

**Aleksander Stępkowski\***  
Sędzia Sądu Najwyższego  
Uniwersytet Warszawski

## Teologiczne podstawy kultury intelektualnej i ich determinujący wpływ na kształt kultury prawnej\*\*

Truizmem jest stwierdzenie, że współczesne życie społeczne jest w coraz większym stopniu zdominowane przez prawo, które to zjawisko określa się niekiedy mianem jurydyzacji życia społecznego<sup>1</sup>. Z tego samego względu, refleksja nad tożsamością prawa ma jeszcze większe znaczenie dla zrozumienia współczesnej rzeczywistości społecznej, niż miała w przeszłości. Tymczasem odpowiedzi na pytanie: „czym jest prawo?” są tyleż liczne, co zawsze niepełne i przez to mało satysfakcjonujące. Dotykał tego fenome-

---

\* Profesor Uniwersytetu Warszawskiego, dr hab. n. prawnych. Wydział Prawa i Administracji, kierownik Katedry Socjologii Prawa.

\*\* Tekst powstał na kanwie wystąpienia podczas III Międzynarodowej Konferencji *Religia i polityka w kontekście „epokowej zmiany”*, która odbyła się na UKSW 25 i 26 listopada 2021 r. Porusza on częściowo te same zagadnienia, które były omawiane w tekście: *Trois approches théologiques et l'avenir de la culture juridique occidentale: de la solidarité vers la libération absolue* w zbiorze: *La loi de solidarité. Vers une fraternisation selon la théologie et le droit*, red. Christine Mengès Le Pape, Presses de l'Université Toulouse Capitole 2021, s. 563–569.

<sup>1</sup> Na temat analizy tego zjawiska zob. A. Stępkowski, „Kochaj i rób, co chcesz”. *Rzecz o etyce, prawie, miłości własnej i o państwie prawa*, „Pro Fide Rege et Lege” 60 (2008) s. 50–55.

nu Jeremy Bentham, który kończąc swój *Wstęp do zasad moralności i legislacji* z 1789 roku, wspominał o mistrzu tańca Marcelu, który kiedyś wyraził swój podziw dla mnogości rzeczy zawierających się w menuecie. Bentham uzupełnił tę anegdotę zaznaczając, że podobna wielość zawiera się również i w prawie<sup>2</sup>. Niewątpliwie, prawo będąc zjawiskiem życia społecznego<sup>3</sup> jest również złożone, co samo życie społeczne. Ta złożoność sprawia, że pomimo wielości prób definiowania, czym jest prawo, sami prawnicy nie są nigdy nimi usatysfakcjonowani. To wewnętrzne zróżnicowanie znakomicie ilustruje tożsamość prawa jako fenomenu kulturowego. Dlatego też pojęcie „kultury prawnej” pozwala lepiej niż samo pojęcie „prawa”, uwzględnić jego wewnętrzną złożoność.

---

<sup>2</sup> „Leaning on his elbow, in an attitude of profound and solemn meditation, «What a multitude of things there are», (exclaimed the dancing-master Marcel), «in a minuet?» – May we now add? – and in a law”. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation in two volumes*, vol. 2, London 1828, s. 279. Por. także E. De Champs, „Marcel, the dancing master”: *A Note on the Closing Lines of An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, „Utilitas” vol. 26, nr 1, s. 120–123.

<sup>3</sup> Uwaga ta, przynajmniej w pewnym zakresie, dotyczy również prawa naturalnego, zwłaszcza jeśli przyjmiemy społeczny charakter natury ludzkiej. Zgodnie z klasycznym jego rozumieniem, prawo naturalne jest sprawnością ludzkiego rozumu praktycznego, która urzeczywistnia się w toku, stanowiącej integralny element socjalizacji, formacji etycznej, ukierunkowanej na wykształcenie i realizację cnót. W pierwszej kolejności chodzi o cnotę roztropności, którą Cyceron i inni utożsamiali z samym prawem naturalnym. „lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est [...] Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere”. Cicero, *De legibus* I, 18–19. *M. Tullii Ciceronis de legibus libri ex recognitione Iohannis Vahleni*, Berolini apud Franciscum Vahlenum 1871, s. 15–16. Co więcej, biorąc pod uwagę również nowoczesny sposób postrzegania prawa natury, to jego protagoniści albo utożsamiali je z prawem pozytywnym (T. Hobbes, *Leviathan*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford 1996, s. 177 chap. XXVI, 4:8) albo przynajmniej czynili prawo pozytywne (jako inkorporujące prawo natury w formie ustawy) koniecznym warunkiem faktycznego jego obowiązywania. Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa PWN 1992, s. 252, 260 (II, § 124; § 136).

Ta konstatacja nakazuje zwrócić uwagę na samo pojęcie „kultury”. Na potrzeby tego tekstu warto wskazać na kilka atrybutów tego pojęcia. Nade wszystko kultura pozwala nam porządkować rzeczywistość. To ona wprowadza fundamentalne kryteria intelektualne pozwalające czynić rozróżnienia między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, tym co dobre i złe oraz tym, co przyciąga swym pięknem lub odpycha szpetotą. Wszystkie te aspekty kulturowych rozróżnień są współzależne i ostatecznie możemy je sprowadzić do fundamentalnego problemu racjonalności. Kultura dostarcza więc intelektualnych ram wyznaczających przestrzeń racjonalności. Jeśli jednak zastanawiamy się z kolei nad naturą „tego, co racjonalne”, to szybko staje się jasne, że w rzeczywistości zastanawiamy się nad tym, co rozumne *par excellence* – nad Najwyższym Rozumem.

