manipulowane tak, aby sugerowały ludziom potrzebę wpisania się w określone trendy<sup>173</sup>.

Wpływ heglizmu na mentalność społeczeństwa, szczególnie prawodawców, doprowadził do utrwalenia przekonania o potrzebie wprowadzania ciągłych zmian i reform, dla których jedynym uzasadnieniem jest wola władzy lub opinii publicznej. W koncepcji Hegla moralność lub celowość rozwiązań wprowadzanych przez prawo państwowe nie podlega ocenom (pozytywizm prawniczy).

---

<sup>173</sup> Wymownym przykładem manipulacji sondażami było celowe fałszowanie wyników badań opinii publicznej w USA w kwestii poparcia dla tzw. aborcji. Działania te polegały na wielokrotnym zawyżaniu poparcia w celu wywołania zmiany postaw społecznych. Informacje te ujawnił w 1982 r. prof. Bernard Nathanson (1926–2011), współzałożyciel organizacji aborcyjnych a następnie działacz *pro-fife* (B. Nathanson, *Śmiertelne oszustwo, zaplanowana zagłada*, „Służba Życiu. Zeszyty problemowe” 2005, nr 2, s. 19–22).

Heglowi przypisuje się zresztą opinię, zgodnie z którą jeżeli fakty przeczą teorii, tym gorzej dla faktów<sup>174</sup>. Jego dialektyka jest ostatecznym odrzuceniem zasady niesprzeczności, która leży u fundamentów logiki i filozofii realistycznej. O ile realistyczna zasada niesprzeczności głosi, że coś jest albo nie jest (bez rozwiązań pośrednich), idealistyczna dialektyka polega na tworzeniu rozwiązań hybrydowych łączących sprzeczności, które mają być wdrażane przez władze państwowe w dogodny sposób, by nieodwracalnie zmienić realia społeczne. Ostatecznym celem ciągłych przemian ma być ujednoclenie życia ludzi i niwelowanie różnic między nimi, aby odnaleźć oczekiwaną przez Hegla jedność rodzaju ludzkiego na wzór panteistycznego bóstwa<sup>175</sup>.

Tak, jak filozofia Kartezjusza była przeznaczona dla uczonych, filozofia Hegla zainspirowała przede wszystkim polityków i prawników. O ile Machiavelli zachęcił rządzących do przedkładania skuteczności ponad moralność, Hegel poszedł dalej dając im poczucie panowania nad każdą sferą życia za pomocą prawa. Najbardziej wpływowymi naśladowcami Hegla okazali się Karl Marx (spolszcz. Karol Marks, 1818–1883) i Friedrich Engels (spolszcz. Fryderyk Engels, 1820–1895)<sup>176</sup>. Od Hegla zapożyczili przekonanie, że świat składa się z przeciwieństw i konfliktów, które napędzają jego rozwój a wyzwolenie człowieka odbywa się przez oderwanie od tradycyjnych zasad zakorzenionych w chrześcijaństwie. Uznawszy, że świat i człowiek są wyłącznie materią, rozwinęli koncepcję materializmu dialektycznego, w którym życie społeczne koncentruje się na posiadaniu dóbr, walce, przetrwaniu i wyzysku słabych przez silnych. Jako największy konflikt społeczny Marks i Engels wskazywali walkę klas społecznych toczoną pomiędzy robotnikami (nazwanymi proletariatem, z łac. dający państwu potomstwo a nie podatki) oraz właścicielami fabryk (nazwanymi kapitałem), którzy korzystają z poparcia państwa. Można powiedzieć, że marksizm zakwestionował system opisany przez Locke'a i zaproponował własną wizję przebudowy świata. Marks i Engels sformułowali radykalny program zniesienia własności prywatnej fabryk i gospodarstw rolnych (zapożyczony od J.J. Rousseau), które miały zostać przekazane robotnikom i rolnikom do kolektywnego zarządzania. Pomysł zniszczenia jednej klasy społecznej w celu poprawy losu innej nawiązuje do teorii doboru naturalnego Karola Darwina, w myśl której rywalizację o przetrwanie wygrywają gatunki silniejsze i lepiej przystosowane<sup>177</sup>.

Według F. Engelsa marksizm stanowił połączenie wątków obecnych w poglądach głoszonych przez protestanckich anabaptystów, rewolucyjne grupy

---

<sup>174</sup> K. Szlachcic, *Konflikt teorii z doświadczeniem. O stanowiskach filozofów nauki wobec dictum „Tym gorzej dla faktów!*”, „Filo-Sofija” 2017, nr 17.37/2, s. 12.

<sup>175</sup> A. Wielomski, *Panteistyczne... op. cit.*

<sup>176</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Marszał, *Marks*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 293–295; M. Marszał, *Engels*, [w:] tamże, s. 106–108; M. Moryń, *Marks*, [w:] B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały Leksykon...*, s. 76–79; R. Palacz, *Klasycy filozofii, op. cit.*, s. 187–192.

<sup>177</sup> A. Drouard, *Darwinism: Social*, [w:] N.J. Smelser, P.B. Baltes (red.), *International Encyclopedia of the Social&Behavioral Sciences*, Elsevier 2001, s. 3222–3225.

z czasu XVII-wiecznej rewolucji angielskiej, XVIII-wiecznych iluminatów bawarskich oraz francuskich jakobinów<sup>178</sup>. Wpływ na Marksa i Engelsa wywarł również Moses Hess (spolszcz. Mojżesz Hess, 1812–1875), twórca syjonizmu socjalistycznego. Interpretował on obecne w judaizmie oczekiwanie na mesjasza jako wezwanie do zbudowania doskonałego ustroju społecznego (idea „społecznego mesjasza”)<sup>179</sup>. Zgodnie z programem socjalistycznym Marksa i Engelsa doskonały ustrój miał polegać na wprowadzeniu komunizmu (łac. *communis* – wspólny, w domyśle wspólna własność), w którym wszystko będzie wspólną własnością całego społeczeństwa. Skoro własność przedstawiano jako źródło niesprawiedliwości, jej zniesienie miało poprawić trudną sytuację ekonomiczną robotników, którą nie zajmowało się XIX-wieczne liberalne ustawodawstwo państwowe ufundowane na założeniach rewolucji burżuazyjnych. W rzeczywistości jednak istotą marksizmu jako systemu filozoficznego nie są sprawy ekonomiczne, lecz wprowadzanie podziałów i zmian w tradycyjnym społeczeństwie. Równie dobrze w miejsce robotników ideę walki klas można zastosować do każdej grupy ludzi stwierdzając (słusznie lub niesłusznie), że jest ona uciskana przez inną grupę, która w związku z tym ma zostać osłabiona lub wręcz zniszczona. Inaczej mówiąc, marksizm można porównać do algorytmu: X jest uciskany przez Y, dlatego X musi odebrać Y władzę nad sobą wywołując nieodwracalną zmianę świata. W ten sposób można zarządzać społeczeństwem stosując starożytną maksymę „dziel i rządź” (łac. *divide et impera*), która może służyć jako streszczenie idealistycznej dialektyki. W dalej idących koncepcjach można również tworzyć nowe systemy polityczne, ekonomiczne i społeczne, które nie liczą się z naturą ludzką i utrwalonymi w społeczeństwie wartościami. Marks uważał zresztą, że szeroko rozumiana kultura społeczeństwa, określana przez niego jako „nadbudowa” (rodzina, religia, ustrój polityczny, sztuka itd.) jest zmienna i zależy wyłącznie od sposobu zorganizowania gospodarki i własności (nazywanych przez niego „bazą”). W oryginalnym marksizmie zmiana bazy, polegająca na odebraniu kapitalistom własności prywatnej, miała spowodować szybką przemianę nadbudowy. Nowa kultura społeczna miała być oparta na równości ekonomicznej, dobrobycie oraz pozbawiona religii, którą Marks i Engels uważali tylko za środek łagodzący ludziom trudy życia i utrudniający decyzję o buncie rewolucyjnym (stąd określenie „opium dla ludu”)<sup>180</sup>. Ateistyczną wizję świata przejęli od Ludwiga Feuerbacha (1804–1872), ucznia Hegla, który odwrócił jeden z najważniejszych pewników filozofii klasycznej twierdząc, że to nie Bóg stworzył człowieka, lecz umysł ludzki wytworzył pojęcie Boga dla swoich potrzeb<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> F. Engels, *L'Evoluzione del Socialismo dall'utopia alla scienza*, Rzym 1958, s. 15–17.

<sup>179</sup> J. Carlebach, *The Problem of Moses Hess's Influence on the Young Marx*, „The Leo Baeck Institute Year Book” 18(1)/1973. Z powodu głoszonych poglądów Hess został potępiony przez społeczność żydowską, z której się wywodził. To właśnie Hess przedstawił sobie Marksa i Engelsa.

<sup>180</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 221–230.

<sup>181</sup> Ks. A. Posacki SJ, „Humanizm ateistyczny”..., s. 134.

Pomysły ekonomiczne Marksa i Engelsa były skrajną odpowiedzią na burżuazyjny liberalizm wytworzony przez oświecenie i rewolucję przemysłową. Marksizm wyrastał z błędnych założeń antropologicznych i ekonomicznych, dlatego od początku nie miał szans na powodzenie w inny sposób, niż przez podtrzymywanie terroru państwowego (wdrożonego przez Lenina). Trudno jednak stwierdzić, czy jego twórcy zauważali te mankamenty. Kiedy w 1917 r. w Rosji miała miejsce pierwsza na świecie rewolucja komunistyczna szybko okazało się, że zmiana bazy (przejęcie przedsiębiorstw) wcale nie spowodowała zmiany nadbudowy (kultury i mentalności) pomimo wspierania tego procesu przez rozbudowany aparat terroru i propagandy. Wbrew założeniom Marksa własność prywatna nie zniknęła, lecz została przejęta przez państwo<sup>182</sup>. Podobnie, jak rewolucja francuska, rosyjska rewolucja październikowa nie rozwiązała problemów państwa, a jedynie pogłębiła je przez nieudolność i okrucieństwo nowych władz. Co więcej, zniesienie własności prywatnej tzw. środków produkcji wcale nie poprawiło warunków życia robotników i chłopów, a wręcz je pogorszyło, o czym będzie mowa w dalszej części.

## 2.8. Pozytywizm

W drugiej połowie XIX w. po fali romantyzmu, która zresztą przez sporą część społeczeństwa została zignorowana, powróciła oświeceniowa fascynacja naukami empirycznymi i rozwojem materialnym, tym razem w nieco bardziej pragmatycznej wersji nazwanej pozytywizmem (łac. *positivus* – oparty na czymś, w domyśle na wiedzy i pracy człowieka). Podobnie jak w oświeceniu, w epoce pozytywizmu skupiano się na wiedzy empirycznej, rozwoju technologii produkcyjnych, przekształcaniu przyrody i budowaniu potęgi państwa. Uznanie tych spraw za kluczowe dla ludzkości wynikało z materialistycznej wizji świata. W Europie był to sposób myślenia charakterystyczny dla kultur przedchrześcijańskich, jego elementy powróciły w dobie reformacji i renesansu, by w pełni ujawnić się w oświeceniu. W pozytywizmie życie ludzi miało być podporządkowane przede wszystkim zaspakajaniu potrzeb materialnych społeczeństwa i państwa. Świadczy o tym literatura tego czasu, w której wychwala się przede wszystkim ciężką pracę i związane z nią wyrzeczenia. W rezultacie nastąpił szybki rozwój nauki i gospodarki, ale z powodu konkurencji ekonomicznej pogłębiały się zjawiska biedy i wyzysku, zaś wyścig zbrojeń i eksploatacja kolonii generowały napięcia geopolityczne. Za sprawą migracji ludności wiejskiej do pracy w fabrykach zaczęły powstawać wielkie miasta, w których pojawiły się zupełnie nowe problemy społeczne, zanikała tradycyjna wielopokoleniowa rodzina wiejska a ekonomiczny przymus pracy kobiet poza domem wpłynął na osłabienie funkcji rodziny. Zarazem zdobywanie przez część kobiet wykształcenia i uzyskiwanie własnych dochodów przyczyniło się do rozwoju ruchów feministycznych, które w tamtym czasie wysuwały przede wszystkim postulat przyznania kobietom praw wyborczych<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> F. Nowicki, *Samodyscyplina i wszechstronność – człowiek komunistyczny w ujęciu Lenina*, „Praktyka teoretyczna” 20 (2016), s. 143–180.

<sup>183</sup> D. Popenoe, *Families without Fathers*, Routledge 2009.

Jednym z najważniejszych kierunków obecnych w pozytywizmie stał się utilitaryzm (łac. *utilis* – użyteczny), szerzej omówiony w pkt 4.3. Jest to koncepcja etyczna, oparta wyłącznie na materializmie, w myśl której użyteczność, bogactwo i przyjemność są dobrami nadrzędnymi, które mogą usprawiedliwiać praktycznie każde ludzkie działanie. Pozytywizm przeniknął również do prawa, gdzie w radykalnej wersji utrzymał się do połowy XX w. a w swoich ogólnych założeniach jest popularny do dziś. Pozytywizm prawniczy uznaje prawo państwa do swobodnego ustanawiania norm prawnych oraz ich egzekwowania wobec społeczeństwa, odrzuca natomiast obiektywne prawo naturalne (moralność) twierdząc, że jest to sfera nienaukowa, niedająca się zbadać w sposób empiryczny (kartezjanizm), a ponadto zależna od przekonań ludzi (kantyzm). Inspiracją dla pozytywizmu prawniczego były teoria umowy społecznej oraz filozofia Hegla, która przypisuje państwu cechy quasi-boskie. Pozytywizm prawniczy pasował do epoki pozytywizmu z powodu traktowania prawa jako kolejnej nauki empirycznej, której badanie nie wykracza poza sferę przepisów prawnych (tak, jak przyrodnik obserwuje gatunki, tak prawnik bada treść przepisów). W ten sposób uczeni prawnicy (juryści) chcieli zyskać uznanie innych naukowców w warunkach pozytywistycznego kultu nauki doświadczalnej, którą traktowano jako jedyne źródło pewnej wiedzy (scjentyzm zapoczątkowany przez D. Hume'a). Zauważmy, że była to koncepcja bardzo płytka, ponieważ badanie przepisów prawnych jest czynnością zdecydowanie odtwórczą, która nie zakłada krytycznej oceny treści przepisu, przyczyny jego ustanowienia, celów przyświecających prawodawcy i realnych skutków prawa. Z tego powodu nauki o poszczególnych częściach systemu prawnego zaczęto nazywać „dogmatycznymi”, ponieważ normy prawne zawarte w aktach prawnych traktowano jako bezdyskusyjne dogmaty<sup>184</sup>. Tak wyidealizowane spojrzenie na prawo nie byłoby możliwe, gdyby nie zaszczepiona przez J. Locke'a i J.J. Rousseau wiara w racjonalność i naturalną dobroć człowieka, która nie dopuszczała myśli o tym, że prawo stanowione może okazać się niesprawiedliwe lub wręcz zbrodnicze. Ten optymistyczny pogląd pozytywistów boleśnie zweryfikowały dwie wojny światowe oraz dwudziestowieczne systemy totalitarne (łac. *totus* – cały, w domyśle dotyczący wszystkich sfer życia): nazizm, faszyzm i komunizm. Pozytywistyczne systemy prawne odrzucały jednak możliwość stwierdzenia nieważności prawa z powodu naruszenia norm moralnych, dlatego chociażby sprawcy zbrodni nazistowskich po II drugiej wojnie światowej usprawiedliwiali swoje działania właśnie szacunkiem dla prawa stanowionego i wykonywaniem opartych na nim rozkazów. Za sprawą Gustava Radbrucha (1878–1949) nastąpiło częściowe odejście od pozytywizmu prawniczego, które umożliwiło ukaranie winnych w procesie norymberskim. W swoim artykule „Pięć minut filozofii prawa” przekonał środowisko prawnicze, że norma prawna sprzeczna z zasadami sprawiedliwości w cywilizowanym społeczeństwie nie

---

184 J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 351, 384, cyt. [za:] T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia prawoznawstwa. Szkice z propedeutyki prawa*, Warszawa 2018, s. 10.

może być uznawana za wiążącą<sup>185</sup>. Dzięki Radbruchowi większość prawników europejskich zgodziła się, że prawo pozytywne powinno być podporządkowane moralności przynajmniej w najbardziej podstawowych sprawach. Kontynuację tej myśli widać chociażby w koncepcji „minimum prawa natury” Hernerta Lionela Adophusa Harta (1907–1992) i „wewnętrznej moralności prawa” Lona Luvoisa Fullera (1902–1978)<sup>186</sup>. Zauważmy, że jeszcze kilka wieków wcześniej filozofia klasyczna, od czasów reformacji i renesansu stopniowo porzucana, głosiła priorytet prawa naturalnego przed prawem stanowionym i zwyczajowym w każdej dziedzinie życia<sup>187</sup>. Inna sprawa, że o ile filozofia realistyczna rozumie moralność jako niezmiennie reguły postępowania poznawalne dla ludzkiego rozumu, to dominującą co najmniej od oświecenia filozofia idealistyczna jako moralność określa poglądy etyczne uznawane w danym momencie przez większość społeczeństwa.

## 2.9. Komunizm i nowa lewica

W XX wieku nowe teorie idealistyczne, w szczególności nazizm, faszyzm i komunizm (wraz z późniejszymi mutacjami tego ostatniego), dążyły do całkowitej i nieodwracalnej przemiany społeczeństwa, posługując się przemocą i przymusem. Postulowane przez ich twórców rewolucje (nie zawsze o charakterze zbrojnym) miały polegać na obaleniu dotychczasowych systemów politycznych przez niezadowolone społeczeństwo. W wyniku rewolucji pełnię władzy miała przejąć partia kierowana przez silnego przywódcę, która zbuduje nowy, autokratyczny ustrój polityczny i silną gospodarkę podporządkowaną państwu. Warto w tym miejscu dokonać syntetycznego usystematyzowania pojęć:

- 1) socjalizm jest pojęciem najstarszym z wymienionych, najbardziej ogólnym i wewnętrznie zróżnicowanym, zakłada dążenie do równości ekonomicznej poprzez wspólne gospodarowanie i aktywne działanie państwa w gospodarce,
- 2) marksizm jest jedną z XIX-wiecznych wersji socjalizmu, opiera się na przekonaniu o historycznej walce klasy posiadaczy środków produkcji (ziemi i zakładów) z zatrudnianymi przez nich robotnikami, którzy muszą w tej walce zwyciężyć, aby następnie doprowadzić do zlikwidowania własności prywatnej, instytucji państwa, klas społecznych oraz wszelkich form nierówności i wyzysku,
- 3) komunizm był opisywany w różnych wersjach utopijnych od starożytności (np. przez Platona), współcześnie kojarzony jest z XX-wiecznym systemem sprawowania władzy, odwołującym się do socjalizmu i marksizmu, w któ-

---

<sup>185</sup> G. Radbruch, *Pięć minut filozofii prawa*, [w:] *Filozofia prawa*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2009, s. 241–243.

<sup>186</sup> A. Kozak, *Trzy modele...*, s. 151.

<sup>187</sup> M.in. Marcus Tullius Cicero, *O inwencji retorycznej. De inventione*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2013, s. 234–237; Tomasz Z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 96 artykuł 4, [w:] *Suma Teologiczna. Prawo...*, s. 50.



rym totalitarne państwo przejmuje własność prywatną i bezpośrednio zarządza procesami gospodarczymi,

- 4) faszyzm (wł. *fascio* – związek) jest systemem ukształtowanym w pierwszej połowie XX w. we Włoszech w nawiązaniu do starszych teorii filozoficznych, uznającym, że państwo jest najwyższą wartością i należy mu się bezwzględne podporządkowanie w życiu społecznym i gospodarczym,
- 5) nazizm (skrót od niem. *Nationalsozialismus* – narodowy socjalizm) powstał w Niemczech w XX w., za najwyższą wartość uznaje naród, na czele którego stoi wódz (niem. *Führer*), cechuje się podporządkowaniem wszystkich dziedzin życia państwu, ekspansją militarną i szowinizmem.

Warto zauważyć, że wymienione teorie łączy materializm, ateizm i heglizm. W komunizmie połączono romantyczne przekonanie K. Marksa o możliwości przekształcenia świata zgodnie z wolą jednej grupy społecznej z pozytywistyczną wizją władzy silnej i bezwzględnej, która jednak szuka formalnego potwierdzenia swojej legitymizacji (franc. *légitime* – prawowity) w procedurach demokratycznych, w razie potrzeby posuwając się do fałszowania wyników głosowania.

W Rosji ruch komunistyczny doprowadził w 1917 r. do rewolucji bolszewickiej (z ros. frakcja większościowa), w wyniku której obalono działający od kilku miesięcy liberalny, republikański rząd Aleksandra Kiereńskiego (1881–1970). Kiereński prowadził nieudolną politykę gospodarczą oraz zamierzał kontynuować wojnę z Niemcami. Skądinąd warto wspomnieć, że obalenie caratu kilka miesięcy wcześniej, podczas rewolucji lutowej, nie byłoby możliwe bez wsparcia rządu niemieckiego i finansowania przez banki amerykańskie, wspólnie dążących do zdeorganizowania państwa rosyjskiego w związku z toczącą się I wojną światową. W wyniku rewolucji październikowej formalnie powstał system demokracji koncesjonowanej, w którym organy władzy były wybierane przez społeczeństwo, ale wyłącznie spośród członków partii komunistycznej. Przywódca rewolucji, Włodzimierz Lenin (właśc. Władimir Uljanow, 1870–1924), początkowo nie wprowadził systemu totalitarnego, skłoniły go do tego przegrane wybory do konstytuanty. W rewolucji październikowej można dostrzec inspirację teorią umowy społecznej (budowa nowego ustroju społecznego i politycznego od podstaw) oraz doświadczeniami rewolucji angielskiej z 1642 r. i rewolucji francuskiej z 1789 r. (obalenie tradycyjnej władzy państwowej i zatwierdzenie nowej przez gremium przedstawiające się jako reprezentacja społeczeństwa). Oficjalnie rewolucje angielska, francuska i rosyjska zmierzały do różnych celów, jednak łączy je inspiracja pomysłem przekreślenia dotychczasowej tradycji i tożsamości tak, by budować życie społeczne i polityczne od nowa. Temu miał służyć najpierw symboliczny powrót do tzw. stanu natury (usunięcie istniejącej władzy monarchicznej), a po krótkim czasie ogłoszenie fikcyjnej umowy społecznej (ustanowienie nowych władz w drodze wyborów). Rewolucje te cechowały się radykalną zmianą i nie tolerowały sprzeciwu wobec własnych działań, co potwierdza ich totalitarny charakter. Każda z tych rewolucji ostatecznie prowadziła do redukcji znaczenia chrześcijaństwa w życiu publicznym na rzecz ideologii politycznych formalnie odwołujących się

do woli ludu. Tak radykalna wersja idealizmu filozoficznego nie mogłaby ostać się bez propagandy i terroru cechującego każdą rewolucję, przy czym w XX-wiecznym leninizmie wymienione metody miały stać się normalnym sposobem funkcjonowania państwa<sup>188</sup>. Paradoks naturalizmu polega zresztą na tym, że obawia się buntów społecznych spowodowanych rażącym lekceważeniem zasad sprawiedliwości, dlatego stosuje najostrejsze formy przymusu, choć początkowo deklarował jego zniesienie (przykładem niech będą wspomniane wojny wandejskie podczas rewolucji francuskiej).

Rosja była krajem w przeważającej części prawosławnym w dużej mierze rolniczym, o tradycyjnej mentalności społecznej. W pierwszych latach rządów przywódcy rewolucji październikowej Włodzimierz Lenin i Lew Trocki (właśc. Lejba Bronsztejn, 1979–1940) podejmowali wysiłki na rzecz wyrugowania ze świadomości ludzi chrześcijańskiej moralności. Między innymi wprowadzono nieograniczony dostęp do aborcji i antykoncepcji, rozwodów, państwowego systemu opieki nad dziećmi, propagowano niespotykaną w skali ówczesnego świata swobodę seksualną<sup>189</sup>. Za realizację polityki w tym zakresie odpowiadała Aleksandra Kollontaj (1872–1952). Rewolucja obyczajowa miała służyć utrwaleniu w ludziach mentalności materialistycznej i hedonistycznej doprowadzając do osłabienia więzi rodzinnych i społecznych, aby łatwiej zarządzać społeczeństwem nowego typu. Rodzinę przedstawiano jako element kapitalizmu, którego zadaniem jest utrzymywanie ludzi w posłuszeństwie i zależności od pracodawców. W konsekwencji reform społeczeństwo miało stać się ateistyczne, wrogie wobec tradycyjnego porządku społecznego i własności prywatnej, a nadto niezdolne do podjęcia ryzyka zbiorowego oporu wobec totalitarnego reżimu. O ile Marks zakładał, że w wyniku zniesienia własności państwo przestanie być potrzebne, Lenin wykorzystał państwo do przejęcia własności i panowania nad życiem społecznym. Trocki z kolei starał się realizować wypracowane wspólnie z Alexandrem Parvusem (właśc. Israel Lazarevich Gelfand, 1867–1924) hasło permanentnej rewolucji, która nie wygasa, lecz rozszerza się na coraz to nowe kraje i dziedziny życia. Warto zauważyć, że Trocki w 1918 r. zorganizował w pobliżu Kazania obóz koncentracyjny dla wrogów rewolucji komunistycznej, w którym ustawiono pomnik Kaina – biblijnego bratobójcy przedstawionego jako pierwszy rewolucjonista odrzucający Boży porządek. W tym samym roku miał postawić w Swijażsku pomnik Judasza, apostoła – zdrajcy. Rosja była pierwszym państwem, w którym przeprowadzono rewolucję komunistyczną i szybko okazało się, że jest to eksperyment społecznie i ekonomicznie katastrofalny. Odebranie własności rolnikom i przemysłowcom

---

<sup>188</sup> Na temat metod propagandy komunistycznej zob. szerzej: P. Corrêa de Oliveira, *Unperceived Ideological Transshipment and Dialogue*, 1965, [w:] [https://www.tfp.org/unperceived-ideological-transshipment-and-dialogue] [dostęp: 9 grudnia 2021 r.]

<sup>189</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Marszał, *Lenin*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 262–264; M. Marszał, *Trocki*, [w:] tamże, s. 466–467; R. Palacz, *Klasyca filozofii, op. cit.*, s. 229–235; A. Gużaloŭski, *Сэксуальная рэвалюцыя ў Савецкай Беларусі ў 1920-я гг.: Ідэйныя вытокі і юрыдычнае абгрунтаванне*, „Przegląd Środkowo-Wschodni” 2017, nr 2(2), s. 9–59.

spowodowało głód i załamanie gospodarcze, ponieważ nowi zarządcy upaństwowionych zakładów okazali się niekompetentni w zarządzaniu, a przy tym jeszcze bardziej bezwzględni od swoich burżuazyjnych poprzedników. Rozpoczęły się bunt, wobec których względny porządek mógł być utrzymany jedynie poprzez terror. W wyniku głodu, przemocy i walk miliony ludzi zostały dotknięte śmiercią i cierpieniem. Co więcej, w społeczeństwie nie następował zakładany przez Marksa i Lenina odwrót od religii i tradycyjnych wartości, a nawet, pomimo prześladowań, wielu ludzi szukało w nich źródła wolności i bezpieczeństwa wobec szalejącego terroru.

Podczas gdy w Rosji wprowadzono w życie założenia komunizmu, w państwach zachodnich wprowadzono reformy, które miały zapobiegać wybuchom społecznym poprzez poprawę sytuacji robotników. Zdarzało się, że podwyżki płac były inicjatywą samych przedsiębiorców dążących do tego, by robotnicy mogli nabywać produkowane przez siebie dobra i w ten sposób generować większe obroty (np. fabryka Henry Forda założona w 1903 r.)<sup>190</sup>. Również wprowadzenie nowych metod produkcji w rolnictwie i przemyśle ograniczyło problem biedy spowodowanej niedoborem towarów. Po uporaniu się z wielkim kryzysem gospodarczym lat 1929–1933 nastąpiła realna poprawa warunków życia i pracy. Wdrożenie pomysłów ekonomicznych Johna M. Keynesa, szerzej opisanych w pkt 3.6, zwiększyło poziom zamożności społeczeństw, w związku z czym idee komunizmu i rewolucji robotniczej traciły zwolenników. Nawet kryzys ekonomiczny wywołany II wojną światową został stosunkowo szybko zażegnany dzięki pomocy międzynarodowej (np. plan Marshalla w latach 1948–1952). Historyczna klęska komunizmu w Rosji, który nie przyniósł ludziom żadnego wyzwolenia, dla zachodnich marksistów stała się inspiracją dla tworzenia programów politycznych ukierunkowanych na radykalne przemiany nie tyle ustrojów politycznych i gospodarczych, co kultury i mentalności. W warunkach dobrobytu państw zachodnich nie było zresztą masowego zainteresowania XIX-wieczną, ekonomiczną wersją marksizmu.

Zwolennicy marksizmu w Europie zachodniej jeszcze przed II wojną światową zaczęli poszukiwać przyczyn niepowodzeń rewolucji bolszewickiej pomimo zbrojnego zwycięstwa bolszewików. Niezależnie od siebie do podobnych wniosków doszli włoski komunista Antonio Gramsci (1891–1937) oraz niemieccy marksiści pracujący w Instytucie Badań Społecznych nad Menem (tzw. szkoła frankfurcka), wśród których najbardziej znani byli Max Horkheimer (spolszcz. Maksymilian Horkheimer, 1895–1973) i Theodor Adorno (*de domo* Theodor Wiesengrund, 1903–1969)<sup>191</sup>. Poglądy dwudziestowiecznego pokolenia zachodnich marksistów nazywane są „nową lewicą”. Najogólniej mówiąc, ich głównym założeniem było obalenie twierdzenia Marksa, iż to warunki bytowe kształtują świadomość człowieka. Wbrew dziewiętnastowiecznym mark-

---

<sup>190</sup> D. Brinkley, D. Brinkley, *Wheels for the world: Henry Ford, his company, and a century of progress, 1903–2003*, New York 2003.

<sup>191</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Marszał, *Adorno*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 6–8; R. Palacz, *Klasyki filozofii, op. cit.*, s. 278–295, 325–330; C. Mouffe (red.), *Gramsci and Marxist Theory (RLE: Gramsci)*, Routledge 2014.

sistom uznali, że świadomość ludzi (ich przekonania, wartości, religijność, styl życia) nie zależy wyłącznie od warunków życia i systemu gospodarczego – i pod tym względem niewątpliwie mieli rację. O ile Marks pisał o ucisku robotników przez kapitalistów, nowa lewica głosiła ucisk rozmaitych grup w społeczeństwie zbudowanym na prawie naturalnym, tradycji i chrześcijaństwie, które nazywali „burżuazyjnym”. Było to chyba najszersze możliwe zastosowanie opisanego przez Hegla metody dialektycznej, która nie ograniczała się do rozpoznanej przez Marksa teorii walki klas społecznych, lecz głosiła istnienie szerokiego ucisku i zagrożenia ze strony społeczeństwa i jego norm wobec kobiet, dzieci, cudzoziemców, mniejszości seksualnych itd. Tej sytuacji miała zaradzić likwidacja tradycyjnego modelu społeczeństwa a drogą do tego miało być wprowadzenie wzorców materialistycznych, hedonistycznych i relatywistycznych do kultury, Kościoła, edukacji i polityki. Dopiero obalenie moralności, religii i wszelkiej hierarchii mogło umożliwić przeprowadzenie planowanych przemian, w wyniku których ludzie mieli być wolni od tradycyjnych norm społecznych (a nie tylko od ucisku kapitalistów, jak w marksizmie). Społeczeństwo ukształtowane według założeń noweli lewicy miało być skrajnie indywidualistyczne, pozbawione autorytetów, a tym samym łatwe do zarządzania. W odróżnieniu od Trockiego, nowa lewica postulowała działania długoterminowe i przemyślane, bez stosowania przemocy i z utrzymaniem własności prywatnej. Antonio Gramsci znany jest przede wszystkim z opracowania taktyki zaprowadzania komunizmu alternatywnej wobec rewolucji, która polega na opanowaniu przez przekonanych komunistów instytucji kultury, edukacji i religii, by za ich pomocą mogli oddziaływać na społeczeństwo (tzw. marsz przez instytucje). Taktyka Gramsciego zakładała infiltrację Kościoła, szkół, uczelni, teatrów, organizacji społecznych itd. w celu stopniowego wyrugowania tradycyjnej kultury i moralności oraz promowania relatywizmu. Relatywizm moralny podważa istnienie obiektywnego dobra, a więc również sens oporu i jego obrony, dlatego jest wygodnym gruntem dla dalszych działań na rzecz komunizmu.

Szkoła frankfurcka wyszła od badania marksizmu, jednak wypracowane przez nią tezy są właściwe dla postmodernizmu (zob. pkt 2.10). Przedstawiciele szkoły frankfurckiej wyszli w swoich pracach, nazwanych teorią krytyczną, od krytyki oświeceniowego racjonalizmu, na którym opierały się m.in. założenia heglizmu i marksizmu (Hegel w swojej dialektyce zakładał, że rozwój świata wynika ze ścierania się przeciwieństw a Marks zastosował to twierdzenie do walki klas społecznych). Frankfurczycy zgadzali się z myślą oświeceniową w kwestii podważenia roli religii, jednak domagali się również odrzucenia takich pojęć, jak prawda i autorytet, które podtrzymywały w społeczeństwie wartości utożsamiane przez nich z „mentalnością burżuazyjną”, jak moralność, hierarchia, rodzina, odpowiedzialność. Z psychoanalizy Zygmunta Freuda (1856-1939)<sup>192</sup> przejęli zamiłowanie do poszukiwania przyczyn ludzkich zachowań w nieświadomych lękach i popędach, szczególnie w seksualności. Dodajmy, że Freud i jego uczniowie stworzyli koncepcję leczenia opartą

---

<sup>192</sup> M. Sadowski, *Freud*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 134–136.

w szczególności na filozofii heglisty L. Feuerbacha, autora tezy o projekcji Boga przez umysł ludzki, oraz kantysty Arthura Schopenhauera (1788–1860), który nawiązując do buddyzmu zalecał analizowanie własnych popędów w celu przekraczania siebie i uwalniania się od cierpienia<sup>193</sup>. Psychoanaliza, głosząca istnienie w człowieku sfery nieświadomości, prowadzi do odrzucenia kartezjańskiej wizji uporządkowanego ludzkiego intelektu, co widać także w poglądach szkoły frankfurckiej<sup>194</sup>. Dlatego, wbrew klasycznemu marksistom, frankfurtczycy uważali, że przyczyną ucisku jednych ludzi przez drugich nie jest system ekonomiczny oparty na własności prywatnej, lecz zaburzenie osobowości wymyślone przez T. Adorno i nazwane „syndromem autorytarnym”. Według Adorno, owo zaburzenie miało cechować osoby wychowane w szacunku dla konserwatywnych wartości i autorytetów, w szczególności w dziedzinie moralności seksualnej<sup>195</sup>. Ograniczenia seksualne, związane z wychowaniem i moralnością, traktował jako formę opresji, w której upatrywał źródło skłonności do uciskania ludzi inaczej myślących oraz popierania reżimów totalitarnych. Powodem okrucieństwa i niesprawiedliwości wśród ludzi miał być zatem rozum dążący do panowania człowieka nad sobą samym i nad światem oraz przedstawienie ludziom określonych zasad społecznych jako obiektywnie słusznych i bezalternatywnych (wspomniana „moralność burżuazyjna”)<sup>196</sup>.

Zauważmy, że frankfurtczycy negowali wartość rozumu pojmowanego nie tylko w ujęciu klasycznym, jako mądrości przejawiającej się w zdobywaniu wiedzy i myśleniu przyczynowo-skutkowym (co uczynił już Luter), ale nawet w ujęciu oświeceniowym, jako nauki zmierzającej do panowania nad światem materialnym i życiem społecznym. Siłą rzeczy pozostało im nadanie wysokiej rangi przemijającym doznaniom i emocjom. O ile socjaliści koncentrowali się na ucisku robotników przez burżuazję, frankfurtczycy pisali o ucisku rozmaitych grup mniejszościowych przez tradycyjne społeczeństwo, które widzi w nich zagrożenie dla swojej tożsamości i bezpieczeństwa. Równość społeczna w rozumieniu szkoły frankfurckiej nie oznaczała już równości ekonomicznej w znaczeniu równych szans (liberalizm) lub jednakowego poziomu życia (socjalizm), lecz jednakową dla wszystkich swobodę w wyborze zachowań, których nikt nie ma prawa krytykować. Postulowali zatem daleko posunięty indywidualizm, relatywizm i różnorodność, na straży których miało stać państwo i system prawny.

---

<sup>193</sup> Ks. A. Posacki SJ, „*Humanizm ateistyczny*”..., s. 134. Dodajmy, że Carl Gustav Jung (1875–1961), twórca psychologii analitycznej i przez pewien czas współpracownik Z. Freuda, w swojej pracy korzystał z okultyzmu, spirytyzmu i praktyk wolnomularskich (R. Noll, *The Jung Cult*, Touchstone 1997). Zarazem jednak uważał, że wywoływane przez niego istoty duchowe stanowią „personifikację sił psychicznych” (C.G. Jung, *Collected Works*, tom X *Civilisation in Transition*, Princeton University Press 1964, wers. 387, s. 185).

<sup>194</sup> Z.W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga – od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002, s. 43.

<sup>195</sup> T.W. Adorno, *Osobowość autorytarna*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2010.

<sup>196</sup> A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 387.

Spśród członków szkoły frankfurckiej należy wspomnieć jeszcze o Herbertie Marcuse (1898–1979)<sup>197</sup>. Uważał on, że zachodnie społeczeństwa są chore z powodu ciągłej pogoni za bogactwem i sztywnych wymagań moralnych a ich członkowie nie mogą pozwolić sobie na pełną swobodę zachowań. Marcuse utożsamiał wolność z możliwością robienia przez człowieka tego, co w danej chwili chce, nie poświęcał jednak uwagi konsekwencjom tychże zachowań. Według Marcusego rewolucja społeczna powinna zostać przeprowadzona przez ludzi żyjących na marginesie społeczeństwa (tzw. outsiderów), nieakceptowanych przez „chorą większość”, ponieważ to właśnie ich postrzegał jako żyjących w sposób wolny. Ludzie ci mieli zastąpić marksowski proletariats, który nie sprawdził się jako siła rewolucyjna. Marcuse oczekiwał od rewolucji społecznej nie tyle wyzwolenia ekonomicznego w rozumieniu Marksa, co wyzwolenia seksualnego polegającego na całkowitej swobodzie zachowań seksualnych (widać tu podobieństwo do myśli Rousseau i Freuda)<sup>198</sup>. W ten sposób filozofia w Europie w pewnym sensie zatoczyła koło powracając do antycznej koncentracji na rzeczach cielesnych i materialnych, ponad którą starali się wzniesić najpierw greccy klasycy, a następnie chrześcijaństwo.

Przedstawiciele szkoły frankfurckiej schronili się przed reżimem nazistowskim w Stanach Zjednoczonych. Wówczas zaczęli postrzegać racjonalność i etykę społeczeństw zachodnich jako przyczynę popularności nazizmu w Niemczech. Po II wojnie światowej tworzyli na zlecenie rządu Stanów Zjednoczonych programy edukacyjne i reedukacyjne dla ludności Republiki Federalnej Niemiec. Celem tych programów, powiązanych najpierw z denazyfikacją, a następnie z planem Marshalla, było promowanie wśród Niemców postaw materialistycznych i hedonistycznych, aby rozmiękczyć nastroje społeczne i tym samym zmniejszyć ryzyko wybuchu trzeciej wojny światowej (dwie poprzednie wybuchły z powodu ambicji polityków niemieckich przy poparciu zdyscyplinowanego społeczeństwa). W tym miejscu warto dopowiedzieć, że w czasie II wojny światowej Franz Neumann, Herbert Marcuse i Otto Kirchheimer, członkowie szkoły frankfurckiej, pracowali jako analitycy wywiadu Stanów Zjednoczonych a ich opinie w znacznym stopniu wyznaczyły sposób działania aliantów po zdobyciu Niemiec<sup>199</sup>. W latach sześćdziesiątych XX w. pisma frankfurckie wychwalające nowy typ rewolucji społecznej stały się popularne wśród studentów wywołując falę protestów oraz inspirując ruchy odwołujące się do pacyfizmu, feminizmu, ekologizmu itp. Przykładem takiego ruchu kontrkulturowego byli hipisi w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Ruchy te, gromadzące głównie dobrze sytuowaną młodzież, w swoich radykalnych założeniach są podobne do marksistowskiej zasady rozumienia

---

<sup>197</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Marszał, *Marcuse*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 289–290.

<sup>198</sup> M. Lipowicz, *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros” 49 (2016), s. 27–49.

<sup>199</sup> Zob. szerzej: F. Neumann, H. Marcuse, O. Kirchheimer, *Secret Reports on Nazi Germany. The Frankfurt School Contribution to the War Effort*, Princeton University Press 2013.

społeczeństwa jako walki dwóch grup, z których jedna musi wyzwolić się spod ucisku drugiej a jakiegokolwiek formy współdziałania między nimi są niemożliwe. Należy pamiętać, że w tamtym czasie znaczna część młodzieży w krajach Europy Zachodniej była wychowywana w warunkach względnego dobrobytu przez rodziców, którzy doświadczyli tragedii wojny światowej i pragnęli zapewnić swoim dzieciom szczęśliwe i spokojne życie, często kosztem wymagań i obowiązków. Co ciekawe, ku rozczarowaniu młodzieży studenckiej sam T. Adorno zdystansował się od infantylniej, hedonistycznej rewolucji roku 1968, którą w znacznym stopniu wywołał<sup>200</sup>.

W drugiej połowie XX w. niektóre postulaty nowej lewicy okazały się atrakcyjne zarówno dla rządów Stanów Zjednoczonych i Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, jak i dla dużych koncernów zachodnich, które dzięki korzystnemu prawodawstwu stopniowo rozwijały się w korporacje międzynarodowe. Wspomniano już, że Stany Zjednoczone zamierzały wykorzystać metody szkoły frankfurckiej do „reedukacji” społeczeństwa niemieckiego. Idee nowej lewicy zyskały zwolenników także w innych krajach zachodnich (zwłaszcza wśród francuskich postmodernistów), trudno jednak ocenić, czy był to skutek zamierzony. Nastawienie rządu amerykańskiego w tym czasie staje się bardziej czytelne z punktu widzenia odtajnianych dokumentów dyplomatycznych i wywiadowczych. Z kolei Związek Radziecki w warunkach „zimnej wojny” postrzegał młodzieżowe ruchy kontrkulturowe, głoszące m.in. pacyfizm i sprzeciw wobec wyścigu zbrojeń, jako szansę na osłabienie jedności zachodnich społeczeństw i skuteczności ich rządów. Z tego powodu radzieckie służby specjalne wspierały tworzenie i funkcjonowanie takich grup<sup>201</sup>. Dla wielkiego biznesu społeczeństwo konsumpcyjne, podatne na przekaz reklamowy i chętne do nabywania dóbr, stanowiło atrakcyjne środowisko funkcjonowania. W ten sposób rozwijała się ponowoczesność. Skrajny indywidualizm propagowany przez nową lewicę zaowocował w społeczeństwach zachodnich przełomu XX i XXI wieku powszechnym materializmem, relatywizmem i sentymentalizmem. Zaczął zanikać powszechny jeszcze po II wojnie światowej szacunek dla religii, rodziny, tradycji i autorytetów, skromność w ubiorze i zachowaniu, poszukiwanie piękna w kulturze, sztuce i architekturze. Przybrały na sile inne zjawiska, jak utożsamianie szczęścia ze sferą emocjonalną, popularność używek i muzyki psychodelicznej (jako sposób ucieczki od problemów), bunt, cynizm i poszukiwanie własnej odmienności (jako forma ucieczki od reguł i obowiązków życia wspólnotowego), mody koncentrujące uwagę na fizycznej atrakcyjności człowieka (z natury rzeczy prowadzące do uprzedmiotowienia człowieka), hedonistyczne traktowanie seksualności i prokreacji. Skądinąd to ostatnie zjawisko na przestrzeni historii zawsze cechowało społeczeństwa, które odrzucały perspektywę życia pozagrobowego. Warto przypomnieć stare porzekadła oddające doświadczenia wielu pokoleń: „z jakim przestajesz, takim się stajesz” oraz „czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci”. Kultura, rozrywka,

---

<sup>200</sup> G. Grass, *Moje stulecie*, tłum. S. Blaut, Gdańsk 2000, s. 187–188.

<sup>201</sup> Zob. m.in. relacje byłych oficerów wywiadu państw komunistycznych: Wasilija Mitrochina (1922–2004) i Iona Pacepy (1928–2021).

moda i inne elementy otaczającego świata tworzą bowiem środowisko życia, które kształtuje umysły ludzkie, wobec czego sposób postrzegania sensu życia, dobra, piękna, szczęścia i innych kluczowych pojęć coraz bardziej zmienia się w kolejnych pokoleniach.

A. Wielomski wskazuje na zbieżność pomiędzy totalitaryzmem nazistowskim i postmodernizmem rozwijanym m.in. przez szkołę frankfurcką, która polega na zwalczaniu prawdy obiektywnej. W przypadku totalitaryzmów istnieje jedna ideologia nie licząca się z faktami, z kolei postmodernizm, przedstawiany jako remedium na totalitaryzm, głosi potrzebę współistnienia sprzecznych poglądów, a nawet możliwość zmiany własnej tożsamości (płynność). W obu systemach bezwzględnie zwalczą się krytyków, którzy powołują się na obiektywne normy obowiązujące wszystkich, także rządzących<sup>202</sup>.

Wydaje się, że jakkolwiek frankfurczycy wyszli od badania marksizmu, to prawdziwą inspiracją dla nich stały się pierwotne źródła marksizmu w postaci pism M. Hessa i G. Hegla. Hess wzywał do zjednoczenia ludzkości przez usunięcie podziałów kulturowych, w razie potrzeby przy użyciu przymusu państwowego. Myśl o potrzebie takiego zjednoczenia wywodził z panteizmu, w którym wszyscy ludzie są częstkami tego samego bezosobowego boga i tylko stapiając się w jedną całość ludzkość może osiągnąć doskonałą (boską) wolność i moc. Taka wizja absolutnej władzy państwa nad człowiekiem nawiązuje do filozofii Hegla, która również jest panteistyczna<sup>203</sup>. Jest natomiast całkowicie przeciwna chrześcijańskiej nauce o naturze ludzkiej stworzonej na wzór i podobieństwo osobowego Boga, przeznaczonej do życia w społeczności, zobowiązanej do poszukiwania obiektywnej prawdy, poszanowania norm moralnych oraz korzystania z różnic płci, wieku, rasy, narodowości, talentów itd. dla wspólnego dobra duchowego i materialnego.

## 2.10. Postmodernizm

W XVII i XVIII, po odkryciach geograficznych, reformacji, wojnach religijnych, rewolucji technicznej i pojawieniu się laickich teorii społecznych rozpoczęła się zmierzch tradycyjnych społeczeństw stanowych (tzw. starego porządku, z franc. *ancien régime*). Wzrastało zainteresowanie nowymi rozwiązaniami politycznymi, prawnymi i gospodarczymi. Oświeceniowa koncepcja rozumu, odrzucająca zainteresowanie religią, moralnością i życiem wiecznym, zakładała, że człowiek dzięki nauce, technice i skutecznym rządóm może zapanować nad światem i przyrodą i w ten sposób stanie się szczęśliwy. Zaczęto kwestionować uznawane od wieków wartości i normy, w szczególności katolicyzm i monarchię. Opisany okres w historii, obejmujący kilka stuleci i epok następujących po średniowieczu i renesansie, określa się mianem nowoczesności, zaś rozwijanie przez artystów i myślicieli panujących w niej przekonań i mentalności nazywa

---

<sup>202</sup> Zob. szerzej: A. Wielomski, *Zabójcy Zachodu. Prawica i lewica nietscheańsko-heideggerystyczna*, Warszawa 2022.

<sup>203</sup> W. Goetschel, *Theory-Praxis: Spinoza, Hess, Marx, and Adorno*, „Bamidbar” 2/2013; A. Stone, *Adorno, Hegel, and Dialectic*, „British Journal for the History of Philosophy”, nr 22:6 (2014), p. 1118–1141.



się modernizmem<sup>204</sup>. Optymistyczne przekonanie o dobrej i racjonalnej naturze człowieka zostało poddane bolesnej próbie zwyrodniałych totalitaryzmów, dwóch wojen światowych, późniejszych konfliktów politycznych i napięć społecznych. Kolejne tragedie ludzkości nie spowodowały jednak powrotu do realistycznej filozofii klasycznej, lecz ucieczkę w sferę emocji i przyjemności fizycznych bez jasno określonego celu. Sprzyjała temu popularna od XIX w. etyka utylitarystyczna. Począwszy od radykalnych przemian w drugiej połowie XX w. w kulturze i mentalności postindustrialnych społeczeństw zachodnich nie ma prawie nic stałego i pewnego, wszystko może podlegać zmianom i negocjacom. Zygmunt Bauman (1925–2017) określił trwający obecnie okres historii mianem ponowoczesności lub płynnej nowoczesności<sup>205</sup>. Tak, jak filozofię i kulturę nowoczesności nazywa się modernizmem, tak intelektualne i kulturowe zainteresowania problemami i poglądami popularnymi w epoce ponowoczesnej noszą nazwę postmodernizmu. Postmodernizm jest idealistycznym i dialektycznym kierunkiem myślenia, który charakteryzuje się utratą wiary w możliwości ludzkiego rozumu, głoszonej od czasów oświecenia, oraz niechęcią do prawdy, obiektywizmu i autorytetów. Dominuje w nim przekonanie o równoprawności rozmaitych, nieraz sprzecznych punktów widzenia, które wynikają z braku wspólnej wartości najwyższej (tzw. kryzys referencjalności)<sup>206</sup>. Modernizm w okresie nowoczesności trafiał w mentalność ówczesnych społeczeństw, ale również kształtował podstawy i sposób myślenia ludzi poprzez literaturę, sztukę, filozofię itd. Podobnie rzecz ma się z oddziaływaniem postmodernizmu na społeczeństwa ponowoczesne, które jest znacznie szersze z powodu rozwoju mediów elektronicznych.

Po II wojnie światowej panował lęk przed powtórzeniem światowego konfliktu zbrojnego, tym razem zapewne z użyciem broni nuklearnej, oraz trauma rozmiarem zbrodni popełnionych przy wykorzystaniu najnowszych osiągnięć cywilizacyjnych. Politycy zachodnioeuropejscy przy projektowaniu prawa często poszukiwali rozwiązań kompromisowych, choćby nie były najlepsze, aby przez szeroki konsensus społeczno-polityczny wyciszyć spory grożące osłabieniem wyniszczonych wojną państw. W związku z tym chętnie sięgano do relatywistycznej filozofii Immanuela Kanta i jego kontynuatorów, również tych krytycznych. Należy tu wymienić dwóch niemieckich filozofów, którzy stali się inspiracją dla francuskich postmodernistów, a poniekąd też dla niemieckiej szkoły frankfurckiej: Friedricha Nietzsche (spolszcz. Fryderyk Nietzsche, 1844–1900) i Martina Heideggera (1889–1976)<sup>207</sup>. F. Nietzsche głosił upadek warto-

---

<sup>204</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 903–904.

<sup>205</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000; Z. Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2006. Za P. Kwasniewskim można zauważyć, że głoszona przez ruch New Age tzw. „Era Wodnika” ma o tyle trafną nazwę, że wiąże się z bezprecedensowym rozwodnieniem spraw dotychczas oczywistych.

<sup>206</sup> B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Poznań 1998, s. 31–32.

<sup>207</sup> A. Wielomski, *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, „Nowoczesna Myśl Narodowa”, nr 13/14 (2021), s. 39–48.

ści (dekadencję), określają go jako „śmierć Boga”, z którym ludzie przestali się liczyć. Szansę na odrodzenie ludzkości upatrywał w „nadczłowieku”, który będzie bogiem dla siebie, żądnym zwycięstw i wolnym od jakichkolwiek ograniczeń<sup>208</sup>. Nadczłowiek nikomu nie podlega i z nikim nie muszą się liczyć, są nihilistami ignorującymi normy moralne. „Wszelka wspólnota czyni pospolitym” – stwierdził Nietzsche<sup>209</sup>. Nadczałowiek jest wytworem typowo gnostyckim, starającym się imitować Boga, łudząco podobnym do biblijnego Lucyfera<sup>210</sup>.

W tym miejscu warto zauważyć, że starogermański motyw człowieka obdarzonego szczególną siłą, który prowadzi lud do zwycięstwa, powraca w myśli niemieckiej poczynając od quasi-religijnej roli przypisywanej w średniowieczu cesarzom niemieckim<sup>211</sup>. Z kolei M. Heidegger, swego czasu zaangażowany współpracownik reżimu nazistowskiego, głosił ateistyczną wersję filozofii egzystencjalnej. Uznał, że życie człowieka ostatecznie zmierza do nicości, która napęlnia trwogą. Sens życia upatrywał w dokonywaniu indywidualnych wyborów, wolnych od przymusu i norm obowiązujących we wspólnocie. Nie ma nawet znaczenia, co człowiek w życiu wybiera, ważne, że dokonuje wyborów nie oglądając się na ogólnie uznawane wartości i opinie ludzi. Według Heideggera życie człowieka kończy się wraz ze śmiercią biologiczną, wraz z nią następuje też kres trwogi i poszukiwania sensu<sup>212</sup>. „Moje istnienie nie ma żadnego celu i sensu, jest ono z swej istoty absurdalne i skazane na zagładę. Cokolwiek uczynię, uczynię dobrze, jeśli rzeczywiście ja to sam uczynię” – pisał Heidegger<sup>213</sup>. Pisma Nietzschego i Heideggera, podobnie jak nawiązujący do nich postmodernizm, można potraktować jako jeden z wielu dowodów na to, że filozofia, która z odrzuca wartość wspólnoty i perspektywę życia wiecznego, utrudnia dostrzeżenie w człowieku osoby – istoty niepowtarzalnej, wolnej, rozumnej i odpowiedzialnej, obdarzonej godnością i doświadczającej sensu swojego życia.

Jeżeli Kartezjusz, opisując poznawanie rzeczywistości (epistemologię), oddzielił od siebie byt (przedmiot poznania) i ludzi, którzy go poznają (podmiot poznania), to w postmodernizmie pozostało miejsce na samą tylko myśl, bez oglądania się na rzeczywistość<sup>214</sup>. Zauważmy, że klasyczny model poznania przedstawia rzeczywistość jako obiektywną i możliwą do poznania dla ludzkiego rozumu. Również model kartezjański (nowoczesny) nie przeczy obiektywnemu charakterowi rzeczywistości, choć w praktyce uzależnia jej poznanie od pewności badacza korzystającego z metod empirycznych, właściwych przede

---

<sup>208</sup> W. Werner, *Historyczność kultury. W poszukiwaniu myślowego fundamentu współczesnej historiografii*, Poznań 2009, s. 35–37.

<sup>209</sup> T.M. Jaroszewski, *Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera*, „Etyka” 4/1969, s. 127.

<sup>210</sup> Ks. P.M. Siano, *La metafisica del caos di Aleksander Dugin*, Rzym 2022, s. 79.

<sup>211</sup> Zob. A. Wielomski, *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o istocie teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 34.2 (2012), s. 39–77.

<sup>212</sup> T.M. Jaroszewski, *Koncepcja...*, s. 119–138.

<sup>213</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>214</sup> A. Kozak, *Trzy modele...*, s. 154.

wszystkim dla nauk przyrodniczych. W obu modelach, pomimo znaczących różnic, człowiek miał się podporządkować prawdzie, natomiast w postmodernizmie miejsce prawdy zajęły subiektywne przekonania poszczególnych ludzi. Jean-François Lyotard (1924–1998), uznawany za głównego przedstawiciela postmodernizmu, uważał, że wraz z rozwojem technologii, społecznym podziałem pracy i traumą II wojny światowej upadły wielkie narracje epoki nowoczesnej. Według tego autora nie ma już pewnej wiedzy, z której wypływa sens i wizja życia człowieka i społeczeństwa, pozostały jedynie „gry językowe” (narracje), w ramach których głoszone są rozmaite poglądy<sup>215</sup>. Z kolei Jacques Derrida (1930–2004) wypracował metodę dekonstrukcji, która polega na swobodnym odbiorze tekstu (a w szerszym ujęciu całej rzeczywistości) bez oglądania się na panujące zasady i stanowiska autorytetów. Dekonstrukcja jest zburzeniem ustalonych zasad i schematów myślenia, także w sferze religii i moralności. Każdy może wypracować własny obraz istniejącej rzeczywistości, a nawet uznać, że rzeczywistość nie istnieje. Świat i każdy człowiek są dla Derridy pełni sprzeczności, dlatego nie sposób zrozumieć ich przy pomocy rozumu<sup>216</sup>. „Jestem w stanie wojny z samym sobą [...] i mówię rzeczy sprzeczne” – powiedział na dwa miesiące przed śmiercią<sup>217</sup>, dając chyba najbardziej zwięzłą definicję postmodernizmu. Dekonstrukcja sensu odkrywanego przez całe pokolenia prowadzi do oderwania człowieka od rzeczywistości i logiki, czyni go samotnym i pozostawionym własnym namiętnościom<sup>218</sup>. W odróżnieniu od poprzednich epok, w ponowoczesności trudno dopatrzeć się pozytywnego przesłania i spójnej wizji przyszłości, jest to ciągła walka z dziedzictwem przeszłości i pragnienie radykalnych zmian, które idą coraz dalej wraz z każdym kolejnym pokoleniem filozofów, polityków i artystów. Postmodernizm niczego nie porządkuje, tylko uporczywie „podcina własne korzenie”. Twórcy postmodernizmu (np. szkoła frankfurcka) deklarują chęć zerwania z tym, co – ich zdaniem – doprowadziło do totalitaryzmu, obozów koncentracyjnych i masowej zagłady, jednak ich propozycje nie zmierzają w kierunku wzrostu moralnego, lecz powszechnego materializmu i hedonizmu. Aby przybliżyć postawę postmodernistów drugiej połowy XX w. należy dopowiedzieć, że znaczna część z nich nawiązywała do boleśnie przeżytego dramatu hitlerowskiego ludobójstwa (hebr. *Shoah* – zagłada). Niektórzy obciążali odpowiedzialnością za to wydarzenie

---

<sup>215</sup> J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester 1984, cyt. [za:] M. Waters, *Modernity. Critical Concepts*, Vol. 4 *After Modernity*, Londyn–Nowy Jork 1999, s. 169–171.

<sup>216</sup> E. Płonowska-Ziarek, *Retoryka porażki i dekonstrukcja*, „Sztuka i Filozofia” 1998, nr 15, s. 88–102; D. Kałużny, *Lévinas, Derrida i eschatoteleologia człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2017, nr 6(1), s. 77–96.

<sup>217</sup> Wywiad przeprowadzony przez Jeana Birnbauma, „Le Monde” z 18 sierpnia 2004 r.

<sup>218</sup> Obrazem tego jest podpisanie przez francuskich postmodernistów listu otwartego w sprawie legalizacji stosunków seksualnych z dziećmi (publikacja w „Le Monde” 26 stycznia 1977 r.). Sygnatariuszami listu byli m.in. Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault (1926–1984), Jean-Paul Sartre (1905–1980) i Guy Hocquenghem (1946–1998).

Boga, odrzucając jakikolwiek obiektywny sens ludzkiego życia, wysiłków i cierpienia<sup>219</sup>.

Nawet na podstawie przytoczonych wypowiedzi można zauważyć, że rdzeniem postmodernizmu jest relatywizm, który rozpowszechnił się w świecie zachodnim pod wpływem narastającego przez kilka stuleci deprecjonowania rozumu i prawdy obiektywnej. W momencie próby, po kilku wiekach przesiąkniętej materializmem nowoczesności, pozostała tylko niepewność sensu i celu życia. W postmodernizmie nie uznaje się żadnej obiektywnej prawdy, istnieją wyłącznie prywatne poglądy określane jako narracje i dyskursy (m.in. J.-F. Lyotard, M. Foucault). W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że narracją jest monologiem naukowym, zdolnym także pełnić rolę propagandy, z kolei dyskurs przypomina szeroki dialog społeczny z tą różnicą, że strony nie poszukują prawdy, a jedynie informują się wzajemnie o swoich stanowiskach. Gdy jakaś myśl aspiruje do bycia uniwersalną prawdą, może zasłużyć na pejoratywne określenie „metanarracji” (J.-F. Lyotard). W tym ujawnia się wewnętrzna sprzeczność relatywizmu, ponieważ negując istnienie obiektywnej prawdy domaga się uznania za wiążące własnych twierdzeń, przez co sam staje się „metanarracją” (zob. pkt 4.3, sekcja „etyka klasyczna i etyka subiektywna”).

Postmodernizm przyjął z marksizmu zamiłowanie do walki o uwolnienie się spod ucisku i zniewolenia (zob. pkt 2.7). O ile w marksizmie formalnie miała być to walka o prawa robotników, filozofia postmodernizmu wstawia się za różnymi mniejszościami, które mogą stanowić przeciwwagę dla chrześcijaństwa, prawa naturalnego i filozofii realistycznej (model ten wypracowała szkoła frankfurcka, zob. pkt 2.9). Trudno powiedzieć, jak to się ma do relatywizmu, w myśl którego poczucie bycia uciśnionym powinno być sprawą wyłącznie subiektywną, ale nie jest to jedyna niekonsekwencja tego nurtu. Postmoderniści odznaczają się kreatywnością w wyszukiwaniu coraz to nowych form ucisku (nieraz odległych od znanych tradycji intelektualnych, np. piętnując tzw. szowinizm gatunkowy), a także proponują rozmaite rozwiązania społeczne i prawne, które bywają sprzeczne, przez co stają się przyczyną sporów w ich własnym środowisku (np. trudno pogodzić popieranie religii stosujących ubój rytualny z walką o prawa zwierząt, jak również postulaty feminizmu z teoriami wielości płci i swobody ich wyboru). Źródła i historia poszczególnych ruchów w obrębie postmodernizmu są sprawą złożoną, która przekracza ramy opracowania, zresztą niektóre z nich mają swoje początki w oświeceniu (np. feminizm). Współcześnie postmodernizm koncentruje się na nieokiełznanej swobodzie seksualnej, swobodnej zmianie tożsamości (narodowej, seksualnej, gatunkowej), a stopniowo również na wprowadzaniu globalnego etatyżmu w gospodarce<sup>220</sup>. Było zresztą do przewidzenia, że rozbicie wspólnot ludzkich i podważenie źródeł tożsamości człowieka spowoduje osłabienie społeczeństwa, a w konsekwencji wyzwoli siły zainteresowane przejęciem prywatnej własności (w pkt 1.4 zauważono, że indywidualizm może łatwo przekształcić się

---

<sup>219</sup> Zob. m.in. J. Szewczyk, *Obraz Boga w dziennikach i pamiętnikach dzieci Holocaustu*, „Paidia i Literatura” 2021, nr 3, s. 1–18.

<sup>220</sup> Zob. m.in. M. Ziętek-Wielomska, *Imperium Klausa Schwaba*, Warszawa 2021.

w kolektywizm). Można zaryzykować twierdzenie, że pustka wytworzona wraz z odrzuceniem religii, moralności i perspektywy życia wiecznego domagała się zastąpienia przez coś innego. Uznanie, że człowiek nie posiada duszy nieśmiertelnej, może prowadzić do odrzucenia rozumu, moralności i hamulców kulturowych, a nawet zrównania ludzi ze zwierzętami. Ludzie jednak potrzebują sensu i najwyższej wartości, która zmotywuje ich do działania, dlatego takim kulturowym zamiennikiem stał się praktyczny panteizm polegający na uznaniu rzeczywistości materialnej za źródło i cel wszelkiego istnienia. Panteizm, obecny w szczególności w religiach politeistycznych, z zasady owocuje kultem przyrody i hedonizmem seksualnym (np. starożytne kultury płodności), w których człowiek czuje się częścią przyrody i poszukuje sensu swojej krótkiej egzystencji w jej naśladowaniu. Ze względu na historię nowożytnej Europy w postmodernizmie owa fascynacja zwykle jest pozbawiona odniesień typowo religijnych i kulturowych, a nadto wzbogacona o psychologiczne aspekty hedonizmu (np. dobre samopoczucie i zadowolenie z siebie).

