









Mieczysław A. Krąpiec

# **Prawa człowieka i ich zagrożenia**

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 5-109

## **Wstęp**

Uchwalona przez Narody Zjednoczone w 1948 r. dnia 10 grudnia „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” stwarza szanse pokojowego współżycia ludzi, narodów i państw. Po raz pierwszy w dziejach ludzkości zostało uroczyście uchwalone prawo ponadnarodowe stwarzające warunki dla normalnego życia człowieka i jego wszechstronnego rozwoju.

Równocześnie „Deklaracja” ta wezwwała państwa członkowskie Narodów Zjednoczonych, by dostosowały swe państwowe prawa do wymogów tej „Deklaracji”, a nadto wezwwała społeczności do szerzenia doktryny o niezbywalnych prawach człowieka, które zostały zadeklarowane tak uroczyście. I rzeczywiście staliśmy się świadkami nowych wysiłków parlamentów i międzynarodowych organizacji wprowadzających zespół ustaw, noszących nazwę „Konwencja Praw” czy to człowieka, czy dziecka, czy rodziny. Ogłaszane „Konwencje” są systemem bardziej uszczegółowionych norm prawnych, mających regulować funkcjonowanie „praw człowieka” w państwach-sygnatariuszach tych „Konwencji”. Równocześnie tworzy się międzynarodowe instytucje nadzorujące przestrzeganie uchwalonych norm tak, że powoli stwarzane są coraz bardziej realne warunki dla godnego, w świetle prawa, życia człowieka.

Zarazem jednak jesteśmy świadkami, że mimo uchwalonych praw

i konkretnych instytucji przestrzegania prawa, istnieją jednak wojny plemienne, narodowe i międzynarodowe; że istnieją nadal w licznych państwach takie instytucje i obyczaje, które są rozbieżne z „Powszechną Deklaracją” w dziedzinie bezpieczeństwa osobistego, w dziedzinie życia społecznego, czy też równych praw mężczyzn i kobiet.

Występują zatem jakieś poważne przeszkody w rozumieniu powszechnych praw człowieka; istnieją nawet zagrożenia tych praw w toczących się wojnach domowych i międzyplemiennych, a nawet w państwach trojnych państwowych; szczególnie niebezpieczne okazały się ustroje totalitarne, budowane nie tylko na różnorodnych ideologiach, np. rasy, klasy czy nacisku pieniądza (kasy). Podstaw dla totalitaryzmu może być wiele i różne cywilizacje posiadały i nadal posiadają zarodki swoistego totalitaryzmu.

Mając przed oczyma prawa człowieka i ich zagrożenia realne, jakie nadal trwają we współczesnych czasach, należy szczególnie zwrócić uwagę na ich źródła zasadnicze, które w sposób widoczny i niemal pozytywnie stają się przeszkodą nie tylko w realizowaniu tychże praw, ale nawet w ich rozumieniu i akceptowaniu. I wydaje się, że widoczne są trzy główne przeszkody, stwarzające zagrożenia dla praw człowieka: *a priori* filozoficzne; *a priori* koncepcji nauki; *a priori* cywilizacji. Wszystkie trzy przeszkody nadal istnieją i nadal skutecznie oddziałują na rozumienie tych praw.

Należy zatem, uświadamiając sobie treść niezwykłych praw, ogłoszonych w „Deklaracji”, zwracać uwagę na samą teorię nauki, która dozwala lub nie dozwala na racjonalne (i w obrębie tej teorii nauki: naukowe) badanie podstaw obowiązywalności tychże ludzkich praw. To samo należy uczynić z koncepcjami filozoficznymi, które poprzez swe *a priori* przedmioty i metody, uniemożliwiają lub zasadniczo wypaczają podstawy rozumienia ludzkiego bytu jako podmiotu tych praw i nadto dostarczają podstaw dla negacji praw człowieka. Szczególnie zaś doniosłą sprawą jest zwrócenie uwagi na różnorodne cywilizacje jako formy (i metody konkretne) życia zbiorowego ludzi w różnych społeczeństwach. Istniały bowiem i istnieją liczne cywilizacje, które do tego stopnia wpływają na rozumienie człowieka, jego

miejsca w państwie i społeczeństwie, że zachowanie niektórych podstawowych praw dotyczących rodziny, osobistego majątku, stosunku do władzy społeczno-państwowej nie jest możliwe do zrealizowania.

Zasadniczym naszym punktem odniesienia w dziedzinę analizy praw człowieka będzie „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” z dnia 10 grudnia 1948 r., wydana przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Natomiast opublikowane wszelkie „Konwencje” praw człowieka, dziecka, rodziny czy kobiety — jako dokumenty czysto prawne (normy prawnej: *lex*), będące już jakąś „konwencją”, a więc prawem przyjętym na mocy odpowiedniej „konwencji”, nie zaś na mocy samej natury człowieka — będą mogły stanowić jedynie wtórny, ilustracyjny przedmiot zainteresowania. Oczywiście, normy prawne przyjęte w odpowiednich „konwencjach” nie są, w normalnym stanie rzeczy, oderwane lub przeciwstawione „Deklaracji”. Przeciwnie, stanowią praktyczne jej zastosowanie dla odpowiednich społeczności państwowych i międzynarodowych. One jednak są już pojmowane jako ukonkretnienie, w postaci normy prawnej (*lex*) tego, co „Deklaracja” — będąca zbiorem naturalnych uprawnień: *ius* — w sobie zawiera i co stanowi w sposób szczególny przedmiot zainteresowania filozofii, badającej realnie istniejące byty, a wśród takich bytów jest także „prawo — *ius*”, jako najslabsza, relacyjna, postać bytu.

## I. Problematyka praw człowieka

„Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” składa się ze wstępu, uzasadniającego podjęcie tego rodzaju „Deklaracji” oraz 30 artykułów, bardziej lub mniej rozbudowanych, formułujących podstawowe prawa człowieka; ostatni, 30 artykuł, stanowi zastrzeżenie, by którekolwiek ze sformułowanych praw mogło służyć jako narzędzie obalania tychże praw przez jakiegokolwiek państwo czy społeczną instytucję.

## 1. Podstawa praw człowieka

Deklaracja jest zbiorem praw, pojętych nie jako *lex* — jako jakaś norma prawna, lecz jako *ius*, a więc uprawnienie, które człowiek zawsze posiada i od nikogo uprawnień tych nie nabywa; z nimi bowiem rodzi się jako człowiek. Tak pojęte prawo-uprawnienie jest czymś z natury pierwszym od prawa rozumianego jako „norma” prawna kierująca lub też mająca kierować ludzkimi czynami w jakiejś społeczności. Zanim bowiem wydane będą jakiegokolwiek prawa jako normy postępowania, już zastajemy w świecie realnie istniejących ludzi podstawowy fakt prawa, jawiący się wraz z człowiekiem i od człowieka nieodłączny. Ten właśnie fakt prawny, czyli prawo pojęte jako jakiś realny byt, należy do bytowej kategorii relacji i koniecznościowo wypływa ze struktury bytowej człowieka. Dlatego, że człowiek rodzi się człowiekiem i jest tym człowiekiem, wylaniają się konieczne relacje jednego człowieka do drugiego. Relacji międzyludzkich jest ogromna liczba; ale relacja prawna tym różni się od innych, że jest nacechowana „powinnością działania” człowieka lub też „zaprzestania działania”, a to ze względu na osobowe dobro człowieka. Człowiek bowiem będąc bytem potencjalnym jest przyporządkowany aktualizowaniu się swoich naturalnych potencjalności. A więc musi żyć, a przez to jest przyporządkowany faktem odżywiania się, oddychania, wzrastania, przekazywania życia itp. Jest również przyporządkowany swemu rozwojowi wewnętrznemu jako człowiek, a więc winien zdobywać wiedzę, rozwijać swe poznanie, doskonalić swe chcenie — miłość, rozwijać swą twórczość, słowem — jest przyporządkowany doskonaleniu się jako człowiek. I właśnie ze względu na konieczność aktualizowania ludzkich potencjalności, czyli konieczność samego życia „po ludzku”, według (przynajmniej minimalnych) wskazań rozumu, my sami musimy wykonywać pewne czynności wobec nas samych i drugich, jak i drudzy ludzie muszą takie czynności wykonywać. Należy się np. nam jako ludziom, aby drugi człowiek nie zatrzymał powietrza, wody, pokarmu; należy się nam, aby drugi człowiek dokonał niektórych czynności nam potrzebnych, aby postępował racjonalnie, a nie brutalnie szkodząc nam; to samo dotyczy



naszego postępowania wobec drugich. Na tle dostrzeżenia konieczności działania dla dobra drugiego człowieka rodzą się rozmaite zobowiązania, a nawet zawody mające na celu określone czynności dla dobra człowieka drugiego. Oczywiście istnieje hierarchia powinności działania lub zaprzestania działania, jak to słusznie zauważono w starzej „przysiędze Hipokratesa”: *primum non nocere* — „Najpierw (przynajmniej) nie szkodzić drugiemu”.