Sposób, w jaki odpowiemy na to fundamentalne pytanie, determinuje tożsamość danej kultury intelektualnej. Można zatem zarysować rozwój kultury intelektualnej Zachodu w ogóle, a kultury prawnej w szczególności, wychodząc od dominującego na gruncie określonej kultury odniesienia do wiary religijnej i do samego Boga.

Idąc tym tropem, wyróżnić możemy trzy podstawowe postaci kultury intelektualnej, które są zakorzenione w trzech zasadniczych sposobach odniesienia do Transcendencji. Pierwszą jest kultura klasyczna, poprzedzająca nowoczesne przemiany kulturowe i stąd można ją określać mianem przednowoczesnej. Druga to kultura nowoczesna, czyli ta, która dominowała od początku Oświecenia w połowie XVII wieku. Nowoczesność przekształciła się następnie w kulturę ponowoczesną, w której żyjemy współcześnie. Pisząc zatem o współczesnym prawie, chodzi o sposób jego rozumienia i rozwijania w kontekście kultury ponowoczesnej.

Istnieje wiele dobrych powodów, dla których można uznać kulturę nowoczesną i ponowoczesną za istotowo tę samą formację kulturową na różnych etapach jej rozwoju. Jest tak choćby z tego powodu, że oba te paradygmaty w równym stopniu sprzeciwiają się klasycznej (przednowoczesnej) kulturze intelektualnej i oba bazują na antropologii indywidualistycznej. Zapropono-

nowany trójpodział wydaje się tu jednak przydatny, gdyż ściśle odpowiada trzem paradygmatom teologicznym: odpowiednio teistycznemu, deistycznemu i ateistycznemu. Jednak również i tu należy zastrzec, że stanowisko deistyczne i ateistyczne pozostają w ścisłej relacji ze sobą. Jeśli przyjmiemy we właściwy dla deizmu sposób, że Bóg jest niedostępny racjonalnemu poznaniu, wówczas jego intelektualne znaczenie dla człowieka staje się nader ograniczone. Dlatego akceptacja podejścia deistycznego będzie uruchamiała proces stopniowego przesuwania Boga poza sferę tego, co człowiek będzie uznawał za racjonalne. Z tego też powodu, stanowisko deistyczne można uznać za etap przejściowy w procesie przechodzenia od paradygmatu teistycznego do ateistycznego. Chociaż więc uzasadnione jest postrzeganie deizmu jako pierwszego kroku w procesie eliminowania Boga ze sfery racjonalności, to warto jednak pozostać przy zaproponowanym trójpodziale, by lepiej rozumieć poszczególne fazy procesu, jaki zaobserwować można na gruncie intelektualnej kultury Zachodu.

## I.

Przednowoczesna kultura intelektualna opiera swoje pojmowanie tego, co racjonalne, na podstawowym założeniu, że to Bóg jest Rozumem *par excellence* i źródłem wszelkiej racjonalności. W tym kontekście, racjonalny charakter natury ludzkiej opisywano często jako swoiste „pokrewieństwo” z boskim Logosem – partycypację w Nim ludzkiego intelektu<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cicero, *De legibus*, I, 22–23: [homo] „solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quam cetera sint omnia expertia. quid est autem, non dicam in homine sed in omni caelo atque terra, ratione diuinius? quae quom adoleuit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est”. *M. Tullii Ciceronis de legibus*, dz. cyt., s. 19.

Jeśli zaś przyjąć, że człowiek ma intelektualny dostęp do Boga Stwórcy, to jest on w stanie poznawać intelektualnie nie tylko fizyczną, ale również i moralną strukturę Stworzenia. Ponadto, jeśli rozum każdego człowieka jest formą jego partycypacji w tym samym stwórczym Logosie, wówczas ludzie, jako istoty rozumne, poprzez uczestnictwo w tym samym boskim Logosie, są w stanie wspólnie osiągnąć racjonalne poznanie tego, co prawdziwe, dobre i piękne, odróżniając od tego, co fałszywe, złe i szpetne. Tak rozumiana racjonalność ludzkiej natury umożliwia zatem pokojowe współistnienie ludzi w społeczeństwie<sup>5</sup> i jego regulowanie społecznymi konwencjami, będącymi efektem wspólnego etycznego rozpoznania tego co sprawiedliwe, w konkretnych warunkach życia danej wspólnoty.

Dlatego na gruncie przednowoczesnej kultury prawnej pierwszorzędym źródłem prawa był zwyczaj. Będąc wytworem życia społecznego, miał on na gruncie kultury intelektualnej bazującej na przeświadczeniu o społecznej naturze człowieka, charakter właśnie naturalny i jako taki – z jednej strony – zyskiwał z czasem, w coraz większym stopniu, sankcję ze strony władzy politycznej, z drugiej zaś strony podlegał rozwijaniu w ramach intelektualnych poszukiwań tego, co sprawiedliwe prowadzonych w ramach wspólnoty *iurisprudentes*.