W XXI w. do największe znaczenie w ramach postmodernizmu zaczynają zdobywać posthumanizm, transhumanizm i postdemokracja. W niektórych kwestiach wydają się ze sobą sprzeczne, jednak ich wspólną cechą jest przedstawianie człowieka wyłącznie jako materialnego, biologicznego ciała. W pewnym uproszczeniu posthumanizm zakłada możliwość uznania innych bytów (zwierząt, roślin, drobnoustrojów, maszyn, sztucznej inteligencji itd.) za równe ludziom<sup>221</sup>. Wynika to ze wspomnianego, nie do końca uświadomionego ateistycznego panteizmu, który odrzucając wiarę w nieśmiertelną duszę, postrzega całą przyrodę jako jeden wielki organizm, człowieka zaś jako komórkę w tym organizmie. Według koncepcji posthumanistycznych ludzie powinni zostać podporządkowani przyrodzie lub technice, co już postuluje część ruchów ekologicznych (np. hasła depopulacji motywowane rzekomym przeludnieniem planety) i koncernów technologicznych (np. podporządkowanie kolejnych dziedzin sztucznej inteligencji). Można zaryzykować twierdzenie, że jak w każdej rewolucyjnej utopii, również w realnie istniejącym posthumanizmie w końcu zabrakłoby miejsca dla zwolenników pozostania przy „starym” porządku społecznym.

Transhumanizm głosi możliwość doskonalenia organizmu ludzkiego przez inżynierię genetyczną, włączanie do ludzkiego ciała elementów technologii (m.in. połączenie ludzkiego mózgu z komputerem) oraz tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych<sup>222</sup>. W takich pomysłach wyraźnie wybrzmiewa idea „nadczołowieka” F. Nietzschego. Transhumanizm wywodzi się z eugeniki, czyli nurtu głoszącego potrzebę rozmnażania się wyłącznie ludzi i zwierząt o najlepszych cechach. Twórcą eugeniki był Francis Galton (1822–1911), kuzyn Karola Darwina, zaś nazwę „transhumanizm” wprowadził pokrewniony z nimi Julian Huxley (1887–1975), brat pisarza i propagatora środków psychoaktywnych Aldo-

---

<sup>221</sup> F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, „Existenz” 8/2 (2013), s. 26–32.

<sup>222</sup> *Ibidem*, M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014, *passim*.

usa Huxleya (1894–1963). Kierunek ten traktuje człowieka jako stwórcę samego siebie a ciało ludzkie jako materiał doświadczalny, któremu można nadać dowolne zdolności obce naturze człowiek bez liczenia się z konsekwencjami dla poszczególnych osób i całej ludzkości. Największym marzeniem transhumanistów jest osiągnięcie nieśmiertelności, jeśli nie biologicznej, to w postaci skopiowania zawartości mózgu na nośnik elektroniczny. Jakkolwiek motyw przekraczania ludzkich możliwości był znany w historii myśli ludzkiej (np. starożytny mit o Ikarze), to dopiero w XX w. zaczął być traktowany jako realne wyzwanie dla nauk przyrodniczych i technicznych<sup>223</sup>. Posthumanizm i transhumanizm mają łągodzić charakterystyczny dla postmodernizmu brak wiary w Boga i nieśmiertelną duszę, ale również brak sensownych perspektyw w coraz bardziej zagmatwanym życiu doczesnym. Człowiek ma otrzymać quasi-religijne przekonanie, że jego życie zostanie wydłużone i udoskonalone przez nowoczesną technologię, a gdyby miał umrzeć, będzie żył nadal w obiegu przyrody lub w pamięci komputera<sup>224</sup>. Nie należy zapominać, że dla wielkiego kapitału zlokalizowanego w korporacjach międzynarodowych posthumanizm i transhumanizm są potencjalnym źródłem zysków z handlu certyfikatami, badań nad łączeniem ciała ludzkiego ze sztuczną inteligencją, inżynierii genetycznej itd. Aneesh Aneesh w roku 2006 posłużył się terminem „algokracja” (czyli władza algorytmów), rozwiniętym następnie przez Johna Danahera<sup>225</sup>. Algokracja oznacza stadium przybliżania się do transhumanizmu, w którym coraz szerszy zakres istotnych spraw jest tylko pozornie regulowany przez prawo stanowione i ludzkie decyzje, a w rzeczywistości kluczowe znaczenie przypada sztucznej inteligencji bazującej na anonimowo ustalonych algorytmach. W ten sposób m.in. banki decydują o udzieleniu kredytu, zakłady ubezpieczeń o zawarciu umowy i wysokości składki itp. Są to mechanizmy tyleż wygodne, co niebezpieczne w perspektywie obejmowania nimi kolejnych obszarów życia.

Ostatnie z wymienionych zjawisk, postdemokracja, jest nie tyle koncepcją filozoficzną, co opisem faktycznego funkcjonowania systemu politycznego i prawnego w ponowoczesności. Termin ten, zaproponowany Colina Croucha<sup>226</sup>, odnosi się do stanu, w którym w państwie zostały zachowane demokratyczne instytucje ustrojowe wypracowane w oświeceniu (wybory, parlament, prawa polityczne itd.), jednak realne decyzje zapadają w gronie oligarchów politycznych, biznesowych i międzynarodowych. Decyzje polityczne zostają podporządkowane oczekiwaniom mediów i ich właścicieli, ponieważ kariery polityków zależą od sposobu przedstawiania ich przez dziennikarzy. W systemie demokratycznym obywatele teoretycznie powinni posiadać wpływ na kształt prawa dzięki swoim przedstawicielom wybranym do parlamentu, jed-

---

<sup>223</sup> Por. J. Huxley, *Transhumanism*, [w:] tegoż, *In New Bottles for New Wine*, Londyn 1957, s. 13–17.

<sup>224</sup> R. Poczobut, *Transhumanizm a kognitywistyka*, „Ethos” 28 (2015), nr 3(111), s. 233–251.

<sup>225</sup> A. Aneesh, *Virtual Migration*, Duke University Press 2006; J. Danaher, *The threat of algocracy: Reality, resistance and accommodation*, „Philosophy&Technology” 2016, nr 29(3), s. 245–268.

<sup>226</sup> C. Crouch, *Coping with Post-democracy*, Vol. 18, London 2000.

nak realny wpływ na prawo uzyskują firmy lobbingowe, korporacje międzynarodowe, silne państwa organizujące swoje strefy wpływu itd. Samo zjawisko stopniowego upadania ustroju politycznego, w którym przez pewien czas utrzymywana jest jego imitacja, funkcjonowało już w historii (np. pryncypat w Cesarstwie Rzymskim nazwany „komią republik”). W warunkach postdemokracji dochodzi do nałożenia się procedur ustrojowych właściwych dla demokracji liberalnej i nieprzejrzystych działań często anonimowych grup oligarchicznych. Cechą wspólną demokracji liberalnej i postdemokracji są relatywizm i materializm. Elity postdemokratyczne chętnie sięgają do rozwiązań sprzyjających kumulowaniu zysków przez wielki kapitał, jak promocja hedonizmu, ośmieszanie norm moralnych, popieranie posthumanizmu i transhumanizmu. W ten sposób z jednej strony otwiera się nowy rynek towarów i usług, z drugiej ograniczona zostaje zdolność ludzi do krytycznego myślenia, co ułatwia wpływanie na ich decyzje polityczne i rynkowe.

Co ciekawe, w poprzednich epokach można było wskazać konkretnych ludzi, którzy inicjowali określony kierunek intelektualny. W przypadku postmodernizmu procesy te są na tyle skomplikowane i rozłożone w czasie, że trudno jest wskazać imiennie najważniejszych twórców. Gdyby poszukiwać odpowiedzi w oparciu o rzymską zasadę *cui bono* (komu to przynosi korzyść?), to beneficjentami postmodernizmu wydają się być korporacje międzynarodowe (łac. *corporatio* – związek). Większość korporacji należy do branży finansowej i produkcyjno-handlowej, a jako właściciele lub reklamodawcy korzystają z przekazu mediów elektronicznych. Wiele z nich lokuje część swoich zysków w specjalnie utworzonych fundacjach, by za pośrednictwem tychże organizacji finansować wybrane projekty polityczne, przemysłowe i kulturalne<sup>227</sup>. Dla korporacji międzynarodowych oraz współpracujących z nimi grup politycznych i biznesowych metody oddziaływania na społeczeństwa wypracowane przez szkołę frankfurcką okazały się przydatne w wieloletnich strategiach na rzecz stopniowego przekształcania świadomości ludzi, którzy mają stawać się bezkrytycznymi odbiorcami kultury masowej i ukazanego w niej stylu życia<sup>228</sup>. Nietrudno zauważyć, że w różnych częściach świata wspierane są podobne działania promujące postawy materialistyczne, konsumpcyjne i hedonistyczne, ukierunkowane na powierzchowne przeżycia, w których nie ma miejsca na refleksję nad prawdą i sensem życia. Szczególnie zauważalny jest nacisk na relatywizm moralny i obsesyjną wręcz koncentrację na sferze seksualnej oderwanej od jej biologicznego celu, jakim jest rodzicielstwo. Koncentracja na potrzebach cielesnych i emocjonalnych w perspektywie lat i pokoleń skutkuje osłabieniem umiejętności samodzielnego myślenia, relacji z innymi ludźmi i ze wspólnotą, odpowiedzialności za siebie i innych oraz zdolności do wyrażenia sprzeciwu. Prawda ma wydawać się nieuchwytna, dlatego każdy może mieć własną opinię

---

<sup>227</sup> Zob. szerzej: C. Klinsky, *W mackach fundacji. Jak organizacje pozarządowe próbują manipulować ludźmi*, Warszawa 2021.

<sup>228</sup> V. Ramaswamy, *Woke, Inc.: Inside the Social Justice Scam*, Center Street 2021; A. Wielomski, [w:] [<https://www.wsensie.pl/polska/35520-prof-wielomski-prezydent-usa-jest-tylko-administratorem-rzadow-wielkich-korporacji>] [dostęp: 9.06.2020 r.].

na różne tematy (logiczna konsekwencja myśli I. Kanta). Ludzie skoncentrowani na konsumpcji stają się niezdolni do wypracowania jakiegokolwiek spójnej wizji swojego życia i swojej przyszłości, dlatego zwykle bezkrytycznie przyjmują poglądy modne w danym czasie. Lekceważenie tożsamości kulturowej, narodowej, a nawet biologicznej, zmierza do zastąpienia jej banalnymi wzorcami przekazywanymi przez media elektroniczne. W ten sposób ludzkość stopniowo przekształca się w sztucznie ujednoczoną zbiorowość, którą spaja materializm i hedonizm ograniczone co najwyżej troską o zdrowie i przyrodę. Można w tym dostrzec elementy panteizmu i gnozy, obecne w całej filozofii idealistycznej, a najpełniej rozwinięte przez G. Hegla i jego kontynuatorów. W tak ukształtowanym społeczeństwie można łatwiej sprzedawać jednakowe produkty wytwarzane na masową skalę oraz skłaniać do wyjazdu duże grupy ludzi potrzebnych w innym miejscu jako tzw. siła robocza. Kultura i mentalność postmodernizmu stały się zatem skutecznym narzędziem projektowania rynków zbytu i swego rodzaju inwestycją korporacji międzynarodowych w kontrolę nad globalną gospodarką<sup>229</sup>. Okoliczności powstania korporacji międzynarodowych nakreślono w pkt 3.6 i 3.7.

Teorie postmodernistyczne, jak posthumanizm, transhumanizm i postdemokracja, zmierzają do zbudowania świata ponowoczesnego, od którego (w założeniu) nie będzie odwrotu. W takim świecie wszyscy mają uznać absolutny i ostateczny charakter ludzkiej woli (idealizm filozoficzny), zgodzić się na rozmaite sposoby obchodzenia, czy wręcz lekceważenia ludzkiej natury (gnostyckie wyzwolenie), ochoczo zmierzając do scalenia wszystkich kultur i narodów w jedną całość, wyznającą wspólny materialistyczny światopogląd (panteizm), pod przywództwem niezdefiniowanych jeszcze ośrodków władzy.

Opisane procesy wpisują się w zjawiska globalizacji, westernizacji i dynamicznego rozwoju technologicznego, które przybrały na sile w XX w. Wynalazki w takich dziedzinach, jak transport, medycyna i wymiana informacji (na czele z Internetem), zmieniły życie ludzi, pomogły rozwiązać część odwiecznych problemów i stworzyć nowe, a świat przekształcił się w „globalną wioskę”<sup>230</sup>. W procesach tych można również dostrzec dwa paradoksy. Po pierwsze, liberalizm, który pierwotnie domagał się wolności gospodarczej dla każdego, wyewoluował w stronę niekontrolowanego i bezcelowego kumulowania zysków przez międzynarodowych gigantów, z którymi nie ma żadnej możliwości konkurowania. Zmierzając do ograniczenia roli państwa i poszerzenia wolności gospodarczej umożliwiono rozwój korporacji międzynarodowych, które ową wolność mogą realnie ograniczyć na drodze legalnej konkurencji. Po drugie, wielki kapitał, przeciwko któremu występował marksizm, w propagowaniu nieograniczonej konsumpcji korzysta z pomysłów przedstawicieli trockizmu i szkoły frankfurckiej, którzy w jakimś stopniu odwoływali się właśnie do marksizmu. W rzeczywistości płynne przejścia pomiędzy liberalizmem i socjalizmem są

---

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> M. McLuhan, Q. Fiore, *War and Peace in the Global Village: An Inventory of Some of the Current Spastic Situations That Could Be Eliminated by More Feedforward*, Corte Madera 1968.



całkowicie zrozumiałe, ponieważ oba systemy łączy materialistyczna wizja świata a główna różnica między nimi polega na sposobie dzielenia bogactw. Raz jeszcze przypomnijmy, że systemy indywidualistyczne i kolektywistyczne łatwo przekształcają się jeden w drugi (zob. pkt 1.4). Komunizm oparty na materializmie dialektycznym sam okazał się elementem heglowskiej dialektyki, ponieważ po stu latach atakowania kapitalizmu wszedł z nim w swoistą syntezę. O ile XIX-wieczna burżuazja stosowała przymus ekonomiczny wobec robotników, a XX-wieczne partie komunistyczne przymus fizyczny wobec obywateli, to na chwilę obecną XXI wiek cechuje się tworzeniem hybrydowego, globalnego systemu ekonomicznego opartego na gigantycznych, nieprzejrzystych korporacjach międzynarodowych zdolnych oddziaływać na kulturę i sposób myślenia całych społeczeństw, a coraz bardziej także na prawodawstwo. Zagadnienie społecznych i prawnych konsekwencji postmodernizmu zostało podjęte w pkt. 5.5.

### **2.11. Polski wkład w filozofię społeczną**

W filozofii, i w nauce w ogóle, praktycznie nie istnieją myśli całkowicie oryginalne, ponieważ każdy autor rozpoczyna swoją pracę od studiowania dzieł już istniejących i na ich podstawie próbuje formułować własne przemyślenia. Nieraz w dawnych pismach można znaleźć głębokie i trafne spostrzeżenia płynące z prostej intuicji, które po kilku stuleciach zostają ogłoszone jako wyniki wieloletnich badań. Pierwsze są obiektywnie trafne, drugie są naukowe, czyli poparte szczegółowymi badaniami empirycznymi (indukcja) lub wnioskowaniem z ogólnych zasad (dedukcja)<sup>231</sup>. Źródła wielu przełomowych idei pozostają owiane tajemnicą, ponieważ nie każdy autor otwarcie przyznaje, co stanowiło inspirację dla jego twórczości, nie każdy też po latach pracy jest w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Na tym polega zjawisko cyrkulacji idei wspomniane w pkt 2.4. W dziejach filozofii prawa i filozofii społecznej nie zabrakło wkładu Polaków, którzy bywali prekursorami historycznych idei politycznych i prawnych. Rzadko wspomina się o tym w literaturze światowej, ponieważ w świadomości elit europejskich zapisały się późniejsze prace modyfikujące polskie dzieła, nieraz w sposób mocno od nich odbiegający. W bieżącym punkcie nakreślono sylwetki czterech polskich filozofów prawa, których dzieła wywarły wpływ na sposób myślenia o prawie i treść rozwiązań prawnych w różnych częściach świata. Należą do nich Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowic, Wawrzyniec Goślicki i Leon Petrażycki. Wybór tych postaci nie był łatwym przedsięwzięciem, dlatego musi pozostać otwarty na propozycje uzupełnienia w oparciu o zróżnicowane kryteria. Nie sposób zaprzeczyć historycznemu znaczeniu myśli innych twórców, abstrahując od oceny głoszonych przez nich tez. Dla przykładu, autorzy pochodzący z ziem polskich wywarli znaczny wpływ na rozwój myśli komunistycznej w pierwszej połowie XX w. Z drugiej strony nie sposób pominąć wpływu nauczania moralnego i społecznego papie-

---

<sup>231</sup> L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej*, Warszawa 1959, s. 113–114.

za Jana Pawła II (Karola Wojtyły, 1920–2005) na przełomie XX i XXI w., które wzmocniony było wielowiekowym autorytetem papieżstwa. Warto zauważyć, że cechą charakterystyczną większości polskich myślicieli jest umiarkowany stosunek do zmian i unikanie rozwiązań radykalnych. Może to być związane z mentalnością Polaków, którzy od stuleci znajdują się w oddziaływaniu dwóch odmiennych od siebie centrów cywilizacyjnych: Wschodu i Zachodu. Wysiłek zachowania własnej tożsamości narodowej i niezależności od silnych sąsiadów wykształcił w Polakach z jednej strony skłonność do mieszania przeciwnych sobie poglądów, z drugiej zaś pewną przekorę wobec narzucanych rozwiązań. Stanisław ze Skarbimierza (1365–1431) i Paweł Włodkowic (1370–1435), duchowni i profesorowie Akademii Krakowskiej, współpracowali nad sformułowaniem rozwiązań prawno-politycznych, które obecnie uważa się za początki współczesnego prawa międzynarodowego. Ich dzieła są bardzo podobne w treści i źródłach do pism twórców hiszpańskiej szkoły z Salamanki, powstałych sto lat później, jednak nie zyskały podobnego miejsca w europejskiej tradycji prawniczej<sup>232</sup>. Aktywność Stanisława i Pawła na forum międzynarodowym była związana przede wszystkim z udziałem w delegacji polskiej na Soborze w Konstancji (1414–1418), w której uczestniczyli m.in. prymas Mikołaj Trąba i rycerz Zawisza Czarny. Skutecznie bronili działań króla polskiego w sporze z zakonem krzyżackim, w szczególności kontrowersyjnego wówczas zwycięstwa nad wojskami zakonnymi w bitwie pod Grunwaldem w 1410 r. Argumentacja delegacji polskiej opierała się na koncepcji wojny sprawiedliwej (czyli obrony przez napaścią) przeciwko podnoszonej przez krzyżaków teorii wojny świętej przeciwko poganom. Stanisław i Paweł odwoływali się do wspólnego wszystkim ludzi prawa naturalnego, które wskazali jako źródło godności ludzkiej oraz prawa narodów do wolności i samostanowienia. Poglądy Stanisława i Pawła przedstawiają charakterystyczne dla późnego średniowiecza połączenie klasycznego realizmu, potwierdzone częstymi odniesieniami do Tomasza z Akwinu, z elementami nominalizmu rozpowszechnionego w poprzednim stuleciu przez Wilhelma Ockhama. W ich myśli przebija się założenie o równości i nieograniczonej wolności poszczególnych ludzi, w czym (zapewne nieświadomie) torują drogę najpierw humanizmowi, a następnie liberalizmowi<sup>233</sup>. Mniej uwagi przywiązywali natomiast do kluczowego dla tomistów obiektywnego porządku moralnego i społecznego, który powinien rządzić życiem społecznym.

Paweł Włodkowic, nawiązując do tradycji scholastycznej, chętnie odwoływał się do pojęcia natury ludzkiej. Przypomnijmy, że powoływanie się scholastyków na wiedzę empiryczną i wnioskowanie logiczne miało za cel podkreślenie zgodności pomiędzy wiarą katolicką i rozumem (nauką). Jako stan właściwy

---

<sup>232</sup> Ks. J. Grzybowski, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza – krakowska szkoła prawa i polski wkład w kształtowanie się praw narodów*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” nr 24/2020, s. 34–35.

<sup>233</sup> M. Płotka, *Praktycyistyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego: (na przykładzie ujęcia Pawła z Worcestera)*, „Rocznik Tomistyczny” 2012, s. 165.

dla natury człowieka Paweł Włodkowiec wskazywał pokój i harmonię. Aby mógł zaistnieć trwały pokój, potrzebna jest przyjaźń między ludźmi i narodami, wynikająca z nakazu miłości bliźniego. Każdy człowiek jest bliźnim na mocy wspólnej wszystkim ludziom natury, dlatego niedopuszczalne jest stosowanie przemocy wobec innych narodów. Za pierwotne prawo każdego człowieka uważał prawo do wolności, które jest warunkiem dążenia do doskonałości i obrony przed złem<sup>234</sup>. Był zwolennikiem rozszerzania wiary katolickiej, zarazem domagał się traktowania pogan w sposób należyty bliźnim<sup>235</sup>. Z tego powodu stanowczo sprzeciwiał się przymusowej chrystianizacji ludów pogańskich, którą zakon krzyżacki wykorzystywał dla własnych celów politycznych. „Nie jest dozwolone zmuszać niewiernych bronią albo uciskami do wiary chrześcijańskiej, ponieważ ten tryb jest z krzywdą bliźniego, a nie należy czynić złych rzeczy, aby wynikły dobre. [...] Wiara nie powinna być z konieczności, gdyż służby wymuszone nie podobają się Bogu” – pisał Paweł<sup>236</sup>. Jakkolwiek Paweł był przeciwny wojnie, uznał dopuszczalność walki zbrojnej w celu obrony pokoju, życia ludzkiego, wolności i własności (koncepcja wojny sprawiedliwej)<sup>237</sup>.

Wawrzyniec Goślicki (1538–1607)<sup>238</sup> po odbyciu studiów przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wysoki urzędnik kancelarii królewskiej, następnie został biskupem kolejno kamienieckim, chełmskim, przemyskim i poznańskim. Był oddany posłudze biskupiej, m.in. pracował nad konwersją ludności prawosławnej na katolicyzm, uczestniczył w przygotowaniu Unii Brzeskiej (1596 r.), odzyskiwał kościoły przejęte przez protestantów, aktywnie wdrażał reformę trydencką na terenie swoich diecezji. Mając doświadczenie zdobyte w administracji państwowej chętnie uczestniczył w polityce wewnętrznej i międzynarodowej, uważając za sprawę kluczową utrzymanie pokoju. W 1587 r. jako jedyny biskup poparł akt konfederacji warszawskiej z 28 stycznia 1573 r., na mocy którego niekatolicy w Rzeczypospolitej mogli korzystać z pełni praw politycznych. Należy pamiętać, że dokument ten został bardzo krytycznie przyjęty w Kościele katolickim realizującym program kontrreformacji (m.in. został skrytykowany w kazaniach ks. Piotra Skargi)<sup>239</sup>. Również Goślicki niechętnie udzielił swojego poparcia pragnąc uniknąć chaosu i bezkrólewia, mimo to naraził się na ostrą krytykę. W 1604 r. sprzeciwił się pomysłowi forsowania kandydatury

---

<sup>234</sup> M. Płotka, *Wojna sprawiedliwa i prawo naturalne w refleksji Pawła Włodkowica*, „Myśl Polityczna”, nr 2(3)/2020, s. 47.

<sup>235</sup> Paweł Włodkowiec, *Ad Aperiendam*, tłum. L. Ehrlich, [w:] L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, tom 1, Warszawa 1968, s. 192, cyt. [za:] J. Grzybowski, *Paweł Włodkowiec...*, s. 34, przyp. 10.

<sup>236</sup> Paweł Włodkowiec, *Saevientibus*, tłum. L. Ehrlich, [w:] L. Ehrlich, *Pisma wybrane...*, s. 60, cyt. za: J. Grzybowski, *Paweł Włodkowiec...*, s. 35, przyp. 10.

<sup>237</sup> M. Płotka, *Wojna...*, s. 43–45.

<sup>238</sup> Charakterystyka postaci na podstawie: A. Stępkowski, *Wawrzyniec Grzymala Goślicki – życie i działalność*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 1999, nr 42/1–2, s. 225–241.

<sup>239</sup> J. Marszk, *Piotr Skarga rzecznikiem sprawiedliwych praw i właściwie pojętej wolności w Rzeczypospolitej (na podstawie „Kazań sejmowych”)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIV/2 (2018), s. 108–131.

Dymitra Samozwańca do tronu moskiewskiego. W ostatnim roku jego życia wybuchł rokosz Zebrzydowski (1606–1607), któremu pomimo starań nie zdołał zapobiec.

W swojej twórczości Goślicki często nawiązywał do pism Stanisława ze Skarbimierza. Znany jest przede wszystkim jako autor traktatu filozoficzno-politycznego „De Optimo Senatore” (o doskonałym senatorze), wydanego po raz pierwszy w 1568 r. Praca traktuje o ustroju państwa, senacie i senatorach. Goślicki przedstawia w niej ustrój Rzeczypospolitej jako wzorzec dla innych państw. Ważną rolę w tym ustroju miał pełnić senat, złożony z wyższej arystokracji, który dzięki realnym kompetencjom zrównoważyłby charakterystyczną dla każdej monarchii stanowej rywalizację pomiędzy królem i parlamentem. Senatorowie z kolei powinni być mężami stanu, odznaczającymi się wszechstronnym wykształceniem, które zapewni im szersze spojrzenie na sprawy państwa. Traktat był popularny wśród elit europejskich przez kolejne dwieście lat, choć rzadko bywa przywoływany z tytułu. Prawdopodobnie ten utwór zainspirował Williama Shakespeare (1564–1616) do stworzenia postaci Poloniusza formułującego swoje przestrogi w słynnym dramacie „Hamlet”<sup>240</sup>. Dzieło Goślickiego było rekwirowane z rozkazu królowej Anglii Elżbiety I. Popularność traktatu w Anglii pozwala domniemywać, że wpłynął on na ukształtowanie się istniejącego od czasów chwałebnej rewolucji (1688 r.) do dziś ustroju opartego na podziale władzy pomiędzy króla, arystokratyczną Izbę Lordów i wybieralną Izbę Gmin. Wreszcie, istnieją poszlaki, że ze wskazań „De Optimo Senatore” czerpali Thomas Jefferson i Thomas Paine redagując projekt Konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 r.<sup>241</sup>

Postać Leona Petrażyckiego (1867–1931) różni się od wcześniej wymienionych; reprezentuje inną epokę, nie był duchownym, nie był doceniany za życia. Jego myśl pośmiertnie stała się przedmiotem zainteresowania filozofów prawa i socjologów prawa z różnych krajów. Petrażycki wprowadził do nauki prawa elementy wiedzy socjologicznej i psychologicznej, co było zupełną nowością w ówczesnej nauce prawa zdominowanej przez zwolenników pozytywizmu prawniczego<sup>242</sup>. Pozytywizm prawniczy ogranicza się do badania i stosowania prawa pozytywnego, czyli przepisów ustanowionych przez organy państwa, całkowicie pomijając słuszność i moralność prawa, motywacje ludzi, nastroje społeczne czy skutki wywoływane przez prawo. Opiera się na oświeceniowym (kantowskim) obrazie człowieka jako istoty racjonalnej, zdolnej stanowić słuszne normy dla siebie i innych. Petrażycki natomiast nie traktował przepisów zawartych w aktach prawnych jako gotowego prawa, a jedynie jako punkt

---

<sup>240</sup> T. Bałuk-Ulewiczowa, *Obecność traktatu Goślickiego w szekspirowskich Hamletach*, [w:] A. Stępkowski (red.), *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, Warszawa 2009, s. 181.

<sup>241</sup> A. Rzegocki, *Polski i angielski konstytucjonalizm*, [w:] R. Kłosowicz, B. Kosowska-Gąstoł, Ł. Jakubiak, G.M. Kowalski, T. Wiecech (red.), *Konstytucjonalizm – doktryny – partie polityczne. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ziębie*, Kraków 2016, s. 612.

<sup>242</sup> S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum! Pójdź ze mną!*, Warszawa 2016, s. 30–31.

wyjścia dla przeżyć psychicznych i decyzji poszczególnych ludzi. To znajomość obowiązującego prawa, sposób jego rozumienia, panujące na jego temat opinie są kluczowe dla ludzkich decyzji: decyzji adresatów dotyczących przestrzegania prawa oraz decyzji sędziów dotyczących treści wydawanych wyroków. Inaczej mówiąc Petrażycki starał się zrozumieć, co wpływa na stosunek ludzi do prawa oraz w jaki sposób i w jakim stopniu prawodawcy mogą osiągać za pomocą prawa zakładane skutki społeczne. W ten sposób myśl Petrażyckiego wchodzi w zagadnienia praktyczne, które nazwał on polityką prawa<sup>243</sup>. Petrażycki rozumiał politykę prawa jako naukę o praktycznych skutkach, które przepisy prawne wywołują w życiu społecznym, oraz o kształtowaniu u ludzi motywacji i postaw za pomocą prawa. W rozumieniu Petrażyckiego prawo stanowione powinno być narzędziem moralnego doskonalenia społeczeństwa, swego rodzaju wychowaniem przez prawo, polegającym na przybliżaniu zachowań ludzi do wzorców wynikających z prawa naturalnego<sup>244</sup>. Tą funkcję prawa Petrażycki nazwał pedagogiką prawa (zob. pkt 5.6). Najwyższym i ostatecznym celem prawa, według Petrażyckiego, ma być osiągnięcie ideału powszechnej miłości międzyludzkiej<sup>245</sup>. Wychowawcze działanie prawa w skali społecznej uważał za ważniejsze od oddziaływania motywacyjnego na zachowanie poszczególnych osób; „ludzie przemijają, kultura zostaje” – pisał<sup>246</sup>.

## 2.12. Próba podsumowania

Historycznie można zauważyć, że kultura i mentalność społeczeństw w dużym stopniu zależy od warunków geograficznych i klimatycznych, w jakim przyszło im funkcjonować. Im trudniejsze panują warunki życia, tym większe obowiązuje podporządkowanie władzy, dyscyplina społeczna i nacisk na społeczną przydatność poszczególnych ludzi (np. kultura ludów pierwotnych i stepowych). Po przekroczeniu pewnej granicy nieliczenia się z indywidualnym dobrem człowieka rozpoczyna się jego uprzedmiotowienie – wówczas możemy mówić o kolektywizmie (np. starożytne despotie wschodnie). Z kolei dobrobyt, bezpieczeństwo i przyjazny klimat sprzyjają poluzowaniu dyscypliny społecznej, rozwijaniu indywidualnych zainteresowań oraz zróżnicowaniu stylów życia. Zwykle taka sytuacja kształtuje się na terenach nadmorskich, otwartych na żeglugę, gdzie ma miejsce ruch podróźnych i wymiana handlowa (np. antyczny basen Morza Śródziemnego). W szczególności rozwinięty handel przynosi znaczne zyski prywatnym przedsiębiorcom, dzięki czemu władza publiczna nie ma monopolu na pieniądź. Znow jednak, po przekroczeniu pewnej granicy nieliczenia się z dobrem wspólnoty, zaczyna się rozwijać indywidualizm, który w perspektywie czasu prowadzi do podporządkowania ludzi systemowi politycznemu lub wielkiemu kapitałowi (zob. historia Imperium Rzymskiego). Bez wspólnoty bowiem człowiek szybko traci swoją tożsamość, najczęściej nie po-

---

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> A. Kojder, *Godność i siła prawa. Szkice socjologiczno-prawne*, Warszawa 2001, s. 158 i n.

<sup>245</sup> L. Petrażycki, *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego*, Warszawa 1925, s. 77.

<sup>246</sup> S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum...*, s. 35.

trafi bronić się przed próbami manipulacji, zastraszenia, skłócenia lub odebrania jakiegos zakresu wolności. Ostatecznie zatem również indywidualizm prowadzi do uprzedmiotowienia ludzi. Szczególną formą uprzedmiotowienia człowieka jest niewolnictwo, które historycznie pojawiło się zarówno w systemach despotycznych (z powodu kolektywizmu społecznego połączonego z indywidualizmem władcy), jak i liberalnych (z powodu nastawienia elit wyłącznie na bogacenie się).

Na przestrzeni tysiącleci w Eurazji nie gaśnie rywalizacja eurazjatyckiego Wschodu z euroatlantyckim Zachodem, przy czym w dużym uproszczeniu wschód reprezentuje tradycje kolektywistyczne (stepowe), zachód zaś wykazuje skłonność do indywidualizmu, który przybiera na sile w różnych momentach historii. Rywalizację tą widać m.in. w podbojach Aleksandra Macedońskiego (IV w. p.n.e.), które doprowadziły do hellenizacji basenu Morza Śródziemnego, w schizmie wschodniej odrzucającej zwierzchność chrześcijańskiego Zachodu (1054 r.), średniowiecznych najazdach Mongołów i Turków, ekspansji rosyjskiego komunizmu na Zachód (XX w.), rosnących ambicjach politycznych i gospodarczych Chin oraz zainteresowanie elementami hinduizmu i buddyzmu w Europie i Stanach Zjednoczonych w ramach ruchu New Age (od lat siedemdziesiątych XX w.). Najogólniej mówiąc, świat starożytny w większości był oparty na rozwiązaniach kolektywistycznych wyrastających z potrzeby pokonania wielu trudności, przede wszystkim podboju ziemi i opanowania przyrody. Jak wspomniano, w antycznej Grecji i Rzymie dobrobyt popychał tamtejsze elity w kierunku indywidualistycznego hedonizmu (np. epikureizm). Dobrobyt zresztą nieraz w historii spowodował rozluźnienie dyscypliny moralnej i społecznej a towarzyszący mu hedonizm z natury swojej skupia uwagę ludzi na sprawach materialnych i przeżyciach emocjonalnych (zwłaszcza w sferze seksualnej), utrudnia pogłębioną i krytyczną ocenę rzeczywistości, a tym samym czyni ich niezdolnymi do wysiłków i podatnymi na manipulacje.

Realistyczna filozofia klasyczna odrzuciła radykalne wersje kolektywizmu i indywidualizmu, inicjując poszukiwanie równowagi uwzględniającej jednocześnie osobową i wspólnotową naturę osoby ludzkiej. Filozofia realistyczna nie była dziełem jednej osoby ani skutkiem jednego wydarzenia, lecz rezultatem trwającego ponad piętnaście stuleci procesu syntezy etyki chrześcijańskiej opartej na przykazaniu miłości (czyli pragnieniu dobra), filozofii greckiej, dążącej do poznawania prawdy oraz prawa rzymskiego ukierunkowanego na poszukiwanie i ochronę tego, co słuszne i sprawiedliwe. Kolebką realizmu filozoficznego była antyczna Grecja, z jednej strony dzięki inspiracji poznawaniem przyrody, z drugiej strony pod wpływem niezadowolających odpowiedzi dostarczanych przez badania przyrodnicze. Tomasz z Akwinu i inni filozofowie chrześcijańscy podkreślali w swoich pismach zdolność ludzkiego rozumu do poznania prawdy, w szczególności do stwierdzenia obiektywnego istnienia bytów (w tym Boga) w drodze logicznego wnioskowania dedukcyjnego. Obiektywne istnienie bytów oznacza istnienie obiektywnej prawdy o nich, która nie podlega kompromisom, opiniom czy decyzjom politycznym. Tomasz głosił również pierwszeństwo rozumu przed wolą, gdyż przed podjęciem decyzji

należy poznać jej znaczenie i konsekwencje. Co za tym idzie, nawet miłość będąca pragnieniem dobra (czyli przejawem woli), najpierw wymaga poznania kochanego dobra (czyli użycia rozumu)<sup>247</sup>. W ujęciu filozofii klasycznej to rozum porządkuje miłość i wolę poprzez umiejętne dążenie do dobra, stawianie sobie granic i panowanie nad emocjami. Mądrość – stwierdza Tomasz – jest zbudowana na miłości i jest skutkiem miłości<sup>248</sup>.

W ostatnim tysiącleciu można wskazać trzy punkty zwrotne w myśli europejskiej, które podważyły rolę rozumu i sposób jego pojmowania. Pierwszym punktem zwrotnym był nominalizm i pozostająca pod jego wpływem reformacja, które wprawdzie nie zanegowały potrzeby odwoływania się do rozumu (tzn. zdolności do logicznego myślenia), ale podważyły jego przydatność do obiektywnego wyjaśniania prawd moralnych i religijnych, nieuchronnie kierując ludzi ku własnym, subiektywnym przeżyciom i poglądom. Ten sposób myślenia został spopularyzowany w epoce renesansu. Drugim punktem zwrotnym był kartezjanizm inspirujący epokę oświecenia. Kartezjusz, żądając udowodnienia każdego twierdzenia za pomocą matematyki i doświadczenia, zamienił pewność uczonych dążących do poznania rzeczywistości w ciągłe wątplenie. W ten sposób oświecenie zredukowało pojęcie rozumu ze zdolności logicznego myślenia o każdej sprawie do samej tylko wiedzy o świecie materialnym<sup>249</sup>. David Hume opisał ludzkie myślenie w kategoriach zjawiska przyrodniczego, jako przetwarzanie bodźców dostarczanych przez zmysły, bez związku z wcześniejszymi myślami, decyzjami i zobowiązaniami. Był to zwiastun trzeciego przełomu, który nastąpił za sprawą twórczości Immanuela Kanta, a następnie został ugruntowany pismami Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera i teoretyków nowej lewicy. Polegał on na zakwestionowaniu istnienia prawd obiektywnych i uznaniu rzeczywistości za subiektywny wybór lub wrażenie (relatywizm). Dla ludzi ukształtowanych według wzorców relatywistycznych obiektywne twierdzenia rozumowe (tzn. udowodnione logicznie) przestały mieć znaczenie, choćby opierały się na twardych dowodach, gdy okazywały się przeszkodą w realizowaniu osobistych zamierzeń. W tym miejscu ujawnia się właściwy dla nominalizmu prymat woli nad rozumem, który w końcu musi skupić uwagę człowieka na emocjach, wyobraźni i kreowaniu nowej rzeczywistości bez oglądania się na konsekwencje. Popularne również stało się przekonanie, że „każdy może mieć swoją prawdę”. O ile oświecenie podważyło zdolność ludzkiego rozumu do poznawania spraw innych, niż dotyczące materii i przyrody, to kantyzm i relatywistyczny postmodernizm podważyły nawet wartość wiedzy zachęcając ludzi do urządzania świata od nowa według subiektywnych upodobań społeczeństwa lub prawodawcy. Postmodernizm skupia się

---

<sup>247</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 27 artykuł 2 a, [w:] *Suma Teologiczna. Uczucia (I–II, q. 22–48)*, tom 10, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1967, s. 36.

<sup>248</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna II–II*, zagadnienie 45 artykuł 4 odpowiedź 3 i artykuł 6 odpowiedź 2, [w:] *Suma Teologiczna. Miłość (II–II, q. 23–46)*, tom 16, tłum. ks. A. Głazewski, Londyn 1967, s. 188, 190.

<sup>249</sup> Z tego powodu encyklopedyści francuscy starannie omijali choćby pośrednie nawiązania do religii.

wyłącznie na woli człowieka, jednak korzystanie ze swobód z pominięciem rozumowej oceny przyczyn i skutków czyni ludzi podatnymi na błędy i manipulacje. Dodatkowo, w epoce mediów elektronicznych przekaz informacji, które z założenia powinny być obiektywne i prawdziwe, często bywa wykorzystywany do oddziaływania na nastroje społeczeństwa i kreowania tzw. faktów medialnych służących osiągnięciu założonych celów politycznych lub gospodarczych. Inna sprawa, że sami zwolennicy relatywizmu nie są konsekwentni, ponieważ w pewnym momencie musi nastąpić konfrontacja człowieka z rzeczywistością. Dla przykładu, korzystanie z pomocy lekarskiej potwierdza uznawanie obiektywnej rzeczywistości ludzkiego ciała znanej dzięki naukom medycznym, choć konsekwentny relatywizm pozwalałby potraktować chorobę jako subiektywne odczucie, które można zignorować, a wiedzę medyczną jako prywatne przekonanie lekarza. Konsekwencja i stałość są realizacją zasady niesprzeczności, dlatego zostają zagubione, jeżeli porzuca się logiczne rozumowanie pozwalające łączyć ze sobą dające się udowodnić fakty.

Odrzucenie lub ignorowanie istnienia obiektywnej prawdy poznawanej w procesie myślenia przyczynowo-skutkowego często ma swoje źródło w niechęci do uznania obowiązków moralnych i związanych z nimi wyrzeczeń. Gdyby nie było żadnych logicznych prawidłowości, łatwiej można zaprzeczać obserwowanym związkom przyczynowo-skutkowym pomiędzy czynami ludzi i zdarzeniami, które z nich wynikają. Pomijanie obiektywnej moralności czyni umysł podatnym na subiektywne wyobrażenia, pragnienia, przeżycia, które łatwo prowadzą do błędów w życiu indywidualnym i społecznym. Z kolei suma błędów skutkuje chaosem i dezintegracją życia indywidualnego i społecznego, które ujawnia się w zagubieniu sensu życia<sup>250</sup>. Bunt przeciwko filozofii realistycznej rozwinął się w XIV w. wraz z nominalizmem, który przez obalenie kolejnych filarów życia wspólnotowego (w tym utrwalonych tradycji) konsekwentnie umacniał w społeczeństwach zachodnich postawy indywidualistyczne. Oczywiście po drodze miały miejsce brutalne próby zaprowadzenia skolektywizowanych form rządu (np. systemy totalitarne), które nie zmieniły ogólnego trendu przemian, a przez swoje okrucieństwo i niezgodność z ludzką naturą nawet go uwiarygodniły. Przejawem tego przyśpieszenia było wypracowanie przez szkołę frankfurcką teorii krytycznej, która miała stanowić odpowiedź na okrucieństwa II wojny światowej. Teoria krytyczna, jak wskazuje sama nazwa tego kierunku, koncentruje się na krytyce tradycyjnych rozwiązań społecznych,

---

<sup>250</sup> Zdrowie psychiczne potrzebuje prawdy, gdyż tylko prawda jest odpowiednia i pożyteczna dla ludzkiej natury. Jednym ze wskaźników ładu społecznego, w tym poczucia pewności i bezpieczeństwa, jest odsetek osób cierpiących na zaburzenia zdrowia psychicznego. O ile w indywidualnym przypadku przyczyny zaburzeń mogą być zróznicowane, to w skali społeczeństwa można wykazać istnienie tendencji i prawidłowości. W tym kontekście należy zauważyć, że w drugiej dekadzie XXI w. odsetek zdiagnozowanych przypadków depresji w Polsce był stosunkowo niski na tle innych państw europejskich, jednak wykazywał tendencję rosnącą, szczególnie wśród osób poniżej 18 roku życia. Zob. Narodowy Fundusz Zdrowia, *NFZ o zdrowiu. Depresja*, Warszawa 2020

[[https://zdrowedane.nfz.gov.pl/pluginfile.php/266/mod\\_resource/content/1/nfz\\_o\\_zdrowiu\\_depresja.pdf](https://zdrowedane.nfz.gov.pl/pluginfile.php/266/mod_resource/content/1/nfz_o_zdrowiu_depresja.pdf)] [dostęp: 25.02.2021 r.].



które pragnie zniszczyć, by w ich miejsce wprowadzić jakąś nie do końca opisaną formę stanu natury cechującą się skrajnym naturalizmem, relatywizmem i hedonizmem.

Mentalność społeczeństw zachodnich i problemy zajmujące ludzi w pierwszych dekadach XXI w. wydają się różnić od wcześniejszych nurtów filozoficznych brakiem spójnej wizji człowieka i celu życia społecznego. Jeszcze w postmodernizmie, do którego można zaliczyć m.in. szkołę frankfurcką, zagadnienia te były artykułowane, choć idealizm filozoficzny z zasady nie koncentruje się na poszukiwaniu prawdy o człowieku, lecz na sposobach wdrażania założonych celów. Druga połowa XX w. cechowała się hiperindywidualizmem, konfliktami społecznymi, kryzysem tradycyjnych wspólnot ludzkich i stopniowym oddalaniem się klasy politycznej od swoich społeczeństw. Sposób myślenia popularny wśród elit i znacznej części ludności w latach dwudziestych XXI w. nie otrzymał jeszcze powszechnie uznanej nazwy, być może przez potomnych zostanie zakwalifikowany jako późne lub schyłkowe stadium postmodernizmu (niektórzy posługują się nazwą „post-postmodernizm”). W warunkach niespotykanego w historii dobrobytu materialnego zanika zainteresowanie pogłębionymi rozważaniami o przyczynie, celu i wartości ludzkiego istnienia<sup>251</sup>. Aktywność znacznej części ludzi ogranicza się do poszukiwania zysku i przyjemności, a potrzeby duchowe i emocjonalne próbuje się zaspokoić bez pogłębionej refleksji przyczynowo-skutkowej. Kryzys wartości, w konsekwencji prowadzący do podważania samego celu i sensu życia, splata się z coraz bardziej powszechnym kryzysem ludzkiej tożsamości. Człowiek wszakże poszukuje prawdy w tym, co posiada, czyli najpierw we własnej tożsamości biologicznej, kulturowej i społecznej. Sprawy przez tysiąclecia przyjmowane za obiektywne i niezmiennie bywają traktowane jako dowolne, zależne tylko od ludzkiej woli (indywidualnej lub zbiorowej). Oficjalnie przyzwala się na rozmaite zmiany własnej tożsamości, lekceważy się odpowiedzialność i obowiązki, dominuje krótkoterminowość i żądanie natychmiastowego zaspakajania wszelkich zachcianek<sup>252</sup>. Rozpad tożsamości osobowej i społecznej jest logiczną konsekwencją zredukowania pojęcia prawdy do prywatnej opinii oraz ludzkiej natury do samej tylko materii. Przejawami tegoż kryzysu są takie nurty, jak posthumanizm

---

<sup>251</sup> „Liberalizm w swych rozmaitych odmianach w rzeczywistości rozwija koncepcję czasu przełamanego, fundamentalnie bez związku z przeszłością i przyszłością, i tak kształtuje ludzi, by traktowali różne okresy historyczne jak całkowicie obce krainy” (P.J. Deneen, *Dla czego liberalizm zawiódł*, tłum. M.J. Czarniecki, Warszawa 2021, s. 123). Alexis de Tocqueville zauważa nadto, że demokracja liberalna, chociażby przez zniszczenie więzów stanowych, wyizolowała człowieka od ludzi żyjących obecnie oraz od myślenia o przeszłych i przyszłych pokoleniach. To z kolei skłania do egoizmu, wykorzystywania innych i unikania więzi z innymi (tegoż, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 482, 534). W opinii Eryka von Kuehnelt-Leddihn, o ile monarchia służyj jednoczeniu społeczeństwa, to „każde wybory są uroczystą manifestacją podziałów”. Dalej pisze, że masy społeczne są niekompetentne do oceny przygotowania polityków i wyników ich pracy a na skutek postępu technologicznego przepaść ta stale się pogłębia (tegoż, *Liberty or Equality...*, s. 155, 278).

<sup>252</sup> A. Elliott, *Współczesna...*, s. 378–380.

i transhumanizm, szerzej omówione w pkt 2.10, które nie dostrzegają w człowieku osoby, a jedynie pozbawione duszy biologiczne ciało, któremu trzeba dać namiastkę nieśmiertelności. Przyczyny popularności takich poglądów są jak zwykle wieloaspektowe, natomiast konsekwencje wydają się łatwe do przewidzenia. Z punktu widzenia cybernetyki społecznej nie ulega wątpliwości, że bardzo łatwo można zapanować nad społecznością pozbawioną wspólnych wartości i głębokich więzi, złożoną ze zdezorientowanych ludzi i osłabionych wspólnot. Dlatego realnym scenariuszem wydaje się próba zaprowadzenia w przyszłości całkowicie nowego modelu życia społeczno-politycznego, jeżeli tylko znajdzie się siła zdolna zapanować nad zbiorowością w skali ponadpaństwowej. Co za tym idzie, na pewno nie będzie to system oparty na poszanowaniu wolności a jego oficjalnym uzasadnieniem może być konieczność przywrócenia porządku społecznego i planowania długoterminowego w obliczu chaosu i różnorodnych zagrożeń.

Warto spojrzeć na omawiane zagadnienia również od strony komunikacji międzyludzkiej. Zewnętrznym wyrazem sposobu myślenia jest mowa, która zawsze oddaje poglądy danej epoki. Wraz z upowszechnianiem myślenia subiektywnego zaczęły postępować zmiany językowe, które pojęciom o wielowiekowej tradycji nadały nowe znaczenie i nowe zastosowanie, często niedające się pogodzić z dotychczasowym. Skoro bowiem pojęcia ogólne nie opisują obiektywnej rzeczywistości, a są jedynie wytworem ludzkiego umysłu (jak uważał Ockham i jego zwolennicy w kolejnych stuleciach), to ich znaczenie można kształtować według subiektywnych pomysłów i celów. W ten sposób stopniowo narastał rozdźwięk w świadomości i komunikacji społecznej, gdyż te same słowa były używane do określania różnych, nieraz przeciwstawnych sobie rzeczy i zjawisk. Już Marcin Luter odmiennie rozumiał terminy o wielowiekowej tradycji. O ile katolicyzm rozumie łaskę Bożą jako pomoc Boga w wysiłkach prowadzących do zbawienia, Luter zdefiniował ją jako jednostronny dar Boży nie wymagający wysiłku ze strony człowieka. O ile katolicyzm rozumie Kościół jako zgromadzenie założone przez Boga, Lutra zdefiniował go jako związane oddolnie zrzeszenie wiernych. Z tego powodu myśl protestancka przyczyniła się do rozwoju teorii suwerenności ludu i myśli demokratycznej. Następnie J. Bodin wypracował nową koncepcję suwerenności, która w średniowieczu oznaczała prawo papieża i monarchów do samodzielnego reprezentowania Boga na ziemi, u Bodina zaś prawo do swobodnego rządzenia zgodnie z własną wolą (co nawiązuje do woluntaryzmu Ockhama). Oświecenie przyniosło nową, laicką koncepcję rozumu, który w filozofii klasycznej obejmował pozyskiwanie wiedzy i mądrości służącej dobremu życiu i zbawieniu, w oświeceniu zaś zaczął oznaczać wiedzę odnoszącą się wyłącznie do życia doczesnego i świata materialnego. W XIX i XX wieku przemiany mentalności i języka wynikały z coraz bardziej popularnego myślenia relatywistycznego i materialistycznego, co widać chociażby w nadawaniu nowych znaczeń pojęciom znanym od starożytności, jak prawda, miłość, wolność, szczęście, równość, tolerancja, dia-

log itd.<sup>253</sup> W filozofii klasycznej prawdą określa się zgodność wypowiedzi z rzeczywistością, miłością – pragnienie dobra innych, wolnością – możliwość życia zgodnie z rozumem i prawami moralnymi, szczęściem – posiadanie cnót i dóbr z nimi zgodnych, równością – dostosowanie wymagań i przywilejów do wypełnianych zadań, tolerancją – roztropne i ograniczone znoszenie zła w celu uniknięcia jeszcze większego braku dobra a dialogiem – wymianę myśli zmierzającą do wspólnego poznania tego, co prawdziwe i sprawiedliwe. W filozofii nowożytnej niewiele mówi się o prawdzie a ustalenia w życiu społecznym są uzależnione od woli większości (postulował to m.in. przedstawiciel szkoły frankfurckiej Jürgen Habermas), miłość utożsamia się najczęściej z przemijającymi uczuciami i emocjami, wolność – ze swobodą czynienia tego, na co człowiek ma aktualnie ochotę, szczęście – z zaspokojeniem potrzeb materialnych i emocjonalnych, równość – z zanegowaniem jakiegokolwiek hierarchii i wynikającej z niej obowiązków, tolerancję – z akceptowaniem rozmaitych zachowań niezależnie od ich konsekwencji a dialog – z wypracowaniem kompromisu, który nie musi liczyć się z obiektywną prawdą i sprawiedliwością. Jest to zarazem przykład manipulacji językiem przez ośrodki opiniotwórcze<sup>254</sup>. Z wymienionych powodów w XXI w. język potoczny stał się bardzo niedoskonałym narzędziem wymiany myśli tak, że coraz częściej konieczne jest doprecyzowanie, o jakie znaczenie użytego słowa chodziło w wypowiedzi. Widać to również w coraz bardziej rozbudowanych aktach prawnych, które zawierają szczegółowe definicje nieraz oczywistych wyrażen oraz drobiazgowo regulują ludzkie zachowania nie pozostawiając miejsca na interpretację opartą na tzw. zdrowym rozsądku, czyli wrodzonym wycuciu logiki i słuszności.

Plinio Corrêa de Oliveira (1908–1995), brazylijski przedstawiciel myśli konserwatywnej i tradycjonalistycznej, określił przemiany postępujące stopniowo od XIV w. w filozofii, polityce, prawie i mentalności społeczeństw zachodnich jako rewolucyjne. Rewolucja (łac. *revolvere* – przewracać, obracać) polega na gwałtownej i głębokiej zmianie utrwalonego porządku, która powoduje odwrócenie kluczowych rozwiązań społecznych i gospodarczych. Może wynikać ze zbiorowego sprzeciwu wobec porządku społecznego, jak również z przełomowych odkryć naukowych lub technicznych. U początków rewolucji mogą leżeć celowe inspiracje lub przypadkowe wydarzenia. Corrêa de Oliveira uważał on, że rewolucyjne bunty społeczne (krwawe lub bezkrwawe) polegają na wprowadzeniu nieporządku do uporządkowanego ładu społecznego. Porządkiem

---

<sup>253</sup> Por. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1999, s. 27.

<sup>254</sup> Por. Słowo *italizmaniczne* „jest to słowo, którego właściwe znaczenie jest pokrewne, a czasem nawet szlachetne; ale jest to również słowo, które ma pewną elastyczność. Kiedy jest używane tendencyjnie, zaczyna świecić nowym blaskiem, fascynując człowieka i zabierając [jego myśli] znacznie dalej, niż mógłby sobie wyobrazić. Wykrzywione i zniekształcone, zdrowe, a nawet dostojne słowa zostały użyte do oznaczenia wielu błędów, nieścisłości i pomyłek. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że efekty tej techniki są tym bardziej szkodliwe, im nadużywane słowo jest bardziej wzniosłe i dostojne – *corruptio optimi pessima*” (P. Corrêa de Oliveira, *Unperceived Ideological Transshipment...*, *op. cit.*, pkt III. 2. C, tłum. własne).

Corrêa de Oliveira określał reguły życia zgodne z prawem naturalnym, oparte na harmonii, zgodzie i naturalnym zróżnicowaniu, ewoluujące stabilnie przez stulecia, a więc zdecydowanie odmienne od gwałtownej i totalnej rewolucji<sup>255</sup>. Analizując historię cywilizacji zachodniej, począwszy od nominalizmu W. Ockhama, powiązanego przecież z wcześniejszymi nurtami filozofii, a na postmodernizmie kończąc, można zauważyć, że ludzie stopniowo odrywali się od wspólnoty i myślenia przyczynowo-skutkowego, by skupić się na własnym „ja” i subiektywnych pomysłach na rozmaicie pojmowane szczęście. Z tego powodu historię przemiany społeczeństw cywilizacji zachodniej, poddanych wielowiekowemu oddziaływaniu filozofii idealistycznej, można określić mianem rewolucji indywidualistycznej. W pierwszej fazie reformacja protestancka i renesans utrwaliły wśród elit niechęć do średniowiecznej scholastyki (zwłaszcza tomizmu), która w średniowieczu była głównym nośnikiem realistycznej filozofii klasycznej. Filozofowie i teologowie niechętni scholastyce zarzucali jej wysokie wymagania moralne, spekulowanie nad sprawami, których nie można jednoznacznie udowodnić, oraz skomplikowane wywody ograniczające swobodę myślenia i działania człowieka. W związku z tym stopniowo porzucali tomizm na rzecz starszego o osiem wieków augustynizmu. Pisma Augustyna z Hippony sięgają początków filozofii chrześcijańskiej, dlatego nie są tak precyzyjne i usystematyzowane logicznie, jak pisma Tomasza z Akwinu. Z tego powodu znacznie łatwiej posługiwać się zawartymi w nich myślami w swobodnych wywodach filozoficznych i teologicznych, niż precyzyjnymi wywodami Tomasza z Akwinu. W ten sposób, począwszy od augustianina M. Lutra, autorytet Augustyna był używany do zanegowania osiągnięć filozofii klasycznej, choć był on jednym z jej kluczowych twórców. W renesansie z kolei zdecydowanie poluzowano rygory moralne charakterystyczne dla filozofii, sztuki i religijności średniowiecza. Po Soborze Trydenckim (1545–1563) sprzeciw wobec gwałtownych zmian społecznych wyrażał już tylko Kościół katolicki oraz monarchowie w katolickich państwach wyznaniowych aktywnie wspierający kontrreformację. Od czasów oświecenia narastała niechęć do katolicyzmu i ustrojów monarchicznych, którym zarzucano spowalnianie postępu społecznego wiążanego ze świeckością, egalitaryzmem i liberalizmem. Już wtedy środowiska bogatej burżuazji miały świadomość, że moralność katolicka nie sprzyja wzrostowi ich znaczenia politycznego i ekonomicznego, m.in. z powodu zakazu lichwy i niewolnictwa. Takich ograniczeń nie znajdowano natomiast w protestantyzmie. W XVIII w. w świadomości znacznej części ludzi idea świeckości zastąpiła uzasadnienia religijne, egalitaryzm wywodzony z teorii stanu natury zastąpił tradycyjną hierarchię społeczną, z kolei liberalizm wyrastający z przekonania o dobrej naturze człowieka zajął miejsce wymagań moralnych. Rezultatem popularności takich poglądów były kolejne przełomowe wydarzenia, m.in. rewolucja francuska (1789–1799), upadek monarchii katolickich w Europie (1789–1918) oraz częściowa akceptacja przez Kościół katolicki postulatów oświeceniowych po II Soborze Watykańskim (1962–1965), które uprzednio były zwalczane przez

---

<sup>255</sup> P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 1998, s. 95.

Stolicę Apostolską jako przejawy „modernizmu katolickiego” (np. uznanie dawnej krytykowanej wolności religijnej – zob. pkt 5.4). Do tego należy dodać wydarzenia lokalne, które wpisują się w rewolucyjny charakter nowożytności, jak rewolucje liberalne w Meksyku (1910–1920 wraz z późniejszym terrorem antyklerykalnym), Chinach (1911–1912) i Hiszpanii (1935–1939) oraz rewolucje komunistyczne po II wojnie światowej (m.in. Chiny, Korea, Wietnam, Kambodża itd.).

Niektórzy badacze zastanawiają się, czy możliwe jest, że tak powszechne, gwałtowne i daleko idące procesy społeczne mogły mieć charakter spontaniczny, czy jednak istnieje jeden lub więcej ośrodków zdolnych do ich stymulowania. Nawiązując do pojęcia rewolucji zdefiniowanego przez Corrêa de Oliveirę warto zauważyć, że społeczna niechęć do istniejącego od dawna porządku zwykle potęguje się przez podsycanie w ludziach strachu lub poczucia niesprawiedliwości. W ten sposób tworzą się wrogie obozy, z których jeden pragnie obalenia istniejącego porządku i wprowadzenia zmian, drugi zaś dąży do jego ocalenia, względnie przywrócenia. Każda akcja powoduje przeciwną jej reakcję, jak głosi trzecia zasada dynamiki I. Newtona, i nie inaczej sprawy mają się w stosunkach społecznych. Dlatego część zwolenników realizmu filozoficznego oraz wynikających z niego rozwiązań społecznych, politycznych i ekonomicznych określa się mianem kontrrewolucyjnych. Ważnym momentem dla tego ruchu była encyklika papieża Leona XIII (ur. 1810, pontyfikat 1878–1903) „*Aeterni Patris*” z 1879 r., w której papież zachęcał do korzystania z nauki św. Tomasza z Akwinu stwierdzając, że wśród panującego zamieszania jest ona właściwa do uporządkowania pojęć i zasad<sup>256</sup>. Innym źródłem ruchów kontrrewolucyjnych była myśl konserwatywna zainicjowana przez Edmunda Burke’a (1729–1797)<sup>257</sup>, który krytykował liberalną rewolucję francuską oraz wyartykułował tradycyjne zasady życia społecznego. W Europie kontynentalnej do najbardziej znanych przedstawicieli myśli tradycjonalistycznej należą Joseph de Maistre (1753–1821)<sup>258</sup> i Dietrich von Hildebrand (1904–1969). Wreszcie, należy raz jeszcze wspomnieć o G. Radbruchu, któremu filozofia społeczna i nauka prawa zawdzięcza przypomnienie znaczenia prawa naturalnego (ponadustawowego), znanego od tysięcy lat w tak różnych epokach i kierunkach, jak antyk, średniowiecze, oświecenie i katolicko-tomistyczna filozofia prawa. Wprawdzie formuła Radbrucha z 1945 r. ograniczała się tylko do prawa sprzecznego z moralnością „w stopniu nieznośnym”, jednak stanowiła zerwanie z twardym heglowskim pozytywizmem prawniczym ucząc prawników i polityków krytycznego spojrzenia na rolę i treść prawa stanowionego<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* o odnowieniu filozofii chrześcijańskiej z dnia 4 sierpnia 1879 r., A.S.S. 12 (1879), s. 97–115.

<sup>257</sup> E. Kundera, *Burke*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 52–53

<sup>258</sup> M. Maciejewski, *Maistre*, w: *ibidem*, s. 282–284.

<sup>259</sup> J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001, s. 108.



### 3. ZARYS FILOZOFII EKONOMICZNEJ

#### 3.1. Wprowadzenie

Rozważania o poglądach na życie społeczne byłyby niepełne bez uwzględnienia zagadnień ekonomicznych. Ludzie potrzebują dóbr materialnych do przetrwania i rozwoju, dlatego muszą umieć roztropnie zarządzać zasobami materialnymi, które zawsze są ograniczone. Przemiany zachodzące w Europie od późnego średniowiecza do połowy XX w. miały wiele przyczyn i konsekwencji, wśród których istotne znaczenie przypadało procesom ekonomicznym. Zresztą przemiany gospodarcze w historii często stawały się zarzewiem przemian politycznych, które przebiegały ewolucyjnie lub rewolucyjnie. Działo się tak, gdy struktura społeczna, ustrój polityczny lub system prawny nie przystawały już do nowych uwarunkowań i stawały się przyczyną protestów ze strony grup społecznych, które czuły się tym faktem pokrzywdzone. W ten sposób można chociażby wyjaśnić poparcie bogatych mieszczan (burżuazji) dla rewolucji francuskiej, był to bowiem pozbawiony znaczenia politycznego, wysoko opodatkowany, a nadto poszkodowany przez ekonomiczne zwycięstwo Anglii w XVIII w. Z kolei bunt kolonii amerykańskich przeciwko rządowi w Londynie wynikał z poczucia eksploatacji przez Wielką Brytanię, ale również z odmiennej struktury społecznej, pozbawionej arystokracji i dziedzicznych stanowisk. Przykładem motywacji ekonomicznej dla działań rewolucyjnych było również przejmowanie majątku kościelnego. Każda zbrojna rewolucja, by wymienić tylko reformację w Niemczech, supremację w Anglii, rewolucję francuską i rewolucję bolszewicką, zakładała wszakże przejęcie dóbr kościelnych na rzecz państwa lub zasłużonych rewolucjonistów. Majątek Kościoła katolickiego był gromadzony przez stulecia, głównie dzięki ofiarności wiernych, zapisom testamentowym i dochodom z uprawy ziemi. W założeniu miał być źródłem utrzymania i niezależności Kościoła, podobnie czyniła Cerkiew prawosławna w Rosji. Przejęcie wielkiego majątku powodowało wzrost znaczenia ugrupowań popierających rewolucję, a w efekcie utrwalenie wprowadzanych zmian.

Całościowe spojrzenie na przemiany zachodzące od późnego średniowiecza najpierw w Europie, a później w całym świecie zachodnim, ukazuje proces stopniowego kształtowania się nowego systemu politycznego i ekonomicznego cechującego się globalną siecią powiązań. W XX w. wzrosło znaczenie polityki gospodarczej państw, które albo bezpośrednio kierują procesami produkcji i handlu (socjalistyczna gospodarka planowa) albo wspierają najsilniejsze przedsiębiorstwa przez utrzymywanie korzystnych dla nich rozwiązań prawnych (gospodarka wolnorynkowa typu liberalnego). W obu modelach procesy gospodarcze są w znacznym stopniu projektowane odgórnie: w gospodarce planowej bezpośrednio przez organy państwa, we współczesnym kapitalizmie pośrednio przez wielkie przedsiębiorstwa (w tym korporacje międzynarodowe). W obu przypadkach system ekonomiczny sprzyja kumulowaniu zysków przez niewielkie grupy. W Europie model gospodarki socjalistycznej zawałił się pod koniec lat osiemdziesiątych XX w., tym niemniej na jego zmodyfikowanej formie oparły swoją potęgę Chiny. Możliwa jest również trzecia droga w postaci

wspierania rodzimej przedsiębiorczości (małych i średnich przedsiębiorstw) w opozycji do wielkich korporacji międzynarodowych (np. ordoliberalizm), ale wobec sprzeciwu wielkich mocarstw i wielkiego kapitału niewiele państw długofalowo decyduje się na taki kierunek polityki.