Prawa-uprawnienia zmierzające do koniecznego zachowania ludzkiego życia, przejawiającego się w podstawowych działaniach do powstania życia, jego ochrony i rozwoju w porządku wegetatywnym, zmysłowym i racjonalnym stanowią właśnie treść „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”. One to dotyczą człowieka ujętego indywidualnie, w kręgu rodzinnym oraz kręgu społecznym. Jest to najprostszy, bezdyskusyjny sposób zorganizowania przepisów prawnych. Niemniej jednak głębsze rozumienie tak sformułowanych praw domaga się interpretacji nie tylko czysto prawnych, ale przede wszystkim filozoficznych.

Zgodnie z najstarszymi tendencjami w dziedzinie filozofii prawa interpretacje takie szły już to z natchnienia koncepcji prawa naturalnego, już to prawa konwencyjonalnego. W dziedzinie jednak podstawowych praw człowieka (których sam człowiek nie nabywa, ale uzyskuje je wraz ze swym „urodzeniem się człowiekiem”) trudno o tych prawach-uprawnieniach mówić z pozycji zasadniczo teorii prawa konwencyjonalnego, gdyż nie ma tu żadnych prawnych konwencji; nikt nikomu tych praw nie nadaje i nikt nie może nikomu tych praw odebrać. Są one „naturalne” dla człowieka, czyli prawa te są człowiekowi „wrodzone”, gdyż prawa te uzyskuje przez fakt narodzenia się człowiekiem.

Oczywiście różnie można pojmować naturalność praw i samą koncepcję prawa naturalnego. Były bowiem różne koncepcje „prawa naturalnego”. Normalnie jednak uznaje się w starożytności za najbardziej rozwiniętą i reprezentacyjną stoicką koncepcję „prawa natury”, aczkolwiek to u Platona i Arystotelesa właśnie „natura człowieka”, odpowiednio rozumiana, była podstawą rozumienia samego prawa naturalnego, przejawiającego się w ludzkiej rozumności i sprawiedli-

wości. Stoicka zaś koncepcja prawa była związana z całokształtem systemu stoickiego, panteizującego i stąd koncepcja prawa wszechogarniającego naturę — od *natura naturans* — stoickiego Boga, pojmowanego panteizująco, do *natura naturata*, czyli bytów przejawiających odpowiednie skłonności. Stąd też taka koncepcja prawa naturalnego zyskała swój znamieny zapis w Kodeksie Justyniana: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium (quae in coelo), quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris ac feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio: vidimus enim cetera animalia, feras etiam, istius iuris peritia censi (Lib.II Tit.II Proem., De iure naturali, gentium et civili).*

Taka koncepcja prawa naturalnego, wspólnego wszystkim zwierzętom, pomyślana jako wypełnienie naturalnych skłonności, została pod wpływem myśli chrześcijańskiej, uznającej swoistość i transcendencję człowieka, zmodyfikowana na podstawie koncepcji *lex aeterna* św. Augustyna (*ordo divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motuum*) i pojęta jako partycypacja odwiecznego prawa Bożego. A partycypacja ta może być dokonana tylko przez naturę rozumną, tj. człowieka, który może prawa te odczytać i ich rozumnie przestrzegać. Jeśli bowiem najogólniej pojęto prawo naturalne jako nakaz czynienia dobra, gdyż tylko dobro może być celem ludzkiego racjonalnego działania, to dobro to należy zrozumieć konkretnie; i z dobrem tym należy się związać. Ale jest również prawdą to, co zostało zauważone w stoickim nurcie filozoficznym, a mianowicie skłonności ludzkiej natury. Dlatego czynienie dobra jest szczególnie doniosłe w realizowaniu naturalnych ludzkich skłonności, które ukazują jakby „drogę” realizowania dobra i prawa naturalnego: *secundum ordinem inclinationum naturalium, datur ordo praeceptorum legis naturae* — „według porządku naturalnych skłonności zachodzi porządek nakazów prawa naturalnego”. A podstawowe skłonności także ludzkiej natury racjonalnej są analogiczne do skłonności obserwowanych w świecie pozaludzkiem.

Jest więc skłonność do zachowania swej bytowości (swego istnie-

nia) u wszystkich bytów istniejących podmiotowo (substancji). Jest skłonność wszystkich istot żyjących do przekazania sobie życia i jego utrwalania w pokoleniach następnym. Jest wreszcie specyficzna dla człowieka inklinacja do rozwoju swego życia racjonalnego, osobowego. A rozwój życia osobowego może dokonać się jedynie w społeczności, która zapewnia i powinna zapewnić rozwój osobowego życia (sił racjonalnych, wolitywnych i twórczych), społeczności żyjącej w pokoju. Społeczność zaś ludzka, żyjąca w pokoju, jest społecznością racjonalnie zorganizowaną, zapewniającą ludziom pracę, opiekę zdrowotną, wszechstronny (według możliwości i środków) rozwój osobowy.

I właśnie w świetle koncepcji prawa naturalnego, uwzględniającego trzy podstawowe ludzkie skłonności (do zachowania integralnego życia, przekazania życia, rozwoju życia osobowego), można i należy interpretować „Powszechną Deklarację Praw Człowieka”, albowiem prawa ludzkie (*ius*) tam ogłoszone są właśnie prawami naturalnymi, przez nikogo nie ustanowionymi, zawsze człowiekowi przysługującymi, nigdy nie przedawnionymi.

## 2. Integralność ludzkiego życia

Mając na uwadze potrójną „skłonność”, zauważoną już w starej koncepcji prawa naturalnego, można dostrzec, że 15 pierwszych artykułów „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” odnosi się właśnie do poszanowania integralności ludzkiego życia; 16 i 17 artykuł można odnieść do spraw rozumnego przekazywania życia; natomiast artykuły 17-29 dotyczą problematyki osobowego rozwoju życia w zorganizowanym społeczeństwie.

Wstępnie jednak w „Powszechnej Deklaracji” określa się, kto to jest człowiek i jak go należy pojmować. Oczywiście określenia te są uwikłane w sformułowanie charakterystyczne dla tego rodzaju dokumentów. A więc: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Będąc obdarzone rozumem i sumieniem powinny odnosić się do siebie w duchu braterstwa”.

Człowiek —jako ludzka istota —jest człowiekiem przez sam fakt narodzenia. Posiada (przez to, że rodzi się człowiekiem) wolność, godność ludzką, równość w prawach. Charakterystyczną, rozpoznawczą cechą człowieka jest to\* że jest obdarzony rozumem i sumieniem, czyli zdolnością ludzkiego postępowania moralnego, które jest osadzone w świadomości i dobrowolności działania. Będąc obdarzony rozumem, człowiek powinien odnosić się do drugich ludzi w duchu braterstwa, rozpoznając w nich to samo człowieczeństwo uzyskane w fakcie narodzenia się człowiekiem.

Artykuł pierwszy przedstawia ogromne bogactwo treści, będące dziedzictwem kultur różnych ludów, w tym zaś szczególnie kultury chrześcijańskiej, jako dziedziczki Biblii i antyku grecko-rzymskiego.

Z szeregu problemów, które są związane z pierwszym artykułem, warto zauważyć szczególnie doniosłą cechę człowieczeństwa: rozumność. Dla Arystotelesa i Św. Tomasza z Akwinu „rozumność” stanowi tzw. *differentia specifica* człowieka. Jeśli człowiek należał do szeroko pojętej grupy „zwierząt — ZOON — animal”, to właśnie wyróżniał go z tej grupy czynnik specyficznie ludzki: rozumność. Dlatego za Arystotelesem mówiono *homo est proprie id quod est per rationem* — „człowiek jest tym, czym go rozum czyni”. Jeśli bowiem jesteśmy świadkami rozmaitych czynności i działań, które dokonują się w człowieku lub też których dokonuje człowiek, to zasadnicze rozróżnienie, znane już od starożytności, przebiega pomiędzy „czynnościami człowieka” i „czynnościami ludzkimi”. Pierwszymi czynnościami, czy też działaniami człowieka, są wszystkie te działania, które „dzieją się” w człowieku niezależnie od jego woli. Są to czynności wegetatywne i zmysłowe, na których istnienie i pojawianie się lub zanikanie człowiek nie ma bezpośredniego wpływu jako na czynności swego życia wegetatywnego (wzrastanie, działanie gruczołów, nerwów itp.) i zmysłowego, zwłaszcza zmysłu ustrojowego, poprzez który człowiek odczuwa swe wegetatywne „samopoczucie”.

Natomiast czynnościami ludzkimi jako ludzkimi są wszystkie te, które płyną ze źródła poznawczego i wolnej woli człowieka, a więc czynności świadome i dobrowolne. Ich pierwszym źródłem jest racjonalne (działanie rozumu!) poznanie, pojęte najpierw jako interio-

ryzacja treści (niektórych) otaczającego świata. Człowiek bowiem interioryzując te treści ubogaca się wewnątrznie, zyskuje swą racjonalność. I temu prądowi interioryzacji treści bytowych natychmiast towarzyszy prąd drugi, jakby eksternalizacja, jakby prąd kierujący się od wnętrza ku rzeczom. Bolesław Prus mówi o dwóch kierunkach: „dosiebności” i „odsiebności”. Po prostu człowiek ubogacając się poznawczo, poprzez zinterioryzowane racjonalne treści, wychodzi od siebie w akcie woli i miłości, pragnąc połączyć się realnie z treściami przedstawionymi intencjonalnie w swym rozumie. I to właśnie jest w człowieku stałym przejawem działania jego rozumu i jego woli, a więc czynności świadomych i dobrowolnych. Całe życie świadome, wszystkie ludzkie czynności są następstwem działania jego rozumu. To wszystko, co jest pochodne od człowieka, co jest w najszerszym sensie rozumianą kulturą, jest naznaczone piętnem racjonalnej, rozumnej pochodności. Stąd życie ludzkie, społeczne, gospodarcze, jak i życie wewnętrzne, jest przejawem ludzkiego rozumu.