## II.

Kryzys teistycznego paradygmatu, zakładającego boską powo-  
nienność ludzkiej rozumności i tym samym dostępność Boga dla

---

<sup>5</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 27 (I, 1, 11). „To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”. Tamże, 1253a: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωμία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

ludzkiego rozumu, utorował drogę nowoczesnej kulturze intelektualnej. Nowoczesność zaczęła się zatem od wątpienia w zdolność dotarcia do Boga dzięki ludzkiemu rozumowi. Wraz z Reformacją, rozum przestaje być koniecznym pośrednikiem między człowiekiem i Stwórcą. Jego miejsce zastąpił empiryczny fakt Pisma Świętego, a wkrótce potem, naturalne objawienie świata przyrody, którego empiryczne poznanie stało się główną osią rozwoju nowoczesności. Nowoczesna kultura intelektualna, nadal przypisując stworzenie wszechświata Bogu sytuuje Go jednak z dala od człowieka, który czerpie swoją wiedzę o Nim bardziej z badań empirycznych nad Stworzeniem niż z racjonalnego dostępu do Stwórcy. W ten sposób, miejsce *Metafizyki*, jako pierwszej filozofii zajęła *Fizyka*, a Newton zastąpił Arystotelesa. Doskonale widać to w sposobie, w jaki Tomasz Hobbes analizował fenomen wolności. Nie była ona już dla niego w pierwszej kolejności problemem moralnym, jak u Arystotelesa, dla którego wolna wola wiązała się przede wszystkim z problemem odróżnienia dobra od zła<sup>6</sup>. Dla Hobbesa wyjściowy sposób pojmowania wolności został zdeterminowany przez fizyczną kategorię ruchu i dopiero w dalszej kolejności ta fizyczna analiza prowadziła do nowych zupełnie konkluzji etycznych<sup>7</sup>.

Skoro na gruncie nowoczesnej kultury intelektualnej prawdziwa wiedza musi opierać się na danych empirycznych, to prawdzi-

---

<sup>6</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, RW KUL Lublin 1996, s. 269 (V. 14). „Dobro i zło są to jakości szczególnie charakterystyczne dla jestestw żywych, a zwłaszcza tych, które mają zdolność wolnego wyboru”. Tamże, 1020 b: *μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν*. Zob. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press: Oxford 1924; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D5%3Asection%3D1020b>.

<sup>7</sup> Hobbes, *Leviathan*, dz. cyt., s. 139 (I. ch. 21, §1) „Liberty, or freedom, signifieth properly the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of motion); and may be applied no less to irrational and inanimate creatures than to rational.”

wa etyka, na miarę Wieku Światał musiała zostać oparta na empirycznym doświadczeniu przyjemności i przykrości (ból). Dlatego też poznanie etyczne w coraz większym stopniu opierało się na doznaniach zmysłowych. Swoistej, nowoczesnie pojmowanej racjonalności tego poznania bronią w oparciu o empirycznie doznania zmysłowe hedoniści z Hobbesem<sup>8</sup> i Locke'em<sup>9</sup> oraz Benthamem i jego rachunkiem przyjemności i przykrości. Jednak konsekwencją tej zmiany jest jednoznaczne zakorzenienie etyki przez Davida Hume'a w sferze emocjonalnej i pozbawienie przezeń sumienia atrybutów rozumu praktycznego<sup>10</sup>. W ten sposób dominacja deistycznego podejścia teologicznego uitorowała drogę utylitaryzmowi na gruncie etyki i pozytywizmowi prawniczemu na gruncie prawa. Tak, jak w teologii zakrölowała *Sola scriptura*, tak w centrum jursprudenccji postawiono empiryczny fakt tekstu ustawy.

Empiryczne zorientowanie nowoczesnej kultury intelektualnej szybko pogrążyło ją jednak w odmętach coraz bardziej szczegółowych badań. O ile więc na początku ery nowoczesnej empirycznie doświadczalny świat stworzony był jeszcze postrzegany jako ład zaświadczący o swych transcendentnych źródłach,

---

<sup>8</sup> Tamże, p. 35 (I. ch. 6, §7): „whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate and aversion, evil; [...] For these words of good, evil, and contemptible are ever used with relation to the person that use them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves [...] Pleasure therefore, or delight, is the appearance or sense of good; and molestation or displeasure, the appearance or sense of evil”.

<sup>9</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, XXI, 42, London 1849, s. 163–164: „what has an aptness to produce pleasure in us is that we call «good» and what is apt to produce pain in us we call «evil»; for no other reason but for its aptness to produce pleasure and pain in us, wherein consists our happiness and misery”.