Powstaniu gospodarki kapitalistycznej sprzyjał indywidualizm obecny w filozofii i mentalności ludzi, który nie przywiązywał wagi do dobra wspólnoty. Nieprzypadkowo pierwsze systemy kapitalistyczne, raczej obojętne wobec wymogów moralnych, wykształciły się w krajach protestanckich (zwłaszcza kalwińskich), gdzie popularne były postawy indywidualistyczne i materialistyczne płynące z nominalizmu. Protestantyzm głosił całkowite zepsucie ludzkiej natury, dlatego kładł nacisk na samokontrolę i osobistą odpowiedzialność za własne życie. Z tego powodu społeczności protestanckie przyjmowały bardzo surowy styl życia, czego przykładem byli kalwińscy purytanie. Kalwinizm zresztą głosił wprost, że to, że bogactwo jest zapowiedzią przeznaczenia człowieka do zbawienia, zaś dobre uczynki i przestrzeganie przykazań nie mają większego znaczenia<sup>260</sup>. W modelu gospodarki kapitalistycznej często dochodzi do przesadnego akcentowania wolności gospodarczej i równowagi rynkowej. Większość ludności nie nadąża za zmianami wyznaczanymi przez najsilniejszych, dlatego dochodzi do rozwarstwienia społecznego oraz przesadnej zależności znacznej części pracujących od pracodawców i kredytodawców. Niepożądana konkurencja prowadzi do wypierania z rynku mniejszych producentów, w szczególności przedsiębiorstw rodzinnych. Następuje kumulacja wielkiego kapitału po stronie korporacji międzynarodowych, z którymi w praktyce nie ma możliwości skutecznego konkurowania, następnie dochodzi do tworzenia się powiązań pomiędzy korporacjami i polityką. W zglobalizowanym świecie korporacje dostarczają nowoczesne technologie i organizują miejsca pracy dla ludności. Część polityków funkcjonuje w świecie biznesu lub z niego się wywodzi. Prywatne banki mają znaczny stopień samodzielności w kreowaniu pieniądza elektronicznego, który może zostać przeznaczony na dowolne cele<sup>261</sup>. Korporacje międzynarodowe działają niemal jak monopoliści, są również właścicielami i reklamodawcami dla środków społecznego przekazu kształtujących nastroje i wartości w społeczeństwie, co dodatkowo wzmacnia ich wpływ na styl życia, sposób myślenia i wybory polityczne znacznej części ludzi (w pkt 2.10 wspomniano o wyraźnym preferowaniu w kulturze masowej hedonizmu, relatywizmu i nieograniczonej konsumpcji). Dodajmy, że jedynym celem ich działalności jest powiększanie zysków, co wyraźnie odróżnia je od innych podmiotów życia społecznego, politycznego i gospodarczego.

---

<sup>260</sup> *Wpływ protestantów na kształtowanie kapitalizmu*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/wplyw\\_protestantow\\_na\\_kapitalizm](https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/wplyw_protestantow_na_kapitalizm)] [dostęp: 28.08.2020 r.].

<sup>261</sup> Szacuje się, że obecnie gotówka w obiegu stanowi 2-3% wartości światowego pieniądza. Wartość pieniędzy emitowanych przez państwo opiera się na wartości ustalonej przez bank centralny (pieniądz fiducjarny, z łac. oparty na zaufaniu do państwa), a nie jak dawniej na wartości kruszcu (np. złota). W roku 2017 wartość długu na świecie była 40-krotnie wyższa, niż wartość całej gotówki.



Dla porządku należy zaznaczyć, że pod pojęciem kapitalizmu rozumie się jego nowoczesną formę. Naturalne systemy gospodarki wolnorynkowej właściwe dla małych, względnie samowystarczalnych społeczności (autarkia, z gr. samowystarczalność), obecnie są praktycznie niespotykane, ponieważ w wyniku globalizacji i rozwoju technologicznego handel i konkurencja przybrały wymiar globalny i wysoce wyspecjalizowany. Państwo, które chciałoby być całkowicie samowystarczalne ekonomicznie, musiałoby wybrać samoizolację rezygnując z importu towarów i surowców z zagranicy oraz eksportu własnych produktów do innych państw.

### 3.2. Najstarsze rozważania nad ekonomią

Termin „ekonomia” wywodzi się od dzieła greckiego filozofa Ksenofonta (430–354 p.n.e.) pod tytułem „Oikonomikos” (gospodarz). Ksenofont opisał w nim sposoby zarządzania zarówno domem jak i greckim państwem-miastem (*polis*). Rozważania nad ekonomią prowadził również Arystoteles, który jako bogaty obywatel popierał własność prywatną i niewolnictwo, natomiast krytykował lichwę prowadzącą do wyzysku i utraty wolności<sup>262</sup>. Upadek Imperium Rzymskiego w 476 r. spowodował chaos i regres cywilizacyjny Europy<sup>263</sup>. W średniowieczu nauka rozwijała się w elitarnych klasztorach łączących poznawanie Boga (teologia) z poznawaniem stworzonego przez Niego świata. Scholastyka starała się dawać kompleksowe odpowiedzi we wszystkich sprawach istotnych dla życia ludzi, nie omijając problemów ekonomicznych. W miarę odbudowy Europy po najazdach plemion barbarzyńskich, restauracji cesarstwa przez Karola Wielkiego (800 r.) oraz włączania kolejnych ziem do wspólnoty narodów katolickich nazywanej Christianitas (w przypadku Polski był to rok 966) następował rozwój gospodarki i handlu międzynarodowego. Przejawem tego procesu był rozwój średniowiecznych manufaktur, gildii kupieckich oraz wprowadzenie tzw. trójpolówki spopularyzowanej przez zakon cystersów, która pozwala osiągać większe plony. Rozwój floty handlowej w państwach nadmorskich pozwolił rozwinąć handel, również z odległymi państwami i miastami (do dziś zresztą transport morski pozostaje środkiem relatywnie najtańszym i najczęściej wykorzystywanym). Te wszystkie czynniki złożyły się na bogacenie i rozwój gospodarczy Europy, który przyniósł nowe wyzwania i inspirację dla rozwoju nauki ekonomii.

---

<sup>262</sup> Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie*, Poznań 1997, s. 15–20; M. Nasilowski, *Zarys historii myśli ekonomicznej (od XVIII do końca XX wieku)*, Warszawa 2003, s. 21–22; W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej*, Wydanie III zmienione, Warszawa 2007, s. 35–53; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 2005, 45–49; M. Szaleniec, *Historia ekonomii w pigułce*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-myśli-ekonomicznej/historia\\_ekonomii\\_w\\_pigulce](https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-myсли-ekonomicznej/historia_ekonomii_w_pigulce)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

<sup>263</sup> Zdaniem J. Lande wpływ na proces upadku miało wchłonięcie plemion barbarzyńskich i nadanie im obywatelstwa, co przyczyniło się do ewolucji wstecznej w dziedzinie kultury, ekonomii i polityki (tegoż, *Studia...*, s. 506).

Jak wspomniano, już w starożytności myśl chrześcijańska weszła w syntezę z niektórymi nurtami starożytnej filozofii greckiej, co dało początek scholastyce. Podstawę wnioskowań i badań empirycznych scholastyków stanowiły argumenty odwołujące się do teologii katolickiej (Pisma Świętego i Tradycji Kościoła) oraz dostępnej wiedzy o świecie. Najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu był żyjący w XII w. Tomasz z Akwinu, który zajmował się różnymi dziedzinami nauki. Oczywiście nie wszystkie wnioski Tomasza i innych scholastyków odnoszące się do przedmiotu nauk empirycznych okazały się poprawne, choć niektóre po wiekach zadziwiają swoją trafnością pomimo braku aparatury badawczej (np. w dziedzinie medycyny). W dziedzinie ekonomii zajmowano się przede wszystkim poszanowaniem dla norm moralnych, w szczególności miłości bliźniego, uczciwości, sprawiedliwości itp. Z tego powodu stanowisko scholastyków określa się nurtem normatywnym w ekonomii. Wynika ono z fundamentalnego założenia scholastyki (i katolicyzmu w ogóle) o podstawowym celu ludzkiego życia, którym jest zbawienie duszy<sup>264</sup>.

Tomasz pisał m.in. o prawie własności i warunkach godziwego korzystania z niej, funkcji gospodarczej handlu i produkcji oraz problemie wysokości cen i wynagrodzeń<sup>265</sup>. Zgodnie z zasadami prawa rzymskiego podzielił własność na publiczną (służącą wszystkim jako dobro wspólne) i prywatną. Posiadanie i używanie rzeczy prywatnych u Tomasza jest warunkiem wolności człowieka i rodziny wynikającym z prawa naturalnego<sup>266</sup>. Sposób korzystania z własności nie jest jednak sprawą dowolną i wiąże się z obowiązkiem kierowania się miłością bliźniego. Każdy zatem powinien czuć się zobowiązany do zachowania dóbr dla przyszłych pokoleń, zaś lepiej sytuowani powinni dawać jałmużnę na rzecz ubogich<sup>267</sup>. Dużą wagę przywiązywał Tomasz do dobra wspólnego, czyli duchowego i materialnego pożytku całego społeczeństwa. Wskazywał, że dobra materialne służą jako środek do osiągnięcia dobra wspólnego i nie mogą stać się celem samym w sobie. Dlatego też prawu własności nie przypisywał charakteru absolutnego i dopuszczał jego ograniczenie lub pozbawienie, gdy będzie to uzasadnione koniecznością ratowania wyższego dobra (w przeciwieństwie do żyjącego cztery stulecia później Johna Locke'a i podążających za nim liberałów). Krytykował nadmierne bogacenie się stwierdzając, że „nikt nie może nadobfitować inaczej niż kosztem drugiego”<sup>268</sup>. Jako podstawowe dobro produkcyjne wskazywał ziemię, natomiast pieniądź uważał jedynie za środek płatniczy pozbawiony możliwości pomnażania bogactwa. Z tego powodu potępiał lichwę jako metodę zarabiania kosztem innych bez własnej pracy, prowadzącą do

---

<sup>264</sup> H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 48–49.

<sup>265</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna II–II*, zagadnienia 66 i 77, [w:] *Suma Teologiczna. Sprawiedliwość (II–II, 2–2, q. 57–80)*, t. 18, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970, s. 78–89 i 137–144.

<sup>266</sup> *Ibidem*, zagadnienie 66 artykuły 1–24, s. 79–81.

<sup>267</sup> *Ibidem*, zagadnienie 66 artykuły 2–7, s. 88–86; Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 32 artykuły 5–6, [w:] *Suma Teologiczna. Uczucia...*, s. 73–76.

<sup>268</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 169, [w:] *Suma Teologiczna. O Bogu...*, s. 49

uzależnienia dłużnika od pożyczającego (jest to zresztą zasada tradycyjnej teologii moralnej). Dopuszczał jednak odsetki od pożyczki w określonych przypadkach. Powołując się na niewystarczalność ekonomiczną poszczególnych ludzi Tomasz podkreślał, że rozwój gospodarczy społeczeństwa i zaspokojenie potrzeb materialnych wymaga wymiany handlowej towarów i usług. Cena owej wymiany powinna stanowić równowartość towaru lub usługi, tym niemniej Tomasz znał również mechanizm kształtowania się ceny na podstawie prawa podaży i popytu. Podobnie, zapłata za pracę powinna odpowiadać włożonemu wysiłkowi, postulował jednak zróżnicowanie wynagrodzeń ze względu na godność wykonywanego zawodu, w czym zapewne wybrzmienia echo istniejących wówczas rozwiązań feudalnych<sup>269</sup>. Nie sposób zaprzeczyć, że w systemie wolnorynkowym branże relatywnie nieistotne z punktu widzenia dobra wspólnego (np. sport, rozrywka) odznaczają się wynagrodzeniami niewspółmiernie wyższymi od osób, na których spoczywa realna odpowiedzialność (np. nauczyciele, pielęgniarki).

### 3.3. Bulionizm i merkantylizm

W państwach średniowiecznych bicie monety należało do wyłącznych uprawnień monarchy, przy czym monety wykonywane były z metali szlacheckich (zwykle złota lub srebra). Stopniowe wychodzenie państw spod wpływów cesarstwa niemieckiego stało się inspiracją do poszukiwania źródeł samodzielności i potęgi politycznej. W ramach ekonomii takim nurtem był bulionizm (z ang. *bulion* – sztabka) popularny między XIII a XVI wiekiem. Jego zwolennicy zakładali, że podstawą bogactwa państwa jest posiadanie złota i innych kruszców. Kruszcze były potrzebne przede wszystkim do bicia monety, prowadzenia handlu zagranicznego i przygotowania wypraw wojennych. Poszukiwanie nowych złóż stało się jedną z przyczyn wypraw zamorskich, w wyniku których zostały odkryte kontynenty amerykańskie. Przedstawicielem bulionizmu był Jean Bodin, uważany zarazem za prekursora merkantylizmu. Bodin reprezentował dążenia Francji do stania się potęgą zarówno w sferze politycznej, jak i ekonomicznej. Badał działanie prawa popytu i podaży uważając, że wzrost cen wynika ze zwiększenia ilości złota na rynku, które przywożono z Ameryki (w rzeczywistości inflacja zaczęła się już wcześniej). Uważał jednak, że posiadanie przez państwo metali szlacheckich jest na tyle istotne dla jego bogactwa, że można zaakceptować rosnące z tego powodu ceny towarów. Eksploatacja złóż złota w Ameryce Południowej doprowadziła do ogromnej podaży tego kruszcu w Europie i tym samym do spadku jego siły nabywczej (czyli realnej wartości). Wówczas pojawił się pogląd, że bogactwo państwa wynika nie z ilości posiadanych metali szlacheckich, lecz z produkcji dóbr i usług. Bulioniści byli zwolennikami ingerowania państwa w procesy gospodarcze w celu utrzy-

---

<sup>269</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej...*, s. 21–23; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 60–64; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 51–54; *Ekonomia sprawiedliwa*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia\\_ekonomii\\_3](https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia_ekonomii_3)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

mania na swoim terenie jak największej ilości złota. W praktyce jednak kupowanie towarów wyprodukowanych za granicą przy niewielkiej produkcji własnej spowodowało, że po wyczerpaniu się zapasów kruszcu państwo nie było w stanie ani kupować towarów z zagranicy, ani sprzedawać własnych<sup>270</sup>.

Kontynuacją bulionizmu był merkantylizm (łac. *mercari* – handlować), rozwijany od XVI do XVIII w., bardziej usystematyzowany od bulionizmu i poparty teoretycznymi założeniami. W XV w. Europa zaczęła bogacić się dzięki odkryciom geograficznym, zaś zakładanie uniwersytetów i rozwój nauki przyniosły wiele nowych odkryć. Głównym problemem tego czasu były wojny religijne, które wybuchły pod wpływem reformacji. Z tego powodu w myśli politycznej był to czas poszukiwania takiego oparcia dla władzy państwowej, które byłoby niezależne od religii (stąd np. teoria umowy społecznej Tomasza Hobbesa). Pojawiły się również postulaty przekształcania osłabionych monarchii stanowych w silne monarchie absolutne, w których władca byłby niezależny od decyzji parlamentu złożonego ze skłóconych stanów. Znalazło to odzwierciedlenie również w poglądach na ekonomię, która dążyła do zapewnienia bogactwa i niezależności gospodarczej państwa. Prowadzenie wojen i umacnianie aparatu państwowego było wszakże kosztowne i wymagało zgromadzenia potrzebnych funduszy. Gwarancją siły politycznej i gospodarczej państwa miało być posiadanie kruszców, przede wszystkim złota. W tym celu merkantylści postulowali aktywne działania państwa w celu zwiększania eksportu i minimalizowania importu, aby zapewnić dodatni bilans handlowy i zgromadzić na rynku krajowym jak najwięcej pieniędzy. Głosili również potrzebę aktywnego wspierania przez państwo mieszczzańskich manufaktur, utrzymywania niskich wynagrodzeń w celu zmniejszenia kosztów produkcji oraz angażowania do ciężkich prac kobiet i dzieci. Dzięki temu miała rozwijać się gospodarka oparta na produkcji rolnej, manufakturach i wymianie handlowej, zapewniająca wysokie wpływy podatkowe do kasy państwa. Rozwój przemysłu, wspomagany nowymi odkryciami technologicznymi, dał początek stopniowemu kształtowaniu się nowej klasy społecznej złożonej z bogatych mieszczan – burżuazji, która odegrała istotną rolę w polityce i gospodarce w XVIII i XIX wieku. Merkantylizm uruchomił procesy, które doprowadziły do wykształcenia się kapitalizmu, czyli ustroju ekonomicznego, w którym wartość pracy jest oceniana wedle zysku (a nie godności zawodu, jak w średniowieczu) a życie gospodarcze polega na otwartym konkurowaniu o ograniczone zasoby. Kumulowanie kapitału (w szczególności ziemi) rozpoczęło proces migracji ludności wiejskiej do miast, który na przestrzeni kilku wieków spowodował rozwój wielkich metropolii<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z. B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 31; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 73–83; *Złoto jest wspaniałą rzeczą – bulionizm*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia\\_ekonomii\\_5](https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia_ekonomii_5)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

<sup>271</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 30; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 22–23; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 83–92; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 58–63;

Merkantyizm był koncepcją laicką, która w odróżnieniu od scholastyki nie odnosiła się do powinności moralnych i religijnych władcy i poddanych, a jedynie do rozpoznanych wówczas reguł ekonomii mających zapewnić potęgę gospodarczą państwa. Jest to już zatem renesansu od początku wyznaczony poglądami Williama Ockhama, Marsyliusza z Padwy, Niccolò Machiavellego, Jeana Bodina i innych<sup>272</sup>. Łatwo zauważyć, że merkantyizm szczególną wagę przywiązuje właśnie do państwa, jego bogactwa oraz prawa do ingerowania w życie gospodarcze. W ten sposób koresponduje z ówczesnym ingerowaniem władców w sprawy wiary (np. zasada *cuius regio eius religio* z 1555 r.), jak również z teorią Hobbesa o państwie „Lewiatanie”, któremu ludzie przekazali swoją wolność w drodze umowy społecznej. Merkantyizm przyczynił się do umocnienia monarchii absolutnych opartych na sile aparatu administracyjnego państwa, w tym na sile gospodarczej.

W średniowieczu monarchowie korzystali z prawa bicia monety i nadawania jej nominału. Teoretycznie moneta powinna być wykonana w całości z jednego metalu szlacheckiego, jednak funkcjonowała praktyka dodawania do monet metali nieszlacheckich. Z punktu widzenia monarchów tzw. psucie monety wydawało się opłacalne, ponieważ pozwalało zaoszczędzić złoto. Wychodzono z założenia, że skład chemiczny monety nie ma znaczenia dla jej rzeczywistej wartości nabywczej, ponieważ o tym decyduje wybitny na niej nominał. Jednakże kupcy, szczególnie zagraniczni, dążyli do pozyskania kruszcu zawartego w monetach, dlatego nie chcieli przyjmować zapłaty w monetach o zaniżonej ilości złota lub nie uznawali ich nominału. Stąd wynikała m.in. utrwalona w kinematografii praktyka testowania monet przez ugryzienie, ponieważ twarda moneta nie zawierała czystego złota. W efekcie mieszania składu monet następował spadek wartości pieniądza i tym samym wzrost cen (inflacja). Dla ludności oznaczało to zmienność cen i niebezpieczeństwo popadnięcia w biedę. Rzeczywista wartość nabywcza monety zależała zatem od wagi kruszcu, który mógł zostać wykorzystany w inny sposób (np. przetopiony). Prawidłowość tą obserwowali m.in. biskup Mikołaj Oresme (1320–1382) oraz duchowny i astronom Mikołaj Kopernik (1473–1543). Jako powód rosnącej inflacji wskazywali gromadzenie pełnowartościowych monet przez spekulantów, określane jako tezauryzacja pieniądza (gr. *thēsauros* – magazyn, skarbiec), oraz wspomniane wyżej wyzbywanie się lepszemu pieniądza przy płatnościach zagranicznych. W efekcie tych działań na rynku wewnętrznym pozostawał pieniądz o tym samym nominale, ale o niższej wartości rzeczywistej. Biskup Oresme podkreślał, że tzw. psucie pieniądza jest działaniem nieuczciwym, które prowadzi poddanych do ubóstwa i uzależnia ich od lichwiarzy. Tezy te nie zostały wówczas docenione, jednak ich nowością na gruncie ekonomii było odkrycie kolejnych mechanizmów ekonomicznych zachodzących wbrew decyzjom rządzących<sup>273</sup>. W XVII w. odkrycia Oresme i Kopernika były już powszechnie akceptowane. Isaack Ne-

---

<sup>272</sup> *Merkantyizm*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia\\_ekonomii\\_6](https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/historia_ekonomii_6)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

<sup>273</sup> Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 25–26.

wton (1642–1727), przez kilka lat kierujący mennicą królewską w Londynie, dokonał niektórych swoich odkryć w dziedzinie fizyki właśnie przy okazji prac nad technologią produkcji monet, która miała podnieść ich najwyższą jakość<sup>274</sup>. W ten sposób popularne od renesansu zainteresowanie badaniami empirycznymi znalazło swój wyraz także w ekonomii. W późniejszym czasie odejście od waluty kruszcowej spowodowało, że nadany przez państwo nominal stał się jedynym wyznacznikiem wartości pieniądza.

### 3.4. Fizjokraci i ekonomia klasyczna

W XVIII w. powstała we Francji szkoła fizjokratów (z gr. *physiocratie* – opanowanie natury), która wyrażała poglądy opozycyjne wobec merkantylistów. Twórcą fizjokratyzmu był nadworny lekarz króla Francji François Quesnay (1694–1774), w Polsce zaś kierunek ten cieszył się poparciem m.in. Stanisława Staszica (1755–1826) i Hugona Kołłątaja (1750–1812). Fizjokratyzm opierał się na poszukiwaniu analogii pomiędzy prawami przyrody i prawami ekonomicznymi, zaś państwo postrzegał jako żywy organizm. W ten sposób kierunek ten stał się podstawą rozwoju makroekonomii, która zajmuje się całościowym spojrzeniem na ekonomię w skali państwa i stosunków międzynarodowych<sup>275</sup>. Za najważniejsze źródło bogactwa fizjokraci uznawali nie posiadanie kruszcu (jak merkantyliści), lecz uprawę ziemi, dlatego przykładali dużą wagę do modernizacji wsi. Wynikało to z ich przekonania o sile i samowystarczalności przyrody. Ponadto merkantylizm we Francji doprowadził do przesadnego wzmocnienia burżuazji i zapaści rolnictwa, co przyczyniło się do głodu, a pośrednio także do późniejszej rewolucji. W celu wzmocnienia sektora rolnego fizjokraci postulowali konsekwentną ochronę własności (w szczególności ziemskiej), swobodną konkurencję oraz jak najszerszą wolność osobistą i gospodarczą, którą uznawali za element naturalnego porządku. Jest to dokładna odwrotność postulatów merkantylizmu, który głosił potrzebę interwencjonizmu państwowego, natomiast wyraźne jest pokrewieństwo z liberalną koncepcją ustroju politycznego Johna Locke’a. Tak, jak liberalna koncepcja Locke’a stanowiła odpowiedź na absolutystyczną koncepcję Hobbesa, tak liberalny fizjokratyzm stanowił odpowiedź na pokładający nadzieje w państwie merkantylizm. Fizjokraci byli również przeciwni rozwiązaniom merkantylistycznym uważanym przez nich za nienaturalne, jak absolutyzm monarchy, restrykcje w imporcie towarów i wysokie opodatkowanie. Fizjokratyzm należał już do epoki oświecenia, w związku z tym zakładała naukowe poznawanie praw przyrody w celu lepszego zrozumienia zasad rządzących gospodarką i czerpania z przyrody jak

---

<sup>274</sup> A. Belenkiy, *The Master of the Royal Mint: how much money did Isaac Newton save Britain?*, „Journal of the Royal Statistical Society”, Series A (Statistics in Society), nr 176/2 (2013), s. 481–498; *Walka o „zdrowy” pieniądz u schyłku średniowiecza – nurt empiryczny ekonomii w naukach Biskupa Oresme*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*,

[[https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/walka\\_o\\_zdeowy\\_pieniadz](https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/walka_o_zdeowy_pieniadz)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

<sup>275</sup> R. Bartkowiak, *Historia myśli ekonomicznej*, Warszawa 2008, s. 31.

największych korzyści. W pismach fizjokratów po raz pierwszy wyróżniono klasy społeczne oparte na kryterium sposobu zarobkowania, które miały być alternatywą dla systemu stanowego opartego na pochodzeniu społecznym<sup>276</sup>. Wolnorynkowa szkoła fizjokratów, nawiązująca do odkryć nauk przyrodniczych, była podstawą dla klasycznej szkoły ekonomii, której prekursorem był szkocki filozof Adam Smith (1723–1790). Określenie „klasyczna” wskazuje, że była to pierwsza pełna teoria ekonomiczna, natomiast nie ma nic wspólnego z antyczną i scholastyczną filozofią klasyczną. Zainteresowania filozoficzne Smitha dotyczyły przede wszystkim natury ludzkiej, w tym jej funkcjonowania w życiu społecznym. W rozwoju ekonomicznym każdego społeczeństwa wyróżnił cztery etapy zastrzegając jednak, że ich wystąpienie może ulec zaburzeniu na skutek wydarzeń mających miejsce w konkretnym społeczeństwie. Zdaniem Smitha każde społeczeństwo rozwija swój system gospodarczy zaczynając od myślistwa i zbieractwa, z których przechodzi do rolnictwa koczowniczego (np. do hodowli zwierząt), następnie osiedla się w celu prowadzenia zorganizowanej produkcji rolnej, by wreszcie wejść w etap współpracy i współzależności handlowej opartej na podziale pracy. Jako źródło rozwoju gospodarczego i instytucjonalnego społeczeństwa Smith wskazywał naturę ludzką, która popycha ludzi do podejmowania wysiłków na rzecz poprawy swojego bytu. Również skłonność ludzi do handlu ma wynikać z potrzeby zdobywania w łatwy sposób dóbr potrzebnych do życia. W ostatnim etapie zarejestrowanym przez Smitha, w którym społeczeństwo rozwija podział pracy i wymianę handlową, kluczową sprawą staje się ustalanie wysokości cen i płac w sposób naturalny w oparciu o prawa wolnego rynku, w szczególności prawo popytu i podaży. Było to stanowisko bliskie fizjokratom a przeciwne merkantylistom, którzy postulowali tworzenie przez państwo monopolu oraz odgórne regulowanie wysokości cen i płac przez gildie kupieckie lub prawodawstwo państwowe. Dążenie do stanu równowagi rynkowej, według Smitha, odbywa się w sposób naturalny za sprawą konkurencji, która zmusza producentów i sprzedawców do poszukiwania naturalnego poziomu cen i płac. Naturalnym poziomem cen i płac określa się wysokość uzasadnioną i opłacalną w odniesieniu do realnych kosztów i nakładu pracy. Zdaniem Smitha, organizacja polityczna i system prawny rozwijają się wraz z potrzebami gospodarczymi, np. wymiar sprawiedliwości kształtował się w miarę osiedlania się ludzi i rozwoju systemów produkcji, które powodowały stopniowe poszerzanie zakresu prawa własności i potrzebę jej ochrony<sup>277</sup>.

---

<sup>276</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 38–43; *ibidem*, s. 35–48; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 23–26; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 93–114; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 71–76; *Wrogowie merkantylistów – fizjokraci*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [[https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/wrogowie\\_merkantylistow\\_fizjokraci](https://www.nbportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/wrogowie_merkantylistow_fizjokraci)] [dostęp: 3.09.2020 r.].

<sup>277</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 44–55; R. Bartkowiak, *Historia...*, s. 35–49; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 27–33; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 115–129; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia*

Poglądy Smitha na gospodarkę plasują się w nurcie liberalizmu gospodarczego, inaczej określanego leseferyzmem (fr. *laissez faire* – pozwólcie działać) lub kapitalizmem (łac. *caput* – głowa, w domyśle liczba posiadanych zwierząt hodowlanych). Smith uważał system gospodarczy za mechanizm samoregulujący, do pewnego stopnia porównując istnienie względnie trwałych praw ekonomicznych do niezmiennych praw fizyki. Warunkiem prawidłowego funkcjonowania jego założeń miało być istnienie wolnej konkurencji, zapewniającej regulację cen i płac, oraz brak monopolu państwowych i prywatnych. Zakorzenione w naukach przyrodniczych poglądy Smitha stały się popularne wśród elit politycznych oświecenia, dlatego prawodawstwo ówczesnych państw koncentrowało się na zapewnieniu wolności przedsiębiorców, a nie na ochronie pracowników. W tym kontekście niemiecki socjalista Ferdinand Lassalle nazwał państwo liberalne „nocnym stróżem”, który ogranicza swoją aktywność do pilnowania porządku publicznego, głównie poszanowania własności.

Teorię Smitha rozwinął m.in. angielski badacz David Ricardo (1772–1823), który w sformułowanym przez siebie „żelaznym prawie prac” stwierdzał bezcelowość podnoszenia płac robotników przez państwo, gdyż te kształtują się na zasadach wolnej konkurencji i zawsze pozostaną na najniższym poziomie umożliwiającym przeżycie (teoria ta okazała się chybiona). Warto również zauważyć, że Smith nie rozwinął zagadnienia negatywnych skutków długotrwałej konkurencji, jak nasycenie rynku powodujące zanik popytu, zbyt duża liczba chętnych do pracy w stosunku do potrzeb (np. w wyniku wprowadzania nowych technologii) oraz wygrywanie konkurencji przez dużych producentów, co z czasem skutkuje powstawaniem monopolu prywatnych (obecnie w postaci wspomnianych korporacji międzynarodowych)<sup>278</sup>.

### 3.5. Ekonomia socjalistyczna

W XVIII i XIX w. w gospodarce następowały gwałtowne przemiany technologiczne (tzw. rewolucja przemysłowa), których skutkiem był rozwój przemysłu opartego na wielkich fabrykach. Jednocześnie robotnicy nie korzystali z gwarancji godziwych warunków pracy, co wynikało z wprowadzenia do systemów prawnych liberalnych założeń Adama Smitha, Davida Ricardo i innych zwolenników leseferyzmu. Była to sytuacja opłaczalna dla bogatej burżuazji, z której rekrutowali się właściciele fabryk, skutkowałą jednak dramatyczną sytuacją znacznej części społeczeństwa (tzw. klasy robotniczej). Nieco lepiej wyglądała sytuacja chłopów w stosunku do arystokracji, której przedstawiciele stanowili większość właścicieli ziemskich. Narastające problemy i napięcia społeczne inspirowały wielu filozofów, ekonomistów i polityków do poszukiwania sposobów rozwiązania tzw. kwestii robotniczej, przy czym historycznie najbardziej wpływowe okazały się dwie doktryny: socjalizm (w wersji reformistycznej i bolszewickiej) oraz katolicka nauka społeczna.

---

*myśli...*, s. 87–118; R.L. Heilbroner, *Adam Smith*, [w:] „Britannica”,

[<https://www.britannica.com/biography/Adam-Smith>] [dostęp: 23.12.2020 r.].

<sup>278</sup> R.L. Heilbroner, *Adam Smith*, *op. cit.*; J.J. Spengler, *David Ricardo*, [w:] „Britannica”, [<https://www.britannica.com/biography/David-Ricardo>] [dostęp: 23.12.2020 r.].



Filozofia Karola Marksa i Fryderyka Engelsa nie była pierwszą i jedyną koncepcją socjalistyczną, jednak okazała się najbardziej popularna i wpływowa. Jak zauważono, marksizm nie zawierał wielu elementów oryginalnych, stanowił raczej szczegółową diagnozę istniejącej sytuacji społeczno-gospodarczej oraz propozycję rozwiązań opisanych problemów opartą na autorskim połączeniu poglądów Georga Hegla, Barucha Spinozy, Mojżesza Hessa, Jana Jakuba Rousseau i innych. Założenia marksizmu i jego konsekwencje dla filozofii społecznej i życia społecznego zostały omówione w pkt 2.9 i 2.10. Podstawowym wyznacznikiem poglądów Marksa jest materializm przejęty od Ludwiga Feuerbacha, którego konsekwencją było uznanie zależności pomiędzy biegiem historii i sytuacją gospodarczą. Zgodnie z heglowską metodą dialektyczną Marks i Engels starali się udowodnić istnienie nieuchronnej walki klas społecznych, których skład i charakter jest odmienny w zależności od modelu gospodarczego danej epoki. Ustrój polityczny i normy społeczne (nazwane nadbudową) miały stanowić konsekwencję struktury własności i systemu gospodarczego (nazwaną bazą). W XIX w. głównymi klasami społecznymi byli właściciele fabryk i kapitału (burżuazja) oraz zatrudniani przez nich robotnicy (proletariat). Zdaniem Marksa kapitalizm musiał się w pewnym momencie zawalić, po czym miał nadejść czas dyktatury proletariatu i społeczeństwa bezklasowego. Aby przyspieszyć nadejście tego momentu i właściwie go wykorzystać potrzebna była rewolucja robotnicza prowadząca do zniesienia własności prywatnej i przejścia środków produkcji (fabryk) przez proletariat<sup>279</sup>. Jak zauważono wcześniej, poglądy Marksa i Engelsa w warstwie ekonomicznej były wymierzone w burżuazyjny leseferyzm. Zakładały rezygnację z mechanizmów, którym liberałowie przypisywali kluczowe znaczenie w rozwoju gospodarczym, np. z istnienia swobodnej konkurencji nieograniczonej przez monopole i prawodawstwo. Co więcej, oddanie środków produkcji pod wspólny zarząd robotników miało zakończyć erę własności prywatnej i rozpocząć nowy etap gospodarki uspołecznionej (komunistycznej).

Koncepcja filozoficzna Marksa i Engelsa była niemożliwa do wprowadzenia w realnym społeczeństwie, które potrzebuje kierownictwa i przymusu. Za J.J. Rousseau przyjęto, że głównym celem państwa jest ochrona własności prywatnej, dlatego państwa miały zaniknąć wraz z jej zniesieniem. Marksizm doczekał się wielu adaptacji, w tym bardzo odległych, jak szkoła frankfurcka. Z punktu widzenia ekonomii najbardziej wpływowymi koncepcjami nawiązującymi do marksizmu okazały się reformizm i leninizm. Reformizm, będący podstawą przyszłej socjaldemokracji, opierał się na uznaniu demokratycznych struktur państwa i działaniu na rzecz stopniowego wprowadzania gwarancji socjalnych

---

<sup>279</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 90–94; R. Bartkowiak, *Historia...*, s. 64–76; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 51–61; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 174–187; H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 205–216; M. Marszał, *Marks*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 293–295; D.T. McLellan, *Karl Marx*, [w:] „Britannica”, [<https://www.britannica.com/biography/Karl-Marx/Character-and-significance>] [dostęp: 23.12.2020 r.].

do systemu prawnego, z kolei leninizm (bolszewizm) zakładał przeprowadzenie rewolucji robotniczej a następnie wykonywanie dyktatury proletariatu w strukturach państwa za pośrednictwem partii komunistycznej.

Reformiści zgodzili się na istnienie systemu kapitalistycznego opartego na własności prywatnej i strukturach państwowych, co okazało się nieakceptowalne dla radykalnych marksistów oczekujących rewolucji robotniczej i likwidacji państw. W miejsce rewolucji postulowali działania o charakterze demokratycznym (udział w wyborach) i ekonomicznym (obejmowanie akcji przedsiębiorstw przez robotników). Oczekiwali także objęcia prawami wyborczymi robotników (poprzez zniesienie cenzusów), aby dzięki wybranej reprezentacji parlamentarnej zmieniać prawo i w ten sposób poprawiać warunki ich pracy. Socjaldemokracja przejęła z marksizmu myślenie materialistyczne, dlatego koncentruje się wyłącznie na warunkach materialnych i zaspakajaniu przez państwo potrzeb zgłaszanych przez rozmaite grupy społeczne, pomija natomiast ocenę etyczną podejmowanych działań i dalekosiężne ich skutki<sup>280</sup>. Konsekwencją wdrażania postulatów socjaldemokratycznych do systemów prawnych państw Europy Zachodniej było powstanie koncepcji państwa dobrobytu (państwa opiekuńczego, ang. *welfare state*), które gwarantuje wysoki poziom opieki socjalnej. Oczywiście ceną państwa dobrobytu są zwiększone wydatki z budżetu państwa, pokrywane dzięki wysokiemu opodatkowaniu lub zadłużaniu państwa, interwencjonizm państwowy w gospodarce polegający na uzależnianiu prowadzenia niektórych rodzajów działalności gospodarczej od zgody organu państwowego (reglamentacja, z łac. uregulowanie), częste kontrolowanie przedsiębiorców przez organy państwowe itp. Głównym twórcą reformizmu był Eduard Bernstein (1870–1932), który w swoich pracach nawiązywał m.in. do poglądów Ferdinanda Lassalle (1825–1864)<sup>281</sup>. Wsparciem dla socjaldemokratów okazał się sukces doktryny interwencjonizmu państwowego J.M. Keynesa, która zakładała możliwość zadłużania państwa w celu finansowania programów socjalnych i inwestycji zwiększających poziom zatrudnienia.

Z kolei bolszewicy pod przywództwem Włodzimierza Lenina zaadaptowali wątek rewolucji robotniczej obecny w marksizmie do zbudowania w Rosji totalitarnego państwa komunistycznego. O ile Marks zakładał, że struktury państwowe służą głównie do ochrony własności prywatnej i nie będą potrzebne w komunistycznej dyktaturze proletariatu, Lenin oparł swoją rewolucję właśnie na przejęciu aparatu państwa i wykorzystaniu jego siły do wdrożenia programu komunistycznego przy użyciu terroru wobec przeciwników politycznych. Państwo miało również rozszerzać rewolucję komunistyczną na inne kraje (przejawem tego była wojna polsko-bolszewicka w latach 1919–1920) a przewidywany przez Marksa zanik państw miał nastąpić dopiero po zaprowadzeniu komunizmu na całym świecie. Rosja po rewolucji październikowej wprowadziła model demokratycznego zarządzania państwem i przedsiębiorstwami przez rady robotnicze i chłopskie (stąd określenie „radziecki”, w wersji

---

<sup>280</sup> Por. T. Przybyciński, *Etyczne i ekonomiczne aspekty państwa dobrobytu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2016, nr 19(3), s. 27–34.

<sup>281</sup> E. Kundera, *Bernstein*, w: E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 36–38.

rosyjskiej „sowiecki”), w praktyce jednak możliwość udziału w organach władzy była zarezerwowana dla działaczy partii komunistycznej<sup>282</sup>. Odmienne od Marksa pojmowano również zniesienie własności prywatnej, która została przejęta przez państwo w drodze nacjonalizacji ziemi i przemysłu. W ten sposób państwo stało się głównym właścicielem zakładów pracy. Jest to najdalej idąca forma etatyzmu (fr. *état* – państwo), czyli przejęcia przez państwo funkcji organizatora gospodarki. W miejsce gospodarki działającej w oparciu o prawo popytu i podaży, które w warunkach wolnego rynku powinno regulować wysokość cen i wynagrodzeń oraz wielkość produkcji, wprowadzono gospodarkę centralnie planowaną, w której to władze państwowe na podstawie dostępnych danych planują wysokość cen i wynagrodzeń oraz wielkość produkcji w zakładach państwowych. Z powodu zignorowania sprawdzonych praw ekonomicznych system ten okazał się nieskuteczny prowadząc do ogromnego kryzysu gospodarczego i socjalnego. Głównymi wadami zbyt szczegółowego planowania w gospodarce jest ryzyko podejmowania błędnych decyzji oddziałujących na cały kraj, zablokowanie zdolności samoregulacyjnych rynku, brak możliwości pełnego wykorzystania lokalnych zasobów oraz obniżona motywacja do pracy wynikająca z braku powiązania pomiędzy jakością pracy i wysokością dochodów<sup>283</sup>. W rezultacie Lenin zdecydował się na czasowe wprowadzenie elementów wolnego rynku (NEP – Nowa Polityka Ekonomiczna), w tym na działalność niewielkich prywatnych gospodarstw i przedsiębiorstw. Totalitaryzm radziecki przybrał najostrzejszą formę w okresie rządów Józefa Stalina (właśc. Iosif Wiszarionowicz Dżugaszwili, 1878–1953). Po II wojnie światowej Stalinowi udało się rozszerzyć system komunistyczny na część Europy i Azji, w tym na Polskę, w większości były to jednak ustroje łagodzące koncepcję Lenina, które określano mianem realnego socjalizmu<sup>284</sup>.

### 3.6. Keynesizm

John Maynard Keynes (1883–1946) był angielskim arystokratą oraz aktywnym naukowo ekonomistą pracującym na rzecz rządu brytyjskiego, jednak rozgłos międzynarodowy zyskał po wielkim kryzysie ekonomicznym z lat 1929–1933. Na skutek błędów systemowych doszło wówczas do załamania systemów gospodarczych w państwach kapitalistycznych, co skutkowało upadkiem przedsiębiorstw, bezrobociem, a co za tym idzie znacznym zubożeniem całych społeczeństw i zaostrzeniem nastrojów rewolucyjnych. Z powodu utraty wartości przez akcje upadających przedsiębiorstw ludzie często tracili zainwestowane oszczędności w ciągu jednego dnia. Załamanie systemu kapitalistycznego na całym świecie wykazało słabości liberalizmu ekonomicznego, który głosił zdolność rynku do samoregulacji opartej na działaniu prawa podaży i popytu. Należy dodać, że kryzys ten przyczynił się do wybuchu II wojny światowej, ponieważ niemiecka partia nazistowska umiejętnie wykorzystała trudną

---

<sup>282</sup> M. Marszał, *Lenin*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 262–264.

<sup>283</sup> H. Landreht, D.C. Colander, *Historia myśli...*, s. 396–398.

<sup>284</sup> Zob. W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 397–417.

sytuację gospodarczą w Niemczech przekonując społeczeństwo, że jest to wina reparacji wojennych.

Keynes był zwolennikiem wolnego rynku, który pozostaje pod kontrolą państwa w przypadku, gdy działanie praw ekonomicznych ulega zaburzeniu na skutek nieoczekiwanych wydarzeń. Był zdania, że interwencja państwa w system gospodarczy powinna przywracać równowagę rynkową i wywoływać pożądane zmiany zatrudnienia, cen i wynagrodzeń. W szczególności opowiadał się za inwestycjami państwowymi prowadzonymi w celu zmniejszenia poziomu bezrobocia. Takie działania miały zwiększać zamożność społeczeństwa powodując kolejno zwiększenie popytu, wzrost produkcji towarów i wreszcie realny wzrost zatrudnienia. W tym celu państwa na ogół muszą się zadłużać, przy czym Keynes nie był zwolennikiem nieograniczonego zadłużania, którego nie dałoby się w przyszłości spłacić. Z tych powodów w drugiej połowie XX wieku poglądy Keynesa okazały się atrakcyjne szczególnie dla partii socjaldemokratycznych w Europie Zachodniej. Jakkolwiek Keynes nie był autorem koncepcji państwa dobrobytu, to jego pisma niewątpliwie przyczyniły się do jej powstania. Od lat siedemdziesiątych XX wieku ponownie wzrastała popularność koncepcji neoliberalnych, opartych na ekonomii klasycznej, które ponownie zaczęto kwestionować po kryzysie ekonomicznym lat 2007–2008<sup>285</sup>. Można zatem stwierdzić istnienie tendencji, w której poparcie dla interwencjonizmu państwowego wzrasta wraz z pogarszaniem się sytuacji ekonomicznej.

Podobnie, jak w przypadku wielu twórców teorii społecznych i ekonomicznych, potrzebne jest oddzielenie treści poglądów głoszonych przez Keynesa od ich faktycznych skutków, na które wpływ miało wiele czynników. Sam Keynes zmarł w roku 1946, nie mógł zatem odnieść się do sposobu wykorzystywania jego myśli. Warto zauważyć, że postulowane przez niego działania państwa miały polegać przede wszystkim na pobudzaniu produkcji za pomocą popytu, który miał być zwiększany przez podnoszenie zamożności społeczeństwa. Jednak w tzw. państwach dobrobytu towarzyszy temu sztuczne generowanie wśród ludzi przesadnych potrzeb konsumpcyjnych, które bez świadczeń socjalnych ze strony państwa i masowej produkcji nie byłyby odczuwane i realizowane. Partie polityczne realizujące program państwa dobrobytu bazowały na ludzkiej skłonności do czerpania przyjemności z nabywania dóbr i usług, zarazem utrwalając w społeczeństwach przywiązanie do konsumpcji. W rezultacie materialistyczna wizja państwa dobrobytu sprzyja wykształceniu się społeczeństwa konsumpcyjnego, którego członkowie często są ideowo i ekonomicznie zależni od państwa, skłonni do wyrażania coraz to nowych zachcianek, a zarazem niezdolni do osobistych poświęceń. W programach edukacyjnych

---

<sup>285</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: P. Kowalewski, *Krótką historia geniusza ekonomii*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [<https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/krotka-historia-geniusza-ekonomii>] [dostęp: 31.12.2020 r.]; E. Kundera, *Keynes*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 237–238; Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 157–165; R. Bartkowiak, *Historia...*, s. 166–199; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 95–108; W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 276–298.

i metodach komunikacji ze społeczeństwem politycy często korzystali z rozwiązań wypracowanych przez nową lewicę (szerzej omówionych w pkt 2.9), które również sprzyjają konsumpcji i hedonizmowi. W związku z tym wiele partii europejskich przyjęło różne elementy tego programu i realizują go po dziś dzień.

Keynesizm przypisywał państwu kluczową rolę w rozwoju gospodarki, jednak przyniósł również zdecydowanie odmienne skutki. Koncepcja Keynesa bywa przywoływana (nie do końca trafnie) jako uzasadnienie dla zadłużania się państw u rządów innych krajów lub instytucji międzynarodowych oraz tworzenia budżetów z deficytem. W wyniku takich działań wzrosło znaczenie wielkich banków, które kredytują rządy państw poprzez skupowanie ich obligacji. Ponadto masowa produkcja stymulowana przez państwa sprzyjała rozrastaniu się dużych koncernów do rozmiarów obecnych korporacji międzynarodowych, które stały się zdolne dyktować warunki również rządom państw.

### 3.7. Neoliberalizm

Neoliberalizm był próbą powrotu do zasad ekonomii klasycznej z kilkoma modyfikacjami, które miały gwarantować stabilność gospodarki w sytuacjach kryzysowych. Był krytyczny wobec teorii opartych na państwie, jak socjalizm, bolszewizm i keynesizm. Myślą przewodnią jego twórców było niedopuszczenie do rozwoju nadmiernej siły ekonomicznej państwa, która mogłaby sprzyjać tworzeniu się systemów totalitarnych lub socjalistycznych, a zarazem przekonanie o zdolnościach samoregulacyjnych rynku. Koncepcje neoliberalne rozwijały się w różnych ośrodkach naukowych, z których najbardziej znanymi są tzw. szkoła austriacka i szkoła chicagowska.

Działalność szkoły austriackiej rozpoczął Ludwig von Mises (1881–1973), zafascynowany klasyczną ekonomią A. Smitha i przeciwny aktywnej polityce gospodarczej państwa postulowanej przez J.M. Keynesa. Głosił pogląd, że sprawowanie kontroli nad gospodarką powoduje nadmierne wzmocnienie państw wykorzystywane przez rządzących do prowadzenia polityki imperialistycznej. Z tego powodu był krytyczny wobec interwencjonizmu państwowego i aktywności socjalnej państwa. Ponadto uważał, że socjalizm uniemożliwia swobodne kształtowanie się cen, które powinny być wskaźnikiem ilości dóbr na rynku (podaży) i społecznego zapotrzebowania na te dobra (popyt)<sup>286</sup>. Najbardziej znanym uczniem i kontynuatorem myśli von Misesa był Friedrich August von Hayek (1899–1992). W swoich poglądach wychodził od założeń filozofii liberalnej uznając, że w dłuższym okresie czasu niemożliwe jest odgórne zaplanowanie życia politycznego, kulturalnego i gospodarczego. Jego zdaniem ostatecznie procesy te kształtują się w sposób ewolucyjny i spontaniczny za sprawą rozproszonej kreatywności poszczególnych ludzi, która prowadzi do tworzenia się porządku społecznego. Zdolność rynku do samoregulacji von Hayek określał

---

<sup>286</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 204–208; R. Bartkowiak, *Historia...*, s. 200–217; M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 27–33; E. Kundera, *Mises*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 301–302.

pojęciem „niewidzialnej ręki rynku”, ukutym przez Adama Smitha. Uważał, że państwo dobrobytu prowadzi ostatecznie do zniewolenia ludzi, zaś interwencja państwa w gospodarkę sprzyja powstawaniu totalitaryzmów. Podobnie, jak von Mises, był przeciwnikiem planowania w gospodarce i programów socjalnych, dopuszczał jednak ustalenie przez państwo płacy minimalnej. Popierał swobodną wymianę towarów i usług ponad granicami państw oraz dopuszczenie banków komercyjnych do kreowania pieniądza. Liberalizm gospodarczy traktował jako gwarancję wolności politycznej, co wydaje się o tyle ryzykowne, że długofalowym skutkiem nierównej konkurencji w skali globalnej może być zubożenie znacznej części ludności, co zwiększa ryzyko pogłębienia się dysproporcji ekonomicznych, powstania oligarchii finansowej, wreszcie niepokojów społecznych. Hayek prezentował również optymistyczne przekonanie o racjonalności prawa jako gwaranta wolności osobistej, politycznej i gospodarczej, które jest zakorzenione w heglizmie i stało się charakterystyczne zarówno dla myśli liberalnej, jak i dla niemieckiej filozofii prawa<sup>287</sup>.

Drugim ośrodkiem ekonomii neoliberalnej była szkoła chicagowska, której najbardziej znanym przedstawicielem był Milton Friedman (1912–2006). Podzielał pogląd J. Locke’a, że wolność ekonomiczna warunkuje wolność polityczną. Swoje przekonanie uzasadniał zmniejszeniem zadań państwa i możliwością naturalnego reagowania rynku na potrzeby ludzi w systemie wolnej konkurencji. Z tego powodu krytycznie odnosił się do keynesizmu i interwencjonizmu państwowego, który uniemożliwia efektywne wykorzystanie zasobów i odbiera motywację do twórczej pracy. Jakkolwiek Friedman był zwolennikiem wolnego rynku, dostrzegał zagrożenia wynikające z inflacji, czyli wzrostu cen spowodowanego zbyt dużą podażą pieniądza na rynku. Uważał, że inflację powoduje zbyt szybka kreacja pieniądza w stosunku do produkcji towarów i usług. Z tego powodu dopuszczał ograniczoną ingerencję państwa w gospodarkę polegającą na kontrolowaniu ilości pieniądza przez bank centralny (kierunek ten nazwano monetaryzmem). Dzięki takiemu ograniczonemu interwencjonizmowi możliwe byłoby swobodne i niezaburzone kształtowanie się cen towarów i usług w oparciu o prawo podaży i popytu. Poglądy Friedmana wywarły wpływ na politykę ekonomiczną m.in. Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Chin i Chile<sup>288</sup>.

---

<sup>287</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: M. Nasiłowski, *Zarys historii...*, s. 155–156; E. Kundera, *Hayek*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 181–184; *Friedrich August von Hayek – ojciec „niewidzialnej ręki rynku”*, [w:] Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [<https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/friedrich-august-von-hayek-ojciec-niewidzialnej-reki-rynku>] [dostęp: 31.12.2020 r.].

<sup>288</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: E. Kundera, *Friedman*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 136–138; M. Kozłowska, *Milton Friedman – orędownik wolnego rynku*, w: Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [<https://www.nbpportal.pl/wiedza/artykuly/historia-mysli-ekonomicznej/milton-friedman-oredownik-wolnego-rynku>] [dostęp: 31.12.2020 r.].

Podobnie, jak Keynes odnosił się przychylnie do poglądów merkantylistów, neoliberalowie nawiązywali do postulatów fizjokratów i leseferystów. Jak wspomniano, poglądy Keynesa okazały się atrakcyjne dla socjaldemokratów, stanowiąc wolnorynkową alternatywę dla leninowskiej gospodarki planowej przy zachowaniu szerokiego programu świadczeń socjalnych. Neoliberalizm był adresowany przede wszystkim do zwolenników liberalizmu niezadowolonych z kontroli państwa nad gospodarką wprowadzoną na Zachodzie w czasie wielkiego kryzysu gospodarczego lat 1929–1933, a w jeszcze bardziej rozbudowanej formie w krajach realnego socjalizmu. Idea powrotu do wolności gospodarczej wpisuje się w całości liberalnych poglądów opartych na indywidualizmie, pomniejszaniu znaczenia wspólnoty i swobodzie działania bez zewnętrznych ograniczeń. W drugiej połowie XX w. neoliberalne postulaty gospodarcze stały się popularne wśród polityków kojarzonych ze skrzydłem konserwatywnym (np. Margaret Thatcher, premier Wielkiej Brytanii w latach 1979–1990) pomimo, że tradycja konserwatywna postrzega społeczeństwo jako wielki organizm, w którym bieżąca konkurencja ekonomiczna musi ustępować wzajemnej odpowiedzialności członków wspólnoty<sup>289</sup>.

Niezależnie od zapatrywań zwolenników neoliberalizmu, jego praktyczną konsekwencją jest osłabienie państw narodowych, krajowych gospodarek i rodzimych przedsiębiorców na rzecz korporacji międzynarodowych, których potencjał ekonomiczny bywa porównywalny z niektórymi państwami. Neoliberalowie obawiali się zbyt silnego państwa, a zarazem nie przewidywali powstania równie silnych przedsiębiorstw, których władze działają niejawnie i poza kontrolą społeczeństwa. O ile jednak państwa mają cele społeczne, które lepiej lub gorzej realizują, korporacje nastawione są wyłącznie na kumulowanie zysku<sup>290</sup>. Najczęściej są to przedsiębiorstwa z branży finansowej, elektronicznej, motoryzacyjnej i spożywczej, które rozwinęły się z dużych koncernów krajowych (przeważnie amerykańskich, brytyjskich i niemieckich). Decydujące dla ich pozycji były lata osiemdziesiąte XX w., kiedy politycy zainspirowani neoliberalizmem dążyli do likwidacji barier w handlu krajowym i międzynarodowym (monopoli, ceł, kontyngentów, licencji, niektórych podatków itp.). Swobodny handel międzynarodowy rozwijał się na Zachodzie w warunkach długiego pokoju po II wojnie światowej, a po 1989 r. rozszerzył się na kraje byłego bloku wschodniego i w specyficzny sposób także na Chiny. Jako podmioty nastawione wyłącznie na zysk, korporacje wygrywają konkurencję z mniejszymi przedsiębiorstwami, po czym zabiegają o wprowadzenie korzystnego dla siebie prawa. Państwa często nie rozróżniają między przedsiębiorcami formułując

---

<sup>289</sup> M. Zmierczak, *Współczesne doktryny i ideologie polityczne*, [w:] S. Wronkowska, M. Zmierczak, *Kompedium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, Warszawa 2005, s. 195.

<sup>290</sup> Por. „W cywilizacji Zachodu działa siła, która jest pozbawiona sumienia. Ta siła nazywa się kapitał. Kapitał nie zna co dobre, a co złe; co piękne, a co brzydkie; nie zna co obce, a co rodzime; zna tylko zysk. To jedyna wartość, jaką uznaje. Kapitał nie jako poszczególni kapitaliści, tylko jako bezosobowa siła, która ma władzę nad ludźmi, nad kapitalistami też” (B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, Warszawa 2015, s. 92).

podobne wymagania (np. podatkowe) dla wszystkich podmiotów, a taka sytuacja zawsze sprzyja tym najsilniejszym. Ponadto warto przypomnieć, że w interesie wielkiego kapitału leży promowanie rozwiązań skrajnie indywidualistycznych, postulowanych także przez neoliberalistów, które osłabiają więzi międzyludzkie i tożsamość członków wspólnoty. W takim społeczeństwie można znacznie łatwiej uzyskać pożądane postawy pracownicze i konsumenckie (zob. pkt 2.10).

### **3.8. Katolicka nauka społeczna i ekonomia „trzeciej drogi”**

Zwolennicy filozofii realistycznej zwykle są przeciwnikami niewspółmiernej koncentracji kapitału, czy to po stronie państwa, czy po stronie korporacji międzynarodowych. Wynika to ze sprawdzonego przekonania, iż przesadna siła ekonomiczna jednego podmiotu stanowi zagrożenie dla wolności pozostałych osób. Nadmierna władza państwa nad gospodarką, określana mianem etatyzmu, cechuje systemy zorientowane mniej lub bardziej kolektywistycznie (socjalizm, keynesizm, bolszewizm). Z kolei bierność państwa w sferze gospodarczej cechuje systemy zorientowane indywidualistycznie (klasyczny liberalizm, leseferyzm, neoliberalizm)<sup>291</sup>. Indywidualizm i kolektywizm są (każdy na swój sposób) niechętne zarówno poszukiwaniu dobra poszczególnych osób, jak i dobra wspólnot ludzkich. Widząc nieuchronne skutki takich procesów, w szczególności zagrożenia dla wolności człowieka ze strony zbyt dużych i zbyt silnych struktur politycznych i gospodarczych, realizm filozoficzny zmierza w kierunku przebudowy systemu gospodarczego i oparcia go na normach moralnych i osobowo-społecznej naturze człowieka. Jako instrumenty oddziaływania na system gospodarczy najczęściej wskazuje się ochronę własności prywatnej (zwłaszcza rodzimej i drobnej), ograniczone mechanizmy pomocy ze strony państwa oraz system podatkowy uwzględniający podatek obrotowy. Osobnym problemem jest realność wprowadzenia takich rozwiązań w warunkach zglobalizowanego świata, choćby ze względu na spodziewany opór wielkiego kapitału. Koncepcje wolnorynkowe, opozycyjne wobec ponadnarodowego neoliberalizmu, niekiedy nazywane są trzecią drogą pomiędzy indywidualistycznym liberalizmem i kolektywistycznym etatyzmem w gospodarce. Wśród nich należy wymienić katolicką naukę społeczną oraz inspirowane jej postulatami dystrybucjonizm i ordoliberalizm.

Katolicka nauka społeczna jest działem teologii moralnej, z kolei teologia moralna jest dziedziną teologii katolickiej opartą na prawie naturalnym (poznawalnej rozumowo moralności) oraz na prawie nadprzyrodzonym, czyli objawionym (Piśmie Świętym i Tradycji apostoelskiej). Teologia moralna zajmuje się oceną czynów ludzkich z punktu widzenia dobra i zła. Jest spokrewniona z etyką, która jednak stanowi dziedzinę filozofii i opiera się na samym tylko prawie naturalnym, które poddaje logicznym rozważaniom. Od wczesnego średniowiecza do XVIII w. etyka i teologia moralna były ściśle powiązane,

---

<sup>291</sup> W. Bonefeld, *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „New Political Economy” 2012, t. 17, nr 5, s. 634.



wspólnie stawiając sobie za cel odkrywanie i wyjaśnianie obiektywnej, niezmiennej moralności. O ile etyka nie wychodzi w swoich rozważaniach poza sprawy doczesne, teologia moralna zwraca uwagę na zależność pomiędzy czynami ludzkimi a życiem religijnym i osiągnięciem zbawienia. W 1785 r. oświeceniowy filozof Immanuel Kant sformułował imperatyw kategoryczny głoszący w praktyce, że każdy człowiek może wypracować własny system moralny zależny od własnych przekonań. Wówczas w filozofii zaczęły rozwijać się rozmaite kierunki etyczne, często wzajemnie sprzeczne, które obniżały znaczenie prawa naturalnego lub wręcz negowały jego istnienie. Niejednokrotnie poglądy etyków były wrogie wobec teologii moralnej, która jest systemem konsekwentnym i wymagającym ze względu na obiektywizm, jakiego domaga się przyczynowo-skutkowa filozofia realistyczna. Jednym z kierunków etycznych nie dających się pogodzić z założeniami teologii moralnej, który pozostaje popularny na przełomie XX i XIX w., jest sformułowany w XIX w. utylitaryzm, szerzej omówiony w pkt 4.3.

Katolicka nauka społeczna zajmuje się przede wszystkim oceną moralną ustrojów społeczno-politycznych, warunków pracy zarobkowej, zatrudnienia, polityki ekonomicznej państwa oraz międzynarodowych stosunków gospodarczych. W porównaniu z innymi działami teologii moralnej, jak etyka rodziny, małżeństwa, własności, seksualności, pracy, środowiska itd., obszar zainteresowań katolickiej nauki społecznej jest bardzo szeroki. Co więcej, ze względu na szybkie przemiany ekonomiczne i społeczne dziedzina ta stale się rozwija o nowe zagadnienia formułowane najczęściej w nauczaniu papieża we współpracy z katolickimi ekonomistami. Często błędnie przyjmuje się, że początkiem katolickiej nauki społecznej była encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 r. poświęcona tzw. kwestii robotniczej<sup>292</sup>. Dokument ten rzeczywiście zapoczątkował serię wielu wypowiedzi Kościoła katolickiego w sprawach społeczno-ekonomicznych, jednak papież, biskupi i teolodzy wypowiadali się o problemach życia społecznego właściwych dla danej epoki już w I wieku n.e.<sup>293</sup> Wypowiedzi te były znacznie rzadsze, niż ma to miejsce od XX wieku, ponieważ zmiany następowały wówczas znacznie wolniej, mniejsze były też możliwości oddziaływania przez ludzi na procesy zachodzące w gospodarce. Wydanie encykliki *Rerum novarum* było poprzedzone pracą wielu teologów i ekonomistów starających się znaleźć rozwiązanie problemów społecznych, które pojawiły się w XIX w. Nastąpił wówczas rozwój przemysłu związany z rewolucją techniczną, rozbudowa fabryk spowodowała rozrastanie się miast. Dominujący od rewolucji francuskiej liberalizm ekonomiczny pozostawał obojętny na los robotników i ich rodzin, a coraz bardziej popularny socjalizm zakładał obalenie porządku społecznego, likwidację własności i walkę z religią. Leon XIII odrzucił zarówno liberalny kapitalizm, jak i komunizm jako rozwią-

---

<sup>292</sup> Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej z dnia 15 maja 1891 r., *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XI, cyt. za: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 43–65.

<sup>293</sup> J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, [w:] ks. Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A–Z*, Łódź 1989, s. 200.

zania szkodliwe. W ich miejsce zaproponował katolicką wizję gospodarki w nowym, uprzemysłowionym społeczeństwie. Nauczanie Leona XIII było następnie rozwijane i aktualizowane przez kolejnych papieży (tzw. encykliki społeczne).

Ekonomia w ujęciu katolickiej nauki społecznej stanowi sztukę zarządzania światem materialnym, który został stworzony przez Boga jako miejsce życia dla ludzi. Świat cechuje się łaodem nadanym przez Boga w postaci prawa naturalnego, w którym każdy człowiek posiada swoje prawa oraz – o ile jest zdolny do używania rozumu – także obowiązki. Ład społeczny jest oparty na pojęciu dobra wspólnego, które oznacza całość dóbr materialnych i duchowych potrzebnych człowiekowi i społeczeństwu do przeżycia i pełnego rozwoju. Dobro wspólne jest realizowane najpierw w życiu rodziny, następnie we wspólnotach lokalnych, zakładach pracy, państwie, Kościele, wreszcie w wymiarze ogólnoludzkim. Rozwijanie dobra wspólnego domaga się poszanowania zasady subsydiarności (pomocniczości), zgodnie z którą mniejsze wspólnoty (szczególnie rodziny) powinny zachować samodzielność we wszystkich sprawach, z którymi potrafią sobie poradzić samodzielnie. Prawne przekazanie jakiegoś zadania większej wspólnotie (np. państwu) jest dopuszczalne jedynie w tych sprawach, które przekraczają możliwości wspólnot mniejszych (np. państwo może odpowiadać za budowę dróg krajowych, ale nie powinno decydować w tych sprawach, z którymi lepiej poradzi sobie administracja lokalna, tym bardziej zaś nie może zarządzać wychowaniem dzieci w rodzinie). Ponadto wszelkie zadania realizowane przez władzę publiczną powinny odpowiadać rzeczywistym potrzebom człowieka wpisanym w prawo naturalne, dlatego nie mogą prowadzić do naruszania norm moralnych lub narażania ludzi na czynienie zła. Zasada subsydiarności ma na celu zagwarantowanie wolności ludzi i kształtowanie w nich postawy odpowiedzialności.