I tak pojęty rozum, jako zdolność zinterioryzowania poznawczego bytu w jego istnieniu i jego treści, stanowi czynnik zasadniczo wyróżniający człowieka w stosunku do całej przyrody. Człowiek związany jest z przyrodą jako istota materialna, żyjąca, zmysłowo czująca, jest zarazem radykalnie różny od całej przyrody przez swój rozum i rozumowe działanie, powodujące transcendowanie człowieka w stosunku do przyrody, a więc w stosunku do samego siebie jak i całego otoczenia bliższego i dalszego.

Tak rozumiany człowiek — jako istota rozumna — „rodzi się wolny i równy w swej godności i w swych prawach”. W tej części zdania Narody Zjednoczone wskazują na same podstawy uzyskania uroczyste zadeklarowanych ludzkich praw, sprowadzających się w swej zasadniczej treści do „wolności, równości w godności, podmiotowości praw”, a więc tego wszystkiego, co będzie wyszczególnione w dalszych artykułach, a co dotyczy w równej mierze każdego człowieka. Dlaczego?

Albowiem człowiek rodzi się wraz z przysługującymi mu niezbywalnymi uprawnieniami. Fakt urodzenia się człowiekiem przesądza o prawach ludzkich. Oczywiście tu powstaje z miejsca problem,

co należy rozumieć przez wyrażenie „rodzi się”? Czy człowiek zyskuje swe człowieczeństwo i swą ludzką naturę wtedy, gdy opuszcza łono matki i przechodzi do życia pozałonowego? Na pewno nie, albowiem już się uformował w łonie matki jako człowiek. W którym zatem momencie zyskuje swój ludzki status? Dzisiaj medycyna dała już odpowiedź, że od momentu poczęcia, czyli od powstania pierwszej komórki życia ludzkiego, mamy już do czynienia z człowiekiem. Dlaczego? Dlatego, że już od momentu powstania pierwszej komórki mamy do czynienia z tym samym bytem — podmiotem, który następnie rodzi się i żyje życiem ziemskim. Człowiek bowiem już w pierwszej swej komórce zyskuje — dziedziczy po rodzicach — swój indywidualny kod genetyczny, który czyni komórkę innym bytem aniżeli ciało jego matki. Spotykamy się bowiem z tym samym przez całe życie „systemem działania”, „od wewnątrz” organizującym — formującym — ludzkie ciało. Tem sam — trwający całe ludzkie życie — „system działania” organizujący ludzką stronę biologiczną (i biologiczno-psychiczną) wskazuje na to samo źródło-podmiot działania.

Takie źródło działania „od wewnątrz” jest pospolicie nazywane duszą; spotykamy się zatem z ludzką duszą, która najpierw przejawia swe działania (czysto) wegetatywne, choć równocześnie już od momentu powstania pierwszej komórki w przyporządkowaniu do formującego się ciała i w konsekwencji do działania ludzkiego systemu poznawczego. Mając to wszystko na uwadze, można zupełnie racjonalnie twierdzić, że człowiek rodzi się człowiekiem wtedy, gdy powstaje ludzki podmiot działań specyficznie jednostkowych, kierowanych kodem genetycznym, który przez całe życie steruje biologicznymi funkcjami podmiotu. Człowiek zatem jest człowiekiem (rodzi się) od pierwszego momentu swego ludzkiego życia — a momentem tym jest poczęcie go przez rodziców. Wszelkie inne momenty, czy to życia łonowego, czy też życia po urodzeniu (np. uznanie go za swe dziecko przez rodziców, np. — „wzięcie na kolana przez ojca”) — są już konwencją ludzką, podyktowaną poprzez różnorakie *a priori*: naukowe, cywilizacyjne, obyczajowe. Takie konwencje jednak nie czynią człowieka człowiekiem, czyni to tylko narodzenie. I ludzie rodzą się wolni, równi w godności i równi w prawach człowieka.

Artykuł drugi uzupełnia treść artykułu pierwszego, akcentując równość wszystkich ludzi w stosunku do deklarowanych praw, bez względu na wszelkie ewentualne czynniki mogące w jakiś sposób ograniczać prawa człowieka jako człowieka. Zatem art. 2 brzmi:

„Każdy człowiek jest uprawniony do korzystania ze wszystkich praw i wolności wyłożonych w niniejszej «Deklaracji», bez względu na różnice rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych lub innych przekonań, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek inne różnice”.

„Nie wolno ponadto czynić żadnej różnicy w zależności od sytuacji politycznej, prawnej lub międzynarodowej kraju lub obszaru, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy jest on niepodległy, powierniczy, autonomiczny, lub poddany innym ograniczeniom suwerenności”.

Artykuł ten, usuwający wszelkie czynniki zagrażające korzystaniu przez każdego człowieka z nigdy nie przedawnionych praw ludzkich, zdaje się wyraźnie występować przeciwko zagrożeniom, jakie ze sobą niosą różne cywilizacje, pojęte jako zorganizowane sposoby życia społeczno-gospodarczego. Sprawa jest ważna, albowiem pomimo ogłoszonej „Deklaracji” i, zdawałoby się, powszechnego uznania praw ludzkich — w wielu krajach następuje ograniczenie ludzkich praw w wymienionych przez „Deklarację” aspektach ludzkiego życia. Istnieją takie cywilizacje (na różne formy życia cywilizacyjnego zostanie jeszcze zwrócona uwaga), gdzie uznaje się kastowość ludzi, gdzie ma miejsce zniewolenie religijne, zniewolenie polityczne, gdzie kobiety nie posiadają praw politycznych itd. Wszystko to jest związane z formami życia społecznego poszczególnych ludów i narodów. Zadeklarowanie praw człowieka nie jest równoznaczne z ich natychmiastowym uznaniem i zastosowaniem w praktyce; trzeba zmienić cywilizacje, które są niezgodne z prawami człowieka, i cywilizacje te dostosowywać do treści „Powszechnej Deklaracji”. Jest to sprawa trudna, ale w pierw należy teoretycznie opracować całą problematykę praw człowieka i stosunku tych praw do poszczególnych cywilizacji, aby można było powoli wprowadzać w życie ludzkie prawa.

Trzy następne artykuły podkreślają prawa człowieka do integral-

ności swego życia, jego poszanowania przez osoby drugie i społeczności:

Art. 3: „Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swojej osoby”.

Art. 4: „Nikt nie może pozostawać w stanie niewolnictwa lub służebności; niewolnictwo i handel niewolnikami we wszelkich formach będą zakazane”.

Art. 5: „Nikt nie może być poddany torturom lub okrutnemu nieludzkiemu albo upokarzającemu traktowaniu lub karaniu”.

Prawa wymienione w powyższych trzech artykułach zdają się być oczywiste i nie wymagają komentarzy. A jednak mimo ich ogłoszenia istniały i nadal istnieją państwa, które w sposób jawny ignorują i łamią te prawa. Ostatnio na wielką skalę doszło do łamania prawa do życia w byłej Jugosławii, gdzie ponownie dokonuje się zbrodni przeciw ludzkości, albowiem z niektórych terenów usuwa się ludzi przez ich zabijanie, przymusowe wysiedlanie i zamykanie w obozach śmierci. Podobnie jak było do niedawna na terenach opanowanych przez komunizm sowiecki (a nie wiadomo, jak jest obecnie w systemie komunizmu chińskiego, gdyż wiadomości przenikają wybiórczo i niekompletnie) — prawa człowieka są w jawny sposób deptane. W Kambodży kilka milionów ludzi zostało zamordowanych bez żadnych sądów. Podobnie dzieje się także w Brazylii, gdzie niszczy się ludność tubyleżą zamieszkującą puszcze Amazonii. Tak więc do dnia dzisiejszego nie jest zachowywane podstawowe dla wszystkich: prawo do życia w wolności i bezpieczeństwie, gdyż właśnie systemy społeczne (*a priori* cywilizacji) usprawiedliwiają czyny nieludzkie i zbrodnicze.