<sup>10</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature in two volumes*, vol. 2, London and New York: Dent and Dutton, s. 167, 246: „The rules of morality [...] are not conclusions of our reason”; „The distinction of moral good and evil is founded on the pleasure or pain which results from the view of any sentiment or character”.

o tyle – wraz z pogłębiającą się w nieskończoność specjalizacją nauk empirycznych, zatracających się w szczegółowym badaniu coraz węższych wycinków rzeczywistości – nowoczesna kultura intelektualna zaczęła szybko marginalizować pytania o Boga Stworzyciela. Jako empirycznie niedostępny, znalazł się On poza granicami tego, co racjonalne. Jednocześnie, empiryczna penetracja coraz to głębszych struktur stworzenia dała początek znacznemu postępowi technicznemu i podążającemu w ślad za nim przetwarzaniu świata natury. Nie był on już jednak chroniony „prawem autorskim” Boga-Stworzyciela, którego usunięto poza racjonalne spektrum kultury Zachodu. Natura przestała być rozumiana jako ograniczające skrupowanie dla ludzkiej działalności. Z tego samego powodu, naturalną strukturę rzeczywistości przestaliśmy traktować również jako ograniczenie dla działalności politycznej i tym samym dla prawodawstwa. W ten sposób nowoczesna kultura intelektualna przepoczwarzyła się w kulturę ponowoczesną.

Na gruncie nauk prawnych, zapowiedzią tego procesu, którego skutki dziś obserwujemy wokół siebie, było przekształcenie nowoczesnego pozytywizmu prawniczego, w zapowiadający ponowoczesność normatywizm, który jako „czysta nauka prawa” Hansa Kelsena został uwolniony od wszelkich uwarunkowań empirycznych<sup>11</sup>, nie wyłączając tych, płynących z biologii. To właśnie również dzięki Kelsenowi, nowoczesnego ustawodawcę zastąpił ponowoczesny sędzia-interpretator. Przestał być on już ustami ustawy, jak chciał tego Monteskiusz, ale stał się sędzią nad ustawą i ostatecznym normodawcą<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, Warszawa 2014, s. 55.

<sup>12</sup> Jak podkreślała E. Łętowska w odniesieniu do konkurencyjnych wykładni: „o «utrzymaniu» się czyjś stanowiska jako wiążącego nie decyduje bynajmniej to, że któraś ze stron pozostających w sporze «ma rację», ponieważ głosi prawdę o prawie jako takim, ani dlatego, że jej kunszt interpretacyjny każe kapitulować przeciwnikowi, ale dlatego, że z racji swej pozycji instytucjonalnej ma wiążące czy ostateczne słowo (działanie *ratione imperii*). [...] wykładni operacyjnej bynajmniej nie szkodzi



## III.

Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej temu, w jaki sposób przemiany paradygmatu teologicznego wyrażały się na gruncie kultury prawnej. W największym skrócie można powiedzieć, że kultura prawna opisuje warunki umożliwiające życie społeczne. Musi być ona zatem uwarunkowana przez dominującą na gruncie danej kultury intelektualnej antropologię. Znowu w największym skrócie, antropologia jest w sposób fundamentalny zdeterminowana sposobem pojmowania ludzkiej racjonalności. Jeśli więc racjonalność człowieka przednowoczesnego była pojmowana jako partycypacja każdej rozumnej istoty w Boskim Logosie – źródle wszelkiej racjonalności<sup>13</sup>, to tak pojmowana rozumność stanowiła czynnik umożliwiający wspólne poznanie etyczne i bytowanie społeczne<sup>14</sup>. Stąd też człowiek przednowoczesny jest nade wszystko istotą społeczną. Inaczej w przypadku człowieka nowoczesnego, którego sposób przeżywania rozumności ma być źródłem jego podmiotowości i odrębności względem innych<sup>15</sup>, co znajduje wyraz

---

[...] oparcie jej na wskazaniach Juwenalisa *hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*". E. Łętowska, *Kilka uwag o praktyce wykładni*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego”, 1 (2002), s. 33–34, 37.

<sup>13</sup> Cicero, *De legibus*, I, 23: „Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque «est» et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas”. *M. Tullii Ciceronis de legibus*, dz. cyt., s. 19.

<sup>14</sup> Zob. źródła powołane w przyp. 5.

[p.15: Wyraźnie widać to u Hobbesa, gdy uznaje, że rozum nie może być podstawą rozstrzygnięcia kontrowersji między jednostkami, zakładając nieprzezwyćzalny egoizm człowieka i jego racjonalności: „when men that think themselves wiser than all others clamour and demand right reason for judge, yet seek no more but that things should be determined by no other men's reason but their own, it is as intolerable in the society of men, as it is in play after trump is turned to use for trump on every occasion that suit whereof they have most in their hand. For they do nothing else, that will have every of their passions, as it comes to bear sway in them, to be taken for right reason, and that in their own contro-versies: bewraying their want of right reason by the claim they lay to it”.

w antropologii indywidualistycznej<sup>16</sup>. O ile jednak subiektywizm nowoczesnej jednostki jako podmiotu tworzy równocześnie sferę prywatną, w której człowiek może (choć pozostawione jest to jego swobodnej decyzji) zwracać się ku transcendentnemu Bogu, o tyle indywidualizm ponowoczesny, określa Boga już jako zagrożenie dla ludzkiej podmiotowości i kreatywności.