Postawą wymaganą i popieraną przez katolicką naukę społeczną w życiu gospodarczym i politycznym jest solidaryzm. Jest on konsekwencją wartości dobra wspólnego i zarazem przeciwieństwem egoizmu. Polega na wsparciu przez społeczeństwo tych osób i grup społecznych, które bez własnej winy nie mogą samodzielnie zaspokoić swoich słusznych potrzeb. Pomoc ta jednak, w odróżnieniu od postulatów socjalistycznych, ma na celu zaspokojenie wyłącznie potrzeb uzasadnionych i może trwać tak długo, aż dana osoba lub społeczność nie stanie się zdolna do samodzielnego bytowania. Jest to zatem wsparcie na zasadzie pomocniczości, które ma służyć umacnianiu dojrzałości i odpowiedzialności człowieka za życie swojej rodziny. Konkretnymi przykładami solidaryzmu jest m.in. wsparcie osób w podeszłym wieku i niepełnosprawnych, pomoc między państwami w sytuacji kryzysu oraz godne traktowanie pracowników przez pracodawcę. Katolicka nauka społeczna pozostaje sceptyczna co do możliwości rozwiązania wszystkich problemów społecznych za pomocą ustawodawstwa państwowego, które musiałoby regulować każdą dziedzinę życia (jak zakładają heglizm i inspirowany nim pozytywizm prawni-

czy)<sup>294</sup>. Podkreśla natomiast potrzebę wychowania ludzi oraz kształtowania w społeczeństwie postaw miłości i odpowiedzialności, które rozciągają się także na sprawy ekonomiczne i warunki pracy.

Twórcami koncepcji dystrybucjonizmu (łac. *distributio* – podział, w domyśle majątku) byli m.in. Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) i Hilary Belloc (1870–1953) zainspirowani katolicką nauką społeczną i głoszonym w niej solidaryzmem społecznym. Założeniem dystrybucjonizmu jest budowanie dobra wspólnego w oparciu o zasady pomocniczości i solidarności. Kierunek ten zakłada samodzielność ekonomiczną rodziny i państwa, oparcie gospodarki na niewielkich przedsiębiorstwach rodzinnych, współpracę przedsiębiorców w ramach dobrowolnych zrzeszeń oraz ograniczenie znaczenia państwa i korporacji międzynarodowych w życiu gospodarczym. Zarazem dystrybucjonizm zakłada potrzebę działania państwa dla dobra wspólnego i przeciwdziałania ubóstwu, zwłaszcza przez opodatkowanie nadmiernych dochodów osiąganych przez wąskie grupy, które generują ubóstwo większości społeczeństwa (sprawiedliwość rozdzielcza)<sup>295</sup>. Dystrybucjonizm ma już sto lat i jego wprowadzenie w warunkach zglobalizowanej gospodarki wydaje się jeszcze mniej realne, niż w momencie jego powstania. Zakłada regułę, w myśl której państwo jest zdolne do kontroli nad gospodarką (np. może ustanowić wysokie podatki dla najbogatszych), a zarazem ogranicza się w korzystaniu ze swoich możliwości. Byłoby to trudne do utrzymania w systemie politycznym opartym na wyborach powszechnych, gdzie ugrupowanie ubiegające się o zdobycie lub utrzymanie władzy musi zdobyć poparcie społeczeństwa i spełnić oczekiwania własnych działaczy.

Z kolei ordoliberalizm (łac. *ordo* – porządek, w domyśle liberalizm uporządkowany przez państwo) stanowi konserwatywne połączenie założeń wolnego rynku z ideą państwa narodowego. Koncepcja ta rozwijała się w Niemczech po II wojnie światowej pod wpływem doświadczenia kryzysów gospodarczych i politycznych dotyczących przedwojenną Republikę Weimarską. Twórcami ordoliberalizmu byli profesorowie zaliczani do tzw. szkoły fryburskiej, m.in. Walter Eucken (1891–1950) i Franciszek Böhm (oryg. Franz Böhm, 1895–1977). Ordoliberalizm od początku znajduje się w opozycji zarówno do liberalizmu gospodarczego, jak i do przesadnego etatyzmu. Pierwszemu zarzuca kumulowanie zysków bez względu na konsekwencje społeczne, drugiemu pozbawianie ludzi umiejętności gospodarczych i przedsiębiorczości. Ordoliberałowie dostrzegają pozytywne strony wolnego rynku, wolnej konkurencji i wolnego mechanizmu cenowego, jednak odrzucają twierdzenie Adama Smitha o możliwościach samoregulacyjnych rynku. Organizatorem życia gospodarczego na swoim terenie, zdaniem ordoliberałów, powinno być państwo, które powinno

---

<sup>294</sup> W. Stankiewicz, *Historia myśli...*, s. 418–439; Z.B. Romanow, *Historia myśli ekonomicznej w zarysie...*, s. 213–222; J. Majka, *op. cit.*, s. 200–204.

<sup>295</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: P. Boruta, T. Tulejski, *Poza kapitalizmem i socjalizmem. Dystrybucjonizm jako alternatywa wobec materialistycznego postrzegania ludzkiej egzystencji*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 2017, nr 104, s. 27–44; C. Tollefsen, *Distributism and Natural Law*, „*Quaestiones Disputatae*” 2017, nr 8(1), s. 108–124.

określać reguły prowadzenia działalności gospodarczej, troszczyć się o etykę przedsiębiorczości i wspierać swoich przedsiębiorców. Państwo musi dbać o zachowanie wartości, na których opiera się jego istnienie, w szczególności powinno chronić naturalne wspólnoty, rodzinę, hierarchię społeczną itd. W odróżnieniu od liberałów, ordoliberalowie nie widzą sprzeczności między władzą państwa i mechanizmami rynkowymi, uznając silne państwo za warunek istnienia silnej i wolnej gospodarki. Państwo nie jest przedstawiane jako zagrożenie dla wolności gospodarczej, ale jako jej gwarant (np. powinno chronić drobnych przedsiębiorców przed nierówną konkurencją z koncernami). Neoliberalowie dążą do deregulacji i ograniczenia zadań państwa, co siłą rzeczy prowadzi do wzmocnienia globalnego kapitału zlokalizowanego w korporacjach międzynarodowych. Ordoliberalowie również są przeciwni zbyt daleko idącej ingerencji prawnej w procesy gospodarcze, jednak postulują zachowanie pełnej kontroli państwa nad gospodarką, którą należy wykonywać w uzasadnionych przypadkach. Ordoliberalowie podkreślają, że wolność gospodarcza nie jest samoistna, lecz wynika ze słusznej decyzji państwa. Z tego powodu państwo musi poczuwać się do odpowiedzialności za konsekwencje wolności gospodarczej i w razie potrzeby ją ograniczać<sup>296</sup>. Model gospodarczy opisany przez ordoliberalów określany jest mianem społecznej gospodarki rynkowej. Warto zauważyć, że w art. 20 Konstytucji RP społeczna gospodarka rynkowa została formalnie uznana za podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej.

---

<sup>296</sup> Charakterystyka doktryny na podstawie: W. Bonefeld, *Freedom...*, s. 633–656.

## 4. WARTOŚCI I NORMY SPOŁECZNE

### 4.1. Wprowadzenie

Człowiek jest istotą zdolną do myślenia abstrakcyjnego a jego zachowanie tylko w ograniczonym stopniu kierowane jest instynktami (samozachowawczym, macierzyńskim itp.) oraz pamięcią genetyczną. Dokonania różnych dyscyplin naukowych wskazują, że człowiek czerpie wiedzę przede wszystkim z poznawania zewnętrznej rzeczywistości. Niezbędni do tego są inni ludzie (rodzice, nauczyciele), ponieważ młody człowiek musi przyswoić sobie od innych znacznie więcej wiadomości i wzorców, niż jakkolwiek inny byt biologiczny<sup>297</sup>. Będąc istotą rozumną i wolną, człowiek rozpoznaje dobra duchowe i materialne, które indywidualnie lub wspólnie z innymi uważa za cenne i potrzebne do godnego życia. Zarazem jest istotą ułomną z powodu swoich słabości i niewiedzy, dlatego potrzebuje takich wzorców postępowania, które pozwolą mu wybierać prawdziwe dobro i uchronić je przed utraceniem. To, co ludzie cenią, uznają za dobro i pragną zdobywać, określa się mianem wartości. Wzorce optymalnych ludzkich decyzji dotyczących postępowania w różnych sytuacjach, sformułowane dla ochrony uznawanych wartości, noszą nazwę norm społecznych.

Pojęcie wartości zostało zapożyczony ze stosunków handlowych i odwołuje się do subiektywnych ocen (uznania za czegoś wartościowe), dlatego okazało się szczególnie spójne z filozofią I. Kanta. Dla uniknięcia wątpliwości, w rozważaniach pojęcie wartości w rozumieniu obiektywnym (logicznie zgodnym z prawem naturalnym) zostało doprecyzowane przez takie określenia, jak dobro i wartość obiektywna<sup>298</sup>. Wartością dla człowieka może być np. poczucie sensu życia, zbawienie po śmierci, relacje z innymi, bezpieczeństwo, akceptacja, dobra materialne itd. Odrębnym, choć niezwykle ważnym zagadnieniem jest ustalenie, czy człowiek lub społeczeństwo słusznie rozpoznają coś jako dobro. Subiektywne przekonanie o znaczeniu jakiejś osoby, relacji, stanu, rzeczy itd. jako cennej i ważnej wcale nie musi odzwierciedlać obiektywnego stanu rzeczy, może zatem być rezultatem nieuświadomionego błędu, jak również świadomego odrzucenia wskazań własnego rozumu lub cudzych napomnień. Obiektywne dobro można rozpoznać w drodze myślenia przyczynowo-skutkowego na podstawie długotrwałych i ostatecznych skutków, które przynosi ludziom. Oczywiście rozpoznawanie owych rezultatów nie musi być odrębnym doświadczeniem każdego pojedynczego człowieka, zwykle bowiem praktyczna wiedza przek-

---

<sup>297</sup> Warto w tym miejscu wspomnieć, że edukacja formalna stanowi także potencjalne zagrożenie, jeżeli nie opiera się na prawdzie i dobru wychowanka. Przykładem takiego zagrożenia jest indoktrynacja szkolna, która oznacza „szerzenie, wpajanie i wymuszanie jakiejś ideologii (idei, doktryny) uznanej za jedynie słuszną i prawdziwą przy użyciu środków nacisku, propagandy i manipulacji” (E.J. Kryńska, S.W. Mauersberg, *Indoktrynacja młodzieży szkolnej w Polsce w latach 1945–1956*, Białystok 2003, s. 7; cyt. za: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, s. 133). Indoktrynacja zakłada, że człowiek raz ukształtowany w przyszłości nie będzie zdolny do krytycznej oceny w oparciu o logikę i naturalny zdrowy rozsądek.

<sup>298</sup> Zob. szerzej: T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia...*, s. 15–23.

zywana jest w procesie wychowania w oparciu o doświadczenia całych pokoleń. Dla przykładu, nie każdy musi zaniechywać rodzinę, żeby przekonać się o możliwości samotności i trudnych relacjach z własnymi dziećmi. Dla części osób podporządkowanie subiektywnych przekonań obiektywnym wnioskom stanowi jedno z trudniejszych wyzwań, a niepowodzenia filozofów w tym względzie legły u podstaw każdej koncepcji idealistycznej. Można zatem mówić o wartościach w znaczeniu obiektywnym, których korzystne oddziaływanie na ludzi i społeczeństwo daje się wykazać metodą dedukcyjną (przez logiczne konsekwencje) lub indukcyjną (przez namacalny dowód), oraz o wartościach w znaczeniu subiektywnym, które słusznie lub niesłusznie traktowane są przez ludzi tak, jakby były obiektywnym dobrem. Co za tym idzie, możliwe są następujące sytuacje:

- 1) wartość obiektywna jest dla większości ludzi zarazem wartością subiektywną (np. rodzina), choć w praktyce nie istnieje wartość uznawana przez wszystkich bez wyjątku ludzi;
- 2) wartość obiektywna w praktyce nie jest uznawana przez znaczną grupę ludzi (np. pokora), może się nawet zdarzyć, że wszyscy taką wartość odrzucają, jednak uznanie społeczne w żaden sposób nie zmienia korzystnego oddziaływania dobra w życiu człowieka i społeczeństwa, a co najwyżej wskazuje na błędny wybór, który z natury rzeczy przyniesie negatywne konsekwencje;
- 3) coś w rzeczywistości nie jest wartością obiektywną, ponieważ oddziałuje na rzeczywistość w sposób szkodliwy (np. hedonizm, rasizm, eugenika itp.) lub neutralny (np. sukcesy klubu sportowego), jednak przez część ludzi uznawane jest za ważne i godne zainteresowania; wówczas można mówić o wartości w znaczeniu subiektywnym, która nigdy nie stanie się wartością w znaczeniu obiektywnym (czyli dobrem), a w niektórych przypadkach zasługuje na miano antywartości (czyli zła).

Wartości obiektywne mają znaczenie moralne: wartość jest dobrem a dobro jest wartością. Motywacją do podejmowania rozmaitych decyzji jest naturalne dla człowieka dążenie do szczęścia, a ściślej mówiąc do różnych korzyści duchowych, psychicznych i materialnych, w których człowiek słusznie lub niesłusznie upatruje źródło szczęścia. Każdy doświadcza częściowego i przemijającego szczęścia, gdy osiąga kolejne życiowe cele (np. zdobywa wykształcenie, zakłada rodzinę, znajduje pracę). Analogicznie, depresja, niezależnie od etiologii (przyczyny) konkretnego przypadku chorobowego, odznacza się brakiem wiary w możliwość doświadczenia szczęścia. Tomasz z Akwinu utożsamia szczęście z osiągnięciem celu, który uprzednio należy właściwie rozpoznać przy pomocy rozumu. Cel, do którego dąży człowiek, winien być zatem obiektywną wartością (realnym dobrem), bo tylko wtedy motywuje on do czynienia dobra i przynosi wewnętrzny pokój<sup>299</sup>. W przeciwnym wypadku wysiłki włożone

---

<sup>299</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 1 artykuł 6, [w:] *Suma Teologiczna. Szczęście. Uczynki (I–II, q. 1–21)*, tom 9, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1963, s. 14–15.

w osiągnięcie upragnionego celu nie pozwalają doświadczyć autentycznego szczęścia, co najwyżej przynoszą krótkotrwałe zadowolenie, któremu towarzyszy niepokój, a z czasem także rozgoryczenie. Trzeba w tym miejscu rozróżnić dwa pojęcia: szczęścia doświadcza się dzięki świadomości osiągnięcia dobrego celu, zaś zadowolenie jest jedynie subiektywnym i krótkotrwałym stanem emocjonalnym. Ostatecznie jednak osiągnięcie trwałego i pełnego szczęścia w życiu doczesnym pozostaje niemożliwe, ponieważ człowiek zawsze jest poddany jakimś brakom a osiągnięte cele zostają stopniowo utracone (najpóźniej z chwilą śmierci), nieraz też przestają przynosić subiektywne poczucie szczęścia<sup>300</sup>. Paradoksalnie, nawet porażka w osiągnięciu zamierzonego celu po pewnym czasie może stać się źródłem szczęścia, gdy człowiek dostrzeże, że ów cel wcale nie przyniósłby mu autentycznego dobra.

Pomiędzy realizmem i idealizmem filozoficznym istnieje zasadnicza różnica w podejściu do wartości. W ujęciu realistycznym wartości obiektywne (czyli dobro) rozpoznawane są po skutkach i nie ma znaczenia nawet to, czy w danym momencie ktokolwiek uznaje je za wartości. Z kolei w ujęciu idealistycznym rozumienie pojęcia wartości jest znacznie bardziej swobodne i podporządkowane osiąganiu założonych celów. Z tego powodu wartości mogą być doraźnie definiowane, np. przez władzę lub opinię publiczną, albo pozostawać dla każdego sprawą dowolną (relatywizm). Inaczej mówiąc, filozofia realistyczna wyznacza cele ze względu na istniejące wartości, zaś filozofia idealistyczna definiuje wartości ze względu na postawione cele. Filozofia idealistyczna sprzyja relatywizmowi, w którym prawdę uznaje się za niepoznawalną a każde twierdzenie traktowane jest jako opinia. Relatywizm jedyną wartość upatruje w odrzuceniu obiektywnego charakteru wszelkich innych wartości, a czasem nawet potwierdzonych faktów. Ten sposób myślenia znany był już u starożytnych sofistów (VI i V w. p.n.e.), by w filozofii nowożytnej powrócić za sprawą subiektywizmu poznawczego I. Kanta, który źródło całej wiedzy o rzeczywistości upatrywał w ludzkim umyśle, a nie w poznawaniu rzeczywistości zewnętrznej. Relatywizm neguje istnienie obiektywnych wartości i uznaje, że wartością może być wszystko, co cieszy się poparciem ludzi, szczególnie dużych grup społecznych (kryterium socjologiczne). Współcześnie jako wyznacznik wartości często wskazuje się np. wynik głosowania. Zarazem jednak, skoro każdy miałby obowiązek uznać wartości przegłosowane przez większość za słuszne

---

Również Arystoteles zgadzał się ze znanym w jego czasach przekonaniem, iż „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć” (tegoż, *Etyka...*, I 5. 1905a 20, s. 8).

<sup>300</sup> Tomasz omawia tą prawidłowość w sposób, który obrazuje proces chętnie stosowanego przez scholastyków wnioskowania dedukcyjnego. „Szczęście człowieka – pisze – nie może polegać na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśliby po jego osiągnięciu zostało jeszcze do pożądania. Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna. Jasne więc, że nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znajduje się w dobru stworzonym, ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko cząstkową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka” (*ibidem*, zagadnienie 2 artykuł 8, s. 29).

i powstrzymać się od ich krytyki (przynajmniej do momentu ich uchylenia), oznaczałoby to przyznanie ludziom jakiejś formy „nieomyślności” (z zastrzeżeniem, że prawdziwa nieomyślność wyklucza zmianę w przyszłości). Jeszcze dalej posuwa się nihilizm (łac. *nihil* – nic), który próbuje przekonywać, że jedyną wartością wspólną dla wszystkich ludzi powinno być odrzucenie istnienia jakichkolwiek wartości, to zaś musi logicznie doprowadzić do koncentrowania na przyjemnościach (hedonizm), deprecjonowania innych (cynizm), a nawet do utraty sensu życia (anhedonia).

Tam, gdzie są ludzie, muszą istnieć wartości, choćby nie były przez nich bezpośrednio artykułowane. Od poczęcia człowiek jest beneficjentem wielu dóbr będących zarazem obiektywnymi wartościami, jak życie, bezpieczeństwo, ciepło, pożywienie itd. Dobra te przyjmuje i broni w zakresie odpowiednim dla stopnia swojego rozwoju, z czasem poszerza ich gamę, w pewnym momencie również zaczyna być za nie wdzięczny. Zarazem już od wczesnego dzieciństwa człowiek musi wybierać pomiędzy różnymi możliwościami, z których nie może korzystać jednocześnie. W pewnych sytuacjach może być zmuszony do wybierania pomiędzy różnymi dobrami (wartościami), z których wszystkie są dla niego ważne. Wówczas wybór człowieka opiera się na przyjętej hierarchii wartości (np. wybór w warunkach zagrożenia pomiędzy opieką nad swoją rodziną, która jest względnie bezpieczna, a ratowaniem życia innych ludzi). Wartość, która jest dla człowieka najważniejsza, determinuje rangę pozostałych uznawanych przez niego wartości, pozwala dokonywać wyborów i porządkować życiowe sprawy. Wartością najwyższą w życiu człowieka może być wiara, inny człowiek, kariera, bogactwo itd.<sup>301</sup> To, jaką wartość najwyższą wybrał człowiek, należy oceniać po jego czynach, a nie po składanych deklaracjach. Najczęściej decydujący wpływ na wybór wartości najwyższej i hierarchii pozostałych wartości ma wychowanie w rodzinie. Nie tylko poszczególne wartości mogą podlegać ocenie, ale również ich hierarchia przyjmowana przez ludzi może być oceniana jako obiektywnie słuszna lub niesłuszna w zależności od skutków takiego wyboru. W praktyce dylematy moralne zwykle polegają na poprawnym zidentyfikowaniu zła, które może zagrażać wartościom, albo na dokonaniu możliwie najlepszego wyboru pomiędzy alternatywnymi dobrami (wartościami).

Przypadłością ludzkiej psychiki jest to, że często rozpoznaje dobro dopiero po jego naruszeniu lub utracie, wcześniej uważając je po prostu za stan normalny<sup>302</sup>. Na ogół najpierw potrzebne jest naruszenie lub groźba naruszenia dobra, aby doszło do sformułowania normy społecznej mającej za cel jego ochronę poprzez podporządkowanie mu ludzkich zachowań. Taką sekwencję

---

<sup>301</sup> Do tej prawidłowości nawiązał m.in. Augustyn z Hippony w swojej znanej wypowiedzi o priorytecie Boga jako podstawie poprawnej hierarchii wartości (tegoż, *Wyznania*, tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 60).

<sup>302</sup> W prostych słowach wyraził to Jan Kochanowski pisząc słowa popularnej fraszki: „Ślachetne zdrowie, Nikt się nie dowie, Jako smakujesz, Aż się zepsujesz” (fraszka „Na zdrowie”).



zdarzeń określa się mianem procesu rewindykacyjnego<sup>303</sup>. Norma społeczna może nakładać na człowieka obowiązek (w postaci nakazu lub zakazu jakiegoś zachowania) albo przyznawać mu uprawnienie (pozostawiając swobodę wyboru, zwykle ograniczoną do określonych opcji). Słowo „norma” pochodzi z języka greckiego i oznacza miarę (podobnie, jak łac. *regula*). W starożytnej Grecji normą nazywano pręt mierniczy używany w pracach budowlanych, który pozwalał w niezawodny sposób odmierzać poszczególne odcinki budowy, jednocześnie gwarantując pomyślne ukończenie prac i bezpieczeństwo ludzi. Przez analogię synonimiczne określenia „norma” i „reguła” przeszły do języka filozofii na oznaczenie wzorców zachowań, które mają zabezpieczać ład, porządek i poszanowanie dobra w życiu ludzi. Podobnie, jak przyłożenie przyrządu mierniczego do odcinka budowli pozwalało ocenić poprawność prac budowlanych, tak porównanie treści normy społecznej do zachowań ludzi (dokonanych lub potencjalnych) pozwala ocenić ich słusność i zgodność z wartościami fundamentalnymi na dobra indywidualnego i społecznego.

Normy społeczne są logiczną konsekwencją uznawania wartości, które wymagają od ludzi poszanowania, ochrony i rozwijania dobra w sposób konsekwentny<sup>304</sup>. Mogą być formułowane i poznawane wyłącznie przez istoty rozumne, ponieważ z założenia opierają się na myśleniu przyczynowo-skutkowym (zachowanie określone przez normę ma wszakże skutkować ochroną dobra). Norma społeczna może dotyczyć wyłącznie czynu ludzkiego, a więc sytuacji, w której osoba jest świadoma i wolna w wyborze co najmniej dwóch alternatywnych zachowań. W przeciwnym wypadku norma nie miałaby sensu (np. można nakazać ubranie czapki, ale nie można zabronić porostu włosów). Każda norma ma charakter społeczny, ponieważ powstaje w jakichś realiach życia społecznego, opiera się na wiedzy i doświadczeniach posiadanych przez ludzi, jest formułowana lub przekazywana przez ludzi, jej adresatami również są ludzie<sup>305</sup>. Normy są niezbędnym środkiem wychowania człowieka. Zdrowe wychowanie powinno polegać na przygotowaniu człowieka do podejmowania świadomych i wolnych decyzji, które mogą prowadzić go do obiektywnego dobra. Dzieje się to poprzez nakazy, zakazy i ustalony zakres swobody, aby poprzez przyswojenie sobie wzorców postępowania człowiek dokonał internalizacji (z łac. uczynienia swoimi) wartości będących podstawą tychże norm, w oparciu o nie mógł podejmować samodzielne decyzje i brać za

---

<sup>303</sup> Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 60.

<sup>304</sup> Zob. także: T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia...*, s. 28–30.

<sup>305</sup> Pozostaje kwestią sporną, czy status normy społecznej posiada norma, którą człowiek formułuje dla samego siebie, np. postanawia zachowywać się w określony sposób. Za takim stanowiskiem przemawia fakt, że norma ta jest uwarunkowana społecznie, tzn. funkcjonuje w grupie społecznej i choćby tylko pośrednio wpływa na życie innych osób (J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, wydanie II, Lublin 2004, s. 62). Argument przeciwny dotyczy braku powiązania prywatnych przekonań człowieka z wiedzą i przekonaniem innych ludzi (T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia...*, s. 23). Jeszcze innym specyficznym rodzajem norm, które nie mają statusu norm społecznych, są polecenia wydawane przez ludzi zwierzętom.

nie odpowiedzialność. Z kolei poglądy i systemy podważające istnienie w człowieku wolnej woli (determinizm, neuronauka<sup>306</sup>, panteizm itd.) podważają zarazem sens wychowania, istnienia norm społecznych i egzekwowania odpowiedzialności za ich naruszenie.

Życie osobowe i społeczne jest rzeczywistością wyjątkowo złożoną, dlatego można formułować różne kryteria podziału norm społecznych. W niniejszym opracowaniu zastosowano podział na siedem rodzajów norm, którymi są normy moralne, religijne, obyczajowe, zwyczajowe, kierownicze, techniczne i prawne. Istnieją również możliwości innego klasyfikowania i porządkowania norm społecznych, które mogą okazać się nie mniej poprawne od zaproponowanej klasyfikacji. Pod względem stopnia sformalizowania normy społeczne można podzielić na normy formalne i nieformalne. Normy formalne są ustanawiane przez kompetentny organ władzy i zwykle mają formę pisemną (normy prawne, niektóre normy religijne i kierownicze). Pozostałe rodzaje norm nie mają charakteru formalnego, ponieważ:

- 1) istnieją niezależnie od ludzi, którzy nie są w stanie ich tworzyć, a jedynie poznawać (obiektywne normy moralne, normy techniczne), albo
- 2) powstają w obrębie danej kultury w wyniku uznania za słuszne przez odpowiednio dużą grupę ludzi (m.in. normy obyczajowe i normy zwyczajowe).

Spośród podanych rodzajów norm społecznych tylko normy formalne mogą zawierać w swojej treści informację o sankcji, która powinna zostać nałożona na osobę dopuszczającą się naruszenia normy. Zwykle sankcja określona w treści normy jest sankcją skupioną, którą orzeka uprawniony do tego organ władzy, najczęściej w postaci kary. Ponadto naruszenie każdej normy społecznej może spowodować spontaniczny sprzeciw innych ludzi, który określany jest jako sankcja rozproszona (np. oburzenie, ostracyzm<sup>307</sup>, samosąd).

Jak zauważono, człowiek ponosi odpowiedzialność wyłącznie za zachowania (działania i zaniechania) świadome i własnowolne, które określa się mianem czynów. Zachowania nieświadome (np. we wczesnym dzieciństwie, we śnie, w warunkach zaburzeń umysłowych) lub mimowolne (np. procesy zachodzące w organizmie, odruchy bezwarunkowe) nie są w pełni zależne od człowieka, dlatego nie mogą skutkować przypisaniem mu odpowiedzialności za nie. Samo słowo „odpowiedzialność” pochodzi od słowa „odpowieź”, co nasuwa skojarzenie z koniecznością udzielania odpowiedzi na wpisane w ludzką egzystencję pytanie o sposób korzystania z wolności<sup>308</sup>. Odpowiedzialność może mieć po-

---

<sup>306</sup> Editorial, *Does neuroscience threaten human values?*, „Nature Neuroscience” 1 (1998), s. 535–536.

<sup>307</sup> Ostracyzm (gr. *ostrakon* – skorupa) oznacza unikanie przez społeczeństwo kontaktów z osobą, której postępowanie jest oceniane w sposób negatywny. Nazwa pochodzi od skorupki służących starożytnym Grekom do głosowania nad wykluczeniem z życia polis obywatela podejrzanego o sprzyjanie tyranii.

<sup>308</sup> Analogicznie rejestrują te pojęcia m.in. język łaciński (*responsum* – odpowiedź, *responsalitas* – odpowiedzialność) i język angielski (*response* – odpowiedź, *responsibility* – odpowiedzialność).

stać zasługi z tytułu pomnożenia dobra, która może skutkować nagrodą, lub przewinienia z tytułu naruszenia normy, które może skutkować określoną dolegliwością lub sankcją. Odpowiedzialność z tytułu naruszenia normy społecznej może przybierać charakter odpowiedzialności:

- 1) moralnej – rozpoznawanej i przeżywanej przez człowieka w swoim rozumie (sumieniu) w przypadku przekroczenia normy, w szczególności moralnej lub religijnej;
- 2) społecznej – polegającej na reakcji społeczeństwa na zachowanie człowieka, które może prowadzić do pojawienia się wyrazów aprobaty lub dezaprobaty (sankcji rozproszonej),
- 3) kierowniczej – polegającej na reakcji rodzica, wychowawcy lub przełożonego, która może wiązać się z nagrodą lub karą;
- 4) prawnej – egzekwowanej przez organ uprawniony do wymierzenia sankcji za naruszenie przepisów prawa, np. przez sąd.

Człowiek nie może samodzielnie zwolnić się z odpowiedzialności za czyny popełnione w sposób świadomy i własnowolny, ponieważ odpowiedzialność moralna opiera się na rozumowej ocenie czynu dokonanej na podstawie obiektywnych kryteriów dobra i zła. Natomiast pozostałe rodzaje odpowiedzialności opierają się na ocenie czynu dokonanej przez innych ludzi. Od odpowiedzialności za czyn należy odróżnić naturalne skutki zachowań zawinionych lub niezawinionych, np. pogorszenie stanu zdrowia spowodowane ciężką pracą lub nągami nie jest formą odpowiedzialności, lecz skutkiem wynikającym z ludzkiej natury. Człowiek, który poddaje się sankcji z tytułu naruszenia normy społecznej, próbuje naprawić negatywne skutki swojego zachowania bądź z zaangażowaniem wykonuje swoje obowiązki, określany jest jako osoba odpowiedzialna, czyli w pewnym sensie wyprzedzająca odpowiedzialność z tytułu faktycznego lub potencjalnego naruszenia wartości i norm społecznych.

Niejednokrotnie zdarza się, że człowiek musi zastosować się jednocześnie do dwóch norm, które są sobie przeciwne. Wówczas konieczne jest dokonanie wyboru jednej normy i odrzucenie drugiej, względnie odrzucenie obu norm. Wybór normy opiera się na przyjętej hierarchii wartości, czasem jednak wolność podjęcia decyzji zostaje zaburzona z powodu strachu przed konsekwencjami niezastosowania się do którejś z norm. Szczególnie dotkliwa dla człowieka szanującego moralność jest sytuacja, gdy prawo stanowione przewiduje nakaz zachowania się w sposób niemoralny lub zakaz wypełnienia obowiązku moralnego. Historia zna wiele przypadków heroicznych decyzji ludzi, którzy woleli raczej ponieść surową karę za przekroczenie prawa, ze śmiercią męczeńską włącznie, aniżeli przekroczyć nakaz sumienia.

## **4.2. Normy moralne**

Człowiek z natury poddany jest różnym prawom zewnętrznym, które istnieją w otaczającym nas świecie niezależnie od ludzkich decyzji (prawa fizyki, matematyki, przyrody, ekonomii, logiki i moralności). Prawa fizyki są praktycznie niemożliwe do zignorowania, można jednak nauczyć się wykorzystywać je dla różnych celów, co stanowi domenę nauk ścisłych, przyrodniczych i tech-

nicznych (m.in. chemii, elektroenergetyki, mechaniki, budownictwa). Nieznajomość lub próba zignorowania praw fizyki skutkuje reakcją materii, która jest odmienna od zamierzeń człowieka i zwykle występuje natychmiast. Podobnie rzecz ma się z prawami biologicznymi, które są poznawane i wykorzystywane m.in. przez biologię, medycynę, farmację, weterynarię i botanikę. Próba wykorzystania sił biologicznych niezgodnie z ich naturą również prowadzi do niezamierzonej i trudnej do przewidzenia reakcji, choć czasami następuje ona po pewnym czasie (np. skutki manipulacji genetycznych mogą ujawnić się dopiero w kolejnych pokoleniach). Zapewne istnieją prawa i procesy fizyczne i biologiczne jeszcze nierozpoznane, skutkiem czego nie radzimy sobie z różnymi oddziaływaniami świata materialnego (dowodzi tego m.in. mechanika kwantowa). Kolejna grupa praw nie podlegających kształtowaniu przez ludzi została rozpoznana w procesach ekonomicznych, czyli działaniach na rzecz zaspokajania potrzeb materialnych ludzi. Historia poznawania i umiejętnego korzystania z tych prawidłowości została nakreślona w rozdziale 3. Prawa ekonomiczne działają niezależnie od ustroju gospodarczego, ponieważ są konsekwencją niezmiennej ludzkiej natury i niektórych procesów zachodzących w przyrodzie (np. prawo podaży i popytu). Skutki decyzji gospodarczych podejmowanych na poziomie indywidualnym lub społecznym niejednokrotnie następują po pewnym czasie, dlatego osiągnięcie zamierzonych efektów wymaga uwzględnienia znanych praw ekonomicznych i dostępności zasobów.

Na podstawie wiedzy o przyczynach i skutkach różnych zachowań ludzie są w stanie formułować nakazy i zakazy dotyczące czynów zgodnych z prawami moralnymi, które noszą nazwę norm moralnych. Obiektywny, niezmienny i poznawalny charakter praw moralnych wynika z faktu, że każde ludzkie zachowanie wywołuje określone skutki, które mogą być obiektywnie dobre, neutralne albo złe. Prawa moralne są zatem obiektywną konsekwencją natury człowieka i świata, którą ludzie zdolni są poznawać rozumowo. Z tego powodu określane są mianem prawa naturalnego, czyli istniejącego niezależnie od ludzkiej woli. Podobnie, jak prawa przyrody, również prawa moralne oddziałują na życie człowieka i społeczeństwa niezależnie od tego, czy zostały poprawnie rozpoznane. Co za tym idzie, zignorowanie praw moralnych prowadzi do określonych konsekwencji niezależnie od tego, czy było świadome. Dla przykładu, świadomość kelnera, że w potrawie jest trucizna, nie ma żadnego znaczenia dla zdrowia klienta, jednak ma zasadnicze znaczenie dla ustalenia odpowiedzialności moralnej i prawnej kelnera. Sankcja prawa naturalnego realizuje się samistnie poprzez szkody fizyczne i psychiczne wyrządzone z powodu naruszenia jego nakazów<sup>309</sup>.

Normy moralne nakazują czynić dobro i unikać zła, czyli szanować prawa moralne. Jak zauważono w pkt 1.2, przez „dobro” rozumie się to, co zgodnie z obiektywnym i uczciwym rozumem jest słuszne i odpowiednie dla ludzkiej natury, a tym samym pozwala człowiekowi zaspokoić swoje potrzeby oraz zdobywać doskonałość, równowagę i mądrość. Każdy cel jest postrzegany jako

---

<sup>309</sup> R.A. Tokarczyk, *Biojursprudenja. Podstawy prawa dla XXI wieku*, Lublin 2008, s. 48.

dobro do osiągnięcia, z tego powodu dobro pociąga człowieka i motywuje go do działania. Dobro zarazem wymaga wysiłku, cierpliwości i konsekwencji, dlatego niektórzy starają się zdobywać je „na skróty” i poza obowiązującym porządkiem (np. ukraść potrzebne rzeczy, zamiast na nie zapracować). Osiągnięte i posiadane dobro wykazuje naturalną tendencję do udzielania się innym. Jeżeli cel jest wspólny dla wielu ludzi, dobro przez nich osiągnięte nazywa się dobrem wspólnym<sup>310</sup>. Takim dobrem wspólnym jest w szczególności doskonalenie się wszystkich ludzi, które jest sensem istnienia każdej społeczności, nie dokonuje się niczym kosztem a służy wszystkim. Z powodu różnych niedoskonałości obok pojęcia dobra może pojawić się pojęcia zła. Zło jest brakiem dobra należącego ze względu na porządek natury (zło fizyczne) lub ze względu na normy moralne (zło moralne). Zło fizyczne ma źródło poza ludzką wolą i polega na zaburzeniu właściwego funkcjonowania przyrody lub techniki (np. choroba, powódź, awaria). Z kolei zło moralne, na którym koncentrują się rozważania, ma źródło w ludzkiej woli i polega na przekroczeniu norm moralnych poznawanych rozumowo z prawa naturalnego (np. brawura jest brakiem poszanowania zasad bezpieczeństwa, kradzież jest brakiem poszanowania cudzej własności itd.). Z tego wynika, że zło nie mogłoby istnieć bez dobra, a fałsz nie mógłby istnieć bez prawdy (podobnie jak nie byłoby dziury bez ubrania, w którym się znajduje). Pojawienie się zła jest możliwe tylko tam, gdzie istnieje dobro, gdyż tylko wtedy mogą pojawić się w nim jakieś braki. Zło również nie jest w stanie całkowicie zniszczyć dobra, ponieważ wtedy samo przestałoby istnieć (analogicznie, dziura w ubraniu nie może objąć całego ubrania). Należy podkreślić, że zło nie jest przeciwieństwem dobra, ponieważ logicznie dwa przeciwieństwa muszą istnieć jednocześnie (np. jeżeli jest przód, musi istnieć tył, jeżeli istnieje zimno, musi istnieć ciepło itd.). Tymczasem zło nie tylko nie jest konieczne dla poszanowania dobra, ale prowadzi do zaburzenia porządku przez dobro wyznaczonego (np. aby szanowano ludzkie życie, nie jest potrzebne istnienie zabójstwa)<sup>311</sup>. Zarazem im większe dobro zostanie porzucone lub utracone, tym bardziej dotkliwe stają się braki tegoż dobra, w związku z tym odejście od tego, co najlepsze, przekształca się w to, co najgorsze<sup>312</sup>.

Dobro opiera się na prawdzie, natomiast zło jest skutkiem braku prawdy. Dobro z natury ma jedno źródło, jest spójne i uporządkowane, natomiast zło będąc brakiem dobra posiada wiele źródeł, a przez to jest słabsze i niespójne

---

<sup>310</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I-II*, zagadnienie 90 artykuł 2 odpowiedź 2, [w:] *Suma Teologiczna. Prawo...*, s. 13.

<sup>311</sup> Analogicznie rzecz ma się z pojęciami mądrości i głupoty. Mądrość oznacza umiejętne korzystanie z rozumu i nie jest synonimem wiedzy, która oznacza zasób zapamiętanych informacji i zależności pomiędzy nimi. Mądrość jest dobrem i warunkiem podejmowania słusznych decyzji, które pozwalają na osiągnięcie kolejnych dóbr. Głupota zatem nie jest przeciwieństwem mądrości, lecz jej brakiem. Tym samym jest złem, ponieważ skutkuje podejmowaniem błędnych decyzji, które przynoszą szkodliwe konsekwencje.

<sup>312</sup> Tomasz z Akwinu podaje jako przykład, że odejście od dobrze zorganizowanej monarchii przekształca ustrój państwa w dokuczliwą tyranję (tegoż, *De regimine...*, s. 137–139).

(nielogiczne), co próbuje nadrobić przez krzykliwość i brutalność<sup>313</sup>. Warto zauważyć, że dobro tworzy określony porządek życia osobowego i społecznego dotyczący np. sposobu myślenia, rodziny, zakładu pracy, państwa itd., który co do zasady nie dopuszcza wyjątków. Z tego powodu czyny obiektywnie dobre umacniają ten porządek pozwalając ludziom i społeczeństwom osiągać coraz większe cele. O ile obiektywny porządek buduje się z wysiłkiem w ściśle określony sposób (np. wychowanie dzieci polega na opiece, przykładzie i rozmowie), to braki w tym porządku mogą dotyczyć różnych spraw, wynikać z wielu przyczyn, cechować się dowolnością postępowania i szeroką gamą możliwych zachowań. Z tego powodu czyny złe zwykle sprawiają wrażenie łatwych. Jak zauważono w pkt 1, każdy człowiek dąży do szczęścia, dlatego świadomy lub nieświadomy wybór zła wynika z poszukiwania jakiejś korzyści, a nie przykrości. Jest to jednak wybór obiektywnie błędny, co można rozpoznać rozumowo na podstawie przewidywanych lub zaobserwowanych skutków. Każde zło wprowadza bowiem braki do obiektywnego porządku, w konsekwencji tworząc nieporządek, który w pewnym momencie (nieraz po dłuższym czasie) stanie się przyczyną cierpienia, straty i poczucia pustki. Pustka jest skądinąd czytelnym i znanym w literaturze obrazem sytuacji, w której brakuje dobra potrzebnego człowiekowi lub wspólnocie. Można zatem stwierdzić, że czyny dobre zwykle są trudniejsze od złych, ponieważ wymagają najpierw rozumowego poznania i uznania prawdziwej wiedzy i obiektywnych wartości, a następnie konsekwentnego trwania w dokonanym wyborze.

Normy moralne są najbliższe człowiekowi, ponieważ każda osoba zdolna do używania rozumu posiada wewnętrzny osąd w kategoriach dobra i zła, które określa się mianem sumienia. Oczywiście sumienie jest tak samo niedoskonałe, jak cała ludzka natura, tym niemniej człowiek posiada zmysł intelektualny nazywany zdrowym rozsądkiem, który pomaga w uczciwej ocenie czynów. Poznawanie norm moralnych odbywa się na wiele sposobów, przede wszystkim przez wychowanie w rodzinie, edukację szkolną i religijną, pouczenia i przykłady osób uznanych za autorytety, własne przemyślenia (abstrakcyjne lub wynikające z doświadczeń). Stwierdzenie, że normy moralne są poznawane rozumowo, odnosi się zatem zarówno do indywidualnych wniosków, do jakich dochodzą poszczególni ludzie, jak również do doświadczenia moralnego całych pokoleń, które przekazywane jest kolejnym generacjom w procesie wychowania.

Słowo „moralność” może mieć dwa znaczenia. W pierwszym oznacza obiektywny system norm poznawanych rozumowo przez ludzi na podstawie wiedzy o przyczynach i skutkach różnych zachowań. Drugie znaczenie tego pojęcia, ukształtowane na gruncie socjologicznym, opisuje różne systemy norm postępowania funkcjonujące w obrębie kultur, religii, czasem też w postaci poglądów

---

<sup>313</sup> Tomasz z Akwinu wskazuje, że źródłem i przyczyną dobra ostatecznie jest Bóg, zaś przyczyną zła są rozmaite braki moralne, czyli wady (tegoż, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 2 artykuł 3 odpowiedź 1, [w:] *Suma Teologiczna. O Bogu...*, s. 49; tamże, zagadnienie 5 artykuł 5 odpowiedź 3, s. 76). Analogiczne nawiązanie do Boga dla źródła dobra znajduje się również we wspomnianej preambule do Konstytucji RP.

konkretnych ludzi. Każdy system moralny może i powinien być oceniany z punktu widzenia zgodności z obiektywnymi normami moralnymi. Jakkolwiek obiektywne normy moralne, na podstawie których ocenia się dane zachowanie jako dobre lub złe, istnieją niezależnie od ludzkich przekonań, z różnych powodów są one odrzucane lub ignorowane na poziomie indywidualnych decyzji oraz całych kultur. Zwykle takie wybory wynikają z przekonania o atrakcyjności rozwiązań, których negatywne skutki są odczuwane najpierw przez innych, ujawniają się dopiero po dłuższym czasie lub jeszcze nie zostały rozpoznane. Rozwiązania takie mogą utrzymywać się przez stulecia, ponieważ ludzie ukształtowani w jakiejś kulturze lub ustroju często nie dostrzegają alternatywy dla znanej im rzeczywistości<sup>314</sup>. Jakkolwiek dojrzały, zdrowy umysłowo człowiek posiada zdolność myślenia abstrakcyjnego, wiele osób nie może sobie wyobrazić społeczeństwa innego, niż to, w którym zostali wychowani.

Pogląd znany w filozofii idealistycznej, według którego nie istnieją obiektywne normy moralne, określa się mianem relatywizmu. Jako argumenty przeciwko obiektywnemu charakterowi prawa naturalnego wskazuje się m.in. uwarunkowania psychologiczne, różnice w postrzeganiu moralności w różnych kulturach, niezdolność poznania prawdy przez człowieka (np. kantyzm). Z kolei realizm filozoficzny stoi na stanowisku, że moralność jest obiektywnym systemem norm tak samo, jak obiektywne i przewidywalne są skutki przestrzegania i naruszania norm moralnych. Wspólna natura ludzka wymaga bowiem, aby w jednakowy sposób odnosić do każdej osoby pojęcie dobra i zła. Co więcej, odrzucenie prawa naturalnego logicznie powinno oznaczać odrzucenie również innych praw istniejących niezależnie od ludzi, np. wiedzy medycznej opartej na tej samej ludzkiej naturze.

Podsumowując, moralność subiektywna (czyli poglądy osobiste i społeczne na temat dobra i zła) może i powinna być oceniana z punktu widzenia zgodności z moralnością obiektywną (czyli z rozumowym poznaniem przyczyn i skutków ludzkich czynów). Poglądy sprzeczne z moralnością utrzymują się wśród ludzi dzięki temu, że prawo naturalne wymaga konsekwencji w myśleniu i działaniu, a skutki czynów moralnie złych czasami stają odczuwalne dopiero po pewnym czasie, co daje złudzenie pełnej swobody. Gdyby obiektywna reakcja na naruszenie prawa naturalnego była natychmiastowa, jak w przypadku zignorowania praw fizyki, z pewnością również czynów moralnie złych popełniano by znacznie mniej.

### **4.3. Relacja norm moralnych i etyki**

#### ***Informacje podstawowe***

Naturalna zdolność rozumu do oceny moralnej czynu nosi nazwę sumienia, co wyjaśnione zostało w pkt 1.1 i 4.2. Zależnie od rozwoju sytuacji, sumienie powinno być w stanie osądzić czyn pod względem moralnym przed jego spełnie-

---

<sup>314</sup> Liberalny filozof francuski Wolter (właśc. François-Marie Arouet, 1694–1778) stwierdził, że „przyzwyczajenie, obyczaj i zwyczaj są mocniejsze niż prawda”. Podobną myśl zawiera znane w Polsce porzekadło, zgodnie z którym „przyczajenie jest drugą naturą człowieka”.

niem, w trakcie jego spełniania lub po jego spełnieniu. Podobnie, jak cała ludzka natura, również rozum i wpisane w niego sumienie są niedoskonałe. Z tego powodu człowiek w rozeznawaniu dobra i zła pozostaje podatny na błędzenie i potrzebuje wsparcia ze strony innych ludzi, które otrzymuje w procesie socjalizacji dzięki wychowaniu, nauczaniu, upomnieniom, formułowaniu norm postępowania, pogłębionym rozważaniom etycznym itd. Poznawanie norm moralnych zwykle napotyka na trudności, ponieważ wszyscy ludzie są w jakimś stopniu niedoskonali, omylni i skłonni do zła. Mimo to egzystencjalna konieczność rozróżniania dobra i zła, połączona ze zmianami zachodzącymi w życiu społecznym i stanie wiedzy naukowej, inspirowała ludzi różnych kultur i epok do poszukiwania kryteriów prawdziwego dobra i poprawnej moralności, która zapewni jego ochronę. Moralność jest systemem norm, które nakazują czynić dobro i unikać zła. Refleksja nad moralnością (łac. *moris* – obyczaj) nosi nazwę etyki (gr. *ethos* – charakter, zwyczaj). Etyka jest wtórna i służebna wobec moralności, którą stara się poznawać i wyjaśniać. Najstarsze usystematyzowane rozważania nad moralnością przetrwały do czasów współczesnych w księgach Starego Testamentu oraz w pismach Sokratesa, Platona i Arystotelesa<sup>315</sup> żyjących w Grecji w V i IV w. p.n.e.

Jako nauka o moralności, etyka opiera się na wyjaśnianiu tego, kim człowiek jest (jako byt oraz jako uczestnik różnych okoliczności) oraz co w związku z tym powinien czynić. Etyka zatem zastanawia się nad osobowo-społeczną naturą człowieka, nad celem ludzkiego życia oraz nad funkcjonowaniem ludzi w różnych wspólnotach. Głównym problemem etyki jest czyn ludzki, czyli świadome i własnowolne zachowania ludzi (działania lub zaniechania), za które ponoszą odpowiedzialność moralną. Odpowiedzialność moralna może mieć postać zasługi, gdy czyn jest dobry, albo winy, gdy czyn jest zły, w praktyce jednak zwykle pojęcie odpowiedzialności moralnej odnosi się do winy. W zależności od sposobu rozwiązywania nakreślonych problemów wyróżnia się następujące działy etyki:

- 1) etykę normatywną – określa, jak należy postępować w określonych sytuacjach, oraz wskazuje uzasadnienia dla głoszonych przez siebie norm,
- 2) etykę opisową (etologię) – opisuje systemy etyczne obowiązujące w różnych społecznościach i w różnych momentach historycznych oraz stara się wskazać przyczyny ukształtowania się określonych poglądów na moralność,
- 3) metaetykę – zajmuje się podstawowymi pojęciami etyki, jak wolna wola, moralność, normy moralne, odpowiedzialność itp., które rozważa z punktu widzenia logiki.

Z punktu widzenia szczegółowości rozważań można wyróżnić etykę ogólną i szczegółową. Etyka ogólna zajmuje się problemami podstawowymi dla całej etyki, które są wspólne dla poszczególnych osób i sytuacji, jak kryteria róż-

---

<sup>315</sup> Arystoteles był uczniem Platona, z kolei Platon był uczniem Sokratesa. Wpływ na filozofię Platona i Arystotelesa wywarł również Parmenides (ok. 540–470 p.n.e.), który uważany jest za ojca ontologii (rozważań o bycie).



niania dobra i zła, obowiązki moralne, sumienie, odpowiedzialność moralna. Z kolei etyka szczegółowa zajmuje się pogłębioną analizą sytuacji etycznych związanych z życiem jakiejś grupy ludzi lub sytuacjami określonego rodzaju (np. etyka rodzinna, etyka biznesu itp.). Jednym z zagadnień etyki szczegółowej są deontologie (gr. *deon* – to, co niezbędne), czyli nauki o powinnościach moralnych związanych z wykonywaniem określonego zawodu (np. etyka lekarska, etyka prawnicza itp.). Przy okazji należy zauważyć, że kodeksy etyki zawodowej są swego rodzaju oddolną reakcją społeczeństwa na nadmiar prawa tworzonego przez państwo<sup>316</sup>.

### **Najważniejsze zasady etyki**

Jak zauważono, ocena etyczna dotyczy czynów ludzkich, czyli zachowań świadomych (kierowanych rozumem) i własnowolnych (wynikających z wolnej woli). W strukturze czynu ludzkiego można wyróżnić cztery etapy:

- 1) pobudkę czynu, która nie zawsze jest uświadomiona, a wpływać na nią mogą wyznawane wartości, wychowanie, doświadczenia, wady moralne, stany emocjonalne, zaburzenia psychiczne itd.,
- 2) intencję (zamiar, cel), czyli to, do czego człowiek dąży i co chce osiągnąć,
- 3) spełnienie czynu, które obejmuje przebieg czynu oraz jego dokończenie, przerwanie albo zaniechanie,
- 4) skutki czynu.

Etyka przeprowadza analizę wszystkich etapów czynu. Dla porównania, psychologia koncentruje się na ocenie pobudki czynu, medycyna na pobudce i warunkach psychicznych popełnienia czynu, prawo zaś na spełnieniu czynu, pomocniczo także na zamiarze i skutkach czynu. Skutkiem oceny etycznej czynu powinno być ustalenie obiektywnej wartości moralnej czynu oraz odpowiedzialności moralnej sprawcy konkretnego czynu. Wartość moralna czynu określa, czy dany czyn jest obiektywnie dobry, neutralny albo zły. Zgodnie z zasadami etyki klasycznej i teologii moralnej najważniejszym kryterium moralnej oceny czynu jest jego przedmiot, czyli to, co człowiek wybiera w sposób świadomy i wolny. Przedmiot czynu nazywany jest materią czynu i może ujawniać się jako działanie lub zaniechanie. Czyny, które ostatecznie skutkują brakiem należącego dobra (czyli złem), są złe ze względu na swój przedmiot (absolutyzm moralny).

Etyka klasyczna wyróżnia czyny, które są wewnętrznie złe, oraz czyny, które same w sobie złe nie są, ale mogą stać się takimi stać z powodu różnych warunkowań. Czyny wewnętrznie złe są nie tylko brakiem należącego dobra, ale również zniszczeniem porządku wyznaczonego przez naturę (np. zabójstwo, pedofilia, zdrada małżeńska, prostytutka, kradzież, oszustwo itd.). Takie czyny nieodwracalnie uderzają w sprawiedliwość i ludzką godność, dlatego pozostają złe niezależnie od intencji i okoliczności. Drugi rodzaj czynów złych związanych

---

<sup>316</sup> T. Przesławski, *Normy społeczne a współczesny świat wartości*, [w:] T. Przesławski (red.), *W poszukiwaniu dobra w perspektywie jednostkowej i społecznej. Księga jubileuszowa z okazji 80-lecia urodzin dr hab. Krystyny Ostrowskiej*, Warszawa 2020, s. 232.

jest z uwarunkowaniami, które dopiero w konkretnym przypadku mogą wprowadzić element braku należnego dobra (czyli zła). Uwarunkowania te mogą dotyczyć podmiotu (czy osoba była uprawniona lub zobowiązana do danego czynu), sposobu popełnienia czynu (czy dla osiągnięcia dobra nie dopuszczono się zła), okoliczności czynu (czy miejsce i czas były właściwe) oraz intencji (co osoba chciała osiągnąć). Dla przykładu, gra w piłkę nożną sama w sobie nie jest zła, ale może się taką stać, jeżeli odbywa się na cmentarzu, podanie lekarstwa samo w sobie nie jest złe, ale może stać się złe, jeżeli celem sprawcy jest otrucie drugiej osoby itd.

Ustalenie, że czyn jest obiektywnie zły, nie oznacza, że sprawca (podmiot czynu) z całą pewnością ponosi za niego moralną odpowiedzialność. Odpowiedzialność moralna sprawcy czynu zależy przede wszystkim od stopnia świadomości i wolności w momencie jego popełnienia. Na odpowiedzialność moralną sprawcy mogą wpływać również szczególne okoliczności, które usprawiedliwiają sprawcę lub zmniejszają jego odpowiedzialność. Mogą być to w szczególności: dobra intencja (zamierzony dobry cel przy braku świadomości zła), obrona konieczna, ratowanie wyższego dobra (stan wyższej konieczności) oraz czynniki ograniczające świadomość i wolność decyzji (np. poczucie zagrożenia, stan psychiczny, presja środowiska itp.). Dla przykładu, zniszczenie cudzego mienia pozostaje czynem obiektywnie złym, ale jeżeli nie było innego sposobu wejścia do płonącego budynku w celu ratowania ludzi, sprawca działa w stanie wyższej konieczności. Dodajmy, że zgodnie z regułami klasycznej etyki dobry cel nie uświęca złych środków. Inaczej mówiąc, czyn zły nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia dobra, ponieważ jednocześnie powoduje zniszczenie innego dobra. Z tego powodu dobra intencja nie usprawiedliwia sprawcy, który jest świadomy zła moralnego.

W najprostszym przypadku czyn człowieka jest moralnie dobry, gdy obiektywnie dobre są przedmiot czynu (to, co sprawca chce) oraz jego intencja (powód, dla którego tego chce). Relacje pomiędzy poszczególnymi etapami czynu mogą jednak kształtować się w sposób bardzo złożony. Dla przykładu, możliwy jest zły skutek pomimo dobrej intencji, odstępianie od czynu w trakcie jego spełniania, nieświadomość wszystkich skutków czynu itp. Możliwa jest zatem sytuacja, kiedy popełnienie czynu obiektywnie złego nie będzie skutkowało pełną subiektywną odpowiedzialnością moralną z powodu braku pełnej świadomości lub wolności w momencie popełnienia czynu albo z powodu szczególnych okoliczności popełnienia czynu (np. obrony koniecznej). Czyn jednak pozostaje obiektywnie zły także wtedy, gdy sprawca nie ponosi za niego pełnej odpowiedzialności moralnej i jako taki nie powinien być powtarzany i naśladowany. Z reguły sprawca nie ponosi winy, gdy działał z dobrą intencją a obiektywnie złe skutki nie były zamierzone, choćby nawet ryzyko ich wystąpienia było przewidywalne (np. połamanie żeber podczas masażu serca). Skutki niezamierzone i niechciane nazywane są skutkami ubocznymi. Wreszcie, możliwa jest sytuacja, w której czyn jest obiektywnie dobry, ale sprawca ponosi winę z powodu popełnienia go ze złą intencją (np. oddanie długu w prawdziwym pieniądzu z przekonaniem, że płaci się fałszywymi banknotami).

Coraz większa złożoność życia społecznego powoduje, że praktycznie każdy w jakiś sposób styka się ze złem moralnym, dlatego zwłaszcza teolodzy moralni rozróżniają pomiędzy różnymi formami zaangażowania w zło. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na zagadnienia zasady podwójnego skutku, rodzajów współpracy ze złem: formalnej i materialnej oraz bezpośredniej i pośredniej, a także przywłaszczenia zła. Zasada podwójnego skutku dotyczy czynów, które wywołują dwa skutki: zamierzony skutek dobry i niezamierzony, ale przewidywany skutek zły. Czyn taki jest dopuszczalny moralnie, jeżeli zamierzony skutek nie jest spowodowany skutkiem ubocznym (wtedy byłby on środkiem do realizacji celu), nie może zostać osiągnięty bez skutku ubocznego oraz jest co najmniej równy utraconemu dobru<sup>317</sup>. Dla przykładu, podanie terminalnie choremu pacjentowi silnych leków przeciwbólowych, które mogą spowodować skrócenie jego życia, jest dopuszczalne, jeżeli nie ma innego sposobu zmniejszenia cierpienia a celem działania nie jest spowodowanie śmierci.

Współpraca ze złem polega na tym, że człowiek wprawdzie sam nie popełnia zła moralnego, ale choćby w niewielkim stopniu przyczynia się do jego wypełnienia przez inną osobę lub dalszego trwania jego skutków. Zwykle motywacją do współpracy są jakieś korzyści, które przynosi czyn. Współpraca w złym czynie jest formalna, jeżeli osoba godzi się na czynienie zła, jeżeli natomiast czerpie korzyści nie wyrażając zgody na popełnianie zła, współpraca jest tylko materialna. Współpraca bezpośrednia oznacza bliski związek ze złym czynem (np. zlecenie jego dokonania) i zwykle ma charakter formalny (trudno z kimś blisko współpracować nie dzieląc jego intencji). Współpraca pośrednia oznacza brak bezpośredniej styczności z czynem złym, zwykle polega na korzystaniu z jego skutków. Dla przykładu, mieszkaniec Polski, który kupuje produkty wytworzone w odległych miejscach z wykorzystaniem pracy przymusowej, z reguły nie wie, w jaki sposób zostały wytworzone i nie popiera pracy przymusowej. Jednak osiąga korzyść płacąc niższą cenę, przyczynia się do opłacalności procedury i dalszego utrzymywania go przez producenta. Jest to zatem przykład współpracy materialnej i pośredniej (zdalnej). Etyka klasyczna i teologia moralna domagają się rezygnacji ze współpracy ze złem moralnym, jednak w pewnych sytuacjach i pod pewnymi warunkami dopuszczają współpracę materialną pośrednią. Dodajmy, że czasami uniknięcie współpracy materialnej pośredniej jest praktycznie niemożliwe we współczesnych społeczeństwach (np. człowiek płacący podatki nie ma wpływu na finansowanie z tych środków rzeczy niemoralnych). Ostatnie z pojęć, przywłaszczenie zła bez współpracy, polega na skorzystaniu ze złego czynu w sposób, który nie przynosi korzyści jego sprawcy i nikogo nie zachęca do czynienia zła. Jako przykład można wskazać wykorzystanie w medycynie wyników eksperymentów wykonanych w bestialski sposób na więźniach nazistowskich obozów koncentracyjnych, których niestety nie można przeprowadzić z poszanowaniem dla ludzkiej godności (np. doprowadzenie człowieka do stanu hipotermii)<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> T. Biegasa, *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006, s. 170.

<sup>318</sup> Zob. m.in. G. Judson, *Medical Data Obtained from Nazi Research*, „Journal of Bioethics” 2013, s. 74–78.

## **Rys historyczny**

W pkt 3.8 zostały nakreślone podobieństwa i różnice pomiędzy etyką i teologią moralną, czyli dwiema dziedzinami nauki skoncentrowanymi na poznawaniu i wyjaśnianiu moralności. Warto raz jeszcze przyjrzeć się ich współistnieniu mając na uwadze ten sam przedmiot zainteresowania (dobro i zło), a zarazem odmienne źródła wiedzy i nie zawsze zgodne cele. Teologia moralna ukształtowała się w ramach teologii katolickiej u początków chrześcijaństwa korzystając z dorobku klasycznej etyki. Jak zauważono w pkt 2.2, filozofowie chrześcijańscy w pierwszych wiekach po Chrystusie zainteresowali się antyczną filozofią i logiką. W realistycznej filozofii greckiej i rzymskiej odkryli sposób na poszukiwanie tego, co prawdziwe, dobre i obiektywne, zaś pisma Platona i Arystotelesa dostarczyły im pojęć filozoficznych i metod wnioskowania logicznego przydatnych do wyjaśniania zasad wiary i moralności głoszonych przez Kościół katolicki (zagadnienie szerzej omówione w pkt 2.3). Logika jest wszakże nauką absolutnie obiektywną, stawiającą sobie za cel poznawanie prawdy i rzeczywistości. Z tego powodu etyka klasyczna zawsze odwoływała się do prawa naturalnego, które poznaje przez logiczne rozumowanie o przyczynach i skutkach zachowań, zjawisk i procesów (myślenie przyczynowo-skutkowe).

Jak zauważono w pkt 3.8, etyka jest działem filozofii, który w rozważaniach nad moralnością odwołuje się do poglądów różnych autorów konfrontując je z zasadami logiki. Z kolei teologia moralna jest działem teologii katolickiej, który odwołuje się do prawa naturalnego, zasad logiki oraz do nadprzyrodzonego Objawienia Bożego (Pisma Świętego i Tradycji Kościoła). Obie nauki korzystają także z dorobku nauk empirycznych, bez których nie można ocenić przyczyn i skutków wielu ludzkich decyzji i zachowań, w tym medycyny, psychologii, socjologii itd. Teologia katolicka stwierdza, że Objawienie jest całkowicie zgodne z rozumem (racjonalne), ponieważ oba pochodzą od doskonałego Boga. Zarazem teologia moralna wychodzi poza doczesne uzasadnienia norm moralnych, do których ogranicza się etyka, wskazując również na konsekwencje sposobu życia człowieka dla jego zbawienia po śmierci. Odwołuje się przy tym do logicznego wniosku, zgodnie z którym Bóg będący źródłem dobra oczekuje czynienia dobra również przez swoje rozumne i wolne stworzenia<sup>319</sup>. U schyłku starożytności i w średniowieczu w Europie praktycznie nie było różnic w poglądach etyków i teologów moralnych. Zwykle zresztą trudno było rozdzielić te dziedziny, ponieważ obie nauki bazowały na klasycznej koncepcji prawa naturalnego a metody filozoficzne stosowane przez etykę były przywoływane w rozważaniach teologów moralnych<sup>320</sup>. Średniowieczny rozwój wielu dziedzin nauki, uwieńczony fundowaniem uniwersytetów, był inspirowany poznawaniem świata jako dzieła stworzonego przez Boga i miał stanowić wsparcie dla nauki teologii. Od XIV w. w filozofii europejskiej zachodziły procesy opisane w rozdziale 2., które stopniowo osłabiały więzy łączące naukę i religię.

---

<sup>319</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 77 artykuł 2 odpowiedź 1, [w:] *Suma Teologiczna. Człowiek...*, s. 43.

<sup>320</sup> Ks. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 25–26.

W XVIII w. wielu uczonych epoki oświecenia odrzuciło uzasadnienia religijne domagając się uznawania wyłącznie argumentów opartych na dowodach pochodzących z nauk empirycznych i przyrodniczych. Nauka wówczas nie była już domeną wykształconego duchowieństwa, a wpływy reformacji i tragedia wojen religijnych spowodowały poszukiwanie nowych, laickich koncepcji społecznych, politycznych i etycznych. Immanuel Kant, niemiecki filozof doby oświecenia kierujący się subiektywną myślą protestancką, zaproponował nową wersję etyki, w której źródłem rozwiązań problemów moralnych nie miały być logiczne rozważania przyczynowo-skutkowe, lecz osobiste poszczególnych przekonania ludzi (etyka subiektywna, omówiona w pkt 2.6). Sama myśl Kanta nie była zupełnie nowa, ponieważ subiektywizm był znany już w starożytności, tym niemniej zdobyła popularność jako przeciwieństwo etyki klasycznej.