Gdy chodzi o niewolnictwo, to uważa się, że ono już ustало, aczkolwiek potajemny handel niewolnikami jeszcze się dokonuje i w niektórych krajach arabskich (Jemen) zdarzają się fakty sprzedaży niewolników, kobiet europejskich, do miejscowych haremów. Trudno jednak udowodnić te sprawy, gdyż cywilizacja islamska nie stwarza realnych możliwości kontroli, życie rodzinne i obyczaje są w tej cywilizacji traktowane bardzo osobiście. Samo jednak niewolnictwo może przybrać także odmienny charakter, aniżeli miało to miejsce



w starożytności czy w czasach uznawanego handlu niewolnikami. Jeśli bowiem pojmie — za Arystotelesem, że istotą niewolnictwa jest uczynienie z człowieka narzędzia ożywionego i do pewnego stopnia rozumnego (na tyle rozumnego, by wykonać otrzymany rozkaz i widzieć następstwa nie spełnionego rozkazu), to fakt niewolnictwa nie zniknął przez nieużywanie słowa „niewolnik”. Ciągłe jawią się najrozmaitsze formy zniewolenia człowieka przez jego instrumentalizację — uczynienie z niego narzędzia — czy to za pomocą ustroju, np. totalitarnego, czy za pomocą systemu ekonomicznego, bankowego (co zresztą było już w starożytności powodem „legalnego zniewolenia”, czyli oddania w niewolę), czy też poprzez koncepcję tzw. naukowego poznania, gdy przedmiot poznania w koncepcji nauki kierowanej pytaniem „to know how?” staje się coraz doskonalszym „narzędziem” postępu, czy za pomocą innych haseł kultury naukowej.

Następstwem traktowania człowieka zasadniczo „instrumentalnie” (a więc: niewolniczo) jest dość powszechnie stosowany obyczaj obchodzenia się z człowiekiem po uwięzieniu do czasu wygłoszenia oskarżenia jak z narzędziem i poddawania go torturom fizycznym i psychicznym. Proceder ten jest jeszcze powszechny w wielu krajach i ciągle stanowi zagrożenie nie tylko dla poszczególnych osób, ale dla całych społeczności plemiennych, narodowych, zwłaszcza w wypadku wojny, gdy następuje nie tylko brutalizacja ludzkiego działania, ale nadto nieludzkie realizowanie zbrodniczych celów. Współcześnie przykład Jugosławii z jej wojną domową toczącą się pomiędzy narodami tworzącymi jedno państwo — jest wysoce symptomatyczny i zarazem niezwykle groźny. Integralność ludzkiego życia ciągle jest zagrożona.

Następnych kilka artykułów (od 6 do 11) dotyczy człowieka jako podmiotu prawa. Artykuły te koncentrują się na sprawie zapewnienia człowiekowi opieki prawnej, w postaci sprawiedliwie funkcjonujących sądów, bezstronnych i niezależnych, kierujących się poczuciem sprawiedliwości i prawa.

"•"Jednak pierwszy z tej grupy artykułów stanowi zasadniczo bazę dla sprawiedliwego odnoszenia się do ludzi, będących podmiotem prawa:

Art. 6: „Każdy człowiek ma prawo do tego, by wszędzie uznawano jego osobowość prawną”.

Tak sformułowany artykuł nawiązuje do pierwszego artykułu „Powszechnej Deklaracji”, w którym człowiek na mocy swego urodzenia się człowiekiem zyskuje wolność, godność, równość w swych prawach. Podkreślenie osobowości prawnej w artykule 6 jest niewątpliwie sformulowaniem dotyczącym społeczno-prawnego sposobu życia człowieka, który w różnych formach życia społecznego nie może być przez kogokolwiek, w tym przez władzę, arbitralnie traktowany, gdyż/człowiek jest podmiotem prawa. Sama jednak „pomiotowość prawa” jest charakterystyczną cechą bytu osobowego i wiąże się nierozdzielnie z pojmowaniem człowieka jako osoby, czyli jako podmiotu samodzielnie istniejącego, rozumnego, zdolnego o sobie powiedzieć: JA.

„Rozumienie głębsze, filozoficzne, „podmiotowości prawa” wiąże się szczególnie z samym rozumieniem bytu osobowego, jakim jest człowiek. Wśród bowiem charakterystycznych przymiotów bytu osobowego wyróżniających go z całej przyrody (poznanie rozumowe — miłość — wolność) i przymiotów ukazujących transcendencję człowieka w stosunku do społeczeństwa (podmiotowość prawa — zupełność — godność) jest podkreślona cecha: podmiotowość prawa. I nie chodzi tu tylko o aspekt czysto prawniczy, że człowiek może dochodzić sędownie swych praw, ale o coś głębszego: o jego charakterystyczne bytowe znamię, wskazujące na to, że człowiek w swym dobrowolnym akcie decyzyjnym ustanawia sam dla siebie zobowiązanie prawne, nawet pochodzące „od zewnątrz”, od tzw. prawa-Zex — normy prawnej, która ma wiązać człowieka w działaniu.

Obydwa bowiem rozumienia prawa — jako *ius* i jako *lex*, wypływają z człowieka jako z podmiotu, a dotyczą tylko człowieka jako przedmiotu działań prawnych. To bowiem w życiu społecznym jest oczywiste. Człowiek żyjąc w jakimś społeczeństwie jest poddany prawu tej społeczności i prawo to dotyczy człowieka jako przedmiotu działań prawnych. Ale jest sprawą doniosłą zwrócenie uwagi na to, że to człowiek jako byt osobowy jest podmiotem, a więc jakby źródłem, z którego wypływają i relacje bytowe prawne, zwane *ius*, i sam

człowiek musi być dla siebie prawodawcą, gdy go wiąże prawo jako norma działania, *lex*.

W wypadku pierwszym człowiek jest podmiotem uprawnień naturalnych, gdyż człowiekowi na mocy tego, że jest człowiekiem przyporządkowanym do aktualizacji własnej potencjalności (czyli realizacji dobra wspólnego pojętego osobowo), należy się, by drugi człowiek nie uniemożliwiał mu własnej aktualizacji; co więcej, by podjął takie działania, które służą dobru człowieka, a więc by nie tylko nie zabijał, nie kradł, nie wyrządzał szkody drugiemu przez zatrucie środowiska, ale aby pomógł drugiemu przez sprawiedliwość i życzliwość działań.

Natomiast w wypadku prawa jako normy działania — *lex* — wskazanej poprzez uchwaloną ustawę, człowiek również jest podmiotem, musi bowiem sam siebie związać w akcie decyzyjnym do realizowania tego prawa. Człowiek bowiem będąc wolnym w swym ludzkim działaniu, nie wykonuje — jak zaprogramowany komputer — czynności zaleconych przez normę prawną, ale sam siebie musi zdeterminować, w akcie osobistej decyzji, do wykonania zaleconego prawa. I tylko na mocy osobistej decyzji może nastąpić wolne ludzkie działanie, w tym także działanie według prawa. Znaczy to, że wszelkie ludzkie racjonalne działanie jest następstwem aktu decyzji. W akcie decyzji człowiek sam dobrowolnie wybiera sobie jakiś sąd praktyczny o dobru (sąd niekoniecznie najlepszy) i za pomocą tego sądu determinuje siebie do działania. Będąc bowiem bytem „otwartym”, człowiek, aby działał, musi wpieryw zdeterminować się, co i jak będzie działał. I to jest aktem decyzji. W wypadku działania normy prawnej, człowiek też tę poznaną normę musi uznać za swoją i ją wybrać, aby przez nią mógł dokonać determinacji do działania i ustanowić siebie rzeczywistym źródłem działania. Wówczas mamy do czynienia z ludzkim czynem i ludzką działalnością. Zatem człowiek w wypadku nakazu prawa/-ex musi ten nakaz uznać swoim, wybrać go dobrowolnie, a więc dokonać aktu decyzyjnego. Prawo-fce jedynie w ten sposób może obowiązywać i wiązać człowieka w działaniu. Jest to „samo-związanie się” prawem przez człowieka. I w momencie samozwiązania się ostatecznie realnie dokonuje się akt promulgacji re-

alnej prawa. Zatem człowiek jest podmiotem prawa, które w taki lub inny sposób musi pochodzić „od wewnątrz”, od wyboru wolnego człowieka. Stąd tak doniosła jest sprawa „podmiotowości prawa” w ludzkiej osobie. Związanie przez prawo „od zewnątrz”, nie zaakceptowane „od wewnątrz” przez człowieka jest tyranią prawa, albowiem chce związać człowieka nie „po ludzku”, a więc świadomie i dobrowolnie, ale związać go od zewnątrz jako jakąś rzecz.

Obok podmiotowości prawa, człowiek jest — jako osoba — w stosunku do każdej społeczności swoją „całością” wyższą nad społeczność, albowiem jest bytem podmiotowo istniejącym, bytem substancjalnym, ogarniającym swym poznaniem i swą miłością więcej aniżeli tego może dokonać społeczność, będąca tylko jednością relacyjną i „jako taka” ograniczoną w swym działaniu do sposobu działania „od zewnątrz”, a więc tylko w części człowieczeństwa. Oczywiście działając „od zewnątrz” wywiera skutki „wewnętrzne”, ale tylko na tle akceptacji (dobrowolnej lub ukoniecznionej) konkretnych ludzi.