Ponieważ przednowoczesna antropologia, ze względu na społeczną naturę człowieka nakazywała traktować go głównie jako część wspólnoty, dlatego procesy modernizacji zawsze oznaczały pogłębiającą się w czasie emancypację względem struktur społecznych. Wspólnoty, które przednowoczesna kultura kazała postrzegać jako wyraz naszej społecznej natury, zaczęto najpierw rekonceptualizować jako efekt konwencji (umowy) jednostek. Co więcej, konwencja ta z reguły była postrzegana jako efekt przymusu ze strony zagrożeń zewnętrznych<sup>17</sup>, zaś samą wspólnotę uznawać zaczęto za największe źródło opresji dla człowieka pojmowanego jako jednostka. Równoległe, naznaczone sceptycyzmem rozum praktyczny przestał się orientować na poszukiwanie sprawiedliwości w relacjach społecznych, zwracając się ku zapewnieniu równości i wolności jednostkom. Kategorie te stały się

---

Hobbes, *Leviathan*, dz. cyt., s. 28 (I, 5, 3); T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 36. Podobne stanowisko zajmuje Locke, gdy wskazuje, że rozpoznawane rozumem prawo natury, ze względu na dominację jednostkowych (egoistycznych) interesów, nie może stanowić postawy współżycia społecznego: § 124 „though the law of nature be plain and intelligible to all rational creatures; yet men being biased by their interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a law binding to them in the application of it to their particular cases.” J. Locke, *Two Treatises of Government*, A New Edition, London 1824, s. 204.

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat A. Stępkowski, *Human Dignity and Two Ways of its Understanding*, w: J.M.P. Montero (red.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Walencja: Tirant lo Blanche 2020, s. 47–51.

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviathan*, dz. cyt., s. 114 (II, XVII, 13); Locke, *Two Treatises of Government*, dz. cyt., § 123, s. 204.

dwoma fundamentalnymi zasadami programującymi całe nasze życie społeczne i jego ramy prawne. Z tego powodu, w kontekście kultury nowoczesnej i ponowoczesnej, prawo jest rozumiane jako instrument czynienia ludzi coraz bardziej wyzwolonymi i równymi.

Dążenia te znalazły instytucjonalny wyraz w nowoczesnej cywilistyce, która formalną równość podmiotów wobec prawa i autonomię woli jednostek uczyniła swoją podstawą. Najbardziej spektakularną manifestacją tej indywidualistycznej antropologii na gruncie cywilistyki jest zasada swobody umów. Jednak wraz z upływem czasu podporządkowanie tym teoretycznych założeniom życia społecznego, naznaczonego ogromnymi nierównościami ekonomicznymi, prowadziło do dramatycznych dysfunkcji. Z tego względu, swobodę zawierania umów zaczęto z czasem poważnie ograniczać celem ochrony słabszych uczestników obrotu, którzy choć formalnie równi silniejszym, faktycznie funkcjonowali w warunkach absolutnego przymusu ekonomicznego. Ograniczenia zasady swobody umów dotknęły zatem najpierw cywilistyczną umowę o najem pracy, przekształcając ją w umowę o pracę i dając początek prawu pracy jako odrębnej gałęzi prawa. Znacznie później natomiast, ten sam proces dał współcześnie początek prawu konsumenckiemu<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Bardzo wyraźnie wyeksplikował to polski Trybunał Konstytucyjny wskazując, że „Ochrona praw konsumentów, użytkowników i najemców wynika z założenia, że pozycja rynkowa tych podmiotów jest słabsza niż przedsiębiorców. Przesądziło to o konstytucjonalizacji ochrony konsumentów w 1997 r. Ustrojodawca przyjął za pewnik, że konsument jest słabszą stroną stosunku prawnego i z tej racji wymaga ochrony, a więc pewnych uprawnień, które doprowadziłyby do, przynajmniej względnego, zrównania pozycji kontrahentów“ (wyrok TK z 11 lipca 2011 r. P 1/10, OTK-A 2011, Nr 6, poz. 53 pkt III. 2.4). Również Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej podkreśla, że regulacja, która odstępuje od zasady formalnej równości stron umowy w zakresie stosunków konsumenckich „zmierza do zastąpienia formalnej równowagi praw i obowiązków stron, ustanowionej w umowie, równowagą rzeczywistą, która przywraca równość stron” (Banco Español de Crédito, C – 618/10, EU:C:2012:349, pkt 40 i 63). Podobnie sprawę przedstawi Sąd Najwyższy nawiązując bezpośrednio do orzecznictwa TK: „«kon-

Jednak ustawodawstwo, chcące afirmować wolność i równość podmiotów, poprzez daleko idące ograniczanie zasady swobody umów, bynajmniej nie przynosi wciąż oczekiwanych efektów wyzwalających jednostki. Ostatecznie uznano więc, że to już nie uwarunkowania społeczne, na czele z ekonomicznymi, są powodem niedostatków równości i wolności ale, że to naturalna tożsamość samego człowieka stanowi główną przeszkodę dla pełnej jego emancypacji.

Kultura ponowoczesna prowadzi do wniosku, że tożsamość człowieka bytującego jako kobieta bądź mężczyzna uniemożliwia mu bycie naprawdę wolnym i równym. Dlatego, podczas gdy nowoczesne ustawodawstwo chciało uczynić człowieka wolnym i równym poprzez przekształcenie jego zewnętrznych warunków życia w społeczeństwie, to ustawodawstwo ponowoczesne, aby osiągnąć ten sam cel, tworzy warunki do przekształcenia samego człowieka. Jednocześnie też pojawia się pytanie, czy realizacja tego dążenia do całkowitego wyzwolenia nie prowadzi w rzeczywistości do „ostatecznego rozwiązania” kwestii ludzkiej?