### ***Etyka klasyczna i etyka subiektywna***

Do tych samych wartości można dojść różnymi drogami, które niekiedy wzajemnie się wykluczają, choć większość zwolenników każdej z dróg uważa swoje argumenty za oparte na rozumie<sup>321</sup>. O ile etyka klasyczna należy do filozofii realistycznej (opartej na poszukiwaniu tego, co obiektywne i prawdziwe), etyka subiektywna obejmuje różne koncepcje mieszczące się w nurcie filozofii idealistycznej (dążącej do projektowania i przemodelowania życia społecznego). Etyka subiektywna opiera się na relatywizmie, czyli uznaniu, że każdy może samodzielnie decydować, co jest dobre lub złe. Logicznie wiąże się to z pomijaniem lub odrzucaniem niezmiennego prawa naturalnego. W kolejnych stuleciach pojawiły nowe koncepcje etyczne, które nawiązywały do relatywizmu (np. utilitaryzm i proporcjonalizm), a nawet odrzucały istnienie jakiegokolwiek moralności (nihilizm).

Główną różnicą pomiędzy etyką klasyczną a różnymi wersjami etyki subiektywnej jest kryterium dokonywania ocen moralnych. Etyka klasyczna i teologia moralna dokonują oceny moralnej czynu ze względu na jego przedmiot, co zostało szerzej omówione w bieżącym punkcie w sekcji „najważniejsze zasady etyki”. Nie ma znaczenia, kto dokonuje czynu, ponieważ wobec norm moralnych wszyscy ludzie są równi. Oczywiście ten sam czyn może być dozwolony dla jednej osoby, której przysługują pewne prawa, a zabroniony dla innych (np. korzystanie z rzeczy bez zgody innych osób jest wyłącznym prawem właściciela). Wówczas jednak w przypadku każdego podmiotu mamy do czynienia z różnym przedmiotem czynu (dla właściciela przedmiotem czynu będzie korzystanie z własnej rzeczy, dla nie-właściciela będzie to korzystanie z cudzej rzeczy), co jest sytuacją jakościowo odmienną.

Etyka subiektywna nie koncentruje się na przedmiocie czynu, tylko na jego skutkach, których ocenę pozostawia zainteresowanym osobom (konsekwencjalizm, przeciwieństwo wspomnianego absolutyzmu moralnego). Określana jest również mianem etyki sytuacyjnej, ponieważ ocenę moralną czynu uzależnia od różnych aspektów danej sytuacji, ale nie od niezmiennego charakteru samego

---

<sup>321</sup> T. Przesławski, *Normy społeczne...*, s. 237–238.

czynu. Rozumowanie subiektywne opiera się na przekonaniach poszczególnych ludzi, którzy mają skłonność do pomijania istotnych problemów w ocenie czynów oraz do łagodzenia wymagań moralnych wobec siebie i swoich bliskich. Tym samym odwołuje się do sumienia, ale wobec odrzucenia kryteriów obiektywnych nie czuje się zobowiązana do kształtowania ludzkich sumień. O ile dla faktów obiektywnych nie ma alternatywy, to zapatrywań subiektywnych może być nieskończenie wiele, dlatego na przestrzeni dziejów pojawiało się wiele koncepcji etycznych, których twórcy starali się podporządkować rozumienie dobra swoim celom. Już samo formułowanie kryteriów ocen moralnych, niezależnie od ich obiektywnej słuszności, jest dowodem na słabość relatywizmu moralnego, który nie odpowiada ludzkiej potrzebie posiadania stabilnych i bezpiecznych reguł postępowania.

Jak wspomniano, do najbardziej popularnych koncepcji etycznych wyrastających z etyki subiektywnej należą utylitaryzm, proporcjonalizm i nihilizm. Jako główni twórcy utylitaryzmu zwykle wymieniani są Jeremy Bentham (spolszcz. Jeremiasz Bentham, 1748–1832) i John Stuart Mill 1806–1873)<sup>322</sup>. Teoria ta teoretycznie odwołuje się do jakichś elementów myślenia przyczynowo-skutkowego, ale dobro definiuje zupełnie inaczej, niż etyka klasyczna. W ujęciu utylitarnym dobro polega na generowaniu przyjemności i unikaniu cierpienia, dlatego czyny prowadzące do powiększenia korzyści (bogactwa, przyjemności itp.) są przedstawiane jako dobre, zaś czyny prowadzące do cierpienia – jako złe. Za dobra nadrzędne uznaje użyteczność, bogactwo i przyjemność a ich zdobyście ma usprawiedliwiać niemal każde ludzkie działanie. Utylitaryzm jest systemem materialistycznym i skrajnie antropocentrycznym, który stanowi najdalej idące uproszczenie moralności, zredukowanej w jego tezach do korzyści materialnych oraz przyjemności cielesnych i emocjonalnych. Zauważmy, że podobne koncepcje pojawiały się wielokrotnie w historii myśli ludzkiej (m.in. poglądy Epikura i J.J. Rousseau) a ich nieodłącznym elementem jest ignorowanie obiektywnej moralności opartej na myśleniu przyczynowo-skutkowym. W czasach nowożytnych pojawienie się utylitaryzmu było przewidywalną konsekwencją relatywistycznej filozofii I. Kanta, która pozostawia każdemu wybór własnej moralności, a tym samym prowokuje ludzi do poszukiwania rozwiązań najmniej wymagających. Jest zarazem koncepcją skrajnie materialistyczną (jak większość rozwiązań z epoki pozytywizmu), która deprecjonuje życie duchowe, samoograniczenia, poświęcenie, a nawet uczucia innych ludzi. Wreszcie, etyka utylitarna logicznie zakłada uprawnienie grupy społecznej do decydowania, czy życie konkretnego człowieka (chorego, cierpiącego, nienarodzonego, biednego itp.) jest czy nie jest warte „przeżycia”<sup>323</sup>.

Nieco innym nurtem w ramach etyki subiektywnej jest proporcjonalizm, który zyskał popularność w drugiej połowie XX w. jako konkurencja dla tradycyjnej teologii moralnej. Proporcjonalizm nakazuje wybierać działania przynoszące największą proporcję skutków dobrych do złych. Tym samym dopuszcza czynienie zła, jeżeli w opinii sprawcy czynu skutkiem ma być większe dobro

---

<sup>322</sup> E. Kundera, *Mill*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon...*, s. 299–301.

<sup>323</sup> T. Przesławski, *Normy społeczne...*, s. 244.

(zasada „cel uświęca środki”). Wykluczając istnienie czynów wewnętrznie złych, w praktyce dopuszcza popełnienie każdego czynu, jeżeli jego skutkiem ma być odpowiednio duże dobro. Proporcjonalizm opiera się na kryteriach subiektywnych, ponieważ według jego założeń każdy człowiek musiałby samodzielnie decydować, jakiego zła może się dopuścić, żeby osiągnąć określone dobro (np. jakie kwoty może ukraść, żeby zbierać środki na pożyteczny cel). Ostatnim z wymienionych nurtów powiązanych z etyka subiektywną jest znany od niepamiętnych czasów nihilizm, będący nie tyle koncepcją etyczną, co raczej zanegowaniem jakiegokolwiek etyki (zob. pkt 4.1).

Trzeba zauważyć, że etyka subiektywna wykazuje co najmniej trzy słabości natury logicznej i praktycznej. Po pierwsze, relatywizm próbuje wyłączyć niektóre czyny ludzkie z oddziaływania ogólnych praw natury rządzących światem i życiem człowieka. Przyczyną takich dążeń jest chęć zdobycia uznania wśród ludzi, którzy poszukują sposobów na swobodne praktykowanie zachowań przynoszących im różnorakie korzyści i satysfakcje. Jednakże nie ma ku temu logicznego uzasadnienia, ponieważ istota i konsekwencje określonych zachowań nie zmieniają się w zależności od poglądów deklarowanych publicznie lub prywatnie, co najwyżej same poglądy mogą zostać ocenione jako poprawne lub błędne na podstawie skutków, jakie przynoszą. Po drugie, jakkolwiek etyka subiektywna z reguły kwestionuje powszechny obowiązek poszanowania norm społecznych, to na ogół nakazuje przestrzeganie prawa państwowego, zasad ruchu drogowego, instrukcji technicznych, zaleceń lekarskich itp. Niekonsekwencja relatywizmu, ograniczając się tylko do kwestii prawa stanowionego, polega na pomijaniu faktu, że prawo stanowione ukształtowało się ze względu na potrzebę zabezpieczenia w społeczeństwie podstawowych reguł ocenianych jako obiektywnie słuszne. Z tego powodu w każdym systemie prawnym, choćby obfitującym w błędne rozwiązania, przynajmniej najbardziej ogólne cele i zasady są zgodne z etyką klasyczną zdefiniowaną w Dekalogu, pomimo, że relatywizm neguje jej obowiązywanie. Ludzie jednak nie mogą do końca wyzwolić się ze swojej natury, jeżeli chcą nadal żyć. Po trzecie, relatywizm jest wewnętrznie sprzeczny z tego powodu, że głosząc nieistnienie jakichkolwiek wartości i norm obiektywnie słusznych i wiążących dla każdego, jednocześnie uznaje obiektywną poprawność własnych twierdzeń. Jest to wewnętrzna sprzeczność relatywizmu, który jest relatywistyczny wobec wszystkich wartości i poglądów za wyjątkiem własnych twierdzeń.

### ***Życie moralne człowieka***

Odpowiedzialność za czyn polega na pełnym przypisaniu konkretnego czynu do konkretnej osoby. Jak zauważono, najważniejszymi postaciami odpowiedzialności są zasługa i wina. Zasługa jest stwierdzeniem, że czyn jest dobry, czyli przyczynia się do powiększenia dobra, a jego sprawca zasługuje z tego tytułu na nagrodę (choćby pochwałą). Z kolei wina dotyczy czynów złych, w wyniku których dobro zostaje pomniejszone. Wina łączy się ze świadomym zamiarem popełnienia czynu (wina umyślna) lub z brakiem wymaganej ostrożności (wina nieumyślna). Dla przykładu, spowodowanie śmierci człowieka

może nastąpić w wyniku zabójstwa (wina umyślna) lub niebezpiecznej jazdy samochodem, której skutki każdy kierowca powinien przewidywać (wina nieumyślna). W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze świadomą i własnowolną intencją, w drugim zaś ze świadomym i własnowolnym zignorowaniem przewidywalnych skutków.

Większości ludzi zdarza się w życiu zarówno poszukiwać dobra, jak i pogardzać nim. Wówczas człowiek wyrabia w swoim umyśle i nawykach pewne postawy i sprawności, które tradycyjnie określa się jako cnoty (gdy wiążą się z czynieniem obiektywne dobra) oraz wady (gdy wiążą się z czynieniem obiektywnego zła). Cnoty i wady są względnie trwałe, choć z różnych powodów mogą ulegać zmianom. Cnota podporządkowuje umysł i wolę człowieka dobru, a tym samym wprowadza korzystny dla niego i dla innych porządek w myślach, uczuciach i postępowaniu. Co za tym idzie, cnoty zawsze są zgodne z rozumem uczciwie poszukującym prawdy. Z kolei wada ukierunkowuje człowieka na rzeczy lub doznania, które traktuje jako korzystne, jednak w rzeczywistości wprowadzają one nieporządek i rozmaite braki w życiu jego samego i innych ludzi. Fakt, czy wada jest uświadomiona czy nieuświadomiona, ma znaczenie dla określenia odpowiedzialności moralnej człowieka, jednak nie wpływa na obiektywne skutki płynących z niej czynów.

Cnota jest zgodna z obiektywnym porządkiem, który daje się odczytać z natury człowieka i natury świata (pomimo rozmaitych niedoskonałości). Porządek ten opiera się na czterech cnotach kardynalnych (łac. *cardo* – zawias, w domyśle punkt oparcia), którymi są roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Po raz pierwszy wyodrębnił je Platon w traktacie „Państwo”, później ta myśl została zaadoptowana przez chrześcijaństwo. Roztropność polega na poszukiwaniu w każdej sytuacji prawdziwego dobra i najlepszych środków służących jego osiągnięciu. Jest to zatem cnota, która bezpośrednio kształtuje sumienie człowieka oraz pozwala dobrać zachowania najbardziej sprzyjające pomnażaniu dobra i jego ochronie. Nazywana jest również rozumem praktycznym lub „woźnicą cnót” (łac. *auriga virtutum*). W niektórych sytuacjach przejawem roztropności może być tolerancja (łac. *tolerare* – wytrzymywać, znosić), która w klasycznym rozumieniu polega na odstąpieniu od aktywnego zwalczania zła, jeżeli w efekcie takiej reakcji mogłaby powstać jeszcze większa szkoda. Współcześnie pojęcie tolerancji często mylone jest akceptacją. Kolejna cnota kardynalna, sprawiedliwość, polega na gotowości oddania każdemu tego, co mu się należy. Jej przejawami są m.in. bezstronność, poszanowanie praw innych osób, wypełnienie własnych obowiązków, nagradzanie adekwatne do zasług i karanie adekwatne do winy. Męstwo polega na dążeniu do dobra pomimo przeciwności i strachu. Przejawia się m.in. wytrwałością, cierpliwością i odwagą. Ostatnią z cnót kardynalnych jest umiarkowanie, które polega na panowaniu rozumu i wolnej woli nad ciałem, umysłem i popędami ze względu na dążenie do wyższych dóbr. Przejawia się m.in. zdolnością do rezygnacji z przyjemności i używania dóbr, dyskrecją, poszanowaniem cudzej własności, skromnością w mowie, ubiorze i zachowaniu.



## ***Etyka wobec psychiki człowieka***

Moralność jest obiektywną rzeczywistością, która wynika z natury ludzkiej, natury świata i zasad religijnych, tym niemniej dla każdej osoby już we wczesnym dzieciństwie moralność staje się także przeżyciem psychicznym<sup>324</sup>. W życiu psychicznym człowieka można wyróżnić poznawanie otaczającej rzeczywistości, przeżycia emocjonalne i podejmowanie decyzji. Wszystkie te elementy przenikają się wzajemnie i wspólnie wpływają na stosunek człowieka do moralności. Każdy człowiek posiada niepowtarzalną osobowość, która kształtuje się w dzieciństwie i młodości pod wpływem wrodzonych mechanizmów fizjologicznych, środowiska życia, wychowania i własnych doświadczeń. Wreszcie, człowiek jest w stanie kształtować swoją osobowość poprzez pracę nad sobą (wyrabianie cnót) lub bezkrytyczne podążanie za pragnieniami i popędami (utrwalanie wad). Pierwszym składnikiem osobowości jest temperament, który obejmuje względnie stałe cechy osobowości widoczne w zachowaniu człowieka i obserwowalne już w życiu płodowym<sup>325</sup>. W toku rozwoju osobowości człowiek uczy się integrować myśli i emocje, reagować na rozmaite wydarzenia, wchodzić w interakcję z innymi osobami, podejmować decyzje, wyrażać zgodę lub sprzeciw, komunikować swoje myśli i decyzje innym ludziom.

Ważnym elementem funkcjonowania ludzkiej psychiki są pobudzenia, uczucia, emocje, doznania i afekty, które dają człowiekowi motywację do działania lub do powstrzymania się od działań. Procesy te zachodzą na poziomie neurologicznym w wyniku uruchamiania reakcji enzymatycznych w odpowiedzi na pojawiające się bodźce. Z ich pomocą człowiek może przeczuwać zarówno dobro (np. radość, nadzieja, pragnienie), jak i zło (np. strach, smutek, gniew, nienawiść). Na szczególną uwagę zasługuje pojęcie miłości, którym w wielu językach określa się zarówno przyjętą przez człowieka postawę pragnienia dobra drugiej osoby, jak i stan emocjonalny wytwarzany mimowolnie na bazie instynktów i popędów<sup>326</sup>. Precyzyjne rozdzielenie poszczególnych elementów ludzkiej psychiki wydaje się niemożliwe, można jedynie formułować ich teoretyczne definicje. Emocje zwykle są krótkotrwałe i przeżywają je również zwierzęta, natomiast uczucia utrzymują się przez dłuższy czas i stanowią cechę typowo ludzką. Emocje, uczucia i inne stany psychiczne z reguły pojawiają się niezależnie od człowieka, dlatego są amoralne (tzn. nie są ani dobre, ani złe). Mogą być oceniane jako dobre lub złe w takiej mierze, w jakiej są celowo wywo-

---

<sup>324</sup> L. Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*, wyd. 2, Warszawa 2002, s. 107.

<sup>325</sup> Najstarszy opis ludzkich temperamentów według Hipokratesa (460–370 p.n.e.) i Klaudiusza Galenus (129–216) rozróżnia temperamety słabe (melancholik) i silne, które dzielą się na zrównoważone (ruchliwy – sangwinik i bezwładny – flegmatyk) oraz niezrównoważone (choleryk).

<sup>326</sup> Zależnie od stopnia dojrzałości i woli człowieka uczucie miłości może albo rozwinąć się w postawę miłości, które jest cnotą moralną, albo przekształcić się w egoistyczne urzeczowienie drugiej osoby, które jest wadą moralną. Możliwe są również stany patologiczne o charakterze obsesyjnym lub psychotycznym, które chory przeżywa w sposób podobny do miłości, ale pozbawiony krytycznej oceny i racjonalnych zahamowań.

ływane lub podtrzymywane (np. podsycanie w sobie nienawiści). Jest to tym bardziej istotne, że stany emocjonalne często wpływają na sposób zachowania człowieka, które – o ile jest świadome i własnowolne – może pociągać za sobą odpowiedzialność moralną sprawcy<sup>327</sup>. Z tych powodów dojrzałość i doskonalenie człowieka wymaga, aby to rozum kierował uczuciami i stanowił kryterium podejmowania decyzji.

Niedoskonałość ludzkiej natury przejawia się w wielu aspektach cielesności, psychiki, wiedzy i podejmowania decyzji. Zaburzenia funkcji psychicznych powodują ograniczenie świadomości lub własnowolności działania, a tym samym mogą ograniczać, a nawet wyłączyć ocenę osobistej odpowiedzialności osoby chorej. Do podstawowych zaburzeń psychicznych można zaliczyć:

- 1) psychozy (z grec. szaleństwo duszy) – silne zakłócenia w postrzeganiu rzeczywistości, m.in. schizofrenie, zaburzenia urojeniowe, psychoza maniakalno-depresyjna (choroba dwubiegunowa), zaburzenia afektywne (tzn. zaburzenia nastroju i osłabienie percepcji emocjonalnej, w tym depresje);
- 2) nerwice – rozmaite zaburzenia lękowe, m.in. fobie, zespół obsesyjno-kompulsyjny, reakcje na stres itp., w odróżnieniu od psychoz chory nie ma zmienionego poczucia rzeczywistości, nie narusza poważnie norm społecznych i zdaje sobie sprawę z absurdalności objawów, zaburzenia lękowe często manifestują się w objawach somatycznych (np. ze strony układu pokarmowego);
- 3) zaburzenia osobowości – patologiczny wzorzec zachowań i przeżywania rzeczywistości, który ujawnia się m.in. w relacjach międzyludzkich, trudności w zmianie postępowania, braku kontroli impulsów, pogorszeniu nastroju i funkcjonowania w społeczeństwie, przykładem jest psychopatia, która polega na braku wycucia norm moralnych i okrucieństwie wobec innych;
- 4) uszkodzenia centralnego układu nerwowego – najczęściej dotyczą osób w podeszłym wieku, ofiar wypadków i osób narażonych w dzieciństwie na substancje psychoaktywne (np. FAS), obejmują otępienie, zaburzenia świadomości (tzw. majaczenie) i organiczne zaburzenia psychiczne, które mogą przybierać objawy większości znanych zaburzeń psychicznych;
- 5) uzależnienia – obejmują uzależnienie od substancji przyjmowanych z zewnątrz (np. alkoholizm, narkomania, lekomania), jak również uzależnienia befbawioralne od bodźców powodujących określone doznania somatyczne (np. seksoholizm, hazard);
- 6) zaburzenia rozwojowe, np. autyzm, ADHD, dysleksje itp.<sup>328</sup>

---

<sup>327</sup> Co ciekawe, w polskim prawie karnym silne wzburzenie stanowi przesłankę łagodniejszego potraktowania sprawcy. Dla przykładu, „nie podlega karze, kto przekracza granice obrony koniecznej pod wpływem strachu lub wzburzenia usprawiedliwionych okolicznościami zamachu” (art. 25 § 3 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz.U. z 2021 r. poz. 2345 z późn. zm., dalej: kodeks karny). Ustawodawca przewiduje również niższe zagrożenie karą w sytuacji, gdy zabójstwo człowieka nastąpiło pod wpływem silnego wzburzenia usprawiedliwionych okolicznościami (art. 148 § 3 kodeksu karnego).

<sup>328</sup> M. Jarema, J. Rabe-Jabłońska (red.), *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 2011.

## ***Powiązanie etyki z innymi naukami***

Etyka i teologia moralna są naukami dedukcyjnymi, które posługują się wnioskowaniem logicznym opartym na dostępnej wiedzy. Nauki te nie posiadają własnych narzędzi badawczych, dlatego korzystają z wiedzy dostarczanej przez inne dyscypliny (np. etyk nie jest w stanie zbadać szkodliwości narkotyków). Wśród nauk, z których korzystają etycy i teolodzy moralni, wymieniono już medycynę (w zakresie badania stanów chorobowych, które wpływają na ludzkie zachowania), psychologię (w zakresie ustalenia przyczyn ludzkich zachowań i stopnia odpowiedzialności za nie) oraz socjologię (w zakresie badania panujących w społeczeństwie poglądów na moralność i ich źródła). Należy przy tym pamiętać, że w sprawach dotyczących moralności nauki doświadczalne mogą pełnić wyłącznie funkcję pomocniczą, ponieważ nie są w stanie poznawać całej złożoności człowieczeństwa (np. socjolog ogranicza się do opisu zachowań społecznych, ale nie bada ich skutków i wartości moralnej)<sup>329</sup>.

Warto zauważyć, że wiele pojęć wypracowanych na gruncie etyki i teologii moralnej znalazło zastosowanie w przepisach prawa w państwach europejskich, szczególnie w prawie karnym i cywilnym. Jest to zresztą zrozumiałe, ponieważ prawo stanowione powinno służyć ochronie tych samych wartości, co normy moralne, choć czyni to w inny sposób i w innym zakresie. Do takich rozwiązań prawnych, czasami wywodzących się jeszcze z antycznego prawa rzymskiego, należą m.in.:

- 1) domniemanie niewinności oskarżonego, dopóki wina nie zostanie udowodniona w uczciwym procesie (art. 42 ust. 3 Konstytucji RP, art. 5 § 1 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – kodeks postępowania karnego<sup>330</sup>);
- 2) obrona konieczna – usprawiedliwione odparcie ataku, które ma miejsce natychmiast, wiąże się z użyciem wobec napastnika siły w stopniu, który nie przekracza potrzeb, oraz może potencjalnie powodować niezamierzony skutek w postaci urazu lub śmierci napastnika (art. 25 kodeku karnego, art. 423 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny<sup>331</sup>);
- 3) stan wyższej konieczności – uzasadnione zniszczenie lub utrata jakiegoś dobra w celu ratowania dobra o wyższej wartości, np. wybite szyby w płonącym domu, aby ratować znajdującego się tam człowieka (art. 26 kodeksu karnego, art. 424 kodeksu cywilnego);
- 4) niepoczytalność – brak zdolności do rozpoznania czynu (świadomości) lub kierowania swoim postępowaniem (wolnej woli), który zwalnia sprawcę z odpowiedzialności karnej, choć w pewnych sytuacjach może skutkować jego izolacją jako osoby niebezpiecznej (art. 31 kodeksu karnego, art. 425 kodeksu cywilnego);
- 5) interpretowanie wątpliwości na korzyść oskarżonego – w sytuacji braku dowodów jednoznacznie potwierdzających winę oskarżonego sąd powinien wszelkie wątpliwości interpretować na jego korzyść, co w praktyce

---

<sup>329</sup> Ks. S. Olejnik, *Teologia moralna...*, s. 26–27.

<sup>330</sup> Dz.U. z 2021 r. poz. 534 z późn.zm., dalej: kodeks postępowania karnego.

<sup>331</sup> Dz.U. z 2020 r. poz. 1740 z późn.zm., dalej: kodeks cywilny.

- prowadzi do uniewinnienia lub złagodzenia kary, z łac. *in dubio pro reo* (art. 5 § 2 kodeksu postępowania karnego);
- 6) formy współdziałania w przestępstwie (współsprawstwo, podżeganie i pomocnictwo), które są analogiczne do form współpracy bezpośredniej ze złem moralnym (art. 18 kodeksu karnego, art. kodeksu cywilnego);
  - 7) obowiązek naprawienia szkody, który służy zachowaniu sprawiedliwości w relacjach społecznych, np. przez zapłatę odszkodowania stanowiącego równowartość szkody (art. 415 kodeksu cywilnego);
  - 8) obowiązek dotrzymywania umów, z łac. *pacta sunt servanda* (art. 354 kodeksu cywilnego, art. 26 Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów sporządzonej w Wiedniu dnia 23 maja 1969 r.<sup>332</sup>);
  - 9) zakaz nadużywania swoich praw, tzn. korzystania z własności i innych praw w sposób, który narusza prawa innych osób (art. 5 kodeksu cywilnego).

Wreszcie, analogicznie do obiektywnych norm moralnych i klasycznej etyki, normy prawne obowiązują w sposób obiektywny, niezależnie od indywidualnych przekonań, pozycji społecznej czy woli podporządkowania się ich postanowieniom. Nie przesądza to o zgodności obu porządków normatywnych w poszczególnych państwach, natomiast potwierdza odwieczne przekonanie, że tylko normy obiektywne, wiążące dla wszystkich, są w stanie skutecznie chronić uznawane dobra.

#### 4.4. Normy religijne

Normy religijne funkcjonują w obrębie każdej religii i są uzasadniane doktrynami religijnymi. Z tego powodu ich omawianie należy rozpocząć od samego pojęcia religii. Człowiek od początku swojego życia zmierza do samodzielnego myślenia, które rozwija i doskonali zarówno w dziedzinie podstawowych zdolności intelektualnych, jak również przez poznawanie i przyswajanie coraz bardziej zaawansowanej wiedzy. Wskażmy tylko, że już w 18. dniu po poczęciu widoczne są struktury komórkowe, z których rozwija się mózg, a pierwsze umiejętności dziecko nabywa już w życiu płodowym. Pierwsze obserwacje dziecka dotyczą własnego ciała i najbliższego otoczenia. W miarę rozwoju intelektualnego człowiek uczy się myślenia przyczynowo-skutkowego, stawia pytanie o źródła i cele istnienia świata i samego siebie, wreszcie nabiera świadomego lęku przed śmiercią i pragnie żyć wiecznie. Pomimo ograniczeń świata materialnego i biologicznego ciała, człowiek z natury poszukuje nieskończoności i często odczuwa jakiś niedosyt. Pragnienie to może realizować się w doskonałości moralnym i pragnieniu życia wiecznego, ale także w poszukiwaniu kolejnych zdobyczy i doznań bez oglądania się na moralność i krzywdę innych ludzi. Z tych powodów religia (łac. *religare* – trwale związać) jest naturalną odpowiedzią na potrzeby człowieka, który nie jest w stanie zadowolnić się samym tylko światem materialnym, ani nie znajduje w nim zadawalających odpowiedzi. Za przedstawioną tezę przemawiają trzy fakty. Po pierwsze, każdy

---

<sup>332</sup> Dz.U. z 1990 r. nr 74, poz. 439.

człowiek organizuje swoje życie wobec jakiejś wartości dla niego najważniejszej, w której dostrzega szansę na zrealizowanie swoich pragnień i podporządkowuje jej swoje decyzje. Wartością najwyższą często jest właśnie religia, wówczas działania człowieka opierają się na wypełnianiu norm religijnych. Dla niektórych ludzi wartością najwyższą jest bogactwo, władza, sława itp., które same będąc elementami świata materialnego, mogą skłaniać do traktowania innych na sposób rzeczy, gdy jest to potrzebne dla realizacji własnych niekończących się żądań. Po drugie, każda kultura posiada jakiś system wierzeń, które niemal w każdym przypadku dotyczą wymiaru transcendentnego (w uproszczeniu życia po śmierci). Język polski rejestruje ten fakt na różne sposoby, np. słowo „zwłoki” pochodzi od zwłeczenia z siebie doczesnego ciała. Kultura zresztą opiera się albo na religii, albo na innej wartości najwyższej, dlatego w oparciu o pisma, malowidła i architekturę można rozpoznać, co dla ludzi danego miejsca i epoki było najważniejsze, oraz gdzie poszukiwali inspiracji do życia i szansy dla przetrwania. Po trzecie, sprawa istnienia Boga w jakiś sposób angażuje każdego człowieka zdolnego do używania rozumu. Praktycznie każdy określa się jako wierzący (przy różnym poziomie przekonania), ateista (odrzuca istnienie Boga) albo agnostyk (uznający ustalenie istnienia Boga za niemożliwe). Już na poziomie językowym widać, że odrzucenie istnienia Boga możliwe jest wyłącznie przez zaprzeczenie, pozostawiając lukę w systemie postrzegania świata, która zazwyczaj zapełniana jest wyjaśnieniami o charakterze materialistycznym<sup>333</sup>.

O ile istnienie religii można szczegółowo opisywać na gruncie socjologicznym (religioznawstwo), znacznie większy problem powstaje na gruncie logicznym. Na świecie bowiem istniało i istnieje wiele religii, które głoszą twierdzenia wzajemnie sprzeczne (np. Bóg nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć, czegoś nakazywać i zabraniać, być Bogiem jedynym lub jednym z wielu itd.). Pomimo dążeń do zapewnienia pokojowego współistnienia ludzi o różnych przekonaniach nie jest możliwe, by jednocześnie prawdziwe były dwie lub więcej religii, a nawet dwa sprzeczne twierdzenia w obrębie tej samej religii. Logika jest nauką bezlitosną i nietolerancyjną dla jakichkolwiek sprzeczności. Co za tym idzie, istnieją dwie możliwości: albo tylko jedna religia jest prawdziwa albo żadna religia nie mówi prawdy. Logicznie rzecz ujmując religie nieprawdziwe muszą być dziełem ludzkiej wyobraźni niezależnie od tego, jak długo istnieją i ilu mają wyznawców. Przyczyną ich wytworzenia jest zaspokojenie potrzeb ludzi: poznania odpowiedzi na podstawowe pytania, poszukiwania wartości najwyższej i sensu życia, wpływania na bieg wydarzeń, stymulowania

---

<sup>333</sup> Do systemów materialistycznych należą m.in. kulty przyrody (czasami przyjmujące postać religii panteistycznych), kulty płodności, kulty osób (przodków, bohaterów itp.) oraz magia i ezoteryka. W oświeceniu popularnym systemem materialistycznym stał się scjentyzm. Każdy z nich zmierza do podporządkowania człowiekowi biegu wydarzeń, nad którymi bezskutecznie stara się zapanować, poprzez zjednanie sobie bóstwa lub sił przyrody. Wskazanie na całkowicie odmienne podejście doktryny chrześcijańskiej, która głosi zaufanie Bogu i podporządkowanie się jego woli, uwidacznia skalę przemian w filozofii europejskiej na przestrzeni kilkuset lat.

pożądanych procesów (np. motywowanie do posłuszeństwa lub waleczności). Systemy religijne zwykle kształtują się stopniowo przez wiele pokoleń (religie naturalne), czasem wywodzą się od konkretnej osoby. W filozofii chrześcijańskiej problem religii prawdziwej został podjęty przez apologetykę (z gr. mowa obrończa), której przedstawiciele koncentrowali się na formułowaniu argumentów logicznych, filozoficznych i historycznych dowodzących prawdziwości doktryny katolickiej<sup>334</sup>. Poszukiwanie zgodności wiary z nauką i logiką sprzyjało również budowaniu wśród wyznawców katolicyzmu religijności racjonalnej (opartej na rozumie i odrzucającej emocje), bez której łatwo może rozwinąć się trudny do kontroli fanatyzm religijny.

Normy religijne obejmują nakazy i zakazy postępowania formułowane przez tradycje i doktryny religijne. Mogą definiować w szczególności zasady postępowania wyznawców (etyka), formy i organizację kultu religijnego oraz sposób zorganizowania wspólnoty wyznawców (struktury i pełnione funkcje). Zapewne najbardziej znanym i doniosłym kulturowo przykładem zbioru norm religijnych o charakterze etycznym jest Dekalog (dziesięć przykazań Bożych), który określa się również uniwersalnym kodeksem prawa naturalnego<sup>335</sup>. Główną przyczyną, dla której normy religijne nakazują lub zakazują określonego postępowania jest los duszy ludzkiej po śmierci. Warto zauważyć, że niemal wszystkie religie przewidują jakąś formę egzystencji człowieka po śmierci biologicznej, przy czym jej jakość zwykle zależy od sposobu życia i stosowania się do zasad religijnych<sup>336</sup>. W ten sposób zaspokojone zostają dwie wrodzone potrzeby każdego człowieka, jakimi są potrzeba życia (widoczna już na poziomie instynktu samozachowawczego), potrzeba poznawania prawdy, potrzeba doskonałej miłości oraz potrzeba sprawiedliwości. Wiele z tych potrzeb człowiek odczuwa już we wczesnym dzieciństwie, zaś instynkt samozachowawczy ujawnia się na etapie życia płodowego. Potrzeby te są niemożliwe do pełnego zaspokojenia w życiu doczesnym, czasami wręcz można zaobserwować rażącą niesprawiedliwość, jaka spotyka niektórych ludzi. Przyjmując logiczne założenie, zgodnie z którym natura nie działa w sposób bezcelowy, pojawia się uzasadnienie dla egzystencji pozadoczesnej. Nauka badająca poglądy głoszone przez różne systemy religijne i filozoficzne na temat losów człowieka po śmierci nazywa się eschatologią.

---

<sup>334</sup> Apologetyka posługuje się argumentami przyczynowo-skutkowymi opartymi na wnioskowaniu logicznym, np. skoro istnieje stworzenie, musi istnieć Stwórca, skoro istnieje prawo naturalne, musi istnieć Prawodawca, skoro proroctwa Starego Testamentu szczegółowo wypełniły się historycznie w życiu Jezusa Chrystusa, musi być On Synem Bożym a Jego nauczanie musi być prawdziwe, skoro chrześcijaństwo szybko rozprzestrzeniło się na świecie prowadząc do złagodzenia brutalnych obyczajów i wielu potwierdzonych wydarzeń nadnaturalnych (cudów), nie może być dziełem wyłącznie ludzkim, skoro etyka chrześcijańska jest zgodna z naturalnym zmysłem moralnym, musi mieć to samo źródło, co rodzaj ludzki itd. Do tego zagadnienia nawiązano również w pkt 2.3 i pkt 2.4.

<sup>335</sup> A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w Kulturze” 3/1994, s. 141.

<sup>336</sup> W tym miejscu należy zauważyć, że czasami trudno jest rozróżnić religię od systemu filozoficznego, np. chiński konfucjanizm jest raczej systemem filozoficzno-społecznym, który nie zakłada egzystencji pozadoczesnej.

„Normy religijne traktowane jako pierwotne w stosunku do innych norm kulturowych, ze względu na najdalej idącą intymność z normodawcą, mają silny wpływ na kształtowanie osobowości w młodości i sposób postępowania w życiu dorosłym. Jeśli w niektórych przypadkach obserwuje się, że późniejsze oddziaływanie norm religijnych z różnych przyczyn słabnie na rzecz innych norm kulturowych, bądź nie występuje w ogóle w procesie wychowawczym, to racjonalna refleksja o ludzkiej egzystencji wymusza pytania o racje ostateczne, o sens ludzkiego życia, jego początku, treści i końca”<sup>337</sup>. Należy zauważyć, że normy głoszone przez poszczególne religie wykazują zarówno podobieństwa, jak i rozbieżności (na niemożność ich pogodzenia zwrócono uwagę w bieżącym punkcie). Podobieństwa są zrozumiałe, ponieważ wszyscy ludzie są uwarunkowani wspólną naturą, którą mogą ignorować tylko do pewnego stopnia i do pewnego czasu. Z tego powodu każdy staje przed koniecznością znalezienia rozwiązań tych samych życiowych problemów. Ludzie zresztą, jako istoty wolne, są w stanie odejść od religii, którą uważają za okrutną, zbyt wymagającą lub nielogiczną. Z drugiej strony różnice między normami postępowania funkcjonującymi w różnych religiach wynikają z odmiennych wartości, które każda z tych religii oficjalnie głosi lub faktycznie preferuje. Każda norma ma chronić jakies wartości, dlatego przyjęcie przez różne religie różnych wartości skutkuje sformułowaniem odmiennych norm postępowania, czasami całkowicie przeciwnych względem siebie. Znane są wszakże religie, które nakazują lub dopuszczają czynienie rzeczy sprzecznych z obiektywną moralnością (np. zabijanie niewinnych, kradzież, kłamstwo) albo wręcz makabrycznych (np. składanie ofiar z ludzi).

#### **4.5. Normy obyczajowe**

##### ***Normy obyczajowe sensu stricto***

Normy obyczajowe często mylone są ze zwyczajami, jednak różnią się od nich wartościami, których ochronie służą, oraz funkcją realizowaną w życiu społecznym. Wartością szczególnie chronioną przez normy obyczajowe jest sprawiedliwość, która domaga się szacunku dla każdego człowieka – bliźniego, w szczególności zaś sposób szacunku dla rodziców, przełożonych, osób zasłużonych itp. Celem norm obyczajowych jest zapewnienie szacunku w relacjach między ludźmi, który wynika z przekonania o podmiotowości (godności) człowieka i hierarchii w społeczności ludzkiej. Każdy człowiek dysponujący odpowiednią świadomością odczuwa lęk przed uprzedmiotowieniem, czyli wykorzystaniem i potraktowaniem w sposób podobny do rzeczy. Uprzedmiotowienie jest nie tylko osobistą krzywdą, ale także niesprawiedliwością w traktowaniu jednego człowieka przez drugiego. Między innymi z tego powodu ludzie tak cenią sobie wolność oraz obawiają się zniewolenia lub wykorzystania seksualnego. Normy obyczajowe same w sobie nie dotyczą spraw tak zasadniczych, jest to bowiem domena norm moralnych, religijnych i prawnych. Ich zadaniem jest natomiast nakazanie ludziom zachowań wyrażających szacunek, odpowie-

---

<sup>337</sup> T. Przesławski, *Normy społeczne...*, s. 246.

działność i troskę, a tym samym ochrona podmiotowości człowieka u samych podstaw. Za przykłady norm obyczajowych mogą posłużyć zasady witania się z ludźmi, zasady dotyczące pierwszeństwa w określonych sytuacjach (np. przechodzenia przez drzwi), zasady wspólnego spożywania posiłków itp. Rozbudowanym katalogiem norm obyczajowych są etykiety obowiązujące np. na dworach monarszych. Naruszenie normy obyczajowej nie pociąga za sobą sankcji skupionej, może jednak skutkować sankcją rozproszoną (negatywną reakcją ze strony innych ludzi). Normy obyczajowe mogą zostać podniesione do rangi norm prawnych, np. sposób okazania szacunku dowódcy przez żołnierza<sup>338</sup> lub uznanie niektórych zachowań za czyny zabronione<sup>339</sup>.

Cel norm obyczajowych jest częściowo zbieżny z celem norm moralnych, jednak różni się od nich następującymi cechami:

- 1) normy moralne są poznawalne rozumowo na podstawie przyczyn i skutków wynikających z ludzkiej natury, z kolei normy obyczajowe wykształciły się spontanicznie w poszczególnych społecznościach ludzkich;
- 2) normy moralne mają charakter obiektywny, niezmienny i taki sam dla wszystkich ludzi, a ewentualne różnice między nimi mogą wynikać z odrzucenia lub błędnego rozpoznania dobra i zła, z kolei normy obyczajowe są zróżnicowane kulturowo i mogą ulegać zmianom;
- 3) normy moralne z racji swojej niezmienności są nadrzędne wobec norm obyczajowych, stąd norma obyczajowa może być niemoralna (sprzeczna z prawem naturalnym), a tym samym nieprzydatna dla ochrony ludzkiej podmiotowości (np. okazanie komuś szacunku kosztem dobra swojego dziecka).

W zależności od uwarunkowań kulturowych, które kształtują się pod wpływem różnorodnych czynników, to samo zachowanie może mieć różne znaczenie. Dla przykładu, mlaskanie przy stole w Europie uznaje się za przejaw braku kultury osobistej i braku szacunku dla obecnych tam osób, z kolei w Chinach ten sam dźwięk stanowi pochwałę dla autora smacznej potrawy. Podobnych różnic pomiędzy różnymi kulturami można wymieniać znacznie więcej. Potencjalnie mogą stać się źródłem nieporozumień, gdyż zachowanie neutralne lub nawet przyjazne może zostać zinterpretowane jako niegrzeczność, a w skrajnym wypadku wręcz zniewaga.

### ***Drugie znaczenie obyczajowości***

Łacińskie słowo „*moris*” może oznaczać zarówno moralność, jak i obyczaj. Także w języku polskim określenie „obyczajowość” ma drugie znaczenie, które odnosi się do norm moralnych w sferze seksualności, intymności i relacji damsko-męskich. W tym kontekście mówi się o sprawach obyczajowych, wybrykach

---

<sup>338</sup> Decyzja nr 445/MON z dnia 30 grudnia 2013 r. w sprawie wprowadzenia do użytku Regulaminu Ogólnego Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.Urz. MON z 2013 r. poz. 398, pkt 35–44.

<sup>339</sup> Np. przestępstwo znieważenia (art. 216 kodeksu karnego).



nieobyczajnych<sup>340</sup> itp. Skojarzenie etyki seksualnej z normami obyczajowymi jest uzasadnione, ponieważ celem norm obyczajowych jest zapewnienie traktowania człowieka z należnym mu szacunkiem, który ma go ochronić przed uprzedmiotowieniem. Z kolei sfera seksualności, z natury ukierunkowana na zbudowanie rodziny i przekazywanie życia, jest szczególnie delikatna i podatna na różne formy wykorzystania, zwłaszcza dzieci, młodzieży i kobiet. Dlatego właśnie naturalne poczucie wstydu ma celu uchronienie człowieka przed wykorzystaniem i użyciem w sposób podobny do rzeczy. Należy dodać, że każdy kontakt z drugim człowiekiem jest jakoś nacechowany płciowo, co oczywiście nie oznacza zaangażowania o charakterze erotycznym. Wystarczy tylko wspomnieć, że płeć wpływa na sposób odnoszenia się ludzi do siebie, np. inne normy moralne i obyczajowe regulują zachowanie ojca wobec córki, młodego mężczyzny wobec starszej kobiety, młodej kobiety wobec młodego mężczyzny itd.

Biologicznym celem seksualności jest przekazywanie życia, podobnie jak ma to miejsce u roślin i zwierząt. Natomiast cechą wyłącznie ludzką jest powiązanie sfery seksualnej z potrzebami psychicznymi: miłości, rodzicielstwa, wierności, wsparcia, szacunku itd. Płciowość nie jest jednak wyłącznie obszarem realizacji potrzeb fizycznych i psychicznych. Z natury rzeczy (czyli na mocy prawa naturalnego) wiąże się bowiem z obowiązkami moralnymi wobec innych ludzi oraz całego społeczeństwa. Obowiązki te dotyczą miłości (czyli pragnienia dobra) najpierw narzeczonego, następnie małżonka i rodziny, odpowiedzialności za dzieci poczęte w wyniku własnej aktywności seksualnej, umiejętności zachowania w sposób odpowiedni dla swojej płci, wieku i sytuacji życiowej, odpowiedzialnego powstrzymywania się od zaangażowania seksualnego. Warto zauważyć, że niektóre z wymienionych obowiązków moralnych zostały potwierdzone w prawie stanowionym (np. obowiązek alimentacyjny, przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajności itd.), jak również mają potwierdzenie w wiedzy medycznej (np. ochrona przed chorobami wenerycznymi lub zaburzeniami zdrowia psychicznego).

Płciowość człowieka jest nierozłącznie związana z rodzicielstwem, najpierw przez bycie dzieckiem swoich rodziców, następnie (przynajmniej potencjalnie) przez zostanie rodzicem. W ten sposób powstaje nowa rodzina, od której trwałości i konsekwencji moralnej zależy powodzenie długiego procesu wychowania dziecka<sup>341</sup>. W związku z tym w naturę człowieka wpisane jest małżeństwo będące instytucją społeczną opartą na dobrowolnej umowie pomiędzy mężczyzną i kobietą<sup>342</sup>. Małżeństwo jest instytucją społeczną znaną w każdej kulturze,

---

<sup>340</sup> Art. 140 ustawy z dnia 20 maja 1971 r. – Kodeks wykroczeń, Dz.U. z 2021 r. poz. 2008 z późn. zm.

<sup>341</sup> Oczywiście należy uwzględnić także indywidualne wybory człowieka, na które rodzice nie mają bezpośredniego wpływu, jak również pojawienie się konstruktywnego lub destruktywnego oddziaływania ze strony innych osób, grup i instytucji. Motywy wyborów dokonywanych przez ludzi rzadko są w pełni zrozumiałe dla otoczenia.

<sup>342</sup> Pomija się w tym miejscu odmienne formy wspólnego bytowania, które pod wpływem różnych czynników pojawiały się lokalnie w prawodawstwie religijnym lub państwowym w różnych momentach historii, jak np. poligamia.

która poprzez swoją trwałość i bezwarunkowość zapewnia stabilne warunki wychowania dzieci.

W wielu kulturach podkreśla się obiektywną konieczność ograniczenia swobody zachowań seksualnych (osobne zagadnienie stanowią brutalne mechanizmy kontroli społecznej znane niektórym kulturom, zwykle zrzucające odpowiedzialność wyłącznie na kobiety). Najbardziej pogłębioną analizę celów i sposobów przeżywania płciowości człowieka wypracowała katolicka teologia moralna, która rozszerza swoje zainteresowania na duchowe skutki zachowań seksualnych<sup>343</sup>. Z drugiej strony ruchy promujące hedonistyczny styl życia, niezależnie od epoki, koncentrują się na redukcji ludzkiej seksualności do źródła cielesnej przyjemności, pomijając lub wręcz negując związaną z nią odpowiedzialność za siebie i za innych ludzi.

Odpowiedzialność wymaga, aby rozum (myślenie) był postawiony ponad wolą (pragnieniami). Efektem niewłaściwego traktowania płciowości własnej lub innego człowieka mogą być zaburzenia psychiczne i osobowościowe (np. depresje, lęki), trudności w kontrolowaniu zachowań seksualnych (np. seksoholizm) oraz zaburzenia relacji międzyludzkich i życia rodzinnego (np. trudności w zachowaniu wierności i zbudowaniu trwałej relacji). Rozumowe poznanie prawa naturalnego pozwala uznać niewłaściwe traktowanie płciowości własnej lub innego człowieka za zło moralne. Co za tym idzie, również racjonalne unormowania prawne powinny sprzyjać integrowaniu zachowań ludzi z wiedzą o naturalnych (poznawalnych rozumowo) celach ludzkiej płciowości oraz o przyczynach i skutkach lekceważenia tychże celów.

#### 4.6. Normy zwyczajowe

Zwyczaj jest utrwaloną praktyką zachowania, z zasady związaną z określonymi sytuacjami, której towarzyszy przekonanie o słuszności takiego zachowania. Pojawia się zwykle wtedy, gdy brakuje odpowiednich rozwiązań religijnych lub prawnych a doniosłość spraw nie pozwala ludziom na całkowitą dowolność postępowania. Najczęściej zwyczaj pochodzi od konkretnej osoby, której zachowania i postulaty zyskują uznanie ze strony innych ludzi, stopniowo stając się coraz bardziej popularne. Społeczność, która przyjmuje zwyczaj, zaczyna oczekiwać jego praktykowania od swoich członków, dając w ten sposób początek normie zwyczajowej. Z czasem zwyczaj zaczyna wyrażać tożsamość społeczności, jest traktowany jako tradycja przodków (łac. *tradere* – przekazać). Tym samym celem norm zwyczajowych jest z jednej strony ochrona różnych

---

<sup>343</sup> Tomasz z Akwinu przedstawia moralność w dziedzinie seksualnej (tradycyjnie nazywana cnotą czystości) jako przejawy cnoty kardynalnej umiarkowania, obok cnot wstrzemięźliwości i trzeźwości „Nazwa «czystość» – pisze Tomasz – pochodzi stąd, że rozum «oczyszcza» pożądanie, które jak dziecko musi być trzymane krótko, jak to stwierdza Filozof w Etyce. Według zaś tego, co powiedziano wyżej, istota cnoty ludzkiej polega na łądnie zaprowadzonym w czymś przez rozum” (tegoż, *Suma Teologiczna II-II*, zagadnienie 151 odpowiedź, [w:] *Suma Teologiczna. Umiarkowanie (II-II, q. 141-170)*, tom 22, tłum. ks. S. Bełch, Londyn 1963, s. 59).

wartości, które ludzie pragną podkreślać w określonych sytuacjach, z drugiej zaś zachowanie tożsamości i spójności danej społeczności.

Normy zwyczajowe mogą przybierać różny zasięg, od zwyczajów narodowych, regionalnych, lokalnych, zawodowych, po rodzinne, zakładowe czy grupowe. Z reguły niepodporządkowanie się normie zwyczajowej nie pociąga za sobą żadnej sankcji, ewentualnie krytykę i zdziwienie ze strony innych członków społeczności tenże zwyczaj praktykujących. W tym kontekście na ogół trudno jest odróżnić normę obyczajową, która nakazuje zachowania wyrażające szacunek dla siebie i innych, od normy zwyczajowej, której naruszenie może być potraktowane jako brak szacunku dla tradycji obowiązującej członków społeczności. Dodajmy, że norma zwyczajowa podlega ocenie z punktu widzenia zgodności z innymi normami, dlatego w pewnych przypadkach może zostać oceniona jako niemoralna lub sprzeczna z prawem, co powinno skutkować zwalczaniem takiego zwyczaju (np. zjawisko przemocy w armiach z poboru).

Wspomniano już o podobieństwie niektórych norm obyczajowych i zwyczajowych, jednak normy zwyczajowe często mieszają się także z innymi normami społecznymi do tego stopnia, że trudno jest je od siebie oddzielić. Najczęściej zwyczaje nakładają się na zachowania wynikające z norm religijnych i prawnych, jeżeli w opinii ludzi ich treść jest niewystarczająca z punktu widzenia istniejących potrzeb. Zdarza się również, że zwyczaj zastępuje prawo stanowione, staje się obowiązującym prawem lub zastępuje uchyloną normę prawną. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prawem zwyczajowym, które co do zasady nie jest spisane. Członkowie społeczności uznającej zwyczaj za prawo nakazują przestrzeganie takiego prawa i stosują sankcje wobec osób dopuszczających się jego naruszenia. W ostatnich stuleciach prawo zwyczajowe zostało wyparte przez prawo stanowione, które rozwinęło się dzięki powszechnej umiejętności czytania i pisania. W drugim przypadku właściwy organ władzy publicznej może uznać popularny zwyczaj za potrzebny i ważny do tego stopnia, że nadaje mu rangę obowiązującego prawa<sup>344</sup>, w trzecim zaś zwyczajem może stać się stosowanie uchylonej normy prawnej<sup>345</sup>.

Jako przykłady norm zwyczajowych można przywołać:

- 1) zwyczaj ubierania choinki na Święta Bożego Narodzenia, który w XIX w. przyszedł na ziemie polskie z Niemiec; nie jest on normą religijną, lecz zwyczajem obrazującym przesłanie chrześcijaństwa (zielone, oświetlone i przystrojone drzewo w centralnym miejscu domu jako symbol narodzonego Boga, który przychodzi do ludzi pogrążonych w mroku<sup>346</sup>);

---

<sup>344</sup> Dla przykładu, w umowach zawieranych pomiędzy przedsiębiorcami wykształcił się zwyczaj uznawania oferty złożonej przez jedną ze stron za przyjętą w wyniku braku odpowiedzi drugiej strony w wyznaczonym terminie. W celu uniknięcia nieporozumień rozwiązanie to zostało uregulowane w roku 2003 przez dodanie art. 68<sup>2</sup> w kodeksie cywilnym.

<sup>345</sup> Dla przykładu, pomimo zniesienia druków L4 w roku 1999 r., jeszcze w roku 2022 nazwą tą wiele osób zwyczajowo określa zaświadczenia lekarskie o czasowej niezdolności do pracy z powodu choroby.

<sup>346</sup> Dodajmy, że pierwotnie był to zwyczaj bizantyjski związany ze wspomnieniem liturgicznym pierwszych rodziców Adama i Ewy. Tego dnia dekorowano zielone drzewo jabłkami.

- 2) zwyczaj związany ze spożywaniem posiłku w rodzinie (np. w niedziele i święta), podczas którego domownicy spotykają się o stałej porze, zajmują stałe miejsca i spożywają określony rodzaj potraw;
- 3) noszenie strojów ludowych oraz praktykowanie innych zachowań przez mieszkańców poszczególnych regionów w celu podkreślenia ważnych momentów (np. świąt, ślubów itp.) oraz przynależności do wspólnoty; wspólnie stroje i inne zwyczaje ludowe są stosowane głównie do praktykowania folkloru.

#### 4.7. Normy kierownicze

W codziennym życiu istnieją normy postępowania formułowane przez rodziców i przełożonych wobec osób podlegających ich pieczy, kierownictwu i odpowiedzialności. Jako pierwszy przykład takich osób można wskazać dzieci, które otrzymują polecenia od rodziców, innych członków rodziny, nauczycieli i wychowawców. Bywa, że polecenie takie formułuje wobec dzieci zupełnie obca, np. przewodnik w muzeum nakazujący uczestnikom wycieczki szkolnej ustawienie się w kolejce. Wydawanie i egzekwowanie poleceń jest niezbędnym elementem wychowania. Obowiązek posłuszeństwa dzieci względem rodziców jest normą moralną, religijną, obyczajową i prawną<sup>347</sup>. Kolejny przykład dotyczy osób zatrudnionych. Pracownik otrzymuje polecenia od pracodawcy, zwykle w formie ustnej, co znajduje potwierdzenie w przepisie ustawy wskazującym na podleganie kierownictwu pracodawcy<sup>348</sup>. Podobne relacje, choć bez podstawy ustawowej, pojawiają się również w umowach cywilnoprawnych, jednak w tym przypadku zakres podporządkowania jest znacznie węższy, niż w przypadku stosunku pracy<sup>349</sup>. Najdalej idącą formą podporządkowania osoby zatrudnionej jest stosunek służbowy, którego reżimem objęci są m.in. żołnierze zawodowi oraz funkcjonariusze Policji i innych służb mundurowych. Rozkazy i polecenia formułowane przez przełożonych na gruncie stosunku służbowego wiążą co do zasady bezwarunkowo, a w niektórych przypadkach mają charakter sformalizowany. Na ostatnim miejscu można wskazać normy postępowania, które mogą być ustanawiane przez osoby w jakiś sposób odpowiedzialne za dobro innych, np. lekarz może nakazać pacjentowi określone zachowanie związane z terapią, przewodnik turystyczny może poinformować grupę o długości czasu wolnego itp. Wreszcie, normą postępowania jest również wezwanie określonej osoby lub grupy osób do przestrzegania w danym momencie innej normy, np. przypomnienie o zakazie przechodzenia na czerwonym świetle. W odniesieniu do zaprezentowanych przykładów norm społecznych można zaproponować wspólne określenie „norm kierowniczych”. Cechą charaktery-

---

W Europie o tej porze zieloną szatę zachowują tylko drzewa iglaste, a prawdziwe jabłka zostały zastąpione przez bombki.

<sup>347</sup> Art. 95 § 2 ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. z 2020 r. poz. 1359.

<sup>348</sup> Art. 22. § 1 ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz.U. z 2020 r. poz. 1320 z późn.zm., dalej: kodeks pracy.

<sup>349</sup> *Ibidem*, art. 22. §§ 1<sup>1</sup>-1<sup>2</sup>.

styczną tychże norm jest uprawnienie do kierowania zachowaniami innych ludzi, nieraz będące zarazem obowiązkiem, które wynika z różnych zależności społecznych i zawodowych. Normy kierownicze najczęściej są formułowane jako normy ustne i nieformalne, choć polecenia i rozkazy wydawane w ramach stosunku pracy lub stosunku służbowego mogą przybierać postać sformalizowaną. Proste normy kierownicze mogą być wyrażane również w sposób niwerbalny (np. gest skinienia ręką oznaczający polecenie podejścia bliżej). Naruszenie normy kierowniczej może skutkować sankcją rozproszoną (w przypadku relacji rodzinnych) lub skupioną (w przypadku relacji zawodowych), przy czym konsekwencje niezastosowania się do treści normy zwykle nie są bliżej określone (np. rodzic raczej nie informuje dziecka o karze za ewentualne niewykonanie polecenia). Zdarzają się również sytuacje, w których naruszenie normy kierowniczej nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji lub przewidziane konsekwencje są niemożliwe do wprowadzenia.

Umiejętność posługiwania się sankcjami w przypadku naruszenia normy kierowniczej, jak również nagradzanie za wzorowe przestrzeganie takiej normy, stanowi przedmiot zainteresowania kilku dyscyplin naukowych badających funkcjonowanie różnych grup społecznych, w tym nauk o zarządzaniu, pedagogiki, psychologii i penitencjarystyki.

#### **4.8. Normy techniczne**

Normy techniczne są związane z funkcjonowaniem ludzi w świecie materialnym i koniecznością radzenia sobie z przewidywalnym oddziaływaniem praw fizyki, biologii i innych zależności występujących w przyrodzie. Należą do nich zasady sztuki zawodowej (np. lekarza, architekta, programisty, mechanika itd.) i zasady korzystania z urządzeń technicznych (np. instrukcje obsługi). Celem formułowania norm technicznych jest bezpieczeństwo podczas korzystania z urządzeń lub wykonywania określonych czynności (np. zasady czyszczenia broni), skuteczne osiąganie celu, któremu mają służyć podjęte działania (np. zasady przeprowadzania operacji chirurgicznej) oraz zabezpieczenie urządzeń przed uszkodzeniem.

Formułowanie norm technicznych odznacza się niewielkim zakresem swobody autora, który najpierw musi poznać konsekwencje określonych zachowań wynikające z praw rządzących przyrodą i techniką, a następnie określić najlepsze możliwe zachowania adresatów. Treść norm technicznych może ulegać zmianie wraz z rozwojem wiedzy w naukach przyrodniczych i technicznych (np. badania naukowe mogą prowadzić do zmiany sposobu leczenia). Normy techniczne same w sobie nie posiadają sankcji, tym niemniej naruszenie normy technicznej może pociągać za sobą odpowiedzialność prawną. Dla przykładu, rozdział XLII kodeksu karnego obejmuje przestępstwa przeciwko zasadom obchodzenia się z uzbrojeniem i uzbrojonym sprzętem wojskowym, jednak nie opisano w nim samych zasad, a jedynie kary za ich nieprzestrzeganie. Podobnie, naruszenie normy technicznej w niektórych przypadkach jest równoznaczne z naruszeniem innej normy, np. naruszenie zasad sztuki medycznej w pewnych

sytuacjach może skutkować naruszeniem normy moralnej i normy prawnej (art. 160 kodeksu karnego).

W naukach technicznych pojęcie „norm” ma również drugie znaczenie, którego nie należy mylić z normami społecznymi. Normą określa się szczegółowe rozwiązanie techniczne przyjęte w środowisku zawodowym i zatwierdzone przez odpowiednią instytucję (w Polsce jest to Polski Komitet Normalizacyjny). Normy mogą określać np. przekrój rur i przewodów, skład materiałów budowlanych, ilość powietrza w przewodach wentylacyjnych itp. Opisy norm są podane w dokumentach normalizacyjnych, z których najważniejsze są Polskie Normy<sup>350</sup>. Stosowanie rozwiązań technicznych zgodnych z Polskimi Normami jest co do zasady dobrowolne, jednak obowiązek stosowania określonych Norm może wynikać z przepisów prawa<sup>351</sup>. Kontrowersje wśród niektórych przedstawicieli środowisk technicznych budzi ograniczenie dostępności norm, które są chronione prawami autorskimi a ich uzyskanie wymaga zakupienia licencji (system ten ma zapewnić finansowanie kosztów tworzenia norm).

## 4.9. Normy prawne

### *Władza w społeczeństwie*

Jedną z cech natury ludzkiej jest potrzeba uporządkowania życia poprzez hierarchię, kierownictwo i pewność obowiązujących norm. Przejawem tej prawidłowości jest tworzenie się zależności między ludźmi określanymi mianem władzy. Przez pojęcie władzy rozumie się relację pomiędzy co najmniej dwiema osobami, z których jedna pozostaje zależna od drugiej, przynajmniej w ograniczonym zakresie. Oczywiście zależność między ludźmi wynikająca z władzy ma swoje granice wyznaczone normami moralnymi i celami, które mają być osiągnięte. Władza jest powszechnie występującym zjawiskiem społecznym a pierwowzorem wszelkiej władzy jest odpowiedzialność rodziców za dzieci i związany z nią obowiązek posłuszeństwa dzieci wobec rodziców. Z tego powodu historycznie najpopularniejszym systemem władzy była monarchia wzorowana na relacjach rodzinnych<sup>352</sup>. W odniesieniu do zagadnienia norm prawnych będziemy się zajmować wyłącznie władzą o charakterze instytucjonalnym i sformalizowanym.

Nieodłączną cechą władzy instytucjonalnej, w szczególności władzy państwowej, jest możliwość ustanawiania formalnych norm społecznych i egzekwowania ich za pomocą środków przymusu fizycznego (np. pod groźbą kary). Sam sposób wykonywania władzy może cechować się różnymi nadużyciami i niedoskonałościami, nie zmienia to jednak obiektywnej konieczności istnienia

---

<sup>350</sup> Ustawa z dnia 12 września 2002 r. o normalizacji, Dz.U. z 2015 r. poz. 1483.

<sup>351</sup> Taki obowiązek dotyczy np. branży budowlanej na podstawie rozporządzenia Ministra Infrastruktury z dnia 12 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków technicznych, jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie (Dz.U. z 2019 r. poz. 1065 z późn.zm.).

<sup>352</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków, s. 189.

czynnika organizującego życie każdego społeczeństwa<sup>353</sup>. Z tego powodu władza pojawia się w każdej ludzkiej społeczności w drodze konsensusu lub siłowego narzucenia. Społeczność, w której władza nad ludnością zamieszkującą dane terytorium jest względnie niezależna od innych ośrodków władzy, określana jest mianem państwa. Sposób kształtowania się ośrodków władzy na przestrzeni historii pozostaje kwestią dyskutowaną w nauce, czego przejawem są chociażby różne teorie powstania państw. Ośrodki władzy politycznej i ekonomicznej, które nie są państwami, zawsze są w jakimś stopniu podporządkowane władzy państwowej (jednostki terenowe i samorządowe), są tworzone i likwidowane z inicjatywy państw dla określonych celów (organizacje międzynarodowe) albo znajdują się pod formalną kontrolą państwa (korporacje międzynarodowe).

Każda władza działa przez swoje organy, które mogą mieć charakter jednoosobowy (monokratyczny) lub wieloosobowy (kolegialny). Organami jednoosobowymi są np. król, prezydent, burmistrz, dyrektor itp., a wieloosobowymi np. parlament, rada, komisja itp. Organy władzy wykonują swoje zadania organizacyjne poprzez formułowanie nakazów, zakazów i uprawnień adresowanych do osób podległych ich kompetencji. W tym sensie prawo jest swego rodzaju językiem, za pomocą którego organy władzy mogą skutecznie komunikować się ze społeczeństwem i oddziaływać na ludzkie zachowania (tzw. komunikacyjna koncepcja prawa, por. wstęp). Normy prawne, popularnie nazywane po prostu prawem, są zatem podstawą działania organów władzy w życiu społecznym oraz praktycznie jedynym środkiem sprawowania władzy. Ze swojej istoty każda norma lub zbiór norm prawnych wymaga najpierw ustanowienia, następnie stałego wprowadzania w życie, wreszcie wdrożenia procedur rozstrzygania sporów i nakładania kar w wypadku naruszenia prawa. Stąd można powiedzieć, że w każdym państwie istnieje władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska<sup>354</sup>, która może być wykonywana na dwa sposoby: przez jeden najwyższy organ i pozostałe organy jemu podległe albo przez kilka równorzędnych sobie organów. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z zasadą jednolitości władzy (np. monarchia klasyczna<sup>355</sup>, ustrój parlamentarno-komitetowy), w drugiej z zasadą podziału władzy (np. ustrój parlamentarno-gabinetowy, ustrój prezydencki).

---

<sup>353</sup> Łac. *abusus non tollit usum* – nadużycie nie znosi użyteczności, w tym wypadku nadużycie władzy nie powoduje, że przestaje być ona potrzebną, a jedynie uzasadnia potępienie samych nadużyć.

<sup>354</sup> Rozróżnienie trzech rodzajów władzy wprowadził już Arystoteles posługując się określeniami „obradujący, rządzący i sądzący”, przy czym największe znaczenie dla funkcjonowania państwa przypisał obradującym (tegoż, *Polityka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1., tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2003, s. 103).