Nadto osoba jest w swym bytowaniu i działaniu nacechowana „godnością”, z tego zasadniczego powodu, że jest celem, a nie wyłącznie środkiem, w ludzkim działaniu. Będąc celem działań osoba transcenduje społeczne organizacje i w pewnej mierze wchodzi już w sferę religijności. Religia bowiem jest relacją interpersonalną z Osobą Absolutu jako celem ostatecznym i zarazem pierwszym źródłem istnienia. Osoba ludzka stając się celem, a przez to realnym uzasadnieniem motywacyjnych działań, nabiera charakteru „boskiego”, jakby partycypując w religijnym sposobie bytowania. Wyczuwali to dobrze poeci, gdy ukochaną osobę drugą „ubóstwiano”, czyniąc ją „małym bogiem”, a więc kimś, kto potrafi umotywować ludzkie działanie jako cel sam w sobie.

Powracając do problematyki „osobowości prawnej” zadeklarowanej w artykule 6, należy zauważyć, że w następnych artykułach „Deklaracja” akcentuje charakterystyczne prawnicze cechy „osobowości prawnej”, a więc to, że „wszyscy są równi wobec prawa i są uprawnieni bez jakiegokolwiek dyskryminacji do jednakowej ochrony prawnej” (art. 7), i dlatego każdy ma prawo zaskarżyć czyny (i dokonujące

je osoby oraz organizacje) „stanowiące pogwałcenie podstawowych praw przyznawanych przez konstytucję lub przez prawo” (art. 8).

Gwarantuje się ludziom nietykalność osobistą, dlatego „nikt nie może być poddany arbitralnie zatrzymaniu i aresztowaniu lub wygnaniu z kraju” (art. 9). Oczywiście nie wyklucza to aresztowań uzasadnionych prawnie. I wówczas „każdy człowiek przy rozstrzygnięciu o jego prawach i zobowiązaniach lub o skierowaniu przeciwko niemu oskarżenia o przestępstwo jest uprawniony w warunkach całkowitej równości do sprawiedliwego i publicznego wysłuchania przez niezależny i bezstronny sąd (art. 10). I w stosunku do zatrzymanego człowieka obowiązuje domniemanie niewinności, „dopóki wina nie zostanie udowodniona mu zgodnie z prawem podczas publicznego procesu, w którym miał wszelkie gwarancje konieczne dla swojej obrony (art. 11.1). A przestępstwo nie zaistniało na skutek działania lub zaniechania, jeżeli według prawa krajowego lub międzynarodowego nie stanowiło przestępstwa w chwili tego działania lub zaniechania. Nie wolno także wymierzać kary cięższej niż ta, która była stosowana w chwili popełnienia przestępstwa” (art. 11.2).

Zagwarantowanie podmiotowości prawa i uznanie „osobowości prawnej” gwarantuje człowiekowi integralność nie tylko biologiczną, ale i psychiczną — jako wolność od strachu. Przypomnienie tych podstawowych praw było i jest konieczne wobec stosowania w różnych państwach „terroru prawa”, któremu są poddawane jednostki ze względu na arbitralność stosowania prawa w takich państwach. Szczególnie jaskrawo uwidacznia się to w systemach totalitarnych i dyktatorskich, w których ostrze prawa skierowuje się przeciwko wszystkim, którzy nie akceptują systemu lub w jakiś sposób wyrażają niezadowolenie. Doświadczenie ludzkości — ciągle trwające — w tej właśnie dziedzinie „polityki prawnej” wobec obywateli jest groźne. I dlatego muszą powstawać międzynarodowe organizacje i sądy, w których ludzie pokrzywdzeni mogliby znaleźć ochronę wobec władzy niesprawiedliwej.

Dalsze cztery artykuły (12, 13, 14, 15) dotyczą zewnętrznych dóbr człowieka, a więc prywatności życia, prywatności korespondencji, prawa do dobrego imienia, swobodnego poruszania się, nawet prawa

do azylu i prawa do obywatelstwa. Można bowiem człowieka zniewolić oddziałując nie tylko bezpośrednio na niego samego, ale na jego „dobra zewnętrzne”, które każdy posiada w różnej mierze w jakiejś społeczności. I znowu, nieliczenie się z tymi uprawnieniami powoduje zagrożenie dla człowieka i społeczeństwa, albowiem na tym tle rodzą się bunty i niepokoje.

Zatem: „Nikt nie może być poddany arbitralnemu ingerowaniu w jego życie prywatne, rodzinne, domowe lub korespondencję, ani też atakom na jego honor i dobre imię. Każdy człowiek ma prawo do ochrony prawnej przeciwko takim ingerencjom i atakom” (art. 12).

„Każdy człowiek ma prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego państwa”.

„Każdy człowiek ma prawo do opuszczania jakiegokolwiek kraju, łącznie ze swym własnym, i do powrotu do swego kraju” (art. 13.1-2).

„Każdy człowiek w razie prześladowania ma prawo ubiegać się o azyl i korzystać z niego w innych krajach”.

„Nie można powoływać się na to prawo w przypadku ścigania wszczętego rzeczywiście z powodu popełnienia przestępstwa niepolitycznego lub czynu sprzecznego z celami i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych” (art. 14.1-2).

Wreszcie:

„Każdy człowiek ma prawo do posiadania obywatelstwa” (art. 15.1).

„Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony swego obywatelstwa ani też nikomu nie może być odmówione prawo do zmiany obywatelstwa” (art. 15.2).

Powstanie tej grupy artykułów, chociaż w swej treści są one same w sobie oczywiste, zostało dodatkowo spowodowane złą praktyką różnych państw i ustrojów, w których człowiek był pozbawiony prywatności swego życia ze względu na ingerencje policji politycznej, arbitralne inwigilowanie, jak to ukazały doświadczenia państw komunistycznych. Obywatele takich państw, poddani inwigilacji, niekiedy jeszcze dodatkowo byli „przypisani do ziemi” (np. kolchoźnicy), tak jak w czasach pańszczyźnianych, gdy nie można było zostawić swego miejsca zamieszkania i pracy i przenieść się w inne, przez siebie

obrane miejsce. Jedynym wyjściem była ucieczka z takiego państwa i szukanie schronienia, zwanego „azylem”. Takie prawo azylu człowiek posiada, o ile nie popełnił zbrodni, od której skutków i następstw ucieka. Prawo azylu jest jednak niezmiernie trudne wówczas, gdy zdarzają się ucieczki masowe lub gdy nadużywa się tego prawa ze względów innych niż zagrożenie życia.

Prawo do obywatelstwa, a jeszcze bardziej — sprawiedliwa praktyka praw obywatelskich, jest drogą prowadzącą z jednej strony do ochrony przed nadużyciami władzy, a z drugiej strony do pokojowego życia społecznego, tj. samych obywateli.

Ogólnie więc mówiąc, zespół praw mających chronić ludzkie życie wypływa z samej ludzkiej natury, z tego, że człowiek rodzi się człowiekiem, a więc bytem rozumnym, wolnym, obdarzonym przymiotami bytu osobowego, który jest podmiotem praw, celem ludzkich działań — a przez to samo przysługuje mu wewnętrzna godność, której istotnym przejawem jest fakt transcendowania w stosunku do całej przyrody, w stosunku do społeczeństwa, a nawet w stosunku do samego siebie. Tak rozumiany ludzki byt jest czymś wyjątkowym w hierarchii bytów, z którymi człowiek ma poznawczy kontakt. Szczególne prawa-uprawnienia, wymieniane w piętnastu pierwszych artykułach, są czymś naturalnym, zostały sformułowane na tle ludzkich konkretnych przeżyć; niestety, zasadniczo przeżyć negatywnych, spowodowanych wadliwą, złą, a nawet nieczemną praktyką wadliwych ustrojów społecznych, w których nie wszystkim ludziom jednakowo i sprawiedliwie udostępniano przysługujące im naturalne prawa. Nie znaczy więc, że naturalne prawa człowieka wyczerpują się w przedstawionych 15 pierwszych artykułach „Powszechnej Deklaracji”, gdyż ludzkie uprawnienia zmierzają do osobowego realizowania dobra w warunkach społecznej wolności, a więc tak, by wolność „moja” nie naruszała wolności „twojej” w cywilizowanym ustroju. Niemniej jednak zwrócenie uwagi na doniosłość niektórych praw, szczególnie łamanych w praktyce życia społecznego, stanowi doniosły punkt wyjścia w rozważaniach o prawach człowieka i ukazuje analogiczne dziedziny życia jednostkowego, równie doniosłe jak przedstawione tu uprawnienia.

### 3. Prawa przekazywania życia

Obok dziedziny zachowania życia w jego integralności biologicznej i psychicznej występuje u dojrzałego człowieka skłonność naturalna do „przekazania życia” zgodnie z naturą ludzką. I jest niezmiernie doniosłą sprawą uznanie tej właśnie natury człowieka, natury tej samej w dwóch korelatywnie sprzężonych, dopełniających się różnicowaniach płciowych. Męskość i żeńskość stanowią dwa sposoby przeżywania ludzkiej natury. Zróżnicowanie płciowe nie jest czymś przypadkowym, ale czymś związanym koniecznościowo z faktem trwania ludzkiego życia w ciągle zmiennej, przepływającej nieustannie materii.