Najbardziej spektakularnie ta ponowoczesna tendencja przejawia się w politycznym ruchu na rzecz wyzwolenia człowieka z płciowości. Dąży on do tego, by pojmowany jako jednostka człowiek, wyzwolony został z determinujących go rozróżnień między tym co kobiece i męskie. Odbywa się to najpierw poprzez relatywizującą destabilizację w pojmowaniu płciowości<sup>19</sup>, która pozwa-

---

sument jest słabszą stroną stosunku prawnego i z tej racji wymaga ochrony, a więc pewnych uprawnień, które doprowadziłyby do przynajmniej względnego zrównania pozycji kontrahentów», przy czym celem tej ochrony nie jest faworyzowanie konsumentów, ale tworzenie rozwiązań prawnych, które pozwalają urzeczywistnić zasadę równorzędności stron stosunków cywilnoprawnych (zob. wyroki Sądu Najwyższego: z 28 października 2020 r., I NSNc 22/20 pkt 10; z 25 listopada 2020 r. I NSNc 57/20, pkt 14).

<sup>19</sup> J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999, s. 10: „When the constructed status of gender is theorized as radically independent of sex, gender itself becomes a free-floating artifice, with the consequence that man and masculine might just as easily signify a female body as a male one, and woman and feminine a male body as easily as a female one”.

la na jej redukcję do wymiaru społeczno-kulturowej kategorii rodzaju (*gender*) pozbawionej zupełnie odniesienia do wymiaru biologicznego<sup>20</sup>. Kolejnym krokiem jest natomiast zniesienie różnic rodzajowych oraz wszystkich reprodukcujących je instytucji społecznych, począwszy od małżeństwa i rodziny, opisywanych jako upraszczające i krzywdzące „stereotypy” generujące przemoc. Projekt ten postrzegany jest jako ostateczny środek wyzwolenia i warunek zapanowania powszechnej równości. Dlatego też Susan Okin już ponad trzydzieści lat temu pisała, że sprawiedliwa przyszłość to taka, w której nie rozróżnia się rodzajów<sup>21</sup>. W ten sposób zachodnia kultura prawna, po tym jak nowoczesność przekształciła wspólnotę małżeńską w kontrakt między mężczyzną i kobietą, w swej ponowoczesnej postaci dąży do tego, by kontrakt ten mógł łączyć różne osoby o nieokreślonej płci, których liczba też nie powinna być z góry określona<sup>22</sup> i które – docelowo – niekoniecznie muszą przecież posiadać ludzką tożsamość.

Ten ostatni element może cokolwiek dziwić, jednak niesłusznie. Tendencja do zaprzeczania zasadności różnicowania między człowiekiem a zwierzętami, jest wyrazem tego samego sposobu myślenia, który prowadził do zakwestionowania zasadności

---

<sup>20</sup> Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence: Article 3 (c): „«gender» shall mean the socially constructed roles, behaviours, activities and attributes that a given society considers appropriate for women and men”.

<sup>21</sup> S. Okin, *Justice. Gender, and the Family*, Basic Books: New York 1989. s. 171: „Just future would be one without gender. In its social structures and practices, one’s sex would have no more relevance than one’s eye colour or the length of one’s toes. No assumptions would be made about «male» or «female» roles”.

<sup>22</sup> R.C. den Otter, *Three May Not Be a Crowd: The Case for a Constitutional Right to Plural Marriage*, „Emory Law Journal” (2015) vol. 64, s. 1979: „even though numerous legal scholars have contributed to the same-sex marriage debate, most legal scholars have been reticent about marital multiplicity. [...] Anyone who endorses the view that government may not limit marriage to opposite-sex couples, either on substantive due process or equal protection grounds, must be curious about whether states may continue to prevent even fully informed, consenting adults from marrying more than one person at the same time”.

różnicowania osób ze względu na płeć<sup>23</sup>. Dlatego też koncepcja „osoby nie-ludzkiej”<sup>24</sup>, która pojawiła się już w niektórych orzeczeniach sądowych w Ameryce Południowej, wydaje się mieć obiecującą przyszłość również w Europie. Oznaczać to będzie istotną zmianę w kulturze prawnej, wyrażającą się w przejściu od ochrony człowieka do ochrony „osoby”, która wcale nie musi być już człowiekiem<sup>25</sup>.

Proces ten możliwy staje się dzięki ponowoczesnej transformacji nowoczesnego procesu legislacyjnego. Nowoczesne ustawodawstwo, rozumiane jako realizacja woli ludu, uprawomocniło bezprecedensową intensywność ustawowych ingerencji w życie społeczne. Alexis de Tocqueville bardzo dobrze scharakteryzował to nowoczesne podejście, wspominając, że według współczesnych mu angielskich prawników, Parlament Brytyjski może zrobić wszystko poza uczynieniem kobiety mężczyzną lub mężczyzny kobietą<sup>26</sup>. Choć stwierdzenie to w momencie pisania było ewi-

---

<sup>23</sup> P. Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, 1995, s. 173–174. „While acknowledging the acceptance of basic principle of equality among all human beings as progressive step, [...] idea of human equality still left most sentient creatures outside the charmed circle. If we are now able to see that the fact that a human being belongs to a different race is not a good reason for giving less consideration to the interests of that being, then why [...] should the fact that a being belongs to a different species be a good reason for doing so? The animal liberation movement demanded that we go beyond a speciesist morality, and give equal consideration to the interests of all beings who can feel pleasure or pain, irrespectively of species”.