<sup>355</sup> Z pojęcia monarchii klasycznej należy wyłączyć nowożytnie monarchie konstytucyjne i parlamentarne, które z powodu okrojenia kompetencji głowy państwa i wprowadzenia formalnego podziału władzy nie odpowiadają samej istocie monarchii (gr. *mono arche* – porządek oparty na jednym). Z kolei starożytne monarchie despotyczne można uznać za prymitywną formę przedklasyczną, która wypacza sens istnienia władzy w społeczeństwie.

## **Sposoby powstawania prawa**

Władza i prawo są nierozdzielnie związane tak, że jedno zjawisko nie może istnieć bez drugiego. Zarazem w sytuacji braku potrzebnych norm prawnych ludzie są w stanie stworzyć je spontanicznie w drodze umów i zwyczajów. Wszystkie normy prawne obowiązujące w danym państwie składają się na system prawny tego państwa. Współczesne systemy prawne kształtowały się pod wpływem antycznego prawa rzymskiego, zwykle w wyniku oddziaływania innych systemów prawnych wzorowanych na prawie rzymskim: prawa kanonicznego, a następnie prawodawstwa państw prowadzących kolonizację. L.L. Fuller (1902–1978) wyróżnił cztery sposoby tworzenia się porządku prawnego w społeczeństwie:

- 1) zawieranie umów;
- 2) prawo zwyczajowe;
- 3) formalne prawodawstwo państwowe;
- 4) prawo precedensowe funkcjonujące w anglosaskim systemie *common law*<sup>356</sup>.

Pierwszy z wymienionych sposobów powstawania prawa, zawieranie umów, stanowi podstawową formę obrotu prawnego (wymiany praw i obowiązków). Jest to naturalna konsekwencja niewystarczalności ekonomicznej poszczególnych ludzi, którzy wymieniać się dobrami i usługami z innymi. We współczesnych państwach zasady dotyczące treści umów i sposobu ich zawierania są szczegółowo uregulowane w prawie państwowym. Prawo zwyczajowe, opisane w pkt 4.6, charakteryzuje się egzekwowaniem przez organy władzy zwyczajów uznawanych przez społeczeństwo za słuszne, potrzebne i uzasadnione tradycją. We współczesnych państwach dominuje formalne prawodawstwo państwowe, w ramach którego konstytucyjnie upoważnione organy władzy wydają zbiory przepisów nazywane aktami prawnymi. Akty prawne z reguły dotyczą jednej dziedziny życia społecznego, np. kodeks karny, kodeks pracy itp. W większości państw systemy prawne mają charakter hierarchiczny, czyli poszczególne akty prawne mają różną rangę a akty niższej rangi muszą być zgodne z aktami rangi wyższej. W strukturze aktów prawnych najczęściej wyróżnia się główny akt prawny regulujący ustrój państwa (nazywany konstytucją, czasami złożoną z kilku ustaw), akty prawne regulujące poszczególne rodzaje stosunków społecznych (nazywane ustawami)<sup>357</sup> oraz akty wykonawcze określające szczegółowe sprawy związane z wykonywaniem ustaw (np. rozporządzenia). Czwartym sposobem tworzenia się porządku prawnego w społeczeństwie jest prawo precedensowe, które funkcjonuje w krajach anglosaskich pod nazwą *common law*. Polega na uznaniu za obowiązujące prawo pierwszych orzeczeń sądowych odnoszących się do poszczególnych rodzajów spraw. W takim systemie prawnym wyrok sądu powinien być oparty na precedensie,

---

<sup>356</sup> L.L. Fuller, *Anatomia prawa*, tłum. R. Tokarczyk, Lublin 1993, s. 126.

<sup>357</sup> W polskim systemie prawnym ustawy, które szczegółowo regulują jakąś ważną dziedzinę życia społecznego, mają w tytule słowo „kodeks”. Kodeksy nie stoją wyżej od innych ustaw w hierarchii aktów prawnych a ich tytuł wskazuje na funkcję w systemie prawa.



czyli najstarszym znanym rozstrzygnięciu sądowym w podobnej sprawie, choć ustawa może znieść precedens i ustanowić w jego miejsce inne regulacje.

### **Systemy prawne**

Systemy prawne oparte na formalnym prawie państwowym nazywane są również kontynentalnymi ze względu na ich wykształcenie się w tzw. Europie kontynentalnej, skąd przeszły do krajów kolonizowanych przez Francję, Holandię, Hiszpanię, Portugalię itd. Z kolei system *common law* pierwotnie wykształcił się w Anglii, gdzie słaba monarchia w okresie średniowiecza nie była zdolna do zbudowania efektywnego sądownictwa. W rezultacie rozstrzyganie sporów majątkowych i spraw karnych w Anglii odbywało się w poszczególnych społecznościach w oparciu o poprzednie spisane wyroki (stąd nazwa „prawo powszechne”). W *common law* akty prawa stanowionego są znacznie bardziej ogólne, niż w systemach kontynentalnych, jednak mają pierwszeństwo w razie sprzeczności z precedensem.

Współczesne systemy prawne na świecie w różnym stopniu opierają się na recepcji antycznego prawa rzymskiego. W starożytności rozprzestrzenianie się prawa rzymskiego miało miejsce w niektórych prowincjach Imperium Rzymskiego, w średniowieczu postępowało wraz z rozwojem prawa kanonicznego i jego stosowaniem na ziemiach chrystianizowanych, później także w wyniku działalności katedr prawa na powstających uniwersytetach. Przyjmowanie rozwiązań pochodzących z prawa rzymskiego poza Europą było związane z kolonizacją i ekspansją gospodarczą Zachodu. Elementy prawa rzymskiego są obecne zarówno w kontynentalnych systemach prawa, jak i w *common law*. Polski system prawny należy do systemów kontynentalnych. Zarazem jest systemem eklektycznym, tzn. łączącym założenia różnych tradycji ustrojowych i różnych doktryn społecznych, co osłabia jego wewnętrzną spójność<sup>358</sup>. Należy pamiętać, że każdy system prawny powstaje stopniowo ze względu na potrzeby społeczne, dlatego musi uwzględniać mentalność danego społeczeństwa. Uwarunkowania historyczne, w jakich kształtowała się mentalność polskiego społeczeństwa, wytworzyły pewną nieufność do państwa i do innych ludzi, a zarazem tendencję do kreatywnego radzenia sobie z trudnościami i obchodzenia przepisów prawnych. W niektórych dziedzinach życia społecznego funkcjonują silnie umocowane grupy interesu, których pozycja została zabezpieczona za pomocą prawa. Z tych względów wiele rozwiązań w prawie polskim cechuje się nadmierną szczegółowością, formalizacją i komplikowaniem prostych spraw.

---

<sup>358</sup> M. Piechowiak zauważa za P. Winczorkiem, że wartości przyjęte w Konstytucji RP z 1997 r. nawiązują do trzech zasadniczych tradycji: liberalno-demokratycznej, socjalno-demokratycznej i chrześcijańsko-demokratycznej (tegoż, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, [w:] T. Guz, J. Głuchowski, M.R. Pałubska (red.), *Prawo polskie. Próba syntezy*, Warszawa 2009, s. 91).

## ***System prawa w Polsce***

Polski system prawny opiera się na czterech zasadach:

- 1) zamkniętości;
- 2) hierarchiczności;
- 3) zupełności;
- 4) spójności.

Dwie pierwsze są zasadami konstruującymi system prawa, dwie kolejne są raczej postulatami kierowanymi do organów tworzących prawo. Zamkniętość systemu prawnego oznacza, że w jego skład wchodzi wyłącznie te rodzaje aktów prawnych, które zostały wymienione w art. 87 Konstytucji RP. Oficjalnymi źródłami prawa nie są zatem precedensy sądowe, zwyczaje czy opinie wyrażane przez organy władzy. Zarazem przepisy zawarte w polskich aktach prawnych są wiążące dla organów władzy publicznej oraz dla osób podlegających władzy państwa polskiego (tzn. obywateli i innych osób przebywających na terytorium państwa). Hierarchiczność systemu prawnego wyraża się w różnej randze aktów prawnych, przy czym akty prawne niższego rzędu muszą być zgodne z aktami prawnymi wyższego rzędu (np. rozporządzenie musi być zgodne z ustawą). Ze względu na członkostwo Rzeczypospolitej Polskiej w organizacjach międzynarodowych (zwłaszcza w Unii Europejskiej) polski system prawny ma charakter multicytryczny, ponieważ poszczególne rodzaje aktów prawnych mogą być wydawane przez dwa niezależne od siebie ośrodki prawodawcze: organy państwowe i instytucje międzynarodowe. Akty prawne instytucji międzynarodowych mogą być częścią polskiego systemu prawnego lub wyznaczać standardy wiążące polskiego ustawodawcę, dopóki Rzeczpospolita Polska pozostaje członkiem danej organizacji międzynarodowej (91 ust. 3 Konstytucji RP).

Zupełność systemu prawnego oznacza, że prawo reguluje każdą sprawę, która obiektywnie wymaga uregulowania. Oczywiście ocena tego, czy dany przepis jest potrzebny w życiu społecznym, jest obarczona ryzykiem błędu. Naruszeniem zasady zupełności systemu prawnego może być z jednej strony luka w prawie (tzn. brak potrzebnego przepisu prawnego lub brak precyzji obowiązujących przepisów), z drugiej zaś nadregulacja prawna (tzn. ustanawianie szczegółowych przepisów, które obiektywnie są zbędne i utrudniają funkcjonowanie adresatów). Wreszcie, spójność systemu prawnego oznacza pożądaną sytuację, w której w systemie prawnym nie istnieją dwa przepisy nie dające się jednocześnie zastosować (np. zakaz ścinania drzew i obowiązek wycięcia drzewa stanowiącego zagrożenie). Sytuacja, w której dwie lub więcej norm okazują się sprzeczne, czyli nie dają się stosować jednocześnie pomimo istnienia takiego obowiązku, nazywana jest kolizją norm prawnych. Sprzeczne przepisy mogą znajdować się w różnych aktach prawnych, a nawet w tym samym akcie prawnym. Prawo rzymskie wypracowało tzw. reguły kolizyjne, które pozwalają wybrać jedną spośród sprzecznych norm prawnych: najpierw zastosowanie ma norma hierarchicznie wyższa (np. przepis ustawy przed przepisem rozporządzenia). Następnie, gdy normy są równe ranga, zastosowa-

nie ma norma bardziej szczegółowa (np. przepis ustawy zakazujący uprawy roślin narkotycznych ma pierwszeństwo przed przepisem ustawy dotyczącym zasad szeroko rozumianej produkcji rolnej). Wreszcie, sprzeczność norm o takiej samej randze i stopniu szczegółowości bardzo źle świadczy o jakości pracy prawodawcy. W takiej sytuacji zastosowanie ma norma, która weszła w życie później. Warto zauważyć, że sprzeczność dwóch norm prawnych nie zawsze daje się łatwo rozpoznać na etapie stanowienia prawa (np. problem, czy ustawa dotycząca systemu emerytalnego jest zgodna z konstytucyjnymi zasadami solidarności i sprawiedliwości społecznej). Stwierdzenie kolizji norm prawnych i wybór właściwej spośród nich zwykle dokonywane są przez sądy na potrzeby rozstrzygnięcia danej sprawy. Jest to również podstawowe zadanie sądów konstytucyjnych (w Polsce – Trybunału Konstytucyjnego), które odpowiadają za ocenę zgodności zaskarżanych przepisów prawa z przepisami konstytucji.

### ***Grupy i gałęzie prawa***

W prawie rzymskim wykształciły się dwie grupy prawa oparte na dwóch metodach regulacji. Pierwszą z tych grup jest prawo publiczne, które jest redagowane za pomocą metody administratywistycznej (publicznoprawnej). Metoda ta polega na precyzyjnym ustaleniu przez prawodawcę praw i obowiązków adresatów prawa, czyli podmiotów, do których przepis jest kierowany. Dla przykładu, wysokość podatków oraz rodzaje czynów zabronionych wraz z zakresem kar są precyzyjnie określone w ustawach. Drugą grupę prawa stanowi prawo prywatne redagowane przy użyciu metody cywilistycznej (prywatnoprawnej). Polega ona na ogólnym określeniu w akcie prawnym zasad i zakresu podejmowania różnych decyzji, jednak decyzje dotyczące przyjęcia praw i obowiązków prawodawca pozostawia samym adresatom. Dla przykładu, ustawa określa sposób zawarcia umowy sprzedaży, ale nie nakazuje nikomu sprzedawać lub kupować konkretnej rzeczy, ani też nie dyktuje konkretnej ceny. Na gruncie prawa prywatnego adresaci wyrażają swoje decyzje za pomocą oświadczeń woli (np. wyrażenie zgody, sporządzenie testamentu lub pełnomocnictwa zawarcie umowy, odstąpienie od umowy, wypowiedzenie umowy itp.). W prawie publicznym organ władzy zachowuje przewagę (władztwo) nad adresatem, który musi podporządkować się normie prawnej, co do zasady zatem nie ma pomiędzy nimi równości i dobrowolności (oczywiście nie przeszkadza to ustaleniu prawnych granic dla działań organów władzy). Z kolei w prawie prywatnym adresaci są sobie równi w prawach i obowiązkach, a skoro żaden z nich nie może rządzić drugim, zachowują swobodę działania w granicach ustalonych przez prawodawcę. Idąc dalej, niektóre sprawy nadają się do uregulowania wyłącznie metodą administratywistyczną (np. zasady ruchu drogowego), inne wyłącznie metodą cywilistyczną (np. wybór kierunku studiów), inne zaś można sobie wyobrazić jako uregulowane za pomocą którejkolwiek z tych metod (np. obowiązek uczęszczania dziecka do szkoły w miejscu zamieszkania albo możliwość wyboru dowolnej szkoły przez rodziców). W prawie publicznym i prawie prywatnym wyróżnia się gałęzie prawa, czyli grupy

aktów prawnych dotyczące różnych aspektów tej samej dziedziny życia społecznego, z kolei w ramach gałęzi dają się wyróżnić jeszcze bardziej szczegółowe grupy aktów prawnych nazywane działami prawa. W prawie publicznym można wyróżnić gałęzie prawa, w których akty prawne są redagowane za pomocą metody administratywistycznej:

- 1) prawo konstytucyjne, które reguluje ustrój państwa i organów władzy państwowej;
- 2) prawo administracyjne, które reguluje zadania i działalność organów administracji publicznej odpowiedzialnych za zaspakajanie zbiorowych potrzeb ludności;
- 3) prawo karne, które określa rodzaje czynów zabronionych i grożących za nie kar, a także zasady ponoszenia odpowiedzialności karnej przez sprawców.

Czwartą, specyficzną gałęzią prawa publicznego jest prawo międzynarodowe. Publicznoprawny charakter tej gałęzi wynika z faktu, że reguluje ono zasady współpracy pomiędzy państwami, które wykonują władzę publiczną na swoim terytorium. O ile akty prawne należące do innych gałęzi prawa są wydawane przez organy państwa (najczęściej w formie ustaw), to prawo międzynarodowe składa się z umów międzynarodowych zawieranych przez władze państw oraz z uznawanych przez państwa ogólnych zasad i zwyczajów. Wynika to z zasad równości i suwerenności wszystkich państw, które wykluczają istnienie ośrodka władzy zdolnego narzucić państwu normy prawne (chyba, że dzieje się to za ich zgodą). Sposób tworzenia prawa międzynarodowego jest zatem bliższy metodzie cywilistycznej pomimo, że sama gałąź należy do grupy prawa publicznego. Wybrane problemy filozofii prawa międzynarodowe zostały omówione w pkt 5.3.

Z kolei w prawie prywatnym można wyróżnić gałęzie prawa, w których akty prawne redagowane są za pomocą metody cywilistycznej:

- 1) prawo cywilne (łac. *ius civilis* – prawo równych sobie obywateli), które dotyczy w szczególności spraw majątkowych i zawierania umów;
- 2) prawo pracy, które reguluje prawa i obowiązki pracownika i pracodawcy w ramach stosunku pracy;
- 3) prawo rodzinne, które reguluje niektóre sprawy dotyczące małżeństwa i rodzicielstwa.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na specyfikę prawa pracy i prawa rodzinnego, w których zasady równości adresatów i dobrowolności ich działania doznają istotnego ograniczenia. W prawie pracy równość i dobrowolność działania adresatów odnosi się do nawiązania i rozwiązania stosunku pracy, jednak w czasie jego trwania pracodawca jest przełożonym pracownika, który pracuje pod jego kierownictwem<sup>359</sup>. Tym samym pojawia się ograniczona władza jednej ze stron stosunku pracy nad drugą. Z kolei prawo rodzinne zawiera tylko niektóre regulacje dotyczące małżeństwa i rodzicielstwa, ponieważ fundament tych spraw jest niezmiennie prawo naturalne. Ponadto życie rodziny pozostaje

---

<sup>359</sup> Art. 22 §1 kodeksu pracy.

silnie uwarunkowane normami moralnymi, religijnymi i zwyczajowymi. Państwo może i powinno regulować te sprawy dotyczące rodziny, które wymagają zachowania jednolitych reguł w skali całego społeczeństwa (np. tryb adopcji dziecka, własność majątku w małżeństwie itp.). Dla dobra ludzi, rodzin i całego społeczeństwa prawodawca nie powinien natomiast wkraczać w te sprawy, w których wystarczy rozumowe poznanie ludzkiej natury. Należy zauważyć, że w prawie rodzinnym element równości i dobrowolności również ulega ograniczeniu. Wolność zawarcia małżeństwa jest wprawdzie konieczna dla jego ważności, jednak samo małżeństwo jest szczególną umową zawieraną publicznie, z założenia na całe życie, ukierunkowaną na zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz tworzenie wspólnoty rodzinnej. Również w relacjach pomiędzy rodzicami i dziećmi należy podkreślić równą godność osobową, ale na pewno nie równość i dobrowolność w codziennym funkcjonowaniu. Rodziców winna cechować przede wszystkim odpowiedzialność za dzieci, do sprawowania której konieczny jest pewien zakres władzy zobowiązującej dzieci do posłuszeństwa.

### **Obowiązywanie prawa w czasie i przestrzeni**

Prawo stanowione obowiązuje w czasie i przestrzeni, czyli wchodzi w życie w określonym dniu na obszarze podległym władzy prawodawcy. Następnie, w określonym dniu prawo przestaje obowiązywać na skutek uchylecia lub upływu terminu, na jaki zostało wydane. Podobnie, jak w większości państw, w polskim systemie prawnym warunkiem wejścia w życie aktu prawnego jest jego ogłoszenie we właściwym dzienniku urzędowym<sup>360</sup>. Dotyczy to zarówno tzw. samoistnych aktów prawnych (np. nowa ustawa, która zastępuje obecnie obowiązującą ustawę), jak i aktów nowelizujących (np. ustawa, która wprowadza zmiany w brzmieniu w niektórych przepisach innej ustawy, nie uchylając jej). Akty prawne obowiązujące na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej podlegają ogłoszeniu we właściwym dzienniku urzędowym:

- 1) akty powszechnie obowiązujące na terytorium państwa (Konstytucja RP, ustawy, rozporządzenia, umowy międzynarodowe itd.) ogłaszane są w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej wydawanym przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów na stronie internetowej: <https://dziennikustaw.gov.pl/>;
- 2) akty wewnętrzne organów państwowych (zarządzenia i postanowienia Prezydenta RP, zarządzenia Prezesa Rady Ministrów, uchwały Sejmu, uchwały Senatu, uchwały Zgromadzenia Narodowego, uchwały Rady Ministrów itd.) ogłaszane są w Dzienniku Urzędowym Rzeczypospolitej Polskiej „Monitor Polski” wydawanym przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów na stronie internetowej: <https://monitorpolski.gov.pl/>;

---

<sup>360</sup> Art. 88 ust. 1–3 Konstytucji RP; ustawa z dnia 20 lipca 2000 r. o ogłaszaniu aktów normatywnych i niektórych innych aktów prawnych (Dz.U. z 2019 r. poz. 1461). Warto zauważyć, że obowiązek ogłoszenia normy prawnej znany był już w prawie rzymskim (np. ustawa dwunastu tablic z 449 r. p.n.e.) oraz wśród Izraelitów (Biblia. Księga Powtórzonego Prawa 26, 1–8), pisał o nim również Tomasz z Akwinu odwołując się do reguł prawa rzymskiego (tegoż, *Suma Teologiczna I–II*, zagadnienie 90 artykuł 4, w: *Suma Teologiczna. Prawo...*, s. 8).

- 3) akty wewnętrzne ministrów i prezesów urzędów centralnych kierowane wyłącznie do podległym im jednostek (np. zarządzenie ministra właściwego ds. oświaty kierowane do kuratorów oświaty) ogłaszane są w dzienniku urzędowym wydawanym przez właściwego ministra lub prezesa urzędu centralnego;
- 4) akty prawne wydawane przez wojewodę, inne terenowe organy administracji rządowej oraz organy jednostek samorządu terytorialnego na terenie województwa ogłaszane są w wojewódzkim dzienniku urzędowym wydawanym przez właściwego wojewodę;
- 5) akty prawne instytucji Unii Europejskiej, jako organizacji międzynarodowej wyposażonej przez państwa członkowskie w możliwość wydawania aktów prawnych w sprawach określonych w traktatach założycielskich<sup>361</sup>, są ogłaszane w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej wydawanym przez Komisję Europejską na stronie internetowej:  
<https://eur-lex.europa.eu/homepage.html>.

Normy prawne obowiązują w przestrzeni, co jest związane z zasadą terytorialnego obowiązywania prawa na obszarze kompetencji organu, który je ustanowił. Dla porównania, prawo zwyczajowe zwykle miało charakter personalny i obowiązywało osobę pochodzącą z danej społeczności niezależnie od aktualnego miejsca przebywania<sup>362</sup>. Współcześnie standardem jest obowiązywanie prawa na terytorium państwa. Ze względu na kluczową rolę państw w sprawowaniu władzy i tworzeniu prawa zagadnienie obowiązywania prawa w przestrzeni wymaga zdefiniowania pojęcia terytorium państwa, do którego zalicza się:

- 1) obszar lądowy oddzielony granicami innych państw i linią morza, w tym wyspy i eksklawy<sup>363</sup> należące do państwa;
- 2) wody terytorialne należące do państwa (pas 12 mil morskich od linii brzegu)<sup>364</sup>;
- 3) obszar w głębi ziemi znajdujący się pod terytorium państwa do głębokości eksploatowanej przez człowieka<sup>365</sup>;

---

<sup>361</sup> W prawie Unii Europejskiej wyróżnia się prawo pierwotne i prawo wtórne. Prawem pierwotnym nazywane są traktaty będące umowami międzynarodowymi zawieranymi przez państwa członkowskie, z kolei prawem wtórnym określa się akty prawne wydawane w sprawach określonych w traktatach, którymi mogą być rozporządzenia, dyrektywy, decyzje, opinie i zalecenia (art. 288 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz.Urz. UE C 326 z 26.10.2012 r., s. 47–390 PL).

<sup>362</sup> W prawie rzymskim stosunki prywatnoprawne z cudzoziemcami regulowało *ius gentium* (łac. prawo ludów). W późniejszym czasie termin zaczęto odnosić do prawa międzynarodowego.

<sup>363</sup> Eksklawą jest to część obszaru państwa oddzielona od podstawowego terytorium, np. Obwód Kaliningradzki jako eksklawa Federacji Rosyjskiej.

<sup>364</sup> Art. 2 i 3 Konwencji Narodów Zjednoczonych o prawie morza sporządzonej w Montego Bay dnia 10 grudnia 1982 r., Dz.U. z 2002 r. nr 59, poz. 543.

<sup>365</sup> Od 1989 r. najgłębszym odwiertem na świecie jest „Studnia Kolska” na Półwyspie Kolskim w Rosji (ok. 12 km głębokości przy średnicy Ziemi wynoszącej 6371 km).

- 4) przestrzeń powietrzną do wysokości lotów sztucznych satelitów (linia Kármána na wysokości 100 km nad powierzchnią ziemi), po przekroczeniu której zaczyna się eksterytorialna przestrzeń kosmiczna<sup>366</sup>.

Ponadto pod jurysdykcją państwa znajdują się pokłady statków morskich, powietrznych i kosmicznych zarejestrowanych w danym państwie oraz teren placówek dyplomatycznych i konsularnych znajdujących się na terytorium innego państwa<sup>367</sup>. Przepisy prawa krajowego i międzynarodowego mogą zwolnić określone osoby z odpowiedzialności za naruszenie niektórych norm prawnych. Takie wyłączenie nosi nazwę immunitetu (łac. *immunis* – zwolniony od obciążeń) i dotyczy w różnym zakresie m.in. posłów, senatorów, sędziów, dyplomatów itd.

### ***Stanowienie, stosowanie i przestrzeganie prawa***

W odniesieniu do funkcjonowania prawa należy dokonać rozróżnienia trzech terminów: stanowienia, stosowania i przestrzegania prawa. Stanowieniem prawa są działania społeczeństwa i władzy państwowej prowadzące do sformułowania norm prawnych. Współcześnie utożsamiane jest z formalnym stanowieniem prawa przez państwo, tym niemniej termin ten obejmuje także inne formy powstawania prawa wyróżnione przez L.L. Fullera. Stosowanie prawa polega na działaniach organów władzy publicznej, które formułują indywidualne rozstrzygnięcia adresowane do konkretnych osób na podstawie przepisów prawa. Najczęściej stosowanie prawa należy do sądów i organów administracji publicznej, choć można tu wskazać także orzeczenia w sprawach dyscyplinarnych i niektóre czynności dokonywane przez notariuszy. Sądy stosują przepisy ustaw w indywidualnych sprawach wydając orzeczenia (najczęściej wyroki), z kolei organy administracji publicznej stosują prawo wydając decyzje administracyjne. Decyzja o powierzeniu spraw danego rodzaju sądom albo organom administracyjnym należy do ustawodawcy, dlatego rozwiązania przyjęte w poszczególnych państwach czasami są odmienne. W uproszczeniu można stwierdzić, że stosowanie prawa zostaje powierzone sądom w tych sprawach, które wymagają pełnej niezależności i wnikliwej analizy dowodowej (sprawy karne, cywilne i sądownoadministracyjne). Z kolei organom administracji publicznej ustawodawca powierza rozstrzyganie spraw z zakresu poszczególnych działów prawa administracyjnego, które wymagają sprawnego wydania decyzji i bieżącej znajomości danej dziedziny (np. budownictwa, środowiska

---

<sup>366</sup> Dla porównania, samoloty pasażerskie nie przekraczają pułapu lotu na wysokości 18,3 km nad ziemią.

<sup>367</sup> Art. 22 i nast. Konwencji wiedeńskiej o stosunkach dyplomatycznych sporządzonej w Wiedniu dnia 18 kwietnia 1961 r., Dz.U. z 1965 r. nr 37, poz. 232; art. 30–33 Konwencji wiedeńskiej o stosunkach konsularnych sporządzonej w Wiedniu dnia 24 kwietnia 1963 r., Dz.U. z 1982 r. nr 13, poz. 98. Głównym przedstawicielstwem dyplomatycznym państwa za granicą jest ambasada, zwykle ulokowana w stolicy państwa przyjmującego. Urzędy konsularne zajmują się współpracą handlową i załatwianiem spraw urzędowych obywateli państwa wysyłającego przebywających w państwie przyjmującym (np. w przypadku zagubienia dokumentów).

naturalnego, prawa podatkowego itd.). Ostatnie z przywołanych pojęć, przestrzeganie prawa, polega na zachowaniu się adresata zgodnie z treścią normy prawnej. Pojęcie „stosowania prawa” nie odnosi się zatem do osób prywatnych, których zachowanie zgodne z normami prawnymi określa się mianem przestrzegania prawa. O ile przyczyn nie przestrzegania prawa jest wiele (stanowią one przedmiot badań m.in. kryminologii i psychologii prawa), w literaturze wyróżniono cztery typy motywacji sprzyjających przestrzeganiu prawa:

- 1) legalizm, polegający na zachowaniu adresata zgodnym z normą prawną wyłącznie z tego powodu, że dana norma obowiązuje; jest to zarazem postawa potencjalnie niebezpieczna, jeżeli prawodawca dąży do osiągnięcia celów nieetycznych;
- 2) konformizm, który polega na zachowaniu adresata zgodnym lub sprzecznym w prawem z tego powodu, że tak zachowują się inni ludzie; konformizm wiąże się zatem z brakiem samodzielności w myśleniu i podejmowaniu decyzji;
- 3) oportunizm, skutkujący zachowaniem adresata w sposób uznawany przez niego za opłacalny, np. z powodu strachu przed karą lub oczekiwanych korzyści związanych z przestrzeganiem prawa; zarazem oportunistą jest w stanie naruszać prawo, jeżeli uzna to za bardziej opłacalne;
- 4) legalizm krytyczny, będący postawą najbardziej dojrzałą, która charakteryzuje się ogólnym nastawieniem adresata na przestrzeganie obowiązującego prawa, zarazem jednak adresat dokonuje jego krytycznej oceny z punktu widzenia wyższych wartości, etyki i celowości danej normy. Konsekwentny legalista krytyczny szanuje prawo, ale ma wobec prawa wysokie oczekiwania. Z tego powodu liczy się z możliwością poniesienia kary za odmowę przestrzegania prawa, które nakazuje czynić zło lub zakazuje czynić dobra, nie wyłączając kary najwyższej.

W praktyce każdy człowiek zdolny do podejmowania świadomych decyzji w jakimś stopniu uwzględnia wszystkie motywacje do przestrzegania prawa, tym niemniej zwykle jedną z nich uznaje za kluczową.

### ***Typologia norm prawnych***

Po przedstawieniu pojęcia i funkcji norm prawnych oraz wybranych aspektów społecznych związanych z prawem należy przejść do określenia rodzajów norm prawnych wyróżnionych w oparciu o wybrane kryteria:

- 1) na podstawie kryterium treści normy prawnej można wyróżnić normy nakazujące, zakazujące i uprawniające;
- 2) na podstawie kryterium funkcji normy prawnej w systemie prawa można wyróżnić normy prawa materialnego i prawa formalnego;
- 3) na podstawie sposobu określenia adresata normy prawnej można wyróżnić normy indywidualne i generalne;
- 4) na podstawie sposobu określenia okoliczności, w których norma prawna znajduje zastosowanie, można wyróżnić normy konkretne i abstrakcyjne.



Najprostszy podział pozwala wyróżnić normy zawierające nakazy, zakazy i uprawnienia do określonych zachowań. Należy pamiętać, że zakaz również jest formą nakazu, który dotyczy powstrzymania się od jakiegoś zachowania. O ile nakazy i zakazy wyrażają obowiązki i zwykle nie pozostawiają możliwości wyboru innego zachowania, uprawnienie wiąże się z potrzebą podjęcia przez adresata decyzji, czy chce z niego skorzystać. Wyróżnia się tzw. uprawnienia mocne (wyrażone w postaci normy prawnej) i słabe (sprawy nie uregulowane prawem, w których każdy zachowuje możliwość wyboru). Oczywiście normami prawnymi uregulowane są wyłącznie uprawnienia mocne.

Drugie z kryteriów wyraża podział norm prawnych na prawo materialne i prawo formalne (procesowe, procedurę). Prawo materialne obejmuje przepisy dotyczące zachowań adresatów, czyli ich obowiązków i uprawnień, z kolei prawo formalne dotyczy trybu stosowania prawa, czyli rozstrzygnięcia indywidualnych spraw przez sądy i organy administracji publicznej na podstawie przepisów prawa materialnego<sup>368</sup>. Jakkolwiek obie grupy aktów prawnych są potrzebne, prawo materialne jest znacznie bardziej obszerne i odgrywa większą rolę – gdyby nie było prawa formalnego, prawo materialne okazałoby się nieskuteczne z powodu braku procedur wyegzekwowania go przez władzę (np. zakaz kradzieży bez zasad ścigania i wymierzenia kary), jednakże brak prawa materialnego wprowadzałby stan anarchii a jakiegokolwiek normy prawa formalnego czyniłby zbędnym (np. zasady ścigania i wymierzania kar bez określenia rodzajów przestępstw). Byłaby to oczywiście trudna do wyobrażenia luka prawna, dlatego jej wystąpienie wydaje się niemożliwe.

Dwa ostatnie kryteria dotyczą sposobu zastosowania normy prawnej. Sposób określenia adresata, czyli podmiotu lub grupy podmiotów, do których kierowana jest norma prawna, pozwala wyróżnić normy generalne i indywidualne. Jeżeli adresat normy jest określony przez wymienienie jego cech (np. każdy, pracownik, kierowca, prezydent itp.), norma ma charakter generalny (ogólny), gdyż została skierowana do nieokreślonej liczby podmiotów, które w danym czasie posiadają cechę określoną w normie. Jeżeli natomiast adresat normy jest określony z imienia i nazwiska (w przypadku ludzi) albo z nazwy (w przypadku instytucji), norma ma charakter indywidualny, gdyż żaden podmiot, który nie został imiennie przywołany w treści normy, nie może zostać jej adresatem. Najczęściej normy generalne występują w aktach prawnych, zaś normy indywidualne w aktach stosowania prawa, którymi najczęściej są wspomniane orzeczenia sądowe i decyzje administracyjne. Ostatnie z przywołanych kryteriów dotyczy okoliczności, w których norma prawna znajduje zastosowanie. W tym kontekście wyróżnia się normy abstrakcyjne, które mogą być zastosowane wielokrotnie (np. obowiązek zatrzymania pojazdu na czerwonym świetle), oraz

---

<sup>368</sup> Dla przykładu, w gałęzi prawa karnego aktem zawierającym normy prawa materialnego jest m.in. kodeks karny, zaś aktem zawierającym normy prawa formalnego jest ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego. Analogicznie, w gałęzi prawa cywilnego aktem zawierającym normy prawa materialnego jest m.in. kodeks cywilny, zaś aktem zawierającym normy prawa formalnego jest ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. z 2021 r. poz. 1805 z późn.zm.).

normy konkretne, których zastosowanie jest ograniczone do jednej sytuacji lub do określonej liczby sytuacji (np. obowiązek zapłacenia kary grzywny). Najczęściej normy abstrakcyjne występują w aktach prawnych, zaś normy konkretne w aktach stosowania prawa.

## 5. WYBRANE ZAGADNIENIA AKSJOLOGII PRAWA

### 5.1. Wprowadzenie

Aksjologia prawa (z gr. nauka o wartościach, dosł. o tym, co cenne i godne) obejmuje ustalenie, jakim wartościom faktycznie służy norma prawna oraz w jakim odniesieniu znajduje się do uznanych wartości, innych norm prawnych i całego systemu norm społecznych. Aksjologia prawa nie dostarcza całej wiedzy, której potrzebuje odpowiedzialny prawodawca, pozwala natomiast zrozumieć przyczyny sformułowania normy prawnej oraz przewidzieć jej długoterminowe rezultaty dla życia społecznego. Drugim ważnym aspektem, którym nie zajmujemy się w bieżącym rozdziale, jest prakseologia prawa (z gr. nauka o działaniu) obejmująca rozważania nad skutecznością i celowością prawa. Prawo pozytywne jest formułowane przez ludzi: co do zasady przez uprawniony do tego organ władzy, w drodze umowy zawartej pomiędzy prywatnymi podmiotami lub w drodze zwyczaju utrwalonego w danej społeczności. Redukowanie prawa pozytywnego do samej tylko techniki redagowania przepisów i osiągania krótkoterminowych celów powoduje ignorowanie znaczenia aksjologii i prakseologii prawa, to zaś otwiera możliwości dla naruszania ładu społecznego przez organy władzy i zawodowych prawników. Dlatego tak bardzo potrzebne jest powszechne rozumienie rozmaitych zależności istniejących w życiu społecznym i roli prawa w ich kształtowaniu.

W bieżącym rozdziale opisano wybrane uwarunkowania społeczne i filozoficzne, w których funkcjonuje prawo pozytywne. Kolejno odniesiono się do relacji prawa pozytywnego i innych rodzajów norm społecznych, wybranych problemów filozofii prawa międzynarodowego, pojęcia praw człowieka i problemów z nim związanych, zagadnienia ponowoczesności i zaufania prawa w wytworzonych przez nią warunkach oraz podstawowych wiadomości na temat pedagogiki prawa. Pedagogika prawa jest nowatorską szkołą rozumienia prawa, która wyjaśnia i pomaga rozwiązać wiele problemów poruszonych we wcześniejszych rozdziałach, choć oczywiście nie zastępuje wiedzy będącej domeną innych nauk.

### 5.2. Prawo pozytywne wobec innych norm społecznych

Prawodawca (ograniczając rozważania tylko do prawa zawartego w aktach prawnych) jest człowiekiem lub grupą ludzi ukształtowanych w kulturze i mentalności danego miejsca i czasu, ustanawia prawo w celu ochrony określonych wartości, niekiedy próbuje zwalczać istniejące normy społeczne. Cel ustanowienia normy prawnej określa się jako jej *ratio legis* (z łac. uzasadnienie prawa), jednak nie zawsze jest on łatwy do ustalenia. Bywa, że osoby odpowiedzialne za redagowanie aktów prawnych (niekoniecznie są to sami członkowie organów prawodawczych) nie zdają sobie sprawy ze skutków społecznych i gospodarczych, jakie wywoła wprowadzenie normy prawnej. Nie można także wykluczyć sytuacji, w której prawodawca oficjalnie ogłasza nieprawdziwe lub częściowe cele ustanowienia normy prawnej, choć w rzeczywistości zamierza

osiągnąć cel nieakceptowany przez społeczeństwo. Inna sprawa, że większość społeczeństwa jest w stanie odrzucać także rozwiązania obiektywnie słuszne. Należy podkreślić, że przy całym zróżnicowaniu koncepcji życia społecznego w świecie zachodnim podstawowym i raczej niekwestionowanym zadaniem władzy publicznej jest zabezpieczenie ładu społecznego za pomocą prawa. Należy pamiętać, że idea sprawiedliwego ograniczenia prerogatyw władzy – zgodnie z typologią cywilizacji F. Konecznego – jest wyróżnikiem cywilizacji łacińskiej<sup>369</sup>. Trudno jednak precyzyjnie ustalić granicę ingerencji prawodawcy w życie ludzi, której władzom państwowym nie wolno przekraczać, i tym trudniej jest zaproponować niezawodne procedury ochrony przed nadmierną ingerencją ze strony prawodawcy. Jest to zresztą problem doświadczany w każdej epoce i na różne sposoby starano się go rozwiązywać<sup>370</sup>. Współcześnie wyznaczeniu takich granic mają służyć m.in. konstytucyjne i międzynarodowe gwarancje poszanowania praw człowieka, które również wykazują niedoskonałości aksjologiczne i praktyczne szerzej omówione w pkt 5.4.

W każdym społeczeństwie funkcjonują różne porządki normatywne oparte na poszczególnych rodzajach norm społecznych opisanych w rozdziale 4. Normy społeczne częściowo się pokrywają, niejednokrotnie też mogą okazać się ze sobą sprzeczne. Także prawodawca podejmuje różne działania w stosunku do innych norm społecznych, np. zabezpiecza poszanowanie normy moralnej przez potwierdzenie jej w treści normy prawnej, zakazuje jakiegoś zwyczaju powołując się (zwykle domyślnie) na jego szkodliwość, ustala zasady bezpieczeństwa (np. normy promieniowania radioaktywnego) zastępujące obowiązujące normy techniczne itp. Prawodawca powinien każdorazowo ustalić, czy jest kompetentny do ustanawiania norm prawnych w danym porządku. Dokonując racjonalnej oceny swoich kompetencji winien pamiętać, że zasadniczy cel norm prawnych pokrywa się z funkcją władzy publicznej. Prawo powinno zatem zabezpieczać ład społeczny, a tym samym zapewniać optymalne warunki życia społecznego. Zarazem zróżnicowanie ludzkich poglądów (pluralizm światopoglądowy) może osiągać różne natężenie i wywoływać różne skutki społeczne, czasami prowadząc do konfliktu wartości i kryzysu norm (anomalii). Trudno jednak wyobrazić sobie całkowitą sprzeczność dwóch systemów norm społecznych, ponieważ ostatecznie odnoszą się do tej samej ludzkiej natury i muszą zachować choćby minimalny poziom racjonalności (np. nawet najbardziej zbrodnicze prawo państwowe zakładało ściganie sprawców zabójstwa, kradzieży i innych czynów obiektywnie szkodliwych).

---

<sup>369</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 220–222.

<sup>370</sup> Warto w tym miejscu raz jeszcze wspomnieć biskupa krakowskiego Stanisława ze Szczepanowa (1030–1079), którego konflikt z królem Bolesławem Śmiałym prawdopodobnie związany był ze sprzeciwem wobec nadużyć władzy ze strony monarchy (F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Warszawa/Struga-Kraków 1988, s. 62).

„Wartości,  *nolens volens*, przenikają całe życie człowieka, toteż nie sposób uciec od zagadnień aksjologicznych. Przenikają też całą myśl prawną i całe prawo (...)”<sup>371</sup>. Każda norma społeczna ma bowiem za cel wyznaczenie sposobu zachowania, który służy ochronie uznawanych wartości składających się na ład społeczny. Celem poszczególnych rodzajów norm społecznych jest zatem:

- 1) ukazanie warunków doskonałości moralnej – w przypadku norm moralnych;
- 2) ukazanie warunków praktykowania religii i osiągnięcia szczęścia po śmierci – w przypadku norm religijnych;
- 3) określenie zachowań wyrażających szacunek dla godności drugiej osoby – w przypadku norm obyczajowych;
- 4) określenie zachowań przyjętych w danej społeczności, dzięki którym jej członkowie podkreślają ważne dla nich wydarzenia w sposób właściwy dla ich kultury – w przypadku norm zwyczajowych;
- 5) wskazanie na obowiązek posłuszeństwa rodzicom i przełożonym, o ile nie narusza ono norm wyższego rzędu – w przypadku norm kierowniczych;
- 6) określenie zachowań warunkujących bezpieczeństwo i skuteczność podejmowanych działań – w przypadku norm technicznych;
- 7) określenie zachowań istotnych dla zapewnienia porządku życia społecznego – w przypadku norm prawnych.

Normy prawne cieszą się znacznym autorytetem w każdym społeczeństwie, ponieważ na właściwe dla siebie sposoby gwarantują porządek społeczny. Władza polityczna może jednak poczuć się zachęcona do posłużenia się prawem w celu budowania nowej etyki i sztucznego ładu, które będą odpowiadać jej interesom lub przekonaniom<sup>372</sup>. W związku z tym należy podkreślić, że – poza sytuacjami nadzwyczajnymi – normy prawne nie są w stanie zastępować innych norm społecznych bez szkody dla porządku społecznego. W szczególności prawo aspirujące do zastąpienia norm moralnych nie jest zdolne bezbłędnie i trwale określić czynów dobrych i złych. Prawodawca, który kierowałby się takim zamiarem, uzurpowałby sobie funkcję jedyne regulatora stosunków społecznych<sup>373</sup>. Skutkiem tego może być eskalowanie w przyszłości nadużyć, których skutki mogą dotknąć również autorów normy prawnej, umacnianie w społeczeństwie żądania, aby każda sprawa została uregulowana przez prawo, co daje złudzenie zwolnienia z osobistej odpowiedzialności, w skrajnym wypadku również otwarcie drogi do systemu totalitarnego, w którym władza pragnie sterować całym życiem społecznym za pomocą arbitralnego korzystania z prawa państwowego i środków przymusu.

---

<sup>371</sup> R.A. Tokarczyk, *Biojursprudencja...*, s. 26.

<sup>372</sup> T. Przesławski, *Normy społeczne...*, s. 239.

<sup>373</sup> W tym miejscu wypada raz jeszcze przywołać wypowiedź L. Kołakowskiego dotyczącą systemów liberalnych, które najpierw zwalczają istniejące normy społeczne w imię indywidualnej wolności, by następnie wypełniać luki po nich normami prawnymi. W ten sposób państwo staje się znacznie silniejsze wobec człowieka, niż przedtem, co stanowi wewnętrzną sprzeczność filozofii liberalnej głoszącej potrzebę poszerzenia wolności ludzi poprzez ograniczenie funkcji państwa (tegoż, *Gdzie jest miejsce...*, s. 17).

Szczególnym problemem relacji pomiędzy prawem i innymi normami społecznymi jest współistnienie norm prawnych i norm moralnych. Normy moralne są prawem naturalnym, które istnieje niezależnie od tego, czy jest rozumiane, uznawane i przestrzegane – skutki przestrzegania lub naruszania norm moralnych są bowiem możliwe do przewidzenia. Normy moralne są zatem racjonalne i weryfikowalne naukowo. Z kolei normy prawne są prawem pozytywnym, które jest formułowane przez ludzi. Jest ono niezbędne w życiu społecznym, dlatego w jakiejś formie powstaje w każdej społeczności ludzkiej. Oba porządki normatywne istnieją równocześnie, jednak – jak wykazano – pełnią odmienne funkcje i z tego powodu nie są identyczne co do treści. Dla przykładu, prawo stanowione nie zajmuje się przypadkiem okłamania jednego sąsiada przez drugiego. Jest to oczywiście czyn niemoralny i zapewne żaden prawodawca krajowy go nie popiera, tym niemniej nie jest on na tyle szkodliwy społecznie, by angażować organy państwa. Z drugiej strony prawo stawione określa m.in. sposób ustalania wysokości podatków. Rozumowe poznanie prawa naturalnego pozwala uzasadnić potrzebę istnienia sprawiedliwych podatków, jednak nie pozwala wnioskować o szczegółowych rodzajach podatków, ich wysokości, ulgach i zwolnieniach itp. W takiej sytuacji o granicach moralnej uczciwości decyduje przestrzeganie norm prawnych, o ile mieszczą się w ogólnych ramach sprawiedliwości. Przywołane przykłady nie stanowią sprzeczności, gdyż nie przeszkadzają w równoczesnym przestrzeganiu norm moralnych i norm prawnych. Sytuacja staje się poważna, gdy norma prawna jest niemoralna, tzn. nakazuje czynić zło lub zakazuje czynić dobra (w szczególności wtedy, gdy przestrzeganie normy prawnej uniemożliwia przestrzeganie obowiązku moralnego). Niezmiennosc norm moralnych nie powinna pozostawiać wątpliwości co do priorytetu prawa naturalnego nad prawem pozytywnym. W praktyce taki wybór nie zawsze jest łatwy do zrealizowania, gdyż:

- 1) prawodawca może zabezpieczyć poszanowanie prawa różnymi sankcjami, z których najpoważniejszą jest sankcja karna<sup>374</sup>;
- 2) prawodawca może powoływać się na potrzebę wprowadzenia normy prawnej, co zwykle domaga się głębszego zbadania sprawy z punktu widzenia etyki, teologii moralnej i odpowiednich nauk empirycznych;
- 3) autorytet prawa i obawa przed sankcją skłaniają niektórych ludzi do naciśków na osoby pragnące dochować wierności normom moralnym;
- 4) w świadomości ludzi często dochodzi do utożsamiania norm prawnych z normami moralnymi na zasadzie „skoro prawo pozwala, to jest to dobre”.

---

<sup>374</sup> Jak wspomniano pkt 4.1, historia przekazuje bardzo drastyczne przykłady karania na wierność normom moralnym, normom religijnym i ojczyźnie, które określa się mianem męczeństwa. Wątek cierpienia ludzi, którzy przedkładali moralność i wiarę ponad prawo pozytywne i wolę rządzących pojawia się w różnych kulturach na przestrzeni dziejów. Zob. m.in.: męczeństwo siedmiu braci i ich matki z rąk króla syryjskiego Antiocha IV Epifanesa (II w. p.n.e., Biblia. Druga Księga Machabejska 7, 1–42); „Antygona” Sofoklesa (V w. p.n.e.) i inne.

Jest to problem pomieszania porządków, który bezpodstawnie przypisuje prawodawcy kompetencję w sferze etyki a zarazem pomija potrzebę myślenia przyczynowo-skutkowego (tzn. przewidywania realnych skutków czynu niezależnie od dominujących opinii).

Co najmniej od drugiej połowy XX w. coraz bardziej wpływowe i popularne staje się myślenie relatywistyczne, które prowadzi do zaprzeczania obiektywnej słuszności dobra i norm społecznych. Zamiast tego promowane są indywidualna swoboda postępowania lub konieczność podporządkowania się woli większości. Coraz dalej idący bunt przeciwko realizmowi filozoficznemu, połączony z poszerzaniem zadań państwa (rezultat socjalizmu) i obszaru konfliktów społecznych (rezultat rywalizacji partii politycznych i mediów), spowodował, że prawo pozytywne w praktyce pozostało ostatnim powszechnie systemem pojęć i norm społecznych<sup>375</sup>. W dużej mierze wynika to z siły współczesnych państw, które mogą na różne sposoby zmusić człowieka do posłuszeństwa prawu niezależnie od jakości tegoż prawa. Należy przy tym pamiętać, że każda norma społeczna zostaje poddana obiektywnej weryfikacji ze względu na wywoływane skutki, a wzorcem takiej oceny pozostaje prawo naturalne. Z tego względu można i należy mówić o prawdziwych i fałszywych wartościach oraz o słusznych i niesłusznych normach społecznych. Niektóre ze szkodliwych zjawisk związanych z błędnymi wartościami i niesłusznymi normami społecznymi zostały zresztą napiętnowane przez prawodawców krajowych i międzynarodowych<sup>376</sup>, wobec innych prawodawcy zachowują milczenie lub wręcz udzielają im wsparcia<sup>377</sup>. Stanowisko organu władzy publicznej wobec różnych postulatów i zjawisk społecznych jest oczywiście aktem ludzkim, narażonym na błędy i nietrwałość, może zatem być oceniane krytycznie. Co więcej, oficjalne decyzje polityczne bywają podyktowane nie tyle racjonalną oceną, co poszukiwaniem uznania ze strony przywódcy i jego otoczenia (reżimy totalitarne) albo poparcia wyborców (reżimy demokratyczne).

### 5.3. Wybrane problemy filozofii prawa międzynarodowego

Życie wspólnotowe jest właściwe dla ludzkiej natury ze względu na dynamikę rozwoju biologicznego i intelektualnego, potrzebę wspólnego zaspakajania potrzeb materialnych oraz strukturę psychiczną człowieka ukierunkowaną na interakcje z innymi ludźmi w różnych kręgach bliskości. Współegzystowanie ludzi w społeczeństwie, w szczególności w ramach narodu i wspólnoty politycznej, której najważniejszym wyrazem jest państwo, znajduje odbicie w relacjach pomiędzy społeczeństwami reprezentowanymi przez cieszące się społeczną legitymizacją władze publiczne.

---

<sup>375</sup> A. Kozak, *Trzy modele...*, s. 155.

<sup>376</sup> Dla przykładu: art. 13 Konstytucji RP, Międzynarodowa konwencja o zwalczaniu i karaniu zbrodni apartheidu, przyjęta dnia 30 listopada 1973 r. rezolucją 3068 (XXVIII) Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych (Dz.U. z 1976 r. nr 32, poz. 186).

<sup>377</sup> Dla przykładu: przepisy dotyczące segregacji rasowej w USA (1896–1965), ustawy norymberskie w Niemczech (1935–1945).

Wspólnoty narodowe i polityczne kształtują się w sposób naturalny pod wpływem różnych czynników, wśród których należy wymienić wspólne pochodzenie oraz zamieszkiwanie na terytorium wydzielonym z uwagi na uwarunkowania geograficzne lub polityczne. W takich warunkach dochodzi do wytworzenia się wspólnoty językowej i pogłębienia więzi gospodarczych. Zróżnicowanie etniczne oraz związana z nim potrzeba samoidentyfikacji pozwalają na rozwój w człowieku poczucia tożsamości, przynależności do wspólnoty i odpowiedzialności za dobro wspólne. Świadomość narodowa i obywatelska z natury swojej wiąże się z przywiązaniem do rodziny, tradycji i ziemi, choć zdarzają się w tym względzie wyjątki (np. ludy wędrownie). Także poszczególni ludzie z różnych powodów mogą wyobcować się ze społeczności narodowej i państwowej (apatrydzi, kosmopolici itd.), przy czym zerwanie więzi wspólnotowej zawsze sprzyja postawom indywidualistycznym.

Wyodrębnianie się narodów i wspólnot politycznych jest zjawiskiem naturalnym i potrzebnym z powodów ekonomicznych, obronnych i psychologicznych. Z tych samych powodów dochodzi do rywalizacji i konfliktów międzynarodowych, w których ujawniają się wszystkie braki istniejące w ludzkiej kondycji moralnej. Przedmiotem konfliktu może być w szczególności rywalizacja o ziemię (głębię strategiczną lub dostęp do bogactw naturalnych), próba dostosowania granic do uwarunkowań etnicznych oraz uderzenie wyprzedzające w związku z domniemanym zagrożeniem ze strony innego państwa. Geopolityka dowodzi, że konflikty między państwami są zjawiskami przewidywalnymi i powtarzalnymi ze względu na uwarunkowania geograficzne i mentalnościowe (zob. pkt 2.12), choć wybitni politycy potrafili realizować interesy strategiczne metodami pokojowymi. Innym rodzajem konfliktu są tzw. wojny domowe, które mogą doprowadzić do rozpadu państwa na mniejsze organizmy polityczne, zwykle z powodu różnic w składzie etnicznym lub religijnym albo w poziomie rozwoju gospodarczego skłóconych regionów.

Złożoność stosunków międzynarodowych i nieprzewidywalne konsekwencje konfliktów między państwami uzasadniają konieczność ustalenia stabilnych norm prawnych wiążących państwa. Zbiór tychże norm nazywany jest prawem międzynarodowym (zob. pkt 4.9 sekcja „grupy i gałęzie prawa”), dawniej stosowano określenia „prawo narodów”. Jest to specyficzna gałąź prawa, która rozwijała się stopniowo pod wpływem sporów toczonych między państwami i przyjmowanych w ich następstwie konsensusów. Do najważniejszych źródeł prawa międzynarodowego należą umowy międzynarodowe zawierane przez państwa, zwyczaje międzynarodowe, ogólne zasady uznawane przez państwa i prawotwórcze orzeczenia organów międzynarodowych (np. ważne wyroki wydawane przez sądy międzynarodowe). O ile gałęzie prawa wewnętrznego odzwierciedlają decyzje polityczne władz danego państwa, to same państwa są uznawane za podmioty suwerenne, które nie mają nad sobą zwierzchnictwa. Państwa nie podlegają zatem jakiegokolwiek zewnętrznej władzy uprawnionej do ustalania lub egzekwowania wiążącego je prawa. Istnieje wprawdzie koncepcja prawa ponadnarodowego, tworzonego przez organizację międzynarodową w sposób wiążący dla państw członkowskich (np. prawo wtórne Unii



Europejskiej), jednak moc obowiązująca tych przepisów również wynika z decyzji państwa o przystąpieniu i trwaniu w organizacji. Z tego powodu prawo międzynarodowe kształtuje się przede wszystkim pod wpływem ewolucji poglądów oraz przyjętej filozofii prawa i stosunków międzynarodowych<sup>378</sup>.

W tym kontekście należy zauważyć, że w samym prawie międzynarodowym występują dwie przeciwne sobie zasady, którymi są prawo państwa do poszanowania suwerenności i integralności terytorialnej oraz prawo narodów do samostanowienia<sup>379</sup>. Z jednej strony ludność posiadająca ugruntowaną świadomość narodową ma prawo utworzyć odrębne państwo, z drugiej jednak secesja z terytorium państwa już istniejącego dopuszczalna jest za zgodą jego władz. Niespójność norm pozostawia przestrzeń dla decyzji politycznych, czego przykładem są m.in. kontrowersyjne (i zróżnicowane pod względem skutków) próby uzyskania niepodległości przez Katalonię i Kraj Basków wobec Królestwa Hiszpanii, Kosowo wobec Republiki Serbii, Palestynę wobec Izraela, Czeczenię wobec Federacji Rosyjskiej, Naddniestrze wobec Republiki Mołdawii, Szkocję wobec Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej itd.

Specyfika prawa międzynarodowego powoduje, że z jednej strony jego normy są stabilne i rzadko podlegają zmianom, z drugiej jednak trudno jest wymusić na państwach ich przestrzeganie. Sytuacja ta raczej nie ulegnie zmianie, ponieważ powołanie struktury określanej przez niektórych futurystów jako „rząd światowy”, który mógłby stosować przymus wobec państw, jest tyleż niebezpieczne, co i nierealne. Konwencja wiedeńska o prawie traktatów z 1969 r. w art. 26 ogranicza się do stwierdzenia, że „każdy będący w mocy traktat wiąże jego strony i powinien być przez nie wykonywany w dobrej wierze”. Jednym z najbardziej szczytnych i zarazem fikcyjnych założeń prawa międzynarodowego jest równość państw, która w praktyce traci na znaczeniu w zetknięciu z realnym potencjałem ekonomicznym i militarnym mocarstw. Potężne państwa są w stanie znacznie skuteczniej, niż prawo międzynarodowe, wymusić określone zachowania na państwach mniejszych i słabszych. Czynią to na różne sposoby, w szczególności przez prezentację siły militarnej (w sposób propagandowy lub kinetyczny), bezpośrednie oddziaływanie ekonomiczne (np. sankcje, embargo, ograniczenie stosunków dyplomatycznych) lub sankcje nałożone przez kontrolowaną organizację międzynarodową. Przykładem stosowania przymusu w stosunkach między państwami jest interwencja humanitarna, w ramach której państwo lub grupa państw przeprowadza operację wojskową przeciwko innemu państwu oficjalnie tłumacząc to koniecznością zatrzymania naruszeń praw człowieka.

Głównym celem prawa międzynarodowego pozostaje utrzymanie pokoju rozumianego jako stan wolny od wojny i konfliktu zbrojnego, który pozwala na

---

<sup>378</sup> Zob. szerzej: R. Kwiecień, *Teoria i filozofia prawa międzynarodowego. Problemy wybrane*, Warszawa 2011.

<sup>379</sup> Art. 1 i 2 Karty Narodów Zjednoczonych z dnia 26 czerwca 1945 r. (Dz.U. z 1947 r. nr 23, poz. 90); R. Andrzejczuk, *Uzasadnienie prawa narodów do samostanowienia. Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2002, s. 143–148.

współpracę, a przynajmniej na zgodne współistnienie państw. Historycznie stosowano różne mechanizmy normatywne służące ograniczaniu i ucywilizowaniu wojny, m.in. pokój olimpijski między greckimi polis (w starożytności), pokój Boży obowiązujący władców katolickich w określonych okresach liturgicznych (w średniowieczu), prawo wojenne i prawo humanitarne konfliktów zbrojnych (od połowy XIX w.). Warto wspomnieć o Pakcie Brianda-Kelloga z 27 sierpnia 1928 r., w którym państwa-strony zobowiązywały się unikać wojny w celu rozwiązywania sporów i konfliktów. Współcześnie do najważniejszych mechanizmów prawa międzynarodowego ukierunkowanych na zachowanie pokoju należy obowiązek uzyskania przez państwo zgody Rady Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych na ofensywne użycie sił zbrojnych wobec innego państwa (art. 42 Karty Narodów Zjednoczonych) oraz mechanizmy odstraszania potencjalnych agresorów (należy tu wskazać w szczególności Organizację Traktatu Północnoatlantyckiego, czyli NATO)<sup>380</sup>. O ile w średniowiecznym i nowożytnym prawie narodów za prawomocne uważano „wojny sprawiedliwe” (tzn. dopuszczalne moralnie), to na gruncie Karty Narodów Zjednoczonych prawomocne stały się wojny legalne, czyli prowadzone zgodnie z postanowieniami tejże umowy międzynarodowej<sup>381</sup>. Nie są to oczywiście środki zadowalające, czego wymownym przykładem jest ignorowanie kompetencji Rady Bezpieczeństwa praktycznie od początku XXI w. oraz destrukcyjne w skutkach prawo wetowania rezolucji tegoż organu przez członków stałych (art. 27 Karty Narodów Zjednoczonych).

Z punktu widzenia realistycznej filozofii prawa należy zauważyć, że pokój i możliwość współpracy między państwami są celem wszelkich unormowań prawa międzynarodowego. Pokój jest ważnym składnikiem dobra wspólnego, które umożliwia integralny rozwój osób i wspólnot ludzkich, w tym wspólnot politycznych (państw)<sup>382</sup>. Z kolei wojny i konflikty zbrojne są brakiem należnego ludziom dobra, czyli złem, które wypływa z wcześniejszego zła (np. chciwości, pogardy dla życia, niekompetencji) i skutkuje dalszym złem (cierpieniem ludzi, zniszczeniami, nienawiścią). Oczywiście czasami wojna jest nieunikniona i usprawiedliwiona, np. obrona przed bezprawną napaścią, ale w dalszym ciągu powoduje ona mnóstwo szkodliwych konsekwencji (z tego powodu rozwiązania militarne są ostatecznością zarówno w ujęciu geopolitycznym, jak i etycznym). Co za tym idzie, pojęcie pokoju nie może być zredukowane do samego tylko kryterium formalnego, jakim jest brak wojny (stan prawny) i brak konfliktu zbrojnego (stan faktyczny), ponieważ sam brak zła nie świadczy jeszcze o istnieniu potrzebnego dobra. Istotą trwałego pokoju jest budowanie obiektywnego dobra w stosunkach międzynarodowych, poszanowanie prawdy, szacunek do pozostałych stron i rezygnacja ze szkodenia innym. Poszukiwanie dobra wspólnego wyklucza brutalną rywalizację, do której państwa wykazują naturalną skłonność, i pozwala ucywilizować konkurencję o ograniczone

---

<sup>380</sup> Art. 5 Traktatu Północnoatlantyckiego sporządzonego w Waszyngtonie dnia 4 kwietnia 1949 r. (Dz.U. z 2000 r. nr 87, poz. 970).

<sup>381</sup> R. Kwiecień, *Teoria i filozofia...*, s. 201.

<sup>382</sup> Por. P. Zamelski, *Równowaga...*, s. 48.

zasoby. Fundamentem pokoju winny być zatem wysokie wymagania moralne oparte na poszanowaniu prawdy, na straży których powinno stać m.in. prawo pozytywne i sprawny aparat państwa (zob. pkt 5.2). Oczywiście etyka w życiu społecznym nie zawsze przekłada się na etykę instytucji publicznych, ale niemożliwością byłoby utrzymanie wysokich standardów etycznych w państwie zdominowanym przez zdemoralizowaną ludność. Szacunek dla obiektywnej moralności, który ujawnia się w ludzkim życiu przez rozum i wolną wolę, uzdalnia społeczeństwo do dokonywania racjonalnych wyborów oraz do obrony własnej wolności (w tym przed zbrojną napaścią). Warto zauważyć, że gotowość do walki ze złem idzie w parze z gotowością do obrony fizycznej, obie zaś niestety mogą podupaść w warunkach długotrwałego dobrobytu. Budując mocne fundamenty moralne dla pokoju należy pamiętać, że to niedoskonałość ludzkiej natury jest dla pokoju największym zagrożeniem, dlatego nie można całkowicie zabezpieczyć się przed egoizmem społeczeństw i rządzących. Pokój oparty na poszanowaniu prawdy i moralności musi uwzględniać cnotę roztropności, która nakazuje państwu prowadzić odpowiedzialną i dalekowzroczną politykę zagraniczną i obronną. Pacyfizm zaś jest postulatem utopijnym i nie mieści się w kategoriach filozofii realistycznej.

#### 5.4. Prawa człowieka

Pojęcie „praw człowieka” wskazuje na pewne dobra należne każdemu człowiekowi ze względu na godność ludzką i obiektywną moralność, dlatego siłą rzeczy wiąże się z treścią norm moralnych, religijnych i prawnych. Historycznie pojęcia godności i praw osoby ludzkiej zostało wypracowane w filozofii chrześcijańskiej a pierwszy dokument dotyczący godności i praw osoby ludzkiej został wydany przez Stolicę Apostolską w roku 1537<sup>383</sup>. Jak zauważono w pkt 1.1, filozofia chrześcijańska rozwinęła pojęcie osoby w celu rozwiązania sporów i rozłamów dotyczących Trójcy Świętej i natury Chrystusa. Logiczną konsekwencją tych wysiłków intelektualnych było stwierdzenie, że również człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest osobą, czyli bytem indywidualnym i rozumnym. Człowiek zatem posiada wszystkie przymioty osoby, przede wszystkim godność oraz wynikające z niej prawa i obowiązki<sup>384</sup>.

Godność jest naturalnym sposobem istnienia człowieka<sup>385</sup>, jest zatem wpisana w ludzką naturę i tym samym stanowi element prawa naturalnego rozpoznawanego przez rozum. Istotą godności ludzkiej jest obowiązek traktowania

---

<sup>383</sup> Bulla *Sublimis Deus* papieża Pawła III, w której w obliczu nadużyć ze strony kolonizatorów na kontynentach amerykańskich uznaje się w imieniu całego Kościoła godność każdego człowieka oraz jego prawo do wolności i własności niezależnie od jakichkolwiek kryteriów.