Aby w przepływie nieustannie zmieniającej się materii zatrzymać ludzkie życie i wartości, konieczne jest „dorównanie” w trwaniu samego człowieka na fali zmieniającej się i przepływającej „materii”. Stąd każda istota żywa akcentując w swym działaniu osobniczym swoje życie, zachowując je i broniąc go — jest zmuszona do zachowania tego życia poprzez jego „reprodukowanie”. Z tą koniecznością zachowania ciągłości życia łączy się i sam fakt płciowości i wszystkie inklinacje związane z przekazaniem życia. Nawet zwracano uwagę, że popęd do przekazania życia bywa silniejszy od samego osobniczego zachowania życia, jak to się uwidacznia w przyrodzie w niektórych wypadkach płciowego rozmnażania się, kiedy to osobnik męski ginie w trakcie zapłodnienia.

Inklinacja naturalna do przekazywania życia w następne pokolenia nie wyczerpuje się jedynie w życiu płciowym, lecz ma i wyższy, i szerszy zakres oddziaływania. Dotyczy bowiem także życia osobowego, w którym również następuje swoiste „przekazywanie” owoców czysto osobowego życia. Jest bowiem uznane zjawisko przekazywania prawdy; jest zjawisko udzielania się w bezinteresownej miłości bliźniego, aż do granic osobniczej śmierci. Niekiedy jest to obowiązek poświęcenia życia w obronie drugich, w czasie wojny, w obronie zagrożonego *бvтii народ*”» 7c?t też zjawisko oddziaływania przez sztukę w przekazywaniu piękna, jak to rejestruje historia ludzkiej kultury. Przecież literatura piękna, teatr, filmy, muzyka, sztuki plastyczne



są przekazywane drugim; są jakby zapładnianiem i rodzeniem prawdy, dobra, piękna w osobach drugich w wymiarze znacznie większym aniżeli to dokonuje się w przekazywaniu życia biologicznego w aktach rodzenia naturalnego. Wszelkie formy wielkich „powołań” do dzieł miłosierdzia, do nauczania prawdy, do życia religijnego, do życia artystycznego w różnych wymiarach kultury — to niewątpliwie analogiczny, niekiedy bardziej wzniosły sposób „rodzicielstwa”. Stąd mówi się o „ojcostwie” w dziedzinie nauki, sztuki, religii itp.

Niemniej jednak naturalna inklinacja ludzka biologiczno-psychiczna do przekazywania życia substancjalnego stanowi analogat główny pojęcia rodzicielstwa. I taką właśnie formą rodzicielstwa zajmuje się „Powszechna Deklaracja”, gwarantując ludziom dorosłym prawo do założenia rodziny i do wychowania narodzonych dzieci opartego na rodzinnym majątku w małżeńskim związku monogamicznym.

Art. 16.1: „Mężczyźni i kobiety, bez względu na różnice rasy, narodowości lub religii, mają prawo po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Przysługują im równe prawa w odniesieniu do zawierania małżeństwa, podczas jego trwania i po jego rozwiązaniu.

2. Małżeństwo powinno być zawarte tylko przy dobrowolnej zgodzie przyszłych małżonków.

3. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i jest uprawniona do ochrony, ze strony społeczeństwa i państwa”.

Treść rozbudowanego artykułu 16 „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” ma na względzie przede wszystkim wykluczenie praktyk dokonywania związku małżeńskiego jako kontraktu społecznego z pominięciem lub też niezwracaniem zbytnej uwagi na samych przyszłych małżonków. Tego rodzaju praktyki istnieją ciągle tam, gdzie rodzina nie wyzwoliła się jeszcze z dominacji rodu, któremu rodziny są zasadniczo podporządkowane. Dominacja rodu jest ciągle obecna w różnego typu cywilizacjach, np. chińskiej czy w plemiennych obyczajach wyznawców islamizmu. „Deklaracja” sugeruje, że właśnie państwo winno wziąć ją w szczególną opiekę i zapewnić jej naturalne prawo „podstawowej komórki społecznej”, w której rodzi

się nowe życie ludzkie i dokonuje się podstawowe wychowanie człowieka. Sprawa ta jest szczególnie doniosła wobec praktyki totalitaryzmu (w różnych cywilizacjach), zgodnie z którą dzieci są odbierane rodzicom i wychowywane, lub usiłuje się je wychowywać w duchu „państwowej” ideologii.

Normalne życie rodzinne i wychowanie dzieci jest związane z posiadaniem przez rodzinę majątku. Oczywiście sprawa majątku rodzinnego jest ciągle w różnych cywilizacjach ograniczana lub nawet nie uznawana. Dlatego jako dopełnienie poprzedniego artykułu o małżeństwie jest umieszczony artykuł 17 nawiązujący do posiadania indywidualnego (w tym rodzinnego) majątku:

„Każdy człowiek, zarówno sam, jak i wspólnie z innymi, ma prawo do posiadania własności”.

„Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony swojej własności”.

Prawo do własności zawsze uchodziło za jedno z podstawowych praw człowieka, ze względu na to, że skutki pracy człowieka należą do niego jako do sprawy. Oczywiście prawo własności prywatnej ma swoje bardzo skomplikowane uwarunkowania, niemniej jednak nie można, tak indywidualnego człowieka, jak i zespołu ludzi — w tym rodziny — pozbawiać tego prawa, albowiem wówczas niszczy się w społeczeństwie zainteresowanie samą pracą. Prywatne posiadanie zawsze uchodziło — słusznie — za jedną z podstaw ludzkiej niezależności i społecznej wolności. A to jest szczególnie doniosłe w dziedzinie życia rodziny jako podstawowej komórki społecznej; rolę rodziny jako takiej właśnie komórki uzasadniał już Arystoteles w swojej *Polityce*. Wypełnienie jednak tej roli wymaga odpowiedniego systemu prawnego scalającego w jedno „trójprawo”: prawo rodzinne, prawo majątkowe i prawo spadkowe. Nie we wszystkich systemach cywilizacyjnych to „trójprawo” istnieje i jest respektowane. W ustroju rodowym rodzina jeszcze nie jest wyemancypowana. Zwykło się uważać, że wyzwolenie się rodziny z rodu jest jednym z zasadniczych czynników przemian społecznych.

#### 4. Prawa rozwoju życia osobowego

Artykuły „Powszechnej Deklaracji” od 18 do 28 stanowią zabezpieczenie tzw. społecznych praw człowieka, a więc tych praw, które jakoś bezpośrednio wiążą się z rozwojem życia osobowego, czyli życia umysłowego, moralnego, religijnego, twórczego, w konkretnych systemach społecznych działających dla dobra człowieka.

Najpierw więc gwarantuje się wolność osobistą, wolność myślenia, sumienia i religii, jej praktykowania, nauczania i głoszenia w odpowiednich społecznościach; temu są poświęcone dwa artykuły — 18 i 19.

Art. 18: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych”.

Art. 19: „Każdy człowiek ma prawo do wolności poglądów i swobodnego ich wyrażania; prawo to obejmuje swobodę posiadania niezależnych poglądów, poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji i idei wszelkimi środkami, bez względu na granice”.

Oba te artykuły dotyczą podstawowej wolności: poszukiwania, wyznawania i propagowania prawdy, jawiącej się jako dobro, w sferze religii lub też innego typu ideologicznego wyznania. Człowiek bowiem swoim rozumem i poszukiwaniami może dotrzeć do prawdy, prawdę tę uznać i wyznać, czyli przekazać drugiemu. Szczególna rola przypada tutaj religii, stanowiącej przedmiot najgłębszych przeżyć, w które człowiek się ostatecznie angażuje. Nadto sam fakt religii w życiu człowieka stanowi podstawę wszelkich innych wolności człowieka; stąd atak na religię jest zarazem atakiem na człowieka w jego najgłębszych „pokładach” człowieczeństwa, jako na samoświadomy byt uznający swą przygodność, a przez to samo konieczne zrelacjonowanie do Pierwszej Przyczyny Sprawczej, Pierwszego Wzoru i Źródła racjonalności, a nadto Ostatecznego Celu i najgłębszego motywu ludzkiego działania.

Fakt religii wiąże się z pierwszym przeżyciem racjonalnym, w któ-

rym dostrzegamy, że rzeczywistość-człowiek istnieje. Szczególnie ostre przeżycie dokonuje się w związku z narodzeniem się człowieka. Zwłaszcza nowo narodzone i chciane dziecko, gdy jest zagrożone w swoim istnieniu, budzi spontaniczną afirmację jego istnienia. Afirmacja rozciąga się na wszystko to, co istnienie dziecka umacnia i ostatecznie dociera do Transcendensu — Boga, jako źródła istnienia. Takie uznanie i szukanie ostatecznego oparcia się na Bogu jest już zarodzią religijnego przeżycia. Nadto człowiek sam w stosunku do siebie afirmuje swe życie — istnienie. I ta afirmacja samego własnego aktu istnienia również spontanicznie zwraca się ku Ostatecznemu Oparciu, jako racji życia własnego. Przy głębszych religijnych aktach dostrzegamy racjonalność siebie, świata, bytu jako partycypacji Pierwszego Rozumu — Opatrzności. Również Boga uznaje się niemal spontanicznie, na mocy wewnętrznego pragnienia szczęścia, będącego wirtualnym, ale nieskutecznym pragnieniem zjednoczenia się z Bogiem.