<sup>24</sup> Tamże, s. 182: „the term «person» is no mere descriptive label. It carries with it a certain moral standing. [...] once we recognise a nonhuman animal as a person, we will soon begin to attribute basic rights to animal”.

<sup>25</sup> Tamże, s. 205: „Because membership of the species *Homo sapiens* is not ethically relevant, any characteristic or combination of characteristics that we regard as giving human beings a right to life, or as making it generally wrong to end a human life, may be possessed by some nonhuman animals. If they are, then we must grant those nonhuman animals the same right to life as we grant to human beings”.

<sup>26</sup> Stwierdzenie to stało się głośne dzięki A. de Tocqueville, który zwrócił uwagę na tę opinię w swej *Démocratie en Amérique*, (London:

dentną hiperbolą, doskonale charakteryzowało ono nowoczesny paradygmat prawodawczy. Przyznawał on parlamentom niemal absolutną władzę nad życiem społecznym, ograniczoną jedynie obiektywnymi warunkami wyznaczanymi przez naturę pojmowaną jako fizykalna struktura rzeczywistości. To ograniczenie było głęboko zakorzenione w deistycznym paradygmacie teologicznym, stanowiącym podstawę nowoczesnej kultury. Politycy musieli zatem szanować te obiektywne ograniczenia jako pochodzące bezpośrednio od Boga, który choć nieskończenie odległy dla świata, jednak nadal uważany był za Stwórcę. Fizykalna struktura rzeczywistości nie tylko miała być zatem dziełem intelektualnie niedostępnego Stwórcy, ale sama, będąc dostępną poznaniu zmysłowemu, wciąż była na gruncie kultury nowoczesnej zobowiązująca intelektualnie, etycznie i – co za tym idzie – również politycznie.

Dziś jednak ponowoczesna kultura intelektualna odrzuca nawet samą hipotezę o istnieniu Boga Stwórcy oraz o istnieniu jakiegokolwiek racjonalnego sensu w otaczającym nas świecie<sup>27</sup>. Utracił on w związku z tym charakter stworzenia dającego wyraz zamysłowi Stwórcy i tym samym stanowiącego wyraz naturalnego ładu<sup>28</sup>. Otaczająca nas rzeczywistość stała się na gruncie

---

David Campbell Publishers Ltd, 1994, s. 357), odwołując się do pracy J. L. de Lolme'a *Constitution de L'Angleterre ou État du Gouvernement Anglois*, t. 1, Londres 1785, s. 117 (przyp. 1). Ten ostatni jednak zdawał się traktować to stwierdzenie za ledwie w kategoriach *bon-mot* i nie przywiązywać do tej opinii zbyt dużej wagi.

<sup>27</sup> W dosadny sposób wyraża to słynne stwierdzenie B. Ackermana, stanowiące konkluzję jego rozważań prowadzonych z perspektywy liberalnego indywidualizmu, nt. sprawiedliwości społecznej: „The hard truth is this: There is no moral meaning hidden in the bowels of the universe. All there is, is you and I struggling in a world that neither we, nor any other thing, created”. B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Heaven 1980, s. 368.

<sup>28</sup> Dobrze wyraził to J. Gray, podkreślając nieprzewycięzalne dla współczesnej kultury intelektualnej trudności w sformułowaniu przekonującej teorii praw naturalnych: „Niewiele jest miejsca dla idei porządku naturalnego we współczesnym światopoglądzie naukowym, w którym

późno-nowoczesnej kultury intelektualnej jedynie produktem, określanego zwykle mianem ewolucji, procesu, którego istotą jest przypadkowość. Nie ma w związku z tym intelektualnych podstaw dla stawiania trwałych, etycznych granic kreatywności władzy prawodawczej. Dlatego nowoczesne zastrzeżenie, o którym wspomina Tocqueville, nie ma już zastosowania do współczesnego ustawodawstwa. Politycy ponowocześni nie muszą respektować naturalnych uwarunkowań rzeczywistości, bo są przekonani o ich nieistnieniu. Są one raczej postrzegane jako ograniczenia wolności człowieka, które należy usunąć za pomocą dostępnych współcześnie narzędzi technicznych.

Ten intelektualny proces jest podstawą współczesnego ustawodawstwa systematycznie zaprzeczającego m.in. naturalnej tożsamości małżeństwa lub pozwalającego na zmianę określenia płci w treści aktów stanu cywilnego. Naturalna tożsamość płciowa nie jest już bowiem pewnikiem domagającym się respektowania, lecz wraz z ciałem ludzkim<sup>29</sup> stała się performatywnym konstruktem społeczno-kulturowym, który zatracza jakikolwiek związek z cielesnym wymiarem człowieczeństwa<sup>30</sup>. Kolejnym etapem tego procesu, którego zwiastuny możemy już dziś obserwo-

---

mechanicystyczne objaśnienia nie dają dowodów na istnienie przyczynowości w naturze. Koncepcja prawa naturalnego mająca wspierać teorie praw naturalnych jest nie do pogodzenia ze współczesnym empiryzmem". J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Znak-Fundacja Batorego Kraków 1994, s. 62.