<sup>384</sup> Klasyczna filozofia chrześcijańska wywodzi godność człowieka z biblijnego opisu stworzenia na obraz Boga (Biblia. Księga Rodzaju 1, 26–27). Tym samym godność człowieka uprawnia go i zobowiązuje przede wszystkim do poszukiwania prawdy, której szczytem jest poznanie Boga (M. Puffer, *Human Dignity After Augustine's Imago Dei: On the Sources and Uses of Two Ethical Terms*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 37, 1 (2017), s. 65–82).

<sup>385</sup> M. Piechowiak, *Filozofia...*, s. 42.

każdej istoty ludzkiej jako podmiotu. Podmiotowość człowieka wyklucza jego uprzedmiotowienie, czyli wykorzystanie do osiągnięcia innych celów lub wartości materialnych<sup>386</sup>. Z tego powodu język polski rejestruje słowo „godność” również jako synonim imienia i nazwiska bądź pełnionej funkcji, które na swój sposób wyrażają unikalność i podmiotowość osoby. W klasycznym rozumieniu godność człowieka jest częścią obiektywnego porządku moralnego, dlatego nie może być z nim sprzeczna. Tym samym czyny niemoralne zasługują na miano niegodnych, czyli niedających się pogodzić z godnością człowieka. Fakt posiadania przez człowieka godności bywa uzasadniany za pomocą argumentów religijnych i filozoficznych (w filozofii chrześcijańskiej) albo wyłącznie filozoficznych (w koncepcjach laickich). Jako źródła godności ludzkiej scholastycy i późniejsi autorzy wskazują stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, odkupienie przez Jezusa Chrystusa, nieśmiertelną duszę ludzką, rozum zdolny do poznawania prawdy i wolną wolę zdolną do wybierania dobra, które leżą u podstaw ludzkiej odpowiedzialności, tworzenie rozwiniętych społeczności opartych na więziach międzypokoleniowych i wspólnych normach, zdolność do twórczej pracy intelektualnej i fizycznej<sup>387</sup>. Jak widać możliwe jest sformułowanie argumentów przemawiających za godnością człowieka bez uwzględnienia uzasadnień religijnych (czyli w duchu oświeceniowego immanentyzmu), ale powoduje to ograniczenie perspektywy do uwarunkowań kulturowych, zmiennych zwyczajów i regulacji prawnych, co znacznie osłabia naturalny i logiczny związek godności z moralnością.

Godność ludzka zwykle jest wskazywana jako podstawowe uzasadnienie dla powszechnych, wrodzonych i niezbywalnych praw i obowiązków, które istnieją nierozdzielnie w życiu każdego człowieka. Mowa tu o prawach i obowiązkach moralnych wynikających z natury człowieka (np. prawo do życia, do posiadania imienia, do wolności osobistej, obowiązek troski o rodzinę itd.), które następnie mogą być potwierdzane i uszczegóławiane (a także naruszane) w przepisach prawa i w postępowaniu ludzi. Treść przepisów prawa i funkcjonujących zwyczajów nie ma znaczenia dla obowiązywania prawa naturalnego, a zatem również dla praw i obowiązków potwierdzonych przez obiektywne normy moralne. Człowiek posiada swoją godność i niezbywalne prawa przez sam fakt bycia człowiekiem, który wyznaczony jest aktem poczęcia. Oczywiście w miarę rozwoju fizycznego i intelektualnego człowieka poszerzają się możliwości korzystania przez niego z praw i odpowiedzialność za wypełnianie obowiązków. Gdy

---

<sup>386</sup> „Doświadczana wolność człowieka jest podstawą argumentacji na rzecz tezy, że człowiek jest celem samym w sobie, że istnieje jako cel sam w sobie. Św. Tomasz wyprowadza z tego postulaty dotyczące działania – w przeciwieństwie do istot nierozumnych, człowieka nie wolno traktować jak narzędzie, przedmiotowo. Podkreślić trzeba, że idea godności jako bycia celem samym w sobie i związany z nią postulat nieinstrumentalnego traktowania człowieka nie jest osiągnięciem filozofii nowożytnej i to nie Immanuel Kant, jak wielu sądzi, jest ojcem koncepcji tak pojętej godności” (M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, Tom 14 (2003), s. 234).

<sup>387</sup> Por. J. Messner, *Was ist Menschenwürde?*, „Internationale katholische Zeitschrift”, nr 6 (1977) nr 3, s. 239.

z jakiegoś prawa człowiek nie może jeszcze korzystać (np. dziecko z prawa do zawarcia małżeństwa), mówi się o posiadaniu prawa w znaczeniu potencjalnym, gdy zaś korzystanie z tegoż prawa staje się dla człowieka dostępne, mówi się o posiadaniu prawa w znaczeniu aktualnym. Obowiązki natomiast stają się dla człowieka wiążące, gdy osiągnie odpowiedni poziom rozumienia, a co za tym idzie również zdolność do przyjęcia za nie odpowiedzialności. Obowiązki człowieka wygasają z chwilą jego śmierci, natomiast niektóre prawa przysługują ze strony społeczeństwa również osobie zmarłej (np. prawo do pochówku, prawo do poszanowania zwłok, prawo do dobrego imienia, prawo do wykonania ostatniej woli itd.). Realne poszanowanie praw człowieka jest zależne od wykonywania przez inne osoby ich obowiązków, dlatego lekceważenie obowiązków przez jedną osobę odbija się na poszanowaniu praw innej osoby (np. zaniedbanie moralnych i prawnych obowiązków rodzicielskich odbija się na prawie dziecka do opieki i wychowania, nie wspominając o tworzeniu wzorców przekazywanych kolejnym pokoleniom)<sup>388</sup>.

W perspektywie społecznej pojęcia godności i praw człowieka rozważano przede wszystkim w odniesieniu do prerogatyw władzy publicznej, której celem jest zorganizowanie życia społecznego i zapewnienie w nim racjonalnego porządku. Możliwości władzy publicznej dają się łatwo poszerzać za pomocą przymusu i siły, w wyniku czego mogą przechodzić w formy sprzeczne z samym celem istnienia władzy w społeczeństwie, w szczególności w despotie i totalitaryzmie<sup>389</sup>. Idea odstąpienia władzy od stosowania samowoli i okrucieństwa znana była już w niektórych kulturach starożytnych, jednak zwykle stosowano ją w sposób ekskluzywny (wyłącznie wobec członków własnej społeczności). Uniwersalne znaczenie owej idei zostało upowszechnione dopiero za sprawą średniowiecznej filozofii europejskiej. Przejawem zrozumienia niektórych społeczeństw epoki średniowiecza dla moralnego obowiązku poszanowania ludzkiej godności były przywileje nadawane poszczególnym stanom społecznym lub miastom<sup>390</sup>. Powody takiego ograniczenia prerogatyw władcy niekoniecznie opierały się na refleksji religijno-filozoficznej, na ogół raczej miały zapewnić porządek społeczny, rozwój gospodarczy i przychylność wpływowych grup społecznych wobec monarchii. Jednak nawet wówczas racjonalne samoograniczenie władzy publicznej pozostaje zgodne z naturą człowieka i społeczeństwa (przede wszystkim z zasadą pomocniczości), a tym samym stanowi realizację reguł prawa naturalnego.

---

<sup>388</sup> P. Zamelski, *Równowaga...*, *passim*.

<sup>389</sup> „Jeśli więc rządzący porządkuje społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności, będą to rządy słuszne i sprawiedliwe, jakie przystoją wolnym. Jeśli jednak rządy kierują nie ku dobru wspólnemu społeczności, ale ku prywatnemu dobru rządzącego, będą to rządy niesprawiedliwe i przewrotne” – pisał Tomasz z Akwinu (*De regimine...*, s. 136).

<sup>390</sup> S.L. Stadniczeńko, *Prawory praw człowieka w Polsce*, [w:] P. Sadowski, E. Kozerska, A. Szymański (red.), *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, Opole 2007, s. 9–17; M. Maciejewski, *Geneza i rozwój koncepcji i regulacji praw człowieka do końca XVIII wieku*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności i ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2012, s. 295–309.

Jak zauważono w pkt 2.4, 2.5 i 2.5, od XIV w. scholastyka stopniowo traciła na popularności. Zainteresowanie pismami Wilhelma Ockhama, Marcina Lutra i późniejszych autorów protestanckich spowodowało większe zainteresowanie wolą, niż rozumem, co siłą rzeczy skłaniało filozofów do głoszenia coraz większej swobody działania ludzi w życiu indywidualnym i społecznym. Jednocześnie rozwijały się świeckie teorie filozoficzne i polityczne, popularne głównie w krajach objętych reformacją, które miały zapewnić porządek społeczny bez odwoływania się do uzasadnień religijnych i związanych z nimi wymogów moralnych (np. teoria umowy społecznej). Właśnie od czasów oświecenia koncepcję formalnego samoograniczenia władzy politycznej określa się mianem „praw człowieka”. O ile jednak w pismach scholastyków określenie godności i praw człowieka było używane pomocniczo jako zbiorcze wyrażenie podstawowych reguł życia społecznego wynikających z prawa naturalnego, w oświeceniu pojęcia te stały się celem samym w sobie, i to rozumianym według treści określonej decyzją ustawodawcy. Takie rozumienie było logiczną konsekwencją materializmu i fascynacji naukami przyrodniczymi. Do wypromowania określenia „prawa człowieka” przyczynił się przede wszystkim dokument przyjęty w 1789 r. przez Konstytuante złożoną z przywódców rewolucji francuskiej, któremu nadano tytuł „Deklaracja praw człowieka i obywatela”. Należy odnotować, że wcześniej podobne akty napisane w duchu liberalizmu i teorii umowy społecznej przyjęto m.in. w Anglii i w Stanach Zjednoczonych. Autorem francuskiego dokumentu był Marie Joseph de La Fayette (spolszcz. Mariusz Józef de La Fayette, 1757–1834), który konsultował jego treść ze swoim przyjacielem Thomasem Jeffersonem (1743–1826)<sup>391</sup>. Zapewne nieprzypadkowo Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r., będąca niewiążącą prawnie uchwałą Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, zarówno nazwą jak i wyborem Paryża na miejsce uchwalenia nawiązuje do dokumentu z okresu rewolucji francuskiej.

Oświeceniowa koncepcja praw człowieka była krytykowana przez papieństwo i filozofów katolickich do pontyfikatu Jana XXIII (1881–1963, pontyfikat 1958–1963) i Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Kręgi katolickie i konserwatywne zarzucały oświeceniowej koncepcji praw człowieka oderwanie od źródeł religijnych i filozofii realistycznej, a tym samym wystawienie treści praw człowieka na zmienność zależną od nastrojów i interesów politycznych, gospodarczych i społecznych. Nie bez znaczenia był również fakt, że twórcy francuskiej Deklaracji praw człowieka i obywatela byli związani z wolnomularstwem i antyreligijnym ruchem rewolucji francuskiej. Kontrowersje podnoszone wokół praw człowieka dotyczyły przede wszystkim naturalizmu, suwerenności ludu i wolności religijnej. Naturalizm rozumiany jako brak zainteresowania sprawami innymi, niż doczesne, wpisuje się w myślenie materialistyczne, które ostatecznie prowadzi do odrzucenia wartości i norm moralnych wymagających wyrzeczeń na rzecz korzyści i przyjemności. Zasada suwerenności ludu stanowi

---

<sup>391</sup> Należy zauważyć, że francuska Deklaracja praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r. nie przewiduje prawa do życia i jest to spójne z przebiegiem rewolucji trwającej w latach 1789–1799.

uzasadnienie dla istnienia systemów demokratycznych i praw politycznych obywateli<sup>392</sup>. W świetle klasycznej filozofii chrześcijańskiej uznanie społeczeństwa za źródło władzy jest jednak trudne do pogodzenia z biblijną nauką o pochodzeniu władzy od Boga. Co więcej, odsunięcie władcy przez stulecia traktowano jako uzurpację urzędu, który otrzymał od Boga<sup>393</sup>. Trzeci z kluczowych zarzutów kręgów katolickich i konserwatywnych przeciwko oświeceniowej koncepcji praw człowieka dotyczył wolności religijnej. Tradycyjna nauka katolicka głosi bowiem, że katolicyzm jest jedyną prawdziwą religią, której wyznawanie jest konieczne do zbawienia (poza wypadkami niezawinionej nieznajomości). W tym ujęciu inne religie (jako fałszywe) mogą być co najwyżej tolerowane ze względu na spokój społeczny, ale nigdy nie mogą zostać uznane za pożyteczne i równe katolicyzmowi. Konsekwentnie, jako ideał wskazywano katolickie państwo wyznaniowe (zob. pkt 2.3)<sup>394</sup>. W odniesieniu do przytoczonych zarzutów należy zauważyć, że konsekwencją oświeceniowego naturalizmu stało się pomijanie lub negowanie pochodzenia wszelkiej władzy od Boga oraz roli religii w życiu publicznym. Skutkiem tego prawodawstwo systematycznie odchodziło od wartości chrześcijańskich. Z kolei wolność religijna logicznie musiała przyczynić się do popularności relatywizmu.

Nowożytny systemy prawne, szczególnie po II wojnie światowej, opierają się na założeniu, zgodnie z którym kompetencje organów władzy politycznej są ograniczone prawami przynależnymi ludziom tej władzy podlegającym i potwierdzonymi w przepisach prawa. W dużym stopniu wpłynęły na to okrucieństwa wojen światowych, które ostatecznie wydarzyły się z powodu błędnego pojmowania roli państwa i jego władzy. Ludzie podlegli władzy mogą z kolei wysuwać wobec jej organów roszczenia dotyczące poszanowania przynależnych im praw. Katalogi praw chronionych przez władzę publiczną stanowią ważny element konstytucji państwowych i umów międzynarodowych. Wyróżnia się w nich prawa negatywne (wolności), które zawierają zakazy określo-

---

<sup>392</sup> Słowo „obywatel” pochodzi z języka czeskiego i pierwotnie oznaczało po prostu mieszkańca państwa. W państwach monarchicznych stosuje się określenie „poddany” wskazujący na więź prawną łączącą człowieka z władcą. Współcześnie „obywatelstwo” oznacza więź prawną łączącą człowieka z państwem, z której wynikają określone prawa i obowiązki. Warto zauważyć, że słowo to w prawodawstwie Rzeczypospolitej pojawiło się w roku 1566 (II Statut Litewski) na określenie wszystkich mieszkańców, z kolei we Francji (franc. *citoyen*) zastosowano je dopiero podczas rewolucji w 1789 r. (Deklaracja praw człowieka i obywatela).

<sup>393</sup> Augustyn z Hippony dopuszczał jedynie bierny opór wobec władzy, czyli niewykonywanie praw sprzecznych z wiarą i moralnością. Nieco inaczej zagadnienie to potraktował Tomasz z Akwinu uznając, że od Boga pochodzi tylko sama zasada władzy, a nie konkretny urząd lub władca (T. Kołossowski, *Nauka św. Augustyna o państwie*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 1997, nr 4/2, s. 33–41; T. Pawlikowski, *The Problem of Democracy against the Background of the Theory of Origin and Authority in the Social Doctrine of the Church Fathers and St. Thomas Aquinas*, „Studia Teologica Varsaviensia” 2019, s. 668). Obaj filozofowie wyprowadzali swoje wnioski w oparciu o interpretację tekstów biblijnych, w szczególności Listu do Rzymian (13, 1–7).

<sup>394</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, ss. 87 i 98.

nych działań organów władzy (np. wolność od tortur), oraz prawa pozytywne (tzw. prawa *sensu stricto*), które zobowiązują organy władzy do zaspakajania określonych potrzeb ludzi (np. prawo do ochrony zdrowia). Państwo, które zobowiązało się do przestrzegania określonych praw, odpowiada również za działania podległych mu organów, urzędów i służb (wertykalne obowiązywanie praw człowieka) oraz za reagowanie na przypadki naruszeń prawa dokonywanych przez osoby prywatne (horyzontalne obowiązywanie praw człowieka). W celu prowadzenia kontroli przestrzegania praw człowieka zagwarantowanych w aktach prawa krajowego powołuje się specjalne organy sądowe i pozasądowe, wokół których budowane są krajowe i międzynarodowe systemy ochrony praw człowieka.

Można powiedzieć, że współczesne krajowe systemy prawne są jednocześnie systemami ochrony praw człowieka, ponieważ w założeniu wszystkie przepisy prawa mają być podporządkowane gwarancjom prawnym zawartym w konstytucji i w ratyfikowanych przez państwo umowach międzynarodowych. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na słabości systemów ochrony praw człowieka. Po pierwsze, katalogi praw człowieka są zawarte w aktach prawnych, które z natury są zmienne i zależne od decyzji politycznych. Jakkolwiek gwarancje praw człowieka z założenia mają dotyczyć spraw zasadniczych i niezmiennych, do modyfikacji ich treści wystarczy nowelizacja aktu prawnego podyktowana np. nastrojami społecznymi lub silnym lobbieniem. Po drugie, przepisy prawa w wielu przypadkach przyjmują indywidualistyczną optykę liberalną, która skupia się na prawach i roszczeniach z pominięciem obowiązków. Sytuacja ta wpływa na mentalność ludzi, którzy z czasem zaczynają przyjmować postawy roszczeniowe, tracąc świadomość osobistych powinności. Jednak to wypełnienie obowiązków jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa, a tym samym również możliwości korzystania z należnych praw<sup>395</sup>. Po trzecie, dochodzenie roszczeń przez osoby, które czują się ofiarami naruszeń praw człowieka dokonanych przez państwo, odbywa się przed sądami państwowymi lub organami międzynarodowymi. Pełnomocnicy skarżących zmagają się o wygranie sprawy, nieraz uzasadniając roszczenia swoich klientów w sposób bezpodstawny lub nacechowany emocjonalnie. Z kolei sędziowie mają możliwość stwierdzenia naruszenia lub braku naruszenia praw człowieka dokonując takiej interpretacji przepisów, która jest nie do pogodzenia z założeniami przyjętymi przez autorów konstytucji lub innego aktu prawnego, a nawet z obiektywnym znaczeniem godności ludzkiej<sup>396</sup>. W ten sposób

---

<sup>395</sup> Dla przykładu, często podkreśla się wolność wypowiedzi bez wskazania na odpowiedzialność za treść i konsekwencje głoszonych poglądów, podkreśla się prawa członków rodziny nie zwracając uwagi na wypełnianie obowiązków w rodzinie, które jest decydujące dla jej przetrwania i funkcjonowania kolejnych pokoleń itd.

<sup>396</sup> Na niekonsekwencję orzecznictwa i swobodne traktowanie przepisów zwracają uwagę także niektórzy sędziowie orzekający w organach międzynarodowych. Zob. A. Wedeł-Domarańska, *Opinie odrębne i ich znaczenie dla praktyki orzeczniczej ETPC – uwagi na tle doświadczeń w sprawach dotyczących początku życia ludzkiego*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanistyczne”, nr 8/2017, s. 193–212.



działalność prawników kierujących się różnymi motywacjami może całkowicie przekształcić oddziaływanie aktu prawnego na życie ludzi bez modyfikowania jego treści. W tym miejscu warto raz jeszcze nawiązać do zjawiska relatywizmu, który z czasem prowadzi do zmiany znaczenia utrwalonych pojęć, także tych zawartych w aktach prawnych (zob. pkt 2.10).

Zaprezentowane rozważanie nad znaczeniem i historią pojęcia praw człowieka jest potrzebne dla pełniejszego zrozumienia sporów i dyskusji społecznych. Należy bowiem zauważyć, że nazwą „prawa człowieka” określa się dwa różne, a czasem wręcz sprzeczne nurty intelektualne. Pierwszy, chronologicznie starszy, ukształtował się w ramach filozofii chrześcijańskiej i należy do realizmu filozoficznego. Godność ludzką i wpisane w nią prawa rozumie jako element natury człowieka, spójny z prawem naturalnym (czyli z obiektywną moralnością). Opiera się na założeniach etyki klasycznej (zob. pkt 4.3). Prawa człowieka definiuje jako zasady obiektywne, niezienne oraz niezależne od aktualnych trendów. Podkreśla znaczenie wypełniania przez każdą osobę swoich obowiązków, bez których prawa nie mogą być skutecznie zagwarantowane. Uznaje potrzebę zagwarantowania naturalnych praw każdej istoty ludzkiej przez ustawodawcę, który jest zobowiązany kierować się poznawanym rozumowo prawem naturalnym. Koncentruje się na wolności pozytywnej, czyli wolności do działania w sposób zgodny z moralnością i prowadzący do wypełniania obowiązków. Nie uznaje za prawo lub obowiązek człowieka roszczenia jakiejś osoby lub grupy, które prowadziłyby do szkody w integralnym rozwoju tejże osoby lub innych ludzi, choćby nawet przynosiło to jakąś doraźną korzyść. Dopuszcza natomiast prawo człowieka do ryzykowania swoim zdrowiem i życiem, jeżeli wymaga tego wierność obowiązkom moralnym i religijnym. Drugi nurt, ukształtowany w okresie oświecenia, ma charakter liberalno-indywidualistyczny. Opiera się w znacznej mierze na założeniach etyki subiektywnej (zob. pkt 4.3). W tym ujęciu ostateczną decyzję o treści praw gwarantowanych przez państwo podejmuje prawodawca (pozytywizm prawniczy, zob. pkt 2.8). Skupiając się na ochronie człowieka przed władzą państwową (w myśl liberalnej teorii Johna Locke’a, zob. pkt 2.5), pomija związek pomiędzy prawami i obowiązkami. Koncentruje się na wolności negatywnej, czyli wolności od jakichkolwiek ingerencji władzy lub innych podmiotów w indywidualne życie i decyzje człowieka. Zakłada, że prawa człowieka odwołują się do ludzkich potrzeb, które rozpoznaje prawodawca lub sądy rozpatrujące skargi na naruszenie praw. Interpretacja pojęć zastosowanych w akcie prawnym (np. godność człowieka) pozostaje jednak swobodna, dlatego w praktyce to samo prawo może być różnie interpretowane. Zdarza się nawet, że pojawiają się oczywiste sprzeczności w rozumieniu praw człowieka przez organy powołane do ich ochrony. Są one traktowane jako przejaw autonomii parlamentów i sądów, zarazem świadczą o panującym relatywizmie aksjologicznym i chaosie pojęciowym. Podsumowując opisane różnice można stwierdzić, że pierwszy z nurtów rozwinął się na gruncie filozofii klasycznej, nawiązuje do realizmu filozoficznego i zakłada spójność wartości moralnych z gwarancjami prawnymi. Natomiast drugi z nich wpisuje się w założenia idealizmu filozoficznego, rozwija

się od czasów oświecenia i zakłada pierwszeństwo prawa stanowiącego przed wartościami moralnymi<sup>397</sup>. Opisane nurty odmiennie rozumieją pojęcia godności człowieka i praw człowieka, dlatego różne podmioty (prawodawcy, politycy, prawnicy, organizacje społeczne itd.) w zależności od przyjętej opcji są w stanie powoływać się na te same pojęcia głosząc sprzeczne poglądy moralne i prawne.

## 5.5. Zaufanie do prawa w ponowoczesności

Epoka trwająca od lat sześćdziesiątych XX w. otrzymała nazwę ponowoczesności, zaś dominujący w niej kierunek intelektualny i kulturowy określa się mianem postmodernizmu. Pochodzenie tych pojęć, zależności między nimi oraz krótka charakterystyka postmodernizmu zostały opisane w pkt 2.10. Zrozumienie charakteru filozofii postmodernistycznej jest potrzebne dla pełniejszego obrazu filozofii społecznej oraz zjawisk i procesów zachodzących we współczesnym świecie. Postmodernizm jest kierunkiem w filozofii i kulturze, który funkcjonuje w warunkach ponowoczesności i poważnie na nią oddziałuje. Wydaje się, że to wczesny postmodernizm wytworzył ponowoczesność, choć ta nie powstałaby bez sprzyjających warunków w postaci powojennej traumy i względnego dobrobytu materialnego społeczeństw postindustrialnych. Wszakże trudności towarzyszące wojnie, biedzie i innym katastrofom zniechęcają do wyszukiwania nowych, abstrakcyjnych problemów.

Ponowoczesność może być rozumiana wyłącznie w kulturze Zachodu, ponieważ jest buntem przeciwko całej cywilizacyjnej przeszłości Europy i krajów zbudowanych na wzorcach europejskich. Jest to trzecia rewolucja idei w świecie zachodnim: reformacja odrzuciła katolicyzm i scholastykę, nowoczesność odrzuciła klasyczną filozofię, system moralny i porządek społeczno-polityczny, zaś ponowoczesność odrzuca osiągnięcia nowoczesności nie proponując w zamian niczego konkretnego. Ponowoczesność jest światem, który nas otacza, a postmodernizm – poglądami i kulturą, z którymi codziennie się stykamy. Z tego powodu dla wielu ludzi, szczególnie nie pamiętających choćby ostatnich dekad XX wieku, wydają się one normalnością. Na tle ponowoczesności poprzednie epoki, z ich filozofią i kulturą, mogą jawić się jako pełne dystansu, konwenansów, ograniczeń i opresji. Czy jednak ponowoczesność rzeczywiście jest epoką wolności i bezpieczeństwa? Z pewnością od 1945 r. nie było ani konfliktu zbrojnego, ani poważnego kryzysu ekonomicznego na skalę światową, choć zdarzały się one lokalnie (najczęściej jako odpryski rywalizacji wielkich mocarstw tzw. wojny zastępcze). Fakt utrzymywania się przez relatywnie długi czas względnego pokoju skali światowej nie jest jednak owocem ponowoczesności i zasługą postmodernistów, lecz złożonym splotem okoliczności, bez którego te zjawiska nie miałyby szans na przetrwanie. Pytanie zatem powinno brzmieć, czy ponowoczesność jest w stanie zabezpieczyć i rozwijać wolność i bezpieczeństwo? Postmodernizm jest na tyle odległy od realnych ludzkich spraw, że musiał wytworzyć własny język służący do opisywania i kształtowania ponowoczesności. Wolnością określa się totalną swobodę postępowania,

---

<sup>397</sup> Pojęcia realizmu i idealizmu filozoficznego omówiono w pkt 1.3.

pozbawioną refleksji moralnej, odpowiedzialności i przewidywania przyszłych skutków. Z kolei większość norm mających ukierunkować ludzi na czynienie dobra i chronić ich przed różnymi formami zła przedstawia się jako opresyjne i zniewalające. Uznaniem cieszą się jedynie przepisy prawne i normy nieformalne, które chronią zdrowie, bezpieczeństwo fizyczne i dobre samopoczucie, gdyż te dobra są kluczowe w skrajnie materialistycznej ponowoczesności. Gdy mowa o bezpieczeństwie, rozumie się przez to wyłącznie sferę fizyczną (sprawy przemocy, zdrowia, pomocy socjalnej itd.), co samo w sobie jest oczywiście słuszne, ale przemilcza się bezpieczeństwo moralne (np. ochronę przed demoralizacją, szkodami duchowymi, utratą sensu życia czy wykorzystaniem, o które bardzo łatwo, gdy człowiek nie ma oparcia we wspólnocie i trwałych zasadach).

Społeczeństwa zawsze podlegają oddziaływaniu ze strony filozofów (szczególnie tych promowanych medialnie i politycznie), jednak wymogi codziennego życia sprawiają, że ludzie nigdy nie idą w swoich przekonaniach tak daleko, jak proponują teoretycy. Życie społeczne w każdej epoce cechuje się znaczną bezwładnością i pewnym dystansem wobec głoszonych ideałów. O zachowaniach społecznych ludzi epoki ponowoczesnej nie decyduje znajomość poglądów postmodernistów, która jest znikoma, lecz styl życia rozpowszechniony w ponowoczesności i promowany w kulturze z masowej (szerzej w pkt 2.10 i 2.12). Społeczne uwarunkowania ponowoczesności cechują się daleko idącymi indywidualizmem i relatywizmem moralnym oraz dekonstrukcją instytucji wspólnotowych. Szczególnego osłabienia doznały rodzina i państwo, które jeszcze w XX w. powszechnie uważano za wspólnoty najważniejsze. Przyjrzyjmy się wybranym problemom, które dotyczą społeczeństwa zachodnie epoki ponowoczesnej.

1. Technologia informacyjna sama z siebie nie wykreowała ponowoczesności, jednak na skutek rozwoju technologii stała się jej cechą charakterystyczną. Komputery, smartfony, podzespoły elektroniczne i inne wynalazki opanowały tyle dziedzin życia, że dzisiaj nie sposób wyobrazić sobie funkcjonowania bez nich. Są to urządzenia o ogromnym potencjale funkcjonalności, a zarazem niezwykle uzależniające. W związku z tym niektórzy zastanawiają się, jak wyglądałoby życie ludzi w przypadku wielkiego kryzysu energetycznego (np. w wyniku działań wojennych lub trzęsienia ziemi). Z drugiej strony, codzienny, wielogodzinny kontakt z technologią istotnie wpływa na psychikę i kondycję fizyczną, szczególnie dzieci i młodzieży. Mózg człowieka jest strukturą plastyczną, stąd codzienne przyjmowanie informacji tekstowych i graficznych zawartych w Internecie, w nienaturalnie dużej ilości i zmienności, powoduje zmiany w funkcjonowaniu mózgu. Z tego powodu w zachowaniach ludzi współczesnych można zaobserwować m.in. trudności w skupieniu się na jednej rzeczy, samokontroli i zapamiętywaniu, potrzebę ciągłych bodźców, niecierpliwość, powierzchowne zaangażowanie, płytką refleksję i niewielką kreatywność, schematyczność i poleganie na stereotypach. Myślenie ludzi staje coraz szybsze i coraz bardziej płytkie a wymienione procesy znajdują odzwierciedlenie m.in. w kulturze masowej

i relacjach międzyludzkich<sup>398</sup>. Faktem jest, że „technika pokonała wszelkie odległości, ale nie wytworzyła żadnej bliskości”<sup>399</sup>, skoro wielu ludzi znajduje czas na funkcjonowanie w przestrzeni cyfrowej kosztem relacji rodzinnych i codziennych obowiązków. Co więcej, widoczne u wielu ludzi objawy uzależnienia od mediów i Internetu negatywnie wpływają na życie rodzinne i towarzyskie oraz prowadzą do przenoszenia wzorców kultury masowej na życie codzienne. Być może właśnie pojawienie się technologii cyfrowych jest jednym z powodów tak głębokich przemian społecznych i kulturowych w ostatnich dekadach.

2. Życie większości ludzi skupia się na sprawach materialnych. Na szczycie hierarchii wartości zwykle znajduje się życie i zdrowie, następnie kariera zawodowa, dobrobyt i realizacja własnych marzeń. Najtrudniejsze do przyjęcia są zobowiązania na całe życie, które mogłyby okazać się przeszkodą w „samorealizacji”. Materializm przejawia się także w obsesyjnym eksploatowaniu seksualności w kulturze i sposobie bycia, co okazuje się najbardziej destrukcyjne dla rozwoju psychicznego i społecznego dzieci i młodzieży. Można postanowić tezę, że to właśnie materializm najbardziej przyczynia się do stosunkowo niewielkiej liczby trwałych małżeństw i dzieci, znacznej liczby rozwodów, popularności łatwych do zakończenia związków nieformalnych, jak również poparcia dla praktyk antynatalistycznych i eugenicznych. Podobne trudności w podjęciu dożywotnich zobowiązań obserwuje się u części osób duchownych i zakonnych.
3. Model wychowania w ponowoczesności doznał bardzo głębokich przemian. Dobrobyt zawsze sprzyjał poluzowaniu wymagań, nadto z powodu oddziaływania mediów elektronicznych rodzice przestali być dla dzieci najważniejszym źródłem wiedzy, trudniej też zachować im kontrolę nad dziećmi. Niektórzy rodzice świadomie decydują się na model „wychowania bezstresowego”, który wynika z materialistycznej koncentracji na bieżących emocjach i wierze w dobrą naturę człowieka. Wiele rodzin stało się w jakimś stopniu dysfunkcyjnych wychowawczo z powodu zapracowania, egocentryzmu i krótkowzroczności rodziców, przez co wielu młodych ludzi zmaga się z problemami psychicznymi a wzorce domowe przenoszą na własne rodziny. Komercyjne rozwiązania przeniesione do szkolnictwa powodują, że szkoła zabiega o ucznia, a tym samym trudno jej stawiać wymagania oraz z nich rozliczać. Inna sprawa, że wobec upadku odpowiedzialności za dobro wspólne, część nauczycieli popiera takie rozwiązania. Pamiętajmy, że sprawa modelu wychowania jest (i zawsze była) kluczową dla przyszłości społeczeństwa, choć ponowoczesność z zasady zajmuje się tylko dniem dzisiejszym, a nie przyszłością następnych pokoleń<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> Zob. szerzej: N.G. Carr, *Płytki umysł. Jak internet wpływa na nasz mózg*, tłum. Katarzyna Rojek, Gliwice 2013, s. 145–178.

<sup>399</sup> T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009, s. 141 (zdanie przypisane Martinowi Heideggerowi).

<sup>400</sup> G. Hocquenghem, *Pragnienie homoseksualne*, tłum. P. Skalski, Kraków 2021, s. 204.

4. Ponowoczesność jest bardzo emocjonalna (sentymentalizm), co stanowi konsekwencję materializmu. Dążenia skądinąd pozytywne, jak realizacja ambicji, pozytywne myślenie, opanowanie stresu czy unikanie sprawienia komuś przykrości, zyskały znaczenie absolutne i pierwszorzędne. Widać to chociażby po rozrywce, która musi zapewniać ciągłe pobudzenie, nie pozostawiając miejsca na tak potrzebną w życiu refleksję i ciszę. Jest to zrozumiałe, ponieważ rezygnacja z poznawania obiektywnej prawdy o człowieku i świecie pozostawia przestrzeń, którą najprościej zastąpić subiektywnymi przeżyciami. Również brak zaangażowania religijnego jest rekompensowany popularnością przesądów, wróżb, amuletów, ezoterycznych religii wschodu itp., które mają za zadanie łagodzić surowość wszechobecnej techniki, choć nie sposób dowieść logicznie lub empirycznie przypisywanych im właściwości. Gdy dodamy do tego zawrotne tempo życia i ciągłą konkurencję należy stwierdzić, że nie są to warunki odpowiednie dla ludzkiej natury. Z tych powodów m.in. w szybkim tempie rośnie liczba zaburzeń psychicznych (szczególnie depresyjnych, lękowych i uzależnień) i prób samobójczych, często u osób bardzo młodych.
5. Alasdair McIntyre (ur. 1929) zauważa, że współcześnie „świat wartości, w tym dziedzina moralności, sytuuje się poza sferą faktów, prawdy i fałszu, stając się już tylko wyrazem osobistych preferencji w kulturze, która odrzuciła cnoty i poczucie wspólnoty”. Na scenie życia społecznego nie ma już „moralnych dekoracji”, pozostały na niej tylko trzy postacie: biurokratyczny menedżer, bogaty esteta i terapeuta. Biurokratyczny menedżer dba wyłącznie o efektywność i maksymalizację zysków, nie dostrzega przy tym żadnych dylematów moralnych, bogaty esteta poszukuje coraz to nowych przyjemności i doświadczeń, z kolei terapeuta pobiera wysokie honoraria za łagodzenie wyrzutów sumienia dwóch pierwszych. Reszta społeczeństwa w większości zamieszkuje uprzemysłowione miasta będąc manipulowana i wyzyskiwana przez menedżerów i estetów. Zwykli ludzie mają terapeutę w postaci telewizji (dzisiaj dodalibyśmy Internet), „której migotliwa paplanina potrafi wszystko ośmieszyć i uchronić swych odbiorców przed dojrzeniem powierzchowności i bezsensowności ich życia”<sup>401</sup>. W ponowoczesności osiągnięto nieznany wcześniej poziom dobrobytu i jakości życia, które, przy niewątpliwych zaletach, wprowadziły do ludzkiego życia materializm, wygodnictwo, kruchość psychiczną i szereg problemów, które w trudniejszych czasach były nieznane. Jeżeli postmodernizm zakłada, że ludzkie życie nie ma obiektywnego sensu a wszystko w świecie jest płynne i dowolne, to na poziomie praktycznym ludzie muszą znaleźć nowy sens własnego życia albo popaść w depresję lub nihilizm. Takim nowym sensem może być m.in. konsumpcja i rozrywka, bogacenie się, jak również dialektyczna walka społeczna z kimś lub o coś. Ponowoczesność odrzuca myślenie kategoriami oświecenia, czyli chłodną kalkulację opartą na wiedzy, tworząc przestrzeń dla subiektywnych emocji i wrażliwości. Efektem tego

---

<sup>401</sup> P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1995, s. 105–106.

mogą być różne zachowania, także godne uznania (np. chęć niesienia pomocy), jednak gdy motywacje są pozarozumowe i emocjonalne, ludzkie decyzje stają się krótkotrwałe i łatwe do sterowania. Samodzielne poszukiwanie sensu życia skutkuje wielością pomysłów na życie, wobec których większość ludzi domaga się jednakowego uznania i powstrzymana się od krytyki (relatywizm). Podobnie, brak oparcia we wspólnocie (rodzinnej, narodowej, religijnej itd.), permanentny i ukierunkowany przekaz medialny oraz słabe i niespójne wychowanie skutkują płytką, a przez to również płynną tożsamością wielu ludzi (Z. Bauman, zob. pkt 2.10). Z powodu ograniczonego poczucia własnej tożsamości człowiek, zależnie od struktury psychicznej, pragnie spełniać własne zachcianki bądź oczekiwania innych, rezygnując przy tym z pragnienia prawdy i dobra. W ten sposób pojawia się przestrzeń dla takich nurtów, jak posthumanizm i transhumanizm.

6. Ponowoczesność ukształtowała się w warunkach gospodarki rynkowej, co zostało przypieczętowane upadkiem systemu realnego socjalizmu w Europie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX stulecia. Skądinąd, jak zauważono w pkt 2.10, myślenie liberalne i komunistyczne ma wspólną podstawę w materializmie. Chęć osiągnięcia zysku jest normalnym zjawiskiem psychologicznym i gospodarczym, jednak owocem materializmu jest bezwzględna pogoń za zyskiem. Wówczas zysk staje się sensem ludzkiej aktywności, a nie środkiem służącym pomnażaniu różnych elementów dobra. Niepohamowana chęć zysku prowadzi do uprzedmiotowienia ludzi, które znajduje wyraz w bezcelowej komercjalizacji oraz nieuczciwych praktykach reklamowych i marketingowych, wzmocnionych dodatkowo przez siłę mediów elektronicznych i manipulacje psychologiczne<sup>402</sup>. Komercjalizacja z reguły prowadzi do infantylizacji przekazu i prób oddziaływania podprogowego, np. za pomocą bodźców erotycznych i haseł uderzających w poczucie własnej wartości. Model komercyjny, oparty na konkurencji i walce o przetrwanie ekonomiczne, w wielu krajach (nie wyłączając Polski) został przeniesiony na dziedziny szczególnie ważne z punktu widzenia dobra wspólnego, które potrzebują stabilności, konsekwencji, solidarnego wysiłku i społecznego szacunku, a nie kreatywności marketingowej (m.in. szkolnictwo, ochrona zdrowia, kultura wyższa itd.)<sup>403</sup>. Przejawem tego zjawiska jest także marketing polityczny, który koncentruje uwagę osób sprawujących władzę publiczną na zdobywaniu społecznego poparcia w głosowaniach powszechnych, odsuwając na dalszy plan roztrofną i dalekowzroczną troskę o dobro wspólne (nawiązując do klasycznej definicji polityki).

---

<sup>402</sup> Warto zauważyć, że prawo polskie, podobnie jak w wielu innych państwach, przewiduje ochronę przed nieuczciwymi praktykami rynkowymi. Zob. ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji (Dz.U. z 2020 r. poz. 1913 z późn. zm.), ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym (Dz.U. z 2017 r. poz. 2070).

<sup>403</sup> S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum! Pójdź ze mną!*, Warszawa 2016, s. 152.

7. W ponowoczesności, na skutek powszechnego relatywizmu, indywidualizmu i łatwego dostępu do wiedzy, zmniejszyło się realne znaczenie uznawanych dotąd autorytetów rodzinnych, religijnych, instytucjonalnych, zawodowych. Wielu ludzi wychodzi z założenia, że mogą postępować według własnego pomysłu nie oglądając się na innych. Również wśród osób, których pozycja społeczna lub zawodowa powinna wiązać się z powagą i pewnym dostojęstwem, pojawia się tendencja do fraternizacji. Można to łatwo wyjaśnić, ponieważ hierarchia i odpowiedzialność mają sens tylko we wspólnocie, a zatem indywidualizm zmierza w kierunku egalitaryzmu. Utrata prestiżu społecznego dotknęła również klasę polityczną funkcjonującą w warunkach postdemokracji. W XIX w. wybory powszechne stały się podstawowym sposobem wyłaniania organów władzy publicznej w większości państw. Po II wojnie światowej doszło do znacznego poszerzenia zakresu praw wyborczych, a rytm życia politycznego i kampanii wyborczych zaczęły wyznaczać media elektroniczne. Politycy skoncentrowali się na budowaniu własnej popularności korzystając z możliwości telewizji i Internetu. Sukcesy wyborcze zaczęły odnosić znane osoby bez przygotowania merytorycznego, w tym sportowcy i artyści, a także młodzi aktywiści, dla których polityka jest jedynym doświadczeniem zawodowym. Kampanie wyborcze pochłaniają gigantyczne kwoty pieniężne, które nie służą budowaniu merytorycznej jakości przekazu, lecz rozpoznawalności i pozytywnego wizerunku kandydatów i ugrupowań. Dzięki relacjom medialnym ludzie zobaczyli spory polityczne toczony w parlamentach i na konferencjach prasowych, zresztą to właśnie transmisje (ważne z punktu widzenia jawności życia publicznego) wprowadziły do polityki element teatralności. Poszukiwanie przez polityków sympatii tzw. zwykłych ludzi odbywa się kosztem zdrowego elitaryzmu, który powinien cechować ludzi odpowiedzialnych za sprawy szczególnie ważne i trudne, do których należy sprawowanie władzy publicznej. Zarazem szybki rozwój marketingu politycznego i metod socjotechnicznych spowodował, że bez korzystania z nich trudno jest przebić się w świadomości społeczeństwa i odnieść sukces wyborczy.
8. Relatywizm znajduje wyraz w różnych momentach życia ludzi i społeczeństw. Jego owocem jest rezygnacja z poszukiwania prawdy, którą zastępują paradygmaty, ideologie, teorie spiskowe, *fake newsy*, przesady oraz nieracjonalne emocje. Warto zauważyć, że coraz trudniej o merytoryczną dyskusję, w wielu sprawach członkowie grupy utwierdzają się wzajemnie w swoich stanowiskach a na wszelką krytykę (często także obarczoną znacznym ładunkiem emocjonalnym) reagują wrogością. Opisane procesy są najbardziej widoczne w wymianie poglądów na tematy związane z etyką i życiem publicznym. Jest to przejaw woluntaryzmu, zgodnie z którym rzeczywistość ma zostać dostosowana do ludzkich pragnień, uczuć, emocji, subiektywnych potrzeb, a nie do obiektywnych wymogów poznawanych przez rozum. Zjawiskiem szczególnie niepokojącym stał się tzw. „hejt”, któ-

ry polega na celowym niszczeniu reputacji i spokoju psychicznego człowieka, często przez publikację poniżających go treści<sup>404</sup>.

Przedstawiona charakterystyka ponowoczesności obejmuje wybrane zagadnienia, dlatego może sprawiać wrażenie pesymistycznej i jednostronnej. Oczywiście czasy współczesne przyniosły wiele pożytecznych odkryć i rozwiązań, zwłaszcza na polu nauki, techniki, medycyny, transportu, przekazu informacji czy humanitaryzmu. Osiągnięcia te wpisują się w proces rozwoju cywilizacyjnego, który nie jest przedmiotem opracowania, w związku z czym nie zostały uwzględnione w przedstawionej egemplifikacji procesów społecznych. Ponowoczesność z różnych powodów stała się częścią czasów współczesnych, ale sama z siebie nie przyczynia się do wzrostu moralnego i materialnego społeczeństw, ani do rozwiązania jakiegoś realnego problemu. Co więcej, trwanie i rozwój ludzkości odbywa się pomimo uwarunkowań ponowoczesności i towarzyszącego jej postmodernizmu, a nie dzięki nim. Zauważmy za wieloma autorami, że w warunkach dekompozycji cywilizacyjnej zwiększyło się znaczenie funkcji stabilizującej prawa, które ogranicza roszczenia wysuwane przez różne grupy i podmioty społeczne. W literaturze prawniczej i orzecznictwie sądowym niezmiennie podnosi się postulaty zaufania do prawa i pewności prawa, które powinno być przewidywalne dla adresatów i nie może ich zaskakiwać. Niezbędnym warunkiem zaufania do prawa i pewności prawa jest jego stabilność, która oznacza, że zmiany prawa powinny mieć miejsce możliwie rzadko, „każda zmiana powinna być mocno uzasadniona, ze wskazaniem w uzasadnieniu, że nowe rozwiązania prawne są nie tylko konieczne, zdecydowanie lepsze od istniejących, bardziej efektywne, mają w sobie większy potencjał «stabilności»”<sup>405</sup>. Problem pewności prawa zaczął nabierać nowego znaczenia w społeczeństwach pluralistycznych, w których prawo państwowe zaczęło stawać się głównym czynnikiem kształtującym ład społeczny, zarazem samo będąc instrumentem pośpiesznego przekształcania kolejnych dziedzin życia przez polityków działających z własnej inicjatywy lub z inspiracji innych ośrodków. Zresztą treść przepisów prawnych pozostaje tylko jednym z czynników wpływających na pewność prawa, nie mniej ważne jest realne oddziaływanie prawa interpretowanego w wyrokach sądowych, decyzjach administracyjnych i opiniach prawnych, których autorzy z reguły dysponują pewnym zakresem dowolności (wspomniano o tym we wstępie)<sup>406</sup>. Oprócz formalnej stabilności

---

<sup>404</sup> „Hejt” jest spójny z prymatem emocji, ponieważ sentymentalna wrażliwość ustępuje subiektywnym potrzebom rozrywki i wzmocnienia poczucia własnej wartości kosztem pogardy na innego człowieka. O ile rozum poszukuje równowagi i opanowania, emocje są irracjonalne i mają tendencje do skrajności.

<sup>405</sup> T. Biernat, *Stabilność versus zmiana. Waloryzacja ochrony praw dziecka jako przykład wpływu otoczenia normatywnego na uzasadnione zmiany w prawie*, [w:] T. Biernat (red.), *Stabilność prawa w kontekście wartości, instytucji i funkcjonowania systemu prawnego*, Kraków 2016, s. 18.

<sup>406</sup> A. Kaufmann uważał, że prawem nie jest przepis zawarty w ustawie, a dopiero konkretne rozstrzygnięcie sądowe lub administracyjne wyrażające to, co w danej sytuacji jest słuszne (J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, s. 682–683).



przepisów prawnych oraz ich interpretacji dokonywanych przez prawników zaufanie do prawa może mieć także drugi wymiar odnoszący się do wartości promowanych przez prawodawcę. Rewolucyjne zmiany wartości i zasad niekwestionowanych przez stulecia, uzasadniane autorytetem państwa i prawa, musiały osłabić stabilność prawa, które pomimo obowiązywania formalnych gwarancji (np. nie działania prawa wstecz) zmienia się na tyle często, że w znacznym stopniu utraciło walor pewności.

Znaczna część ludzi nie ujawnia zdolności do pogłębionej, krytycznej oceny otaczającej ich rzeczywistości, jednak rozwiązania sprzeczne z naturą ludzką i naturą świata zawsze budzą sprzeciw choćby niewielkiej grupy osób. Dla przykładu, w niektórych momentach historii licznie przeważali zwolennicy niewolnictwa, którzy zapewne wygaliby w demokratycznym głosowaniu, jednak czas jednoznacznie zweryfikował, do kogo tak wówczas, jak i obecnie należy obiektywna racja. Przekonanie o wadliwości poszczególnych przepisów zwykle nie powoduje wśród ludzi utraty zaufania do całego systemu prawnego, ale w jakimś stopniu je podważa. W czasach współczesnych, nacechowanych indywidualizmem i materializmem, nie brakuje pomysłów na rewolucyjną zmianę w prawie, które stoją w sprzeczności z wizerunkiem prawa jako gwaranta ładu społecznego. Tendencje te są skrajnie indywidualistycznie, jednak ich realizacja domaga się bezwzględnego podporządkowania państwu wszystkich ludzi bez wyjątku. Koncepcje radykalnego przekształcenia ludzi i społeczeństw za pomocą polityki, kultury i prawa, wywodzone z programu nowej lewicy i trockizmu, wykazują szczególną skłonność do mutowania (zgodnie z programem permanentnej rewolucji Lwa Trockiego). W XXI w. do najbardziej wpływowych idei w ponowoczesności, które zagrażają zaufaniu do prawa i pewności prawa, należą relatywizm, posthumanizm, transhumanizm i postdemokracja (zob. pkt 2.10). Zauważmy, że nawet na poziomie językowym używane przedrostki mają wskazywać na zużywanie się dotychczasowych rozwiązań społecznych przy braku racjonalnych pomysłów na przyszłość.

Najstarszym z wymienionych trendów ideowych, a zarazem fundamentalnym dla pozostałych, jest relatywizm. Jako sposób myślenia pojawiał się w różnych momentach historii a jego obecna forma swoje źródło w pismach m.in. Immanuela Kanta, Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera (zob. pkt 2.10). Relatywizm pozwala formułować praktycznie dowolne wizje człowieka i społeczeństwa, co ulega nasileniu wraz ze stopniowym oddalaniem się kolejnych pokoleń od zasad realizmu filozoficznego. Na pierwszy rzut oka przekonanie o braku obiektywnej prawdy, a przynajmniej o niezdolności ludzi do jej poznania, wydaje się rozwiązaniem atrakcyjnym w demokratycznym społeczeństwie nastawionym na współistnienie i pokojową rywalizację różnych opcji aksjologicznych i politycznych. Jest to jednak postawa głęboko niekonsekwentna. O ile bowiem niektóre obiektywne prawidłowości nie dają się zanegować z powodu natychmiastowych skutków ich zignorowania (prawa fizyki, wiedza medyczna itp.), to inne ujawniają swoje konsekwencje z opóźnieniem, najczęściej zbyt późno, by można je odwrócić (normy moralne, wychowanie dzieci, prawa ekonomii, profilaktyka zdrowotna itd.). W dłuższej perspektywie rela-

tywizm musi doprowadzić do upadku autorytetów, zaniku poszanowania dla norm moralnych (anomii) a przez to do konieczności ograniczania indywidualnej wolności. Historyczną alternatywą dla relatywizmu jest tolerancja, która oznacza uznanie istnienia obiektywnej prawdy oraz zaniechanie aktywnej walki ze zwolennikami błędnych i szkodliwych poglądów, jeżeli w ten sposób można uniknąć jeszcze głębszych szkód. Pozostaje pytanie, czy rozwiązania nierelatywistyczne są możliwe w warunkach zglobalizowanego świata, demokracji liberalnych, wielokulturowych społeczeństw, wpływowych korporacji międzynarodowych, konsumpcyjnej i hedonistycznej kultury masowej itd. A jeśli nie, to co dalej?

W niespotykanej dotąd dowolności traktowania człowieczeństwa prawodawcy mają możliwość stać się ostoją myślenia realistycznego albo włączyć się w kolejne eksperymenty społeczne. Politycy są zachęceni do wprowadzania rozwiązań posthumanistycznych i tranhumanistycznych przez różnego rodzaju lobbystów reprezentujących interesy wielkiego kapitału, który dostrzega w tym źródło kolosalnych zysków. Oba nurty postmodernistyczne stanowią negację antropocentrycznego humanizmu, obecnego w Europie i świecie zachodnim od renesansu, na rzecz jakiegoś buntu przeciwko ludzkiej naturze i ludzkiej godności. Wydaje się, że pozbawiony mocnych fundamentów radykalny antropocentryzm nowoczesności zaczął pękać pod wpływem własnych sprzeczności wywołując przerażenie i pustkę, którą ponowoczesność rozpaczliwie próbuje wypełnić chaotycznym indywidualizmem. W tym kontekście trzeba zauważyć, że obecnie sam proces legislacyjny w coraz większym stopniu funkcjonuje w warunkach postdemokracji (zob. pkt 2.10), która praktycznie zamyka możliwość rozwiązania palących problemów społecznych w drodze formalnych procedur.

W epoce nienasyconych praw i zapomnianych obowiązków konieczne jest ponowne zrozumienie pojęć wypracowanych przez cywilizację europejską, jak prawda, powinność, osoba, godność, wolność, wspólnota itd. Od czasów T. Hobbesa popularność zdobywa antropologia rywalizacji i konfliktu, w myśl której zdobycze cywilizacji europejskiej miały ustąpić miejsca zachowaniom właściwym dla zwierząt. W konsekwencji podmiotowe określenie „osoba ludzka” zostało zastąpione uprzedmiotawiającym określeniem „jednostka”, zaś wolność zaczęto postrzegać nie w kategorii odpowiedzialnego czynienia dobra, lecz jako swobodę spełniania własnych pragnień. Uczynienie prawa godnym zaufania nośnikiem wartości jest przedsięwzięciem bardzo trudnym, idącym pod prąd globalnych procesów kulturowych. Roman Tokarczyk ukazał prawo jako zjawisko społeczne będące odpowiedzią na wartości i potrzeby życia osoby i społeczeństwa. Ludzie (zarówno poszczególne osoby, jak i cała ludzkość) poznają siebie i otaczający ich świat, zdobywają dobre i złe doświadczenia, rozpoznają w dobrach wartości, wreszcie postanawiają chronić te wartości formułując normy postępowania. Pośród norm społecznych największymi możliwościami ingerowania w życie ludzi odznaczają się normy prawne. System prawny jest zatem wtórny wobec życia ludzkiego i wypływa z wielopokoleniowej refleksji o życiu (choć poszczególne przepisy prawne mogą być efektem

nazbyt pospiesznych decyzji)<sup>407</sup>. Mając do czynienia z istotą kruchą i niepowtarzalną, jaką jest człowiek, nie stać nas – jako społeczeństwa – na eksperymentalne wdrażanie abstrakcyjnych teorii filozoficznych. Należy pamiętać, że prawo stale kształtuje się pod wpływem życia, nawet bez formalnej zmiany przepisów. Opinie na temat obowiązującego prawa wpływają na treść wyroków sądowych i przyszłych przepisów prawnych, które mogą zmierzać do utrwalenia lub zmiany sposobu ich rozumienia. W szczególności prawo nieodpowiadające ludzkiej naturze może sprowokować w poszczególnych osobach trudne do przewidzenia mechanizmy obronne.

Tworzenie systemu prawnego, który budzi zaufanie i obiektywnie na zaufanie zasługuje, wymaga w pierwszej kolejności przyjęcia stabilnej aksjologii, wolnej od dowolności w sprawach zasadniczych (tj. od relatywizmu). W myśl koncepcji prawa naturalnego i filozofii personalistycznej obiektywne wartości powinny służyć dobru każdej osoby, a pragnienie dobra jest po prostu miłością. Nie chodzi tu jednak o liberalny postulat postawienia na pierwszym miejscu własnego lub cudzego „ja”, lecz o uznanie obiektywnej prawdy o człowieku i o świecie, która pomaga w dokonywaniu słusznych i odpowiedzialnych wyborów – także w dziedzinie prawa. Według Victora Emila Frankla (1905–1997) człowiek jest istotą duchową, wolną i odpowiedzialną. Odpowiedzialność zawsze jest wobec jakiegoś sensu, dlatego bez istnienia sensu nie ma odpowiedzialności<sup>408</sup>. Ów sens wyznaczają wartości (dobra), a uznanie niezmiennych wartości najwyższej dodaje pewności i wiarygodności pozostałym wartościom<sup>409</sup>. Pierwowzorem ludzkiej odpowiedzialności – stwierdza Hans Jonas (1903–1993) – jest odpowiedzialność rodziców za dzieci<sup>410</sup>. Tak, jak człowiek odpowiada za swoje czyny, tak też państwo odpowiada za swój system prawny, zaś w obu przypadkach odpowiedzialność wymaga szerokiego spojrzenia w przyszłość ludzi znanych i nieznanymi. Człowiek odpowiedzialny nie żyje tylko dla siebie, ale również dla wszystkich ludzi – zauważa Emmanuel Lévinas (1906–1995)<sup>411</sup>. W odniesieniu do państwa, jego istnienie dla wszystkich określa się jako urzeczywistnianie dobra wspólnego (por. art. 1 Konstytucji RP).

---

<sup>407</sup> R.A. Tokarczyk, *Biojurysprudencja...*, s. 18–19.

<sup>408</sup> S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Pomoc w zrozumieniu prawa i sensu życia*, Warszawa 2020, s. 86.

<sup>409</sup> Etyka chrześcijańska głosi stabilne normy moralne odwołując się do Objawienia Bożego i prawa naturalnego. Niezmiennosc norm moralnych uzasadnia niezmiennoscia Boga, od którego one pochodzą. Z kolei etyka ateistyczna, o ile pragnie cechować się niezmiennoscia, odwołuje się do niezmiennego porządku naturalnego, choć nie wyjaśnia samej przyczyny istnienia natury (por. J.-P. Holbach, *System przyrody*, tom 2, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 347).

<sup>410</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 176.

<sup>411</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 196. Niektórymi wątkami twórczości E. Lévinasa inspirował się m.in. postmodernistyczny filozof J. Derrida.

W kolejnym punkcie została zaprezentowana pedagogika prawa, która jest polską szkołą filozoficzno-prawną zmierzającą do budowania godnego zaufania i odpowiedzialnego systemu prawnego.

## 5.6. Pedagogika prawa

Procesy opisane w poprzednich rozdziałach miały miejsce w świecie zachodnim (obszar Europy i Ameryki Północnej), a wtórnie także w innych regionach, które z powodu kolonizacji lub kontaktów handlowych w mniejszym lub większym stopniu podążały za wzorcami europejskimi i amerykańskimi. Częstym zjawiskiem była synteza rodzimej mentalności z rozwiązaniami wypracowanymi w Europie, co widać np. w kulturze i ustroju Chin i Japonii. Problemy przedstawione w niniejszym opracowaniu ukazują złożoność sytuacji, w której znajduje się współczesny świat i żyjący w nim ludzie. Z jednej strony uczyniono ogromny postęp w rozwoju medycyny i techniki, z drugiej na skutek wielowiekowych procesów nastąpiło niebezpieczne odejście od obiektywnych wartości w kierunku całkowitej dowolności i relatywizmu. Procesy, które w opracowaniu nazwano „rewolucją indywidualistyczną” (zob. pkt 2.12), przebiegają stopniowo przez stulecia tak, że dopiero z perspektywy czasu można ocenić ich skutki i przewidywać dalsze konsekwencje. Zarazem nawet XX-wieczne systemy kolektywistyczne i totalitarne (niemiecki nazizm, włoski faszyzm, radziecki komunizm), na pierwszy rzut oka przeciwne indywidualizmowi, ostatecznie stały się dla społeczeństw negatywnym wzorcem odniesienia i doprowadziły do jego umocnienia. Jak to było przez tysiąclecia, indywidualizm i kolektywizm tylko pozornie wydają się być sobie przeciwne, w rzeczywistości występują naprzemiennie tworząc błędne koło: ludzie pragną indywidualizmu, gdy mają dość ograniczeń kolektywizmu, po czym pragną kolektywizmu (przynajmniej w jakimś stopniu), gdy mają dość indywidualistycznego chaosu. W XX w. w wyniku przemian politycznych, gospodarczych i kulturowych w mentalności wielu ludzi wolność została utożsamiona ze swobodą, w oderwaniu od odpowiedzialności za skutki decyzji, zaś prawda z wyborem którejś ze sprzecznych opinii, a nie z uznaniem obiektywnej rzeczywistości. Kapitalizm i rozwój technologii spowodowały, że względny spokój charakterystyczny dla poprzednich tysiącleci został zastąpiony codzienną rywalizacją i wyścigiem za zmianami. Zarazem względny dobrobyt kieruje uwagę społeczeństw zachodnich wyłącznie ku sprawom materialnym odsuwając na dalszy plan pytania o sens ludzkiego życia i przyszłość społeczeństwa. Nawet dające się udowodnić fakty bywają negowane lub ignorowane, gdy stanowią zagrożenie dla bieżącego komfortu materialnego i psychicznego. W takim świecie życie wydaje się na tyle łatwe, że szczęście zaczęto rozumieć jako przyjemność cielesną i psychiczną, co wprost otwiera ludzi na egoizm bądź uległość wobec silniejszych (zależnie od osobowości człowieka i zewnętrznych okoliczności). Przypomina się rosyjskie powiedzenie: mocni ludzie tworzą dobre czasy, dobre czasy tworzą słabych ludzi, słabi ludzie tworzą trudne czasy a trudne czasy tworzą mocnych ludzi. Kiedy pochód indywidualizmu doprowadził do obalenia uznawanych od stuleci norm społecznych, państwo posługujące się prawem i przymusem pozostało prak-

tycznie ostatnią instytucją zdolną zapewnić niezbędny ład społeczny. W ten sposób prawo pozytywne pozostało ostatnim powszechnie uznawanym systemem pojęć i norm społecznych, w dużej mierze dzięki odstrasżającemu przymusowi państwowemu i sankcjom karnym (zob. pkt 5.2). Społeczny szacunek dla prawa wydaje się wynikać bardziej z instynktu samozachowawczego (oba- wy przed anarchią lub karą), niż z rozumowego przekonania o słuszności pra- wa, to z kolei utrudnia autentyczną refleksję nad treścią obowiązujących norm prawnych.

Indywidualizm, materializm, relatywizm, a także masowe migracje ekono- miczne związane z globalizacją, doprowadziły do powstania społeczeństw plu- ralistycznych, w których wspólnymi wartościami są prawo pozytywne i prze- konanie o braku innych obiektywnych, bezwzględnie obowiązujących prawd i wartości. Społeczeństwa zachodnie pierwszych dekad XXI wieku wydają się znakomicie zorganizowane w swoich państwach. W różnym stopniu korzystają z dorobku tzw. czterech rewolucji przemysłowych<sup>412</sup>, które przyniosły niezna- ny w historii dostęp do dóbr, chętnie odwołują się do demokracji i wolnego rynku (choć różnie te pojęcia rozumieją), konkurują na globalnej arenie geopo- litycznej i gospodarczej. Zarazem zdają się nie dostrzegać słabych stron wymie- nionych rozwiązań, nie mają dalekosiężnej wizji swojej przyszłości, zmagają się z ogromnym natężeniem zjawiska rozpadu rodzin, zapaści demograficznej i problemów psychicznych, są podzielone z powodu różnic politycznych i kon- kurencji ekonomicznej. Bezprecedensowo oddalono się od realizmu poznaw- czego, obiektywizm z konieczności przetrwał w naukach ścisłych i przyrodni- czych, jednak dorobek tych nauk służy bardziej do zaspakajania bieżących po- trzeb, niż do dalekowzrocznej troski o dobro wspólne. Można przewidywać, że gdyby miało dojść do rozpadu państwa, współczesne społeczeństwo pograży- łoby się w bezsilności i chaosie okazując się niezdolne do obrony fizycznej i kulturowej. Z tych powodów prawo nigdy dotąd nie było tak istotne dla za- chowania ładu społecznego (przynajmniej w indywidualistycznym świecie zachodnim), a zarazem tak skuteczne i opresyjne dzięki technologiom informa- tycznym. Na organach prawodawczych, administracji publicznej i sądach spo- czywa zatem wielka odpowiedzialność moralna za jakość tworzonego i stoso- wanego prawa oraz za płynące stąd konsekwencje. Jest to sytuacja historycznie bezprecedensowa i potencjalnie bardzo niebezpieczna, skoro bowiem na sku- tek procesów opisanych w poprzednich rozdziałach normy prawne stały się jedynym skutecznym regulatorem życia społecznego, przejęcie władzy formal- nej (politycznej) lub nieformalnej (ekonomicznej, medialnej itp.) otwiera

---

<sup>412</sup> Rewolucjami przemysłowymi określa się kolejne etapy rozwoju przemysłu poczynając od XVIII w. Symbolem pierwszego etapu jest maszyna parowa (1763 r.). Obecnie mówi się o czwartym etapie, w którym gospodarka opiera się na bezprzewodowych technologiach informatycznych i sztucznej inteligencji. Vernon Vinge i inni futurologi wysuwają śmiało tezy na temat kolejnego etapu, w którym zbudowane zostaną maszyny na tyle inteligentne, że zdolne będą do zbudowania maszyn niezrozumiałych dla ludzi (teoria technologicznej oso- bliwości, zob. tegoż, *The coming technological singularity*, „Whole Earth Review” 1993, nr 81, s. 88–95).

ogromne możliwości sterowania ludzkim życiem. Patrząc na świat zachodni można sformułować szereg zastrzeżeń do sposobu funkcjonowania instytucji władzy, z których kluczowym jest subiektywizm. Przejawia się on w tym, że prawodawcy często nie rozważają projektowanych norm prawnych w sposób realistyczny (w kontekście jego dalekosiężnych skutków), widząc w nich raczej odpowiedź na bieżące postulaty lobbystów i wyborców<sup>413</sup>. Nie bez znaczenia jest popularność wśród elit politycznych heglizmu i marksizmu głoszących wiarę w następowanie po sobie kolejnych etapów historii, które stanowią drogę rozwoju ludzkości i mogą być sprzeczne z poprzednimi etapami. Wyrazem każdego etapu mają być m.in. polityka państwa i prawodawstwo. W ten sposób w mentalności społecznej utrwala się pozytywizm prawniczy, który utrudnia krytykę obowiązującego prawa wobec ludzi, dla których to prawo jest najwyższym autorytetem.