Nadto religia, zwłaszcza religia Objawiona, wskazuje na Boga jako na ostateczny Gwarant wolności i wszelkich ludzkich praw. Pierwsze przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”, wskazuje na Boga — Absolut — jako na jedyne, realne, ostateczne związanie człowieka jako osoby. Bóg tak się ukazujący, jest Transcendensem gwarantującym człowiekowi wolność w całym jego życiu osobowym. Nic nie może osoby ludzkiej ostatecznie zwiazać poza Absolutem, pojętym jako **BYT ISTNIEJĄCY PRZEZ SIEBIE**, jako **PRAWDA**, jako **DOBRO-PIĘKNO**. Jeśli cokolwiek wiązałoby człowieka, lub usiłowało „zwiazać” w jego życiu osobowym, co nie jest prawdą, dobrem, pięknem — to jest pojmowane jako „bożek — bóg cudzy”. Człowieka jako byt osobowy może „od wewnątrz” zwiazać jedynie Absolut jako Źródło istnienia (dzięki czemu Bóg jest bliższy „mnie” niż ja sam sobie, gdyż moje istnienie jest od Niego pochodne), jako prawda, która posiada wewnętrzną moc powodującą jej uznanie, jako **DOBRO-PIĘKNO** stanowiące cel i ostateczny motyw ludzkiego racjonalnego działania. Jeśli bowiem cokolwiek człowieka wiąże, to wiązać może jako prawda, dobro, piękno, czyli jako partycypacja Absolutu. Dlatego przykazanie: „nie będziesz miał bogów

cudzych przede mną", jest gwarancją ludzkiej wolności, która uwalnia człowieka od ukoniecznienia jego działania, jeśli przedmiot działań nie jest dobrem, prawdą, pięknem — a więc tym, co jest związane partycypatywnie z Absolutem.

Taki stan rzeczy pozwolił św. Piotrowi powiedzieć przedstawicielom najwyższej władzy Żydów — Sanhedrynowi: „bardziej należy słuchać Boga aniżeli ludzi”. Piotr zanegował związanie prawem (złym, niesprawiedliwym) poprzez odniesienie się do Boga i Jego najwyższego prawa, w stosunku do którego wszystko inne, co jest prawu Boga przeciwne (co jest nie-dobrem), musi ustąpić. I w imię nakazów Bożych doprowadzono do obalenia ludzkich cywilizacji niewolniczych, statolatrii, nierówności ludzi.

Następną grupą uprawnień (po prawie do wolności sumienia i religii) jest prawo do organizowania sobie życia społecznego i do rządzenia.

Art. 20: „Każdy człowiek ma prawo do wolności pokojowego zgromadzenia się i zrzeszania.

Nikogo nie można zmuszać, aby należał do jakiegoś zrzeszenia”.

Prawo do zrzeszania się, niezwykle istotne dla życia osobowego człowieka (gdyż tylko w społeczności, czyli w zrzeszonej grupie, może się dokonywać rozwój życia osobowego), przybiera najwyższy swój wymiar w organizowaniu sobie państwa i rządów. I temu właśnie zagadnieniu jest poświęcony następny artykuł:

Art. 21. 1: „Każdy człowiek ma prawo do uczestniczenia w rządzeniu swym krajem bezpośrednio lub przez swobodnie wybranych przedstawicieli.

2. Każdy człowiek ma prawo do równego dostępu do służby publicznej w swym kraju.

3. Wola ludu będzie podstawą władzy rządu; wola ta będzie wyrażona w okresowo przeprowadzonych i rzetelnych wyborach, które powinny być powszechne i równe oraz przeprowadzone w tajnym głosowaniu lub innej zapewniającej wolne głosowanie procedurze”.

Cała więc problematyka zrzeszania się jest związana z wolnością człowieka, z faktami nadbudowanymi na wolności, jakimi w tym wypadku są (za jakie uchodzą) wolne wybory, powszechne i równe,

a przez to samo zapewniające wolność zrzeszających się. Deklaracja zwraca uwagę na to, że źródłem rządów ma być również wola ludu, wyrażona — w tym wypadku — w głosowaniu tajnym. Nie znaczy to jednak, że samo prawo do zrzeszania się pochodzi od wolnej woli, albowiem człowiek ze swej natury jest przyporządkowany zrzeszaniu się i życiu w społeczeństwie. Sposób zrealizowania tej inklinacji winien być jak najbardziej „ludzki”, a więc oparty na poznaniu i wolnej woli. Na pewno błędem i przesadą są pewne sformułowania pojawiające się w dziejach teorii prawa, gdy np. w XVII wieku samą inklinację do zrzeszania się zastąpiono teorią „umowy społecznej”, jakby sam człowiek był skonkretyzowaną platońską ideą człowieka, niczym nie związanego, a tylko wiążącego się dobrowolnie poprzez swe konwencjonalne prawa, wśród których pierwszym prawem była umowa (konwencja) o zrzeszeniu się, a drugim umowa o władzę.

Człowiek rodzi się człowiekiem i wnosi wraz z sobą w świat swoją bytową strukturę, a z nią swoje inklinacje naturalne wraz z koniecznymi relacjami do drugich osób — a to wszystko znaczy, że człowiek przychodzi na świat z naturalnymi prawami—uprawnieniami, które musi rozpoznać. Normalnie każdy człowiek rozpoznaje naturalne uprawnienia swoje i drugich. Dlatego podstawą praw konwencjonalnych muszą być naturalne uprawnienia człowieka, o których zresztą mówi „Powszechna Deklaracja”. Mylne jest więc stanowisko niektórych liberalnych myślicieli, że człowieka wiążą tylko prawa konwencjonalne, ustalone przez samego człowieka. Obowiązkiem bowiem człowieka, zwłaszcza żyjącego we wspólnotach ludzkich, jest rozpoznawanie swych naturalnych uprawnień, które skrótowo przypomina niniejsza „Deklaracja”.

Artykuły 22-28 określają prawną problematykę społecznych zabezpieczeń sprowadzających się do korzystania przez człowieka z praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych nieodzownych dla jego godności i swobodnego rozwoju swojej osobowości (art. 22).

Artykuł 23 zajmuje się prawem do pracy i równej płacy oraz związków zawodowych mogących zabezpieczyć te prawa; następny artykuł (24) wskazuje na prawo do wypoczynku i płatnych urlopów;

artykuł 25 omawia sprawę prawa do poziomu życia, zabezpieczeń na wypadek choroby i bezrobocia, w tym szczególnie opieki nad macierzyństwem i dzieciństwem. Artykuły 26 i 27 omawiają prawo do oświaty, wychowania oraz uczestniczenia w życiu kulturalnym. Jest to grupa praw szczególnie związana z tzw. „trzecią naturalną” inklinacją do życia i rozwoju w pokojowym społeczeństwie. Zespół tych uprawnień szczególnie dotyczy życia osobowego człowieka. Tutaj zabezpieczenie może być jedynie ogólne, albowiem to rzeczą samego człowieka i stwarzanych przezeń wolnych zrzeczeń jest ustalenie bardziej szczegółowych praw i postulatów. Organizacja Narodów Zjednoczonych wskazuje jedynie na grupę tych uprawnień, które w sposób raczej negatywny mają zabezpieczyć prawo człowieka do wewnętrznego rozwoju. Dlatego przepisy te wskazują jedynie na konieczność zabezpieczenia tych praw — a konkretny sposób realizacji jest już zostawiony samemu człowiekowi i jego społecznym organizacjom.

W konkretnym przedstawieniu „Deklaracji” sprawa wygląda następująco:

Art. 22: „Każdy człowiek, jako członek społeczeństwa ma prawo do zabezpieczenia społecznego i jest upoważniony, dzięki wysiłkowi narodowemu i współpracy międzynarodowej oraz stosownie do organizacji i zasobów danego państwa, do korzystania z praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych, nieodzownych dla jego godności i swobodnego rozwoju osobowości”.

Art. 23.1: „Każdy człowiek ma prawo do pracy, do swobodnego wyboru zatrudnienia, do sprawiedliwych i zadowalających warunków pracy i do ochrony przed bezrobociem.

2. Każdy człowiek, bez żadnej dyskryminacji, ma prawo do równej płacy za równą pracę.

3. Każdy pracujący ma prawo do odpowiedniego zadowalającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu i jego rodzinie egzystencję odpowiadającą godności ludzkiej i uzupełnianego w razie potrzeby innymi środkami pomocy społecznej.

4. Każdy człowiek ma prawo do tworzenia związków zawodowych i do przystępowania do związków zawodowych dla ochrony swych interesów”.

Art. 24: „Każdy człowiek ma prawo do urlopu i wypoczynku, włączając w to rozsądne ograniczenie godzin pracy i okresowe płatne urlopy”.

Art. 25.1: „Każdy człowiek ma prawo do poziomu życia zapewniającego zdrowie i dobrobyt jemu i jego rodzinie włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i niezbędne świadczenia socjalne oraz prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w sposób od niego niezależny.

2. Macierzyństwo i dzieciństwo upoważniają do specjalnej opieki i pomocy. Wszystkie dzieci, zarówno małżeńskie jak i pozamałżeńskie, będą korzystać z jednakowej pomocy społecznej”.