<sup>29</sup> Warto w tym kontekście przytoczyć uwagi A. Giddensa, sformułowane jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia: „Ciało, jak tożsamość, przestało być raz a zawsze dane – jako określony byt fizjologiczny – a jest mocno wplecione w refleksyjność nowoczesności [...] staje się miejscem interakcji, uzyskiwania i przejmowania kontroli, w którym spotykają się refleksyjnie organizowane procesy i systematycznie uporządkowana wiedza specjalistyczna”. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa (PWN) 2001, s. 296–297.

<sup>30</sup> Widać to wyraźnie w wywodach J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, s. 142–143: „woman» need not be the cultural construction of the female body, and «man» need not interpret male bodies. This radical formulation of the sex/gender distinction



wać, a w pełnej krasie przyjdzie nam doświadczać go w nieodległej przyszłości, będzie stopniowe niwelowanie różnic w statusie prawnym człowieka i zwierzęcia.

#### IV.

Wspomniano tu zaledwie o kilku aspektach najbardziej prawdopodobnych kierunków rozwoju zachodniej kultury prawnej. Prezentacja ta mogłaby rozciągać się na inne zagadnienia, takie jak przeniesienie suwerenności poza państwo narodowe, trwające znoszenie podziału na sferę publiczną i prywatną w życiu społecznym lub interwencja i przejmowanie kontroli przez państwo nad ludzką prokreacją. We wszystkich tych obszarach, opisywany proces determinowany jest przez nowoczesne i – stanowiące ich transgresyjną kontynuację – ponowoczesne idee polityczne, inspirowane indywidualistyczną antropologią. Jednak w głębszym wymiarze, te ponowoczesne transgresje prawne są zdeterminowane przez ateistyczne odniesienie do transcendencji, które leży u podstaw współczesnej kultury intelektualnej.

Istnieje bardzo mała szansa na to, by uniknąć rozwoju wydarzeń w kierunku tu opisanym. Aby ta niewielka szansa mogła się ziścić, musiałaby się dokonać radykalna zmiana kulturowa, polegająca na afirmacji społecznego charakteru ludzkiej natury oraz wspólnoty jako jej wyrazu. To jednak wymaga fundamentalnej rewizji naszego intelektualnego stosunku względem transcendencji. ■

---

suggests that sexed bodies can be the occasion for a number of different genders, and further, that gender itself need not be restricted to the usual two”.

## The Theological Foundations of Intellectual Culture and their Determining Impact on Legal Culture

### SUMMARY

The article tries to point out the existence of a close relationship between the theological paradigm that dominates at a given time and the shape of the dominant intellectual culture. The paper points to the dependence of the latter in relation to the former. For the purpose of the paper, the term “theological paradigm” is understood as an attitude towards transcendence which is dominant for a given culture. In this context, a distinction was made between theistic, deistic and atheistic paradigms. At the same time, by pointing to the cultural identity of law, the article tries to describe the way in which theologically determined changes within intellectual culture led to changes in legal institutions.

**Keywords:** law, theology, culture, cultural identity, transcendence, theism

### BIBLIOGRAFIA

Ackerman Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Heaven 1980.

Aristotle's *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press Oxford 1924.

Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, RW KUL Lublin 1996.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.

Bentham Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation in two volumes*, vol. 2, London 1828.

Butler Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999.

Champs de Emmanuelle, “*Marcel, the dancing master*”: *A Note on the Closing Lines of An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, „Utilitas” vol. 26, nr. 1, s. 120–123.

- Cicero Marcus Tullius, *De legibus libri ex recognitione Iohannis Vahleni, Berolini apud Franciscum Vahlenum*, 1871.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN Warszawa 2001.
- Gray John, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Znak-Fundacja Batorego Kraków 1994.
- Hobbes Thomas, *Leviathan*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford 1996.
- Hume David, *A Treatise of Human Nature in two volumes*, introduction by A.D. Lindsay, vol. 2, London and New York: Dent and Dutton 1966.
- Kelsen Hans, *Czysta teoria prawa*, tłum. R. Szubert, Warszawa 2014.
- Locke John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849.
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN Warszawa 1992.
- Lolme de Jean Louis, *Constitution de L'Angleterre ou État du Gouvernement Anglois*, t. 1, Londres 1785.
- Łętowska Ewa, *Kilka uwag o praktyce wykładni*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego”, 1 (2002), s. 27–64.
- Okin Susan, *Justice. Gender, and the Family*, Basic Books New York 1989.
- Otter den Ronald C., *Three May Not Be a Crowd: The Case for a Constitutional Right to Plural Marriage*, „Emory Law Journal” (2015) vol. 64, s. 1979.
- Singer Peter, *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- Stępkowski Aleksander, „Kochaj i rób, co chcesz” *Rzecz o etyce, prawie, miłości własnej i o państwie prawa*, „Pro Fide Rege et Lege” 60 (2008) s. 50–55.
- Stępkowski Aleksander, *Human Dignity and Two Ways of its Understanding*, w: J. M. P. Montero (red.), *New Challenges for Law. Studies on the Dignity of Human Life*, Walencja Tirant lo Blanche 2020, s. 43–61.
- Tocqueville de Alexis, *Démocratie en Amérique*, London: David Campbell Publishers Ltd, 1994.