Nie wiemy, jak długo potrwa opisana sytuacja i jaki będzie jej finał, zresztą może ona ulec nagłym przeobrażeniom na skutek nieprzewidzianych zdarzeń, np. globalnego konfliktu zbrojnego lub katastrofy naturalnej. Na dzień dzisiejszy zadaniem teorii i filozofii prawa jest dokonanie diagnozy istniejącego stanu rzeczy, ustalenie jej korzystnych i niekorzystnych konsekwencji oraz wypracowanie najlepszych rozwiązań dotyczących systemu prawnego. Takie ambitne zadanie stawia przed sobą pedagogika prawa, która jest oryginalnym nurtem rozwijanym w polskiej teorii i filozofii prawa<sup>414</sup>. Określenie „pedagogika prawa” jest znane również w literaturze niemieckiej, gdzie odnosi się raczej do problematyki wychowywania i edukacji prawnej<sup>415</sup>. Inspiracją dla powstania pedagogiki prawa była twórczość L. Petrażyckiego traktująca o roli prawa w procesie kształtowania postaw społecznych (nazwana przez niego polityką prawa), której wybrane wątki zostały rozwinięte i usystematyzowane przez Stanisława Leszka Stadniczeńko<sup>416</sup>. Istotą pedagogiki prawa jest uznanie prawa za swego rodzaju system wychowania społecznego, któremu w jakiś sposób podlegają wszyscy niezależnie od wieku i pozycji społecznej (jeśli nie przez wewnętrzne przekonanie, to przynajmniej przez przyzwyczajenie do wymaganego sposobu zachowania). W tym sensie prawo jest pewną formą działalności pedagogicznej, która może pomagać albo szkodzić funkcjonowaniu społeczeństwa. Zauważmy tylko, że dla wielu ludzi przepisy prawa często stają się wskazówką etyczną, choćby były obiektywnie sprzeczne z niezmiennym prawem naturalnym (czyli z rozumowo poznawalną moralnością). Jak każda praca wychowawcza i organi-

---

<sup>413</sup> Mowa tu o priorytetach odpowiedzialnego prawodawcy realizowanych niezależnie od tego, czy podejmuje decyzje samodzielnie, czy poszukuje legitymizacji prawa w szerokich konsultacjach. Modele tworzenia prawa, uwzględniając rozmaite warianty pośrednie, odnoszą się praktyki prawodawczej i same z siebie nie przesądzają o treści i jakości norm prawnych. Zob. szerzej: T. Biernat, *Legislacja. Analiza procesu*, Kraków 2016, s. 42–51.

<sup>414</sup> Wybrane opracowania dotyczące pedagogiki prawa: S.L. Stadniczeńko, *Zarys pedagogiki prawa*, Opole 1995; S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum...*; S.L. Stadniczeńko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Pomoc...*

<sup>415</sup> M.in. S. von Hasseln, *Rechtspädagogik. Von der Spaß- in die Rechts- und Verantwortungsgesellschaft*, Berlin 2006.

<sup>416</sup> S.L. Stadniczeńko, *Zarys...*, s. 16.

zacyjna, również prawo służy rozwojowi osobowemu i społecznemu ludzi wtedy, gdy pomaga w wyzwoleniu tkwiącego w nich potencjału moralnego i intelektualnego. Potencjałem moralnym jest pragnienie dobra, potencjałem intelektualnym są umiejętności jego wdrażania w życiu osobistym i społecznym. Pierwszym warunkiem ku temu jest, aby prawodawcy i prawnicy dążyli do poznania i poszanowania obiektywnej prawdy o osobowo-społecznej naturze człowieka. Stąd można wyprowadzić wniosek, że rozwiązania prawne niezgodne z rozumowo poznawalnym prawem naturalnym, choćby w danym momencie były popularne i przynosiły doraźne korzyści, nie tylko nie są zdolne zapewnić integralnego rozwoju, ale prowadzą do regresu i pojawienia się nowych problemów. Co więcej, im później ujawnią się te problemy, tym trudniejsze będą do naprawienia. Takie twierdzenie znajdzie wielu przeciwników, dlatego Czytelnik musi samodzielnie przeprowadzić analizę przyczynowo-skutkową wydarzeń, które miały miejsce w historii, dzieją się obecnie i dają się przewidzieć w przyszłości, a następnie powiązać je z obowiązującym w danym czasie prawem.

Żadna nauka teoretyczna nie jest w stanie zabezpieczyć osiągnięć cywilizacyjnych i naprawić błędów powstałych na przestrzeni lat i pokoleń, może jednak zgłębiać wiedzę w poszukiwaniu prawdy, sygnalizować zagrożenia i sugerować działania naprawcze. Taki jest główny cel pedagogiki prawa, która dostrzega w prawie pozytywnym ostatni system pojęć i norm społecznych akceptowany przez całe społeczeństwo, choć nie uważa tego nienaturalnego stanu za korzystny i bezpieczny. Do podstawowych założeń pedagogiki prawa należą:

- 1) realizm poznawczy,
- 2) koncepcja prawa naturalnego o niezменной treści,
- 3) filozofia personalistyczna,
- 4) godność osoby ludzkiej,
- 5) dobro wspólne,
- 6) zasada pomocniczości,
- 7) solidaryzm społeczny.

Każde z tych założeń zawiera w sobie szereg szczegółowych wartości, które pozwalają oceniać życie społeczne i w razie potrzeby postulować jego poprawę. Pedagogika prawa zamierza propagować taki sposób rozumienia i kształt systemu prawnego, które ułatwią odbudowanie w społeczeństwie postaw służących integralnemu rozwojowi całej wspólnot politycznej, w szczególności uznania dla wartości prawdy obiektywnej. Narzędziami oddziaływania pedagogiki prawa są:

- 1) poznanie wartości wpisanych w prawo naturalne,
- 2) identyfikowanie źródeł i założeń istniejących rozwiązań społecznych,
- 3) interpretacja i krytyczna ocena obowiązujących przepisów prawnych,
- 4) formułowanie propozycji nowych rozwiązań prawnych,
- 5) promowanie wiedzy prawnej w sposób uwzględniający założenia pedagogiki prawa,
- 6) formacja prawników i prawodawców,

7) używanie prawa, choćby niedoskonałego, do rozwiązywania problemów indywidualnych i społecznych.

Należy podkreślić, że rozwojem jest tylko taka zmiana, która pozytywnie oddziałuje na życie ludzi (tzn. odpowiednio do ludzkiej natury), ponieważ rozwój ostatecznie ma służyć dobru ludzi – w przeciwnym wypadku będzie tylko niesymetrycznym wzrostem ilościowym<sup>417</sup>. Warto zauważyć, że w pedagogice prawa nie chodzi wyłącznie o zmienianie prawa, będące domeną organów władzy publicznej, ale również o posługiwanie się prawem jako przedmiotem refleksji intelektualnej, pracy dydaktycznych i dyskusji w społeczeństwie.

Podstawowym założeniem pedagogiki prawa jest realizm poznawczy, który oznacza poszukiwanie obiektywnej prawdy i odrzucenie wszelkich przejawów idealizmu filozoficznego, który ignoruje to, co rozum jest w stanie poznać empirycznie lub logicznie. Istotą realizmu jest uznanie zdolności ludzkiego rozumu do poznawania obiektywnej prawdy, która istnieje niezależnie od ludzkiej woli i poglądów. W ten sposób realistyczna filozofia klasyczna wypracowała koncepcję prawa naturalnego o niezmiennej treści, a następnie filozofię personalistyczną (obie koncepcje wskazano jako założenia pedagogiki prawa)<sup>418</sup>. Koncepcja prawa naturalnego o niezmiennej treści uznaje prawo naturalne za niezmienny system norm, poznawany rozumowo na przestrzeni dziejów dzięki znajomości natury człowieka, natury otaczającego nas świata, przyczyn i następstw różnych wydarzeń oraz zasad logiki. Co za tym idzie, ludzie nie są w stanie skutecznie zmienić tego, co wynika z natury, nie mają też wpływu na wartość moralną czynów dobrych i złych, natomiast są zdolni do rozumowego poznawania świata i rządzących nim praw. Z kolei filozofia personalistyczna jest kompleksowym sposobem postrzegania człowieka i społeczeństwa. Jak wiele razy podkreślono, natura ludzka jest jednocześnie osobowa i społeczna, dlatego szkodliwe jest redukcjonowanie jej do indywidualizmu, który uznaje społeczeństwo za zagrożenie dla człowieka, bądź do kolektywizmu, który uznaje człowieka za zagrożenie dla społeczeństwa. Oba nurty podważają odpowiedzialność ludzi za siebie nawzajem, ostatecznie prowadząc do jakiejś formy ich uprzedmiotowienia<sup>419</sup>. Warto dodać, że klasycznie rozumiany personalizm wywodzi się z filozofii chrześcijańskiej<sup>420</sup>, która postrzega osobę ludzką jako istotę cielesno-duchową, zdolną do poznania Boga, mającą perspektywę nieśmiertelności, odpowiedzialną za własne czyny, wreszcie zasługującą na miłość, czyli na to, by inni pragnęli jej dobra.

Wśród zainteresowań pedagogiki prawa, które powinny być kojarzone z realizmem filozoficznym, choć rzadko się o tym pamięta, znajduje się także dialog<sup>421</sup>. Pojęcie dialogu jest często przywoływane, jednak niesłusznie utożsamia

---

<sup>417</sup> M. Łuszczuk, *Ekonomia...*, s. 12.

<sup>418</sup> S.L. Stadniczenko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Pomoc...*, s. 20.

<sup>419</sup> C.S. Bartnik, *Personalizm, op. cit.*, s. 199–200.

<sup>420</sup> J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010, s. 181.

<sup>421</sup> S.L. Stadniczenko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum...*, s. 156.



się je z przesadną skłonnością do kompromisu, konformizmu i rezygnacji z własnej tożsamości. Tymczasem poprawnie rozumiany dialog jest logiczną konsekwencją realizmu poznawczego: człowiek, który pragnie poznawać prawdę, dostrzega w niej dobro i jest gotowy do dzielenia się swoją wiedzą z innymi ludźmi. Istotą dialogu nie jest wypracowanie kompromisu, bo ten nie zawsze jest możliwy i nie zawsze byłby uczciwy, lecz podejście do drugiej osoby jako rozumnej i wolnego podmiotu, który najpierw zasługuje na poznanie prawdy, a następnie na pozostanie wolnym w jej przyjęciu. W ten sposób wyraża się pragnienie autentycznego dobra drugiej osoby (czyli miłość). Niemożliwe zresztą jest zmuszenie kogoś do zmiany myślenia, choćby było to w jego najlepiej pojętym interesie. Jako praktyczne wyrazy dialogu, w których prawo staje się narzędziem rozwiązywania problemów życiowych, można wskazać działania resocjalizacyjne oraz rozwiązywanie sporów w drodze negocjacji i mediacji. Pogłębione i uczciwe rozpoznanie ludzkiej natury musi prowadzić do wniosku, że człowiek jest podmiotem obdarzonym godnością (zob. pkt 5.4), która nie może stanowić uzasadnienia dla infantylnego i krótkowzrocznego zaspakajania egoistycznych zachcianek. Przeciwnie, godność człowieka, wpisana w prawo naturalne, domaga się wzajemnej odpowiedzialności za prawdziwe dobro osób i wspólnot ludzkich. To, co prawdziwe i autentycznie dobre, wymaga wysiłku i konsekwencji, dlatego zwykle znajduje swoich przeciwników. Logicznie również prawo zaprojektowane, aby być sztuką tego, co dobre i słuszne<sup>422</sup>, powinno formułować odważne i roztropne wymagania, choćby w danym momencie nie były popularne. Współcześnie często przeciwstawia się sobie ochronę ludzkiej godności i ograniczanie swobody zachowań. Tymczasem zakazanie lub ograniczenie zachowań obiektywnie szkodliwych oraz zobowiązanie lub ukierunkowanie na zachowania obiektywnie potrzebne jest cechą każdej racjonalnej normy społecznej. Jest to również warunek poszanowania godności każdej istoty ludzkiej, ponieważ każdy choćby pośrednio korzysta dzięki powiększaniu dobra i ograniczaniu zła. Czyny ludzkie pociągają za sobą zbyt daleko idące konsekwencje, by można było pozwolić sobie na całkowitą dowolność, która w swojej istocie prowadzi do zastąpienia rozumu emocjami.

Człowiek żyje jako osoba i jako członek społeczeństwa, przy czym niemożliwe jest rozdzielenie sfery indywidualnej i społecznej. Z tego powodu do założeń pedagogiki prawa należą dobro wspólne, zasada pomocniczości i solidaryzm społeczny. O ile godność człowieka koncentruje się na osobowym aspekcie ludzkiej natury (człowiek jako niepowtarzalna i bezcenna osoba), to dobro wspólne, zasada pomocniczości i solidaryzm społeczny i wynikają z jej aspektu społecznego (człowiek jako członek społeczeństwa współodpowiedzialny za jego los)<sup>423</sup>. Dobrem wspólnym określa się wszelkie warunki życia, które służą całemu społeczeństwu, a tym samym również każdemu z jego członków. Do-

---

<sup>422</sup> *Ius est ars boni et aequi*, z łac. „prawo jest sztuką tego, co dobre i słuszne”. Jest to paremia rzymska (ogólna zasada prawna) sformułowana w II w. przez Celsusa, a przekazana przez Ulpiana.

<sup>423</sup> Warto zauważyć, że poszanowanie i realizacja wszystkich czterech wymienionych wartości zostały zadeklarowane w Konstytucji RP.

brem wspólnym są m.in. szacunek dla prawdy, dobra materialne, niepodległość państwa, zaufanie społeczne, środowisko naturalne itp.<sup>424</sup> Zasada pomocniczości (subsydiarności), zapożyczona przez prawodawstwo europejskie z katolickiej nauki społecznej<sup>425</sup>, jest wezwaniem skierowanym do społeczności ludzkich lub jej władz, by powstrzymały się od ingerencji, jeżeli jakiś problem może zostać rozwiązany w mniejszej społeczności. Wynika ona z porządku hierarchicznego, za którą idzie porządek odpowiedzialności. Duża społeczność (np. państwo) powinna zatem być pomocnicza wobec mniejszych społeczności (np. rodzin, wspólnot lokalnych, samorządów zawodowych), jeżeli te napotykają na problem przerastający ich możliwości. Zasada pomocniczości z założenia ma zapobiegać z jednej strony tworzeniu się władzy totalnej, z drugiej popadnięciu w bezradność przez naturalne wspólnoty ludzkie. Jej rzeczywiste (a nie tylko deklarowane) wdrożenie zakłada, że tam, gdzie to możliwe, prawo państwowe i międzynarodowe ma jedynie tworzyć ramy do podejmowania działań i rozstrzygnięć na możliwie najniższym szczeblu, a nie do paraliżowania ludzkiej aktywności ludzi zbyt szczegółowymi przepisami. Ostatnim z wymienionych założeń pedagogiki prawa jest solidaryzm społeczny, który polega na realizowaniu zasad wzajemnego wspierania się ludzi i wspólnot oraz współpracy w życiu społecznym i gospodarczym. Często zasada ta jest redukowana do samych świadczeń socjalnych finansowanych ze środków publicznych. Jej prawdziwe znaczenie jest jednak znacznie głębsze, ponieważ dotyczy naturalnych potrzeb każdego człowieka: bezpieczeństwa, troski, empatii, zrozumienia itd.

W rozważaniach podejmowanych na gruncie pedagogiki prawa zwrócono uwagę, że najpoważniejszym zagrożeniem dla solidarności społecznej jest przesadny nacisk na konkurencję (łac. *concurrere* – biegać razem), który skutkuje egoizmem i krótkowzroczną pogonią za zyskiem<sup>426</sup>. Przesadne zaufanie do konkurencji w różnych dziedzinach życia, wywodzące się z myśli liberalnej J. Locke'a, ma być czymś w rodzaju powrotu do dzikiego „stanu natury” pod biernym okiem państwa. W tym kontekście nie dziwi fakt, że historycznym „dzieckiem” liberalizmu stał się socjalizm oparty na przekonaniu o nieuchronnej rywalizacji klas społecznych o dobra materialne (późniejsze mutacje marksizmu również odwołują się do rywalizacji między różnymi grupami ludzi, a nawet między ludźmi i przyrodą). Oczywiście poprawnie zorganizowana konkurencja może być mechanizmem wspomagającym rozwój dobra wspólnego, zwykle przynoszącym korzyści w postaci obniżenia cen, poprawy jakości, samokontroli, zapobiegania monopolom i zmonopolizowaniu itp. Jednak, gdy na skutek regulacji prawnych ciągle zwyciężanie nad innymi staje się warunkiem przetrwania na rynku, w polityce, w zawodzie itp., wówczas konkurencja za-

---

<sup>424</sup> P. Zamelski, *Równowaga...*, s. 48.

<sup>425</sup> Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego na czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki *Rerum Novarum* z dnia 15 maja 1931 r., A.S.S. 23 (1931), s. 177–228 (pkt 81, s. 203). Do zasady pomocniczości odwołano się m.in. w preambule do Konstytucji RP i art. 5 ust. 3 Traktatu o Unii Europejskiej (Dz.Urz. UE C 326 z 26.10.2012, s. 13–390 PL).

<sup>426</sup> S.L. Stadniczenko, P. Zamelski, *Pedagogika prawa. Vade mecum...*, s. 135, 139, 152.

czyna być celem samym w sobie. Upowszechnia się wówczas tzw. „wyścig szczurów”, upadają niezbędne etosy budowane całymi pokoleniami, zanika zdolność do współdziałania i pomocy, nasila się komercjalizacja hołdująca niskim gustom. Jest to szczególnie szkodliwe w tych dziedzinach, które wymagają osobistego autorytetu i nie dają się zredukować do zwykłej działalności usługowej (np. edukacja).

W tym miejscu należy zauważyć, że prawo jest głównym organizatorem gospodarki a względ na dobro wspólne i solidarność społeczną domaga się ochrony słabszych podmiotów (np. niewielkich przedsiębiorstw rodzinnych) przed koniecznością nierównej rywalizacji z wielkimi sieciami i koncernami<sup>427</sup>. Tymczasem przepisy prawne w wielu krajach zdają się ignorować różnice w potencjale konkurujących przedsiębiorstw i warto zastanowić się nad przyczyną tego stanu rzeczy. Jeśli konkurencja ma odpowiadać wymogom sprawiedliwości i przyczyniać się do wzrostu dobra wspólnego, musi mieć wyznaczone granice i stwarzać równe szanse – w przeciwnym wypadku prowadzi do utraty finansowej niezależności osób i rodzin na rzecz korporacyjnych gigantów, których jedynym celem jest zysk. Niekończąca się walka o przetrwanie w zawodzie lub na rynku nierzadko niszczy zdrowie psychiczne i relacje międzyludzkie (np. syndrom wypalenia zawodowego), szkodzi koniecznemu zaangażowaniu w życie rodzinne, a nawet powoduje rozpad rodzin. Skutkiem tego pogłębia się „rewolucja indywidualistyczna”. W tym miejscu należy dodać, że na gruncie pedagogiki prawa istnieje miejsce na formułowanie ogólnych zasad dotyczących zagadnień gospodarczych, natomiast szczegółowe rozwiązania praktyczne pozostają kompetencją nauk ekonomicznych, nauk o zarządzaniu i jakości oraz kompetentnych działów prawa.

Pedagogika prawa może wydawać się podobna do doktryny polityczno-prawnej, ale w swojej istocie jest raczej metodą uprawiania teorii i filozofii prawa w oparciu o logicznie powiązane ze sobą wartości. Temat wychowawczego oddziaływania prawa można rozważać również na inne sposoby (np. z punktu widzenia technik propagandy), ale nie byłaby to już pedagogika prawa. Koncepcja prawa naturalnego o niezmiennej treści, która wyznacza wartości podstawowe dla pedagogiki prawa, jest logicznie spójna, ponieważ wynika z logicznie spójnej i obiektywnej natury. Z tego powodu pominięcie jednej wartości prędzej czy później musi skutkować odrzuceniem kolejnych. Analogicznie, każdy wyjątek w etyce klasycznej zmierza do zburzenia całej etyki. Jak zauważono, jednym z celów pedagogiki prawa jest oddziaływanie na rzeczywistość społeczną poprzez formację prawników i prawodawców. Formacja jest pojęciem węższym od wychowania, ponieważ dotyczy ludzi dojrzałych i zwykle koncentruje się na wybranej dziedzinie życia. Zarazem poddanie się formacji zależy od osobistej decyzji i zaufania do wartości, na których formacja się opiera. Formacja powinna odbywać się w dialogu i otwartości na dzielenie się doświadczeniem i wątpliwościami. W przypadku pedagogiki prawa formacja po-

---

<sup>427</sup> W naukach prawnych przyznanie dodatkowych praw słabszym podmiotom (np. osobom chorym) w celu wyrównania ich szans w stosunku do innych nosi nazwę dyskryminacji pozytywnej.

lega na promowaniu wartości i postaw, które w bieżącym punkcie nazwano podstawowymi założeniami pedagogiki prawa. Środkiem, za pomocą którego może odbywać się owo promowanie, są przede wszystkim publikacje naukowe, dydaktyczne i praktyczne adresowane do osób odpowiedzialnych za tworzenie prawa (politycy, urzędnicy państwowi), wykonywanie prawa (sędziowie, prokuratorzy, adwokaci i inne zawody prawnicze) i nauczanie prawa. Celem oddziaływania formacyjnego jest doskonalenie systemu prawnego tak, aby pomimo niesprzyjających okoliczności treść przepisów prawnych i wydawanych orzeczeń odzwierciedlała wymienione wartości i postawy. Należy pamiętać, że wspólnym celem wychowania i prawa powinna być pomoc ludziom, aby stawali się coraz bardziej wolni dzięki poznaniu mądrości, dobra i miłości. Oddziaływanie na życie innych ludzi, wpisane w pracę każdego nauczyciela, wychowawcy i prawnika, wymaga najpierw pracy nad sobą. W końcu nikt nie może dać komuś tego, czego sam nie posiada<sup>428</sup>, dlatego też jakość systemu prawnego, który organizuje życie społeczeństwa, po części zależy od formacji etycznej i osobowościowej prawodawców i prawników.

Jeżeli pedagogika prawa ma się opierać na realizmie filozoficznym, sama musi przyjąć realistyczne założenia dotyczące własnych możliwości oddziaływania. Na chwilę obecną pedagogika prawa raczej nie stanie się czynnikiem realnie wpływającym na rozwiązanie nagromadzonych problemów w skali globalnej. Podobnych inicjatyw badawczych, edukacyjnych, kulturalnych i innych jest jednak znacznie więcej. Można zatem stwierdzić, że nieznani sobie ludzie wyprowadzają podobne wnioski z podobnych skutków dzięki podobnym wartościom, które im przyświecają. Co więcej, logiczna zgodność tych wniosków z rozumowo poznawaną naturą ludzką zwiększa prawdopodobieństwo coraz szerszego dla nich poparcia. Należy przy tym pamiętać, że u początków każdego wydarzenia ostatecznie stali zdeterminowani ludzie, a nie wielkie grupy społeczne. Większość ludzi z reguły akceptuje otaczającą rzeczywistość i jej zmiany, nawet nie dokonując pogłębionych analiz, względnie pragmatycznie uznaje zmianę przywództwa. Wreszcie, należy podkreślić, że podstawowym kryterium dla uczciwej pracy naukowej i dydaktycznej musi być obiektywna prawda, a nie oczekiwane zyski lub prognozowane poparcie społeczne. Trzeba bowiem roztropnie odróżnić to, co zmienne i przemijające od tego, co ostatecznie pozostaje poza ludzką władzą.

---

<sup>428</sup> „Nemo plus iuris in alium transferre potest quam ipse habet” (Ulpian, *Księga 46 ad edictum*, *op. cit.*).

## ZAKOŃCZENIE

Na przestrzeni stuleci filozofia społeczna, polityczna i ekonomiczna przechodzi ewolucję stale podsycaną przez rozmaite czynniki dawne i nowe. Zmiany w myśleniu znajdują odbicie najpierw w filozofii prawa tworzonej w danej epoce, a następnie w przepisach aktów prawa państwowego, czasem również w sądowych interpretacjach tychże przepisów. Propedeutyka filozofii prawa zakłada wprowadzenie Czytelnika w rzeczywistość filozofii prawa – niekończących się rozważań nad życiem społecznym i gospodarczym oraz nad prawem, które w założeniu powinno porządkować rozmaite ludzkie sprawy. Bez ludzi żyjących w społeczeństwie prawo nie mogłoby zaistnieć, nie byłoby zresztą potrzebne. Refleksja filozoficzna nad prawem oraz treść obowiązujących norm prawnych stanowią wypadkową uznawanych wartości, doświadczeń historycznych, mentalności społecznej, uwarunkowań gospodarczych ustroju politycznego itd. Wyczerpanie tematu jest tu praktycznie niemożliwe, znacznie ważniejszym zadaniem jest jednak ukazanie głównych obszarów i kierunków rozwoju filozofii prawa oraz ich historycznych źródeł, ponieważ wszyscy odczuwamy konsekwencje poglądów prawodawcy i coraz częstszych zmian legislacyjnych. W opracowaniu ujawniły się dwie płaszczyzny filozofii prawa: osobowo-społeczna natura człowieka z wpisanymi w nią potrzebami, prawidłowościami i prawem naturalnym oraz postulaty i decyzje formułowane przez ludzi ukształtowanych w określonych realiach kulturowych, które prowadzą do nadania prawu konkretnej treści. Pierwsza płaszczyzna jest poznawalna rozumowo i niezależna od ludzkiej woli, druga – zależy od woli elit, które czasem okazują się zdolne przez pewien czas lekceważyć dające się rozumowo przewidzieć konsekwencje. Przypomina się jednak maksyma, zgodnie z którą natura nigdy nie wybacza.

Stanisław Jerzy Lec pisał „Gdy krzykną: «Niech żyje postęp!» – pytaj zawsze: «Postęp czego?»”<sup>429</sup>. W pierwszej połowie XXI w. możemy z całą pewnością stwierdzić, że świat klasycznego pozytywizmu odszedł, a wraz z nim nieograniczone zaufanie do prawodawców pragnących na nowo tworzyć ład społeczny za pomocą kolejnych norm prawnych. Te tendencje obecne wśród polityków i prawników co najmniej od czasów oświecenia pozostają szczególnie aktywne od czasu dwóch wojen światowych. Obecna dynamika zmian nie pozwala ignorować płynących z nich zagrożeń, które Gustav Radbruch nazwał „ustawowym bezprawiem”. Rzecz jasna, przepisy prawne zawsze pozostaną koniecznym składnikiem życia społecznego, ale ich użyteczność nie wynika z subiektywnej woli rządzących lub z żądań podatnego na manipulację tłumu, lecz z uczciwego poznawania obiektywnego prawa naturalnego. Cała tradycja realistyczna jest wszakże wezwaniem do sprawiedliwości, słuszności, racjonalizmu i miłości. Być może świat nigdy w swojej historii nie był bardziej odległy od takiego wzorca życia społecznego, ale też w żadnej z poprzednich epok nie widziano takiego nagromadzenia negatywnych skutków pozytywizmu prawniczego

---

<sup>429</sup> S.J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Kraków 1972, s. 64.

sprzymierzonego z relatywizmem moralnym, które wołają o refleksję i opamiętanie. Dziś trudno powiedzieć, czy społeczeństwa oswoją się z postępem techniki i zintegrują go z uniwersalnymi wartościami, płynnie przechodząc w nową epokę, czy też ponowoczesność zakończy się w inny sposób.







## Wykaz literatury

### Artykuły i monografie:

- [1] ADORNO T.W.: *Osobowość autorytarna*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2010.
- [2] ADUSZKIEWICZ A.: *Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, nr 21/1, s. 9–22.
- [3] ANDRZEJCZUK R.: *Uzasadnienie prawa narodów do samostanowienia. Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2002.
- [4] ANDRZEJEWSKI B., MORYŃ M., PRZYŁĘBSKI A.: *Mały Leksykon Filozofów*, Poznań 1994.
- [5] ANEESH A.: *Virtual Migration*, Duke University Press 2006.
- [6] ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*, t. 1., tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2003.
- [7] ARYSTOTELES: *Etyka nikomachejska*, V 3–4, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- [8] ARYSTOTELES: *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- [9] AUGUSTYN Z HIPPONY: *Enchiridion de fide, spe et caritate*, Brepol Publishers 2010, 11, 3: PL 40, 236.
- [10] AUGUSTYN Z HIPPONY: *Wyznania*, tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1954.
- [11] AUGUSTYN Z HIPPONY: *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018.
- [12] BALTER L., LENART P.M. (red.): *Mariologia na przełomie wieków*, Częstochowa–Niepokalanów 2001.
- [13] BAŁA P., WIELOMSKI A.: *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, „*Studia Erasmiiana Wratislaviensia*”, nr 4 (2010).
- [14] BARTKOWIAK R.: *Historia myśli ekonomicznej*, Warszawa 2008.
- [15] BARTNICKI A., MICHAŁEK K., RUSINOWA I.: *Encyklopedia Historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992.
- [16] BARTNIK C.S.: *Personalizm*, Lublin 1995.
- [17] BARTYZEL J.: *Demokracja*, Radom 2002.
- [18] BAUMAN Z.: *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.
- [19] BAUMAN Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2006.
- [20] BELENKIY A.: *The Master of the Royal Mint: how much money did Isaac Newton save Britain?*, „*Journal of the Royal Statistical Society*”, Series A (Statistics in Society), No. 176/2 (2013), pp. 481–498.
- [21] BIEGASA T.: *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006.
- [22] BIERNAT T. (red.): *Stabilność prawa w kontekście wartości, instytucji i funkcjonowania systemu prawnego*, Kraków 2016.
- [23] BIERNAT T.: *Legislacja. Analiza procesu*, Kraków 2016.
- [24] BONEFELD W.: *Freedom and the Strong State: On German Ordoliberalism*, „*New Political Economy*” 2012, Vol. 17, No. 5.
- [25] BORKOWICZ J.: *Indiańscy katolicy*, „*Przewodnik Katolicki*”, nr 3/2016.
- [26] BORUTA P., TULEJSKI T.: *Poza kapitalizmem i socjalizmem. Dystrybucjonizm jako alternatywa wobec materialistycznego postrzegania ludzkiej egzystencji*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 2017, nr 104, s. 27–44.
- [27] BOUYER L.: *The Spirit and Forms of Protestantism*. Londyn–Glasgow 1956.
- [28] BRINKLEY D., BRINKLEY D.: *Wheels for the world: Henry Ford, his company, and a century of progress, 1903-2003*, New York 2003.
- [29] BRÜCKNER A.: *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- [30] BURGOS J.M.: *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, tłum. K. Koprowski, Warszawa 2010.

- [31] CARLEBACH J.: *The Problem of Moses Hess's Influence on the Young Marx*, „*The Leo Baeck Institute Year Book*” 18(1)/1973.
- [32] CARR N.G.: *Płytki umysł. Jak internet wpływa na nasz mózg*, tłum. Katarzyna Rojek, Gliwice 2013.
- [33] CORRÊA DE OLIVEIRA P.: *Rewolucja i Kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 1998.
- [34] CROUCH C.: *Coping with Post-democracy*, Vol. 18, London 2000.
- [35] CZARTORYSKI P.: *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963.
- [36] ĆWIERTNIAK T.: *Społeczeństwo, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M.A. Krąpcza*, „*Rocznik Filozoficzny Ignatianum*” 2017, nr 2/2017.
- [37] DANAHER J.: *The threat of algocracy: Reality, resistance and accommodation*, „*Philosophy&Technology*” 2016, nr 29(3), s. 245–268.
- [38] DE TOCQUEVILLE A.: *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M Król, Warszawa 2005.
- [39] DENEEN P.J.: *Dlaczego liberalizm zawiódł*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2021.
- [40] DEVEY J.: *The Pantheism of Spinoza*, „*The Journal of Speculative Philosophy*” 1882, tom 16, nr 3 (July, 1882), s. 249–257.
- [41] *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński i polski, Tom IV (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2004.
- [42] DOLIWA K.: *Tomasza Hobbesa koncepcja prawa a współczesny „miękki” pozytywizm prawniczy*, „*IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*”, nr XXVII (2015).
- [43] DUDEK Z.W.: *Podstawy psychologii Junga - od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002.
- [44] ECCLES J.C.: *Facing Reality – Philosophical Adventures By A Brain Scientist*, Springer-Verlag New York 1970.
- [45] Editorial, *Does neuroscience threaten human values?*, „*Nature Neuroscience*” 1 (1998), pp. 535–536.
- [46] EHRLICH L.: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, tom 1, Warszawa 1968.
- [47] ELLIOTT A.: *Współczesna teoria społeczna*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2011.
- [48] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997.
- [49] ENGELS F.: *L'Evoluzione del Socialismo dall'utopia alla scienza*, Rzym 1958.
- [50] FERRANDO F.: *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, „*Existenz*” 8/2 (2013), pp. 26–32.
- [51] FULLER L.L.: *Anatomia prawa*, tłum. R. Tokarczyk, Lublin 1993.
- [52] GALL ANONIM: *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław 2003.
- [53] GLAUSSNER W.: *Three Approaches to Locke and the Slave Trade*, „*Journal of the History of Ideas*”, Vol. 51, No. 2 (1990), pp. 199–216.
- [54] GŁOWA S., BIEDA I.: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2004.
- [55] GŁOWA S., BIEDA I.: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998.
- [56] GOETSCHEL W.: *Theory-Praxis: Spinoza, Hess, Marx, and Adorno*, „*Bamidbar*” 2/2013.
- [57] GOODY J.: *Islam in Europe*, Polity 2004.
- [58] GRASS G.: *Moje stulecie*, tłum. S. Blaut, Gdańsk 2000.

- [59] GRELA P.: *Gełazjański model sprawowania władzy monarszej w Christianitas. Na marginesie koncepcji Roberta Filmera*, „Dialogi Polityczne”, nr 13 (2010), s. 242–248.
- [60] GRYGIEŃ J.: *Autonomia, irracjonalizm i wspólnota. Szkic o filozoficznopolitycznych wymiarach Nowej Heloizy J.J. Rousseau*, „Dialogi Polityczne” 11/2009.
- [61] GRZEGORZ WIELKI: *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, Poznań 2009.
- [62] GRZYBOWSKI J.: *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza – krakowska szkoła prawa i polski wkład w kształtowanie się praw narodów*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” nr 24/2020.
- [63] GUASCO M.: *Supremacy and the Origins of American Slavery*, „Church History” 2019, No. 88 (3), pp. 754–758.
- [64] GUZ T., GŁUCHOWSKI J., PAŁUBSKA M.R.: *Prawo polskie. Próba syntezy*, Warszawa 2009.
- [65] GUŻALOŹSKI A.: *Сэксуальная рэвалюцыя ў Савецкай Беларусі ў 1920-я гг.: Ідэйныя вытокі і юрыдычнае абгрунтаванне*, „Przegląd Środkowo-Wschodni” 2017, nr 2(2).
- [66] HALIK T.: *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009.
- [67] HANEGRAAFF W.: *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic 2013.
- [68] HOCQUENGHEM G.: *Pragnienie homoseksualne*, tłum. P. Skalski, Kraków 2021.
- [69] HOLBACH J.-P.: *System przyrody*, tom 2, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957.
- [70] HOYLE F.: *Mathematics of evolution*, Acorn Enterprises LLC 1999.
- [71] HUXLEY J.: *In New Bottles for New Wine*, Londyn 1957.
- [72] JAKI S.L.: *OSB, The limits of a limitless science: and other essays*, Wilmington, Del: ISI Books, 2000.
- [73] JAREMA M., RABE-JABŁOŃSKA J. (red.): *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 2011.
- [74] JAROSZEWSKI T.M.: *Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera*, „Etyka” 4/1969.
- [75] JASKÓLSKI M. (red.): *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 3, Warszawa 2007.
- [76] Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków.
- [77] JUDSON G.: *Medical Data Obtained from Nazi Research*, „Journal of Bioethics” 2013, pp. 74–78.
- [78] JUNG C.G.: *Collected Works*, tom X *Civilisation in Transition*, Princeton University Press 1964
- [79] KAŁUŻNY D.: *Lévinas, Derrida i eschatoteleologia człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2017, nr 6(1), s. 77–96.
- [80] KELLER W.: *A jednak Pismo Święte ma rację*, tłum. J. Koczolowski, Warszawa 1959.
- [81] KLICHOWSKI M.: *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014.
- [82] KLINSKY C.: *W mackach fundacji. Jak organizacje pozarządowe próbują manipulować ludźmi*, Warszawa 2021.
- [83] KŁOSOWICZ R., KOSOWSKA-GĄSTOŁ B., JAKUBIAK Ł., KOWALSKI G.M., WIECIECH T. (red.): *Konstytucjonalizm – doktryny – partie polityczne. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ziębie*, Kraków 2016.
- [84] KOJDER A.: *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne*, Warszawa 2001.
- [85] KOŁAKOWSKI L.: *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?*, „Znak” 1993, nr 10, tłum. J. Turowicz.

- [86] KOŁOSSOWSKI T.: *Nauka św. Augustyna o państwie*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 1997, nr 4/2, s. 33–41.
- [87] KONECZNY F.: *O wielości cywilizacji*, oryg. Kraków 1935.
- [88] KONECZNY F.: *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komorów 2001.
- [89] KONECZNY F.: *Święci w dziejach narodu polskiego*, Warszawa/Struga-Kraków 1988.
- [90] KONIK R.: *W obronie świętej Inkwizycji*, Wydawnictwo Wektory 2004.
- [91] KOPALIŃSKI W.: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wydanie XVII rozszerzone, Warszawa 1989.
- [92] KOPER D.: *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, „Teologia w Polsce” 8,1 (2014), s. 133–151.
- [93] KOSSECKI J.: *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach (Socjologia porównawcza cywilizacji)*, Katowice 2003.
- [94] KOWALCZYK S.: *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- [95] KOWALSKI M. (red.): *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, Lubin 2015.
- [96] KOZAK A.: *Granice prawniczej władzy dyskrejonalnej*, Wrocław 2002.
- [97] KOZERSKA E., SADOWSKI P., SZYMAŃSKI A. (red.): *Idea wolności i ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2012.
- [98] KRĄPIEC M.A.: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- [99] KRĄPIEC M.A.: *Czym jest filozofia klasyczna*, „Roczniki Filozoficzne” 45(1997), z. 1.
- [100] KRUKOWSKI J.: *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- [101] KRUKOWSKI J.: *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, wydanie II, Lublin 2004.
- [102] KRYŃSKA E.J., MAUERSBERG S.W.: *Indoktrynacja młodzieży szkolnej w Polsce w latach 1945–1956*, Białystok 2003.
- [103] KUNDERA E., MACIEJEWSKI M. (red.): *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, wyd. 2, Warszawa 2006.
- [104] KWIECIEŃ R.: *Teoria i filozofia prawa międzynarodowego. Problemy wybrane*, Warszawa 2011.
- [105] LANDE J.: *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959.
- [106] LANDREHT H., COLANDER D.C.: *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 2005.
- [107] LANGER A.: *Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia*, „Przegląd Powszechny” 1884, tom II.
- [108] LEC S.J.: *Myśli nieuczesane*, Kraków 1972.
- [109] LEMAÎTRE G.-H.: *Un universe homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques*, „Annales de la Société Scientifique de Bruxelles” 1927, 47A, s. 49–59.
- [110] LENNOX J.C.: *Czy nauka pogrzebała Boga?*, tłum. A. Gomola, G. Łaciak-Gomola, Poznań 2018.
- [111] LESZCZYŃSKI J.: *Dwa rodzaje pozytywności prawa*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica”, nr 78 (2017).
- [112] LÉVINAS E.: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- [113] LIPOWICZ M.: *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros” 49 (2016), s. 27–49.
- [114] LOCKE J.: *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.

- [115] LONGCHAMPS DE BÉRIER F.: *Z uwag do metodologii nauki prawa prywatnego: powoływanie łacińskich reguł i maksym na przykładzie nemo plus iuris*, „Kra-kowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2014, nr 7 (1).
- [116] LUDWISIAK M.: *Postać Jana Jakuba Rousseau i jego wpływ na współczesnych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica”, nr 81 (2007), s. 87–108.
- [117] LYOTARD J.-F.: *The Postmodern Condition*, Manchester 1984.
- [118] ŁUSZCZYK M.: *Ekonomia rozwoju trwałego*, Warszawa 2021.
- [119] MARCUS TULLIUS CICERO: *O inwencji retorycznej. De inventione*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2013.
- [120] MARSZK J.: *Piotr Skarga rzecznikiem sprawiedliwych praw i właściwie pojętej wolności w Rzeczypospolitej (na podstawie „Kazań sejmowych”)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIV/2 (2018), s. 108–131.
- [121] MARYNIARCZYK A.: *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w Kulturze” 3/1994.
- [122] MAZUREK F.J.: *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1999.
- [123] MACINTYRE A.: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- [124] McGRATH A.E., MARKS D.C. (red.): *The Blackwell Companion to Protestantism*, Blackwell Publishing Ltd 2004.
- [125] McLUHAN M., FIORE Q.: *War and Peace in the Global Village: An Inventory of Some of the Current Spastic Situations That Could Be Eliminated by More Feed-forward*, Corte Madera 1968.
- [126] MESSNER J.: *Was ist Menschenwürde?*, „Internationale katholische Zeitschrift”, nr 6 (1977) nr 3.
- [127] MESSORI V.: *Czarne karty Kościoła*, tłum. A. Kajzerek, Katowice 1998.
- [128] MISIUK A.: *Instytucje bezpieczeństwa wewnętrznego w Polsce. Zarys dziejów (od X w. do współczesności)*, Szczytno 2011.
- [129] MONTESKIUSZ: *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997.
- [130] MOUFFE C. (red.): *Gramsci and Marxist Theory (RLE: Gramsci)*, Routledge 2014.
- [131] NASIŁOWSKI M.: *Zarys historii myśli ekonomicznej (od XVIII do końca XX wieku)*, Warszawa 2003.
- [132] NATHANSON B.: *Śmiertelne oszustwo, zaplanowana zagłada*, „Służba Życiu. Zeszyty problemowe” 2005, nr 2, s. 19–22.
- [133] NEUMANN F., MARCUSE H., KIRCHHEIMER O.: *Secret Reports on Nazi Germany. The Frankfurt School Contribution to the War Effort*, Princeton University Press 2013.
- [134] NOLL R.: *The Jung Cult*, Touchstone 1997.
- [135] NOWICKI F.: *Samodyscyplina i wszechstronność – człowiek komunistyczny w ujęciu Lenina*, „Praktyka teoretyczna” 20 (2016).
- [136] OGONOWSKI Z.: *Locke*, Warszawa 1972.
- [137] OLEJNIK S.: *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998.
- [138] ONISZCZUK J.: *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008.
- [139] PAGELS E.: *The Gnostic Gospels*, Vintage. Reissue Edition 1989.
- [140] PALACZ R.: *Klasyki filozofii*, Warszawa 1988.
- [141] PAWLAK Z.: (red.), *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989.
- [142] PAWLIKOWSKI T.: *The Problem of Democracy against the Background of the Theory of Origin and Authority in the Social Doctrine of the Church Fathers and St. Thomas Aquinas*, „Studia Teologica Varsaviensia” 2019.
- [143] PEARL S.E., BERG L.R., MARTIN D.W., VILLEE C.A.: *Biologia*, Warszawa 1996.
- [144] PEGUES T.: *Katechizm według Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Michał Pełka, Ząbki 2014.

- [145] PETRAŻYCKI L.: *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego*, Warszawa 1925.
- [146] PETRAŻYCKI L.: *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*, wyd. 2, Warszawa 2002.
- [147] PETRAŻYCKI L.: *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej*, Warszawa 1959.
- [148] PIĄTEK J.: *Wiara w relacji do rozumu w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2012, nr 11.
- [149] PIECHOWIAK M.: *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- [150] PIECHOWIAK M.: *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, Tom 14 (2003).
- [151] PIWKO A.M.: *Kobieta w tradycji hinduskiej*, „Nurt SVD” 2012, nr 46, wyd. spec.
- [152] PLATON: *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- [153] PŁONOWSKA-ZIAREK E.: *Retoryka porażki i dekonstrukcja*, „Sztuka i Filozofia” 1998, nr 15, s. 88–102.
- [154] PŁOTKA M.: *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego: (na przykładzie ujęcia Pawła z Worcestera)*, „Rocznik Tomistyczny” 2012.
- [155] PŁOTKA M.: *Wojna sprawiedliwa i prawo naturalne w refleksji Pawła Włodkowica*, „Myśl Polityczna”, nr 2(3)/2020.
- [156] POCZOBUT R.: *Transhumanizm a kognitywistyka*, „Ethos” 28 (2015), nr 3(111).
- [157] POPENOE D.: *Families without Fathers*, Routledge 2009.
- [158] PORADOWSKI M., ks.: *Reakcja cywilizacji germańskiej przeciwko cywilizacji łacińskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1946, t. 45, z. 5.
- [159] POSACKI A.: *„Humanizm ateistyczny” – zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2013, tom 5 (60).
- [160] POSZAKOWSKI J.A.: *Historia Luterska*, Wilno 1745.
- [161] PRZESŁAWSKI T.: (red.), *W poszukiwaniu dobra w perspektywie jednostkowej i społecznej. Księga jubileuszowa z okazji 80-lecia urodzin dr hab. Krystyny Ostrowskiej*, Warszawa 2020.
- [162] PRZESŁAWSKI T.: *Wybrane zagadnienia prawoznawstwa. Szkice z propedeutyki prawa*, Warszawa 2018.
- [163] PRZYBYCIŃSKI T.: *Etyczne i ekonomiczne aspekty państwa dobrobytu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2016, nr 19(3).
- [164] PUFFER M.: *Human Dignity After Augustine's Imago Dei: On the Sources and Uses of Two Ethical Terms*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 37, 1 (2017), s. 65–82.
- [165] QUISPÉL G., van OORT J.: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispéel*, Brill 2008.
- [166] RADBRUCH G.: *Filozofia prawa*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2009.
- [167] RADWAN M., DYCZEWSKI L., STANOWSKI A. (red.): *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym–Lublin 1987.
- [168] RAKOWSKI T. (red.): *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994.
- [169] ROMANOW Z.B.: *Historia myśli ekonomicznej w zarysie*, Poznań 1997.
- [170] RAMASWAMY V.: *Woke, Inc.: Inside the Social Justice Scam*, Center Street 2021.
- [171] RASIMUS T.: *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Brill 2009.
- [172] ROPS D.: *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.

- [173] ROUSSEAU J.-J.: *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, wyd. III, Łódź 1948.
- [174] RYMARZ F. (red.): *Demokratyczne prawo wyborcze Rzeczypospolitej Polskiej (1990-2000)*, Warszawa 2000.
- [175] SADOWSKI M.: *Naskh – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 8 (2014), s. 57–75.
- [176] SADOWSKI P., KOZERSKA E., SZYMAŃSKI A. (red.): *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, Opole 2007.
- [177] SCHOEMAN R.H.: „*Salvation Is from the Jews*” (John 4:22). *The Role of Judaism in Salvation History from Abraham to the Second Coming*, Ignatius Press 2004.
- [178] SIANO P.M., ks.: *La metafisica del caos di Aleksander Dugin*, Rzym 2022.
- [179] SMART B.: *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Poznań 1998.
- [180] SMELSER N.J., BALTES P.B. (red.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier 2001.
- [181] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, pod red. M. Przybył, wyd. 1, Poznań 2002.
- [182] STADNICZEŃKO S.L., ZAMELSKI P.: *Pedagogika prawa. Vade mecum! Pójdź ze mną!*, Warszawa 2016.
- [183] STADNICZEŃKO S.L., ZAMELSKI P.: *Pedagogika prawa. Pomoc w zrozumieniu prawa i sensu życia*, Warszawa 2020.
- [184] STADNICZEŃKO S.L., ZAMELSKI P.: *Pedagogika prawa. Vade mecum! Pójdź ze mną!*, Warszawa 2016.
- [185] STADNICZEŃKO S.L.: *Zarys pedagogiki prawa*, Opole 1995.
- [186] STAMNESTRØ O.M.: *The Germanic Liturgical Movement: Maria Laach and Klosterneuburg*, „Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal”, 2013, nr 1 (17), s. 87–102.
- [187] STANKIEWICZ W. *Historia myśli ekonomicznej*, Wydanie III zmienione, Warszawa 2007.
- [188] STAROWIEJSKI M. (red.): *Apokryfy Nowego Testamentu*, tom 1, Lublin 1986.
- [189] STELMACH J. (red.): *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2003.
- [190] STĘPKOWSKI A. (red.): *O senatorze doskonałym studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, Warszawa 2009.
- [191] STĘPKOWSKI A.: *Wawrzyniec Grzymała Goślicki - życie i działalność*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny” 1999, nr 42/1–2, s. 225–241.
- [192] STONE A.: *Adorno, Hegel, and Dialectic*, „British Journal for the History of Philosophy”, nr 22:6 (2014), s. 1118–1141.
- [193] SZACKI J.: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- [194] SZEWCZYK J.: *Obraz Boga w dziennikach i pamiętnikach dzieci Holocaustu*, „Paidia i Literatura” 2021, nr 3, s. 1–18.
- [195] SZLACHCIC K.: *Konflikt teorii z doświadczeniem. O stanowiskach filozofów nauki wobec dictum „Tym gorzej dla faktów!”*, „Filo-Sofija” 2017, nr 17.37/2.
- [196] SZLACHTA B. (red.): *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy*, Kraków 2001.
- [197] SZLACHTA B. (red.): *Słownik społeczny*, Kraków 2004.
- [198] SZPYRKA M.: „*Civitas Dei*” i „*civitas terrena*” kategorią mistyczną zmagają dobra ze złem w myśli św. Augustyna, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2015, nr 21.
- [199] SZYMAŃSKI Ł.: *Desakralizacja myśli politycznej w czasach nowożytnych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” sectio G–Ius, nr 65.2 (2018).
- [200] ŚMIEJA P.S.: *Wpływ koncepcji sprawiedliwości Chaima Perelmana na dokonywane dzisiaj rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 63(1).

- [201] TOKARCZYK R.A.: *Biojursprudencja. Podstawy prawa dla XXI wieku*, Lublin 2008.
- [202] TOLLEFSEN C.: *Distributism and Natural Law*, „*Quaestiones Disputatae*” 2017, No. 8(1), pp. 108–124.
- [203] TOMASZ Z AKWINU: *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, Poznań 1984.
- [204] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Aniołowie i świat widzialny (I, q. 59–74)*, tom 5, tłum. P. Bełch, Londyn 1979.
- [205] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Bóg Człowiek – Syn Maryi (III, q. 16–37)*, tom 25, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1964.
- [206] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Człowiek (I, q. 75–84)*, tom 6, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.
- [207] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Charyzmaty (II–II, q. 171–189)*, tom 23, tłum. P. Bełch, Londyn 1982.
- [208] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Miłość (II–II, q. 23–46)*, tom 16, tłum. ks. A. Głazewski, Londyn 1967.
- [209] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Droga Zbawiciela (III, q. 38–59)*, tom 26, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1968.
- [210] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Eucharystia (III, q. 73–83)*, tom 28, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- [211] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Małżeństwo (Suppl., q. 41–68)*, tom 32, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1982.
- [212] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. O Bogu (I, q. 1–13)*, tom 1, tłum. P. Bełch, Londyn 1975.
- [213] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej (I, q. 27–43)*, tom 3, tłum. P. Bełch, Londyn 1978.
- [214] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. O wadach i grzechach (I–II, q. 71–89)*, tom 12, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1965.
- [215] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Prawo (I–II, q. 90–105)*, tom 13, tłum. P. Bełch, Londyn 1985.
- [216] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Rzeczy ostateczne (Suppl., q. 89–101)*, tom 34, tłum. P. Bełch, Londyn 1986.
- [217] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Sakrament chorych. Kapłaństwo (Suppl., q. 34–40)*, tom 31, tłum. R. Kostecki, Londyn 1985.
- [218] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Sakrament Pokuty (III, q. 84–90)*, tom 29, tłum. R. Kostecki, Londyn 1969.
- [219] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Sakramenty w ogóle. Chrzest. Bierzmo-  
wanie (III, q. 60–72)*, tom 27, tłum. P. Bełch, Londyn 1984.
- [220] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Sprawiedliwość (II–II, 2–2, q. 57–80)*, tom 18, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1970.
- [221] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Szczęście. Uczynki (I–II, q. 1–21)*, tom 9, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1963.
- [222] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego (III, q. 1–15)*, tom 24, tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962.
- [223] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Uczucia (I–II, q. 22–48)*, tom 10, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1967.
- [224] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Umiarkowanie (II–II, q. 141–170)*, tom 22, tłum. ks. S. Bełch, Londyn 1963.
- [225] TOMASZ Z AKWINU: *Suma Teologiczna. Wiara i Nadzieja (II–II, q. 1–22)*, tom 15, tłum. P. Bełch, Londyn 1966.
- [226] TOPAKKAYA A.: *Eleştirisî Bağlamında*, „*The Journal of International Social Research*” 1/5 (2008).



- [227] VARDY P., GROSCH P.: *Etyka*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1995.
- [228] Vinge V., *The coming technological singularity*, „Whole Earth Review” 1993, nr 81, pp. 88–95.
- [229] von GOETHE J.W.: *Goethe’s Opinions on the World, Mankind, Literature, Science, and Art*, tłum. O. von Wenckstern, Londyn 1853.
- [230] von HASSELN S.: *Rechtspädagogik. Von der Spaß- in die Rechts- und Verantwortungsgesellschaft*, Berlin 2006.
- [231] von KUEHNELT-LEDDIHN E.: *Liberty or Equality: The Challenge of Our Times*, Ludwig von Mises Institute 2007.
- [232] WATERS M.: *Modernity. Critical Concepts*, Vol. 4 *After Modernity*, Londyn–Nowy Jork 1999.
- [233] WEDEŁ-DOMARADZKA A.: *Opinie odrębne i ich znaczenie dla praktyki orzeczniczej ETPC– uwagi na tle doświadczeń w sprawach dotyczących początku życia ludzkiego*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanistycznego”, nr 8/2017, s. 193–212.
- [234] WERNER W.: *Historyczność kultury. W poszukiwaniu myślowego fundamentu współczesnej historiografii*, Poznań 2009.
- [235] WIELOMSKI A.: *Anty-Rzym. Projekt eklezjalno-polityczny Jana Kalwina*, „Dialogi Polityczne” 26 (2019).
- [236] WIELOMSKI A.: *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o istocie teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 34.2 (2012), s. 39–77
- [237] WIELOMSKI A.: *Martin Luter wobec Sacrum Imperium*, „Dialogi Polityczne”, nr 27/2019, s. 29–41.
- [238] WIELOMSKI A.: *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, „Nowoczesna Myśl Narodowa”, nr 13/14 (2021), s. 39–48.
- [239] WIELOMSKI A.: *O angielskiej myśli politycznej polemicznie. Glosa do książki Tomasza Tulejskiego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2019, nr 110, s. 210–219.
- [240] WIELOMSKI A.: *Zabójcy Zachodu. Prawica i lewica nietzscheańsko-heideggerystyczna*, Warszawa 2022.
- [241] WIGURA K.: *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*, Warszawa 2019.
- [242] WOJTYŁA K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- [243] WOLNIEWICZ B.: *W stronę rozumu*, Warszawa 2015.
- [244] WRONKOWSKA S., ZMIERCZAK M.: *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, Warszawa 2005.
- [245] ZAJADŁO J.: *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.
- [246] ZAMELSKI P.: *Równowaga praw i obowiązków implikacją zasady dobra wspólnego*, Lublin 2014.
- [247] ZIEMIAŃSKI S.: *Arystotelesowska koncepcja ruchu jako punktu wyjścia dowodu kinetycznego*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 5/2.
- [248] ZIĘTEK-WIELOMSKA M.: *Imperium Klaus Schwaba*, Warszawa 2021.

#### **Akty prawne:**

1. Decyzja nr 445/MON z dnia 30 grudnia 2013 r. w sprawie wprowadzenia do użytku Regulaminu Ogólnego Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.Urz. MON z 2013 r. poz. 398, pkt 35–44.
2. Karta Narodów Zjednoczonych z dnia 26 czerwca 1945 r., Dz.U. z 1947 r. nr 23, poz. 90.

3. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483 z późn. zm.
4. Konwencja Narodów Zjednoczonych o prawie morza sporządzonej w Montego Bay dnia 10 grudnia 1982 r., Dz.U. z 2002 r. nr 59, poz. 543.
5. Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów sporządzona w Wiedniu dnia 23 maja 1969 r., Dz.U. z 1990 r. nr 74, poz. 439.
6. Konwencja wiedeńska o stosunkach dyplomatycznych sporządzonej w Wiedniu dnia 18 kwietnia 1961 r., Dz.U. z 1965 r. nr 37, poz. 232.
7. Konwencja wiedeńska o stosunkach konsularnych sporządzonej w Wiedniu dnia 24 kwietnia 1963 r., Dz.U. z 1982 r. nr 13, poz. 98.
8. Międzynarodowa konwencja o zwalczaniu i karaniu zbrodni apartheidu, przyjęta dnia 30 listopada 1973 r. rezolucją 3068 (XXVIII) Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, Dz.U. z 1976 r. nr 32, poz. 186.
9. Rozporządzenie Ministra Infrastruktury z dnia 12 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków technicznych, jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie, Dz.U. z 2019 r. poz. 1065 z późn.zm.
10. Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz.Urz. UE C 326 z 26.10.2012 r., s. 47–390 PL.
11. Traktat o Unii Europejskiej, Dz.Urz. UE C 326 z 26.10.2012, s. 13–390 PL.
12. Traktat Północnoatlantycki sporządzony w Waszyngtonie dnia 4 kwietnia 1949 r., Dz.U. z 2000 r. nr 87, poz. 970.
13. Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz.U. z 1935 r. nr 30, poz. 227.
14. Ustawa z dnia 12 września 2002 r. o normalizacji, Dz.U. z 2015 r. poz. 1483.
15. Ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji, Dz.U. z 2020 r. poz. 1913 z późn. zm.
16. Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, Dz.U. z 2021 r. poz. 1805 z późn.zm.
17. ustawa z dnia 20 lipca 2000 r. o ogłaszaniu aktów normatywnych i niektórych innych aktów prawnych, Dz.U. z 2019 r. poz. 1461.
18. Ustawa z dnia 20 maja 1971 r. – Kodeks wykroczeń, Dz.U. z 2021 r. poz. 2008 z późn.zm.
19. Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz.U. z 2020 r. poz. 1740 z późn.zm.
20. Ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym, Dz.U. z 2017 r. poz. 2070.
21. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. z 2020 r. poz. 1359.
22. Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz.U. z 2020 r. poz. 1320 z późn.zm.
23. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz.U. z 2021 r. poz. 2345 z późn.zm.
24. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz.U. z 2021 r. poz. 534 z późn.zm.

#### **Źródła elektroniczne:**

1. Britannica, [<https://www.britannica.com/>] [dostęp: 23.12.2020 r.].
2. Corrêa de Oliveira P., *Unperceived Ideological Transshipment and Dialogue*, 1965, [w:] [<https://www.tfp.org/unperceived-ideological-transshipment-and-dialogue>] [dostęp: 9 grudnia 2021 r.]
3. Narodowy Bank Polski, *Portal Edukacji Ekonomicznej*, [<https://www.nbpportal.pl/>] [dostęp: 28.08.2020 r.].

4. Narodowy Fundusz Zdrowia, *NFZ o zdrowiu. Depresja*, Warszawa 2020. [[https://zdrowedane.nfz.gov.pl/pluginfile.php/266/mod\\_resource/content/1/nfz\\_o\\_zdrowiu\\_depresja.pdf](https://zdrowedane.nfz.gov.pl/pluginfile.php/266/mod_resource/content/1/nfz_o_zdrowiu_depresja.pdf)] [dostęp: 25.02.2021 r.].
5. Wielomski A., *Panteistyczne źródła totalitaryzmu*, [[https://youtu.be/1\\_oXTBiMPpU](https://youtu.be/1_oXTBiMPpU)] [dostęp: 1.12.2020 r.], 09:00–15:00.
6. Wielomski A., Prezydent USA jest tylko administratorem rządów wielkich korporacji, [<https://www.wsensie.pl/polska/35520-prof-wielomski-prezydent-usa-jest-tylko-administratorem-rzadow-wielkich-korporacji>] [dostęp: 9.06.2020 r.].
7. Zalta E.N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/pantheism/>] [dostęp: 1.06.2020 r.].

#### **Dokumenty Kościoła katolickiego:**

1. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* o odnowieniu filozofii chrześcijańskiej z dnia 4 sierpnia 1879 r., A.S.S. 12 (1879), s. 97–115.
2. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej z dnia 15 maja 1891 r., *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XI.
3. Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* z dnia 8 grudnia 1854 r. o Niepokalanym Poczęciu określająca dogmat wiary o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny.
4. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego na czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki *Rerum Novarum* z dnia 15 maja 1931 r., A.S.S. 23 (1931), s. 177–228.
5. Pius XI, Encyklika *Quas primas* o ustanowieniu święta naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla z dnia 11 grudnia 1925 r., A.A.S. 17 (1925), s. 593–610.
6. Pius XII, Encyklika *Humani generis* o błędach przeciwnych Wierze katolickiej z 12 sierpnia 1950 r., A.A.S. 42, 1950.
7. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* o Świętej Liturgii z dnia 20 listopada 1947 r., A.A.S. 39 (1949).
8. Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* z dnia 1 listopada 1950 r. określająca jako dogmat wiary, że Bogarodzica Dziewica Maryja została z Ciałem i Duszą wzięta do Niebieskiej Chwały.
9. Sobór watykański I, Dogmat o niemyślności papieża zawarty w konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*.



## PROPEDEUTYKA FILOZOFII PRAWA

### Streszczenie

Opracowanie „Propedeutyka filozofii prawa” obejmuje rozważania nad wybranymi zagadnieniami filozofii prawa w ujęciu propedeutycznym. Zostało podzielone na pięć rozdziałów, które dotyczą kolejno podstaw filozofii społecznej, rozwoju historycznego filozofii społecznej w Europie, zarysu filozofii ekonomicznej, wartości i norm społecznych oraz wybranych zagadnień aksjologii prawa. W szczególny sposób uwzględniane zostały różnice pomiędzy klasyczną filozofią realistyczną i różnymi odmianami filozofii idealistycznej, które znajdują odzwierciedlenie m.in. w mentalności społeczeństw i w rozwiązaniach prawnych w poszczególnych epokach. Rozważania zostały uzupełnione o wątki antropologiczne, które opierają się na zainteresowaniu człowiekiem jako podmiotem i organizatorem życia społecznego. Całe życie społeczne, w tym również prawo i jego filozofia, funkcjonuje wszakże w granicach wyznaczonych przez konstrukcję ludzkiej natury. Propedeutyczny charakter opracowania wyraża się w doborze faktów historycznych i trendów intelektualnych, które wpłynęły na kształt współczesnej filozofii prawa bądź mogą przyczynić się do zmian w kulturze społecznej i prawnej w przyszłości.

## PROPAEDEUTICS OF THE PHILOSOPHY OF LAW

### Abstract

The paper “Propaedeutics of the philosophy of law” presents deliberations on selected issues of the philosophy of law using the propaedeutic perspective. It is divided into five chapters devoted, respectively, to the foundations of social philosophy, the historical development of social philosophy in Europe, a brief presentation of economic philosophy, values and social norms, as well as selected issues of the axiology of law. Prominence was given to outlining the differences between classical realism philosophy and variants of idealist philosophy, which are reflected, *inter alia*, in the mentality of societies and legal solutions applied in particular historic periods. These deliberations were supplemented with anthropological remarks based on the keen interest in man as the subject and organiser of social life. After all, the entire social life, including law and the philosophy of law, is bound by the limits arising from the structure of human nature. The propaedeutic character of the paper is, in turn, reflected in the selection of historical facts and intellectual trends which have influenced the shape of the contemporary philosophy of law or may contribute to future changes in the social and legal culture.