Ta grupa uprawnień akcentuje ekonomiczną i socjalną stronę ludzkiego życia. Natomiast prawa dotyczące rozwoju kulturowego są eksponowane w dwu następujących artykułach.

Art. 26.1: „Każdy człowiek ma prawo do oświaty. Oświata będzie bezpłatna, przynajmniej na poziomie podstawowym. Oświata w zakresie podstawowym będzie obowiązkowa. Oświatę w zakresie technicznym i zawodowym należy uczynić powszechnie dostępną, a oświata na poziomie wyższym powinna być równie dostępna dla wszystkich, zależnie od zalet osobistych.

2. Celem oświaty będzie pełny rozwój osobowości ludzkiej i ugruntowanie poszanowania dla spraw człowieka i podstawowych wolności. Będzie ona krzewić zrozumienie, tolerancję i przyjaźń pomiędzy wszystkimi narodami, grupami rasowymi lub religijnymi, popierać działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych zmierzającą do utrzymania pokoju.

3. Rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju nauczania, które ma być dane ich dzieciom”.

Art. 27.1: „Każdy człowiek ma prawo do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczeństwa, do korzystania ze sztuki, do uczestniczenia w postępie nauki i korzystania z jego dobrodziejstw.

2. Każdy człowiek ma prawo do ochrony moralnych i materialnych korzyści wynikających z jakiegokolwiek jego działalności naukowej, literackiej lub artystycznej”.



Ostatnie dwa artykuły akcentując szczególnie to, co stanowi o osobowym rozwoju człowieka, zarazem akcentują „wspólne dobro”, jakim jest aktualizacja specyficznie ludzkich potencjalności: rozumu i woli, co jest celem każdej społeczności. Wychodząc od oświaty, jako wstępnego „otwarcia” człowieka na świat i kulturę, przy zachowaniu wolności osób innych i zachowaniu prawa rodziców do nadania kierunku wychowania oraz kształcenia własnym dzieciom, w artykule 27 „Deklaracja” niezwykle krótko wskazuje na cel zasadniczy każdego społeczeństwa: „prawo do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczeństwa”.

Życie kulturalne — jak wiadomo — ogarnia cztery dziedziny racjonalnego życia człowieka:

a) jego poznanie, tak przed naukowe jak i naukowe, różnych dziedzin,

b) życie moralne, zarówno osobiste jak i społeczne, wraz z obyczajowością jako społecznym utrwaleniem się charakterystycznego sposobu ludzkiego postępowania,

c) życie artystyczno-twórcze wraz z szeroką dziedziną estetyczno-kontemplacyjnego poznania,

d) wreszcie życie religijne jako „spinające od wewnątrz” i nadające ostateczny sens ludzkiemu działaniu, ustawiając te najrozmaitsze działania w osobowej relacji: ja (osoby ludzkiej) do TY (Osoby Absolutu) w aspekcie ostatecznych uzasadnień.

Uczestniczenie w życiu kulturowym, dokonującym się w społeczeństwie dzięki społecznemu charakterowi ludzkiej osoby, stanowi w sensie istotnym „wspólne dobro” jako „wspólny cel”, nieantagonistyczny, wszystkich ludzi. Pierwsza „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” tym właśnie akcentem kończy swoją wielką proklamację nigdy nieprzedawnionych, wrodzonych praw ludzkiej osoby.

Ostatnie bowiem trzy artykuły wskazują na warunki zachowania i przestrzegania tej „Deklaracji”. I tak art. 28 zwraca uwagę na konieczność formowania społeczności sprzyjającej ludzkim prawom:

Art. 28: „Każdy człowiek jest uprawniony do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej «Deklaracji» mogą być w pełni realizowane”.

Przedostatni artykuł przypomina, że porządkowi uprawnień jako korelat odpowiada porządek o b o w i ą z k ó w:

Art. 29.1: „Każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczności, w której to jedynie jest możliwy swobodny i pełny rozwój jego osobowości.

2. W korzystaniu ze swych praw i wolności każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych oraz w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie.

3. Niniejsze prawa i wolności nie mogą być w żadnym wypadku wykorzystane w sposób sprzeczny z celami i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych”.

Ważne jest tu przypomnienie zasady: „wolność moja posiada swe granice w wolności twojej”, wolność ma służyć „wspólnemu dobru” i nie może stać w kolizji z moralnością ogólnoludzką, jest bowiem moralność obowiązująca wszystkich ludzi działających racjonalnie i w sposób wolny w celu realizacji rzeczywistego dobra. Różnice mogą być jedynie w rozmaitych interpretacjach etycznych moralności. W tym sensie etyka chrześcijańska interpretuje ogólnoludzką moralność w kontekście Boga jako Pierwszej Przyczyny Sprawczej (Źródła Łaski), jako Pierwszego Wzoru (prawo Boże i przykazania Jezusa Chrystusa) i ostatecznego celu, jakim jest osobowe zjednoczenie w życiu wiecznym. Etyka chrześcijańska w niczym nie zmienia treści postępowania moralnego, które jest postępowaniem racjonalnego człowieka.

Ta więc ogólnoludzka moralność stanowi ramy ludzkiej wolności i obowiązywalności praw człowieka, które nie mogą być interpretowane w sprzeczności z samym człowiekiem i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych jako dobrowolnej organizacji ponadnarodowej.

Wreszcie ostatni artykuł wprowadza zastrzeżenie, że deklarowane tu prawa nie mogą być użyte jako powód do „obalenia” tychże praw:

Art. 30: „Żadnego z postanowień niniejszej «Deklaracji» nie można rozumieć jako udzielającego jakiegokolwiek państwu, grupie lub osobie jakiegokolwiek prawa do rozwijania działalności lub wydawania aktów zmierzających do obalenia któregoś z praw i wolności proklamowanych w niniejszej «Deklaracji»”.

## II. „A priori” cywilizacji i prawa człowieka

### 1. Cywilizacja jako sposób życia społecznego

Człowiek żyje społecznie w określonych formach społecznych. Te formy życia społecznego można rozpatrywać dwojako: od strony ich elementów składowych, takich jak rodzina, państwo, Kościół czy rozmaite społeczne organizacje, ale można je także rozpatrywać od strony sposobu życia społecznego, czyli od strony sposobu kształtowania się społecznego ustroju, a więc charakteru społeczeństwa kierującego się odpowiednim systemem praw, stosunkiem prawa do jednostki, do rodziny, do rodu. Charakter zaś prawa jest zależny od pojmowania samej osoby i od pojmowania społeczeństwa, które jest wprowadzanie bytem relacyjnym, ale system relacji tworzących społeczeństwo ma swoje kryteria wartościowania pewnych typów relacji społecznej. Te kryteria doboru i wartościowania społecznych relacji są już jakby spontanicznym odbiciem „obrazu człowieka”, funkcjonującego w zdroworozsądkowym, pospolitym poznaniu z jednej strony, ale z drugiej strony stanowią owoc długoletnich badań empirycznych i przemyśleń takich myślicieli, jakim był Feliks Koneczny.

Feliks Koneczny urodził się 1 listopada 1862 roku, a zmarł 10 lutego 1949 roku. Był z wykształcenia historykiem; doktorat UJ na podstawie rozprawy: „Najdawniejsze stosunki Inflant z Polską” uzyskał w 1888 roku. Do roku 1920 pracował najprzód jako adiunkt Akademii

Umiejętności, a następnie jako kustosz Biblioteki Jagiellońskiej. Po habilitacji i wskrzeszeniu Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie objął katedrę Historii Europy Wschodniej. Ale w 1929 roku minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego — wbrew wnioskowi Senatu o przedłużenie nauczania — przeniósł go w stan spoczynku. Przyczyniło się ku temu krytyczne stanowisko Konecznego do poczynąń sfer rządzących po przewrocie majowym. Koneczny napisał szereg cennych, aczkolwiek „kontrowersyjnych” prac z zakresu historii i historiozofii. Koneczny swoimi przemyśleniami na tle głębokich studiów historycznych wybijał się ponad współczesnych polskich uczonych. Jego poglądy budziły sprzeciw, chociaż nie doczekały się krytyki uzasadnionej i fachowej. Raczej był przemilczany. A jednak poglądy, aczkolwiek niekiedy kontrowersyjne — stanowią i mocny bodziec, i okazję do myślenia na tematy stosunku sposobu życia społecznego do ludzkiej osoby. I dlatego właśnie pozwoliłem sobie cytować obszerniej sformułowania F. Konecznego, gdyż — niezależnie od osobistych nastawień i przekonań — jego propozycje rozumienia zespołu tych zagadnień są głęboko inspirujące. Nadto stanowisko Konecznego, budzące niekiedy aprioryczny sprzeciw kręgów antynarodowych, jest warte upowszechnienia i przypomnienia, aby móc zrozumieć powody sprzeciwu. Poglądy bowiem budzące sprzeciw są korelatem samego sprzeciwu i dlatego warte są poznania.

Jego poglądy na temat cywilizacji i jej różnych typów stanowią niezwykle doniosły wkład w rozumienie samych cywilizacji i na ich tle — filozoficznego rozumienia dziejów cywilizacyjnego ustroju. A wszystko to pomaga zasadniczo zrozumieć także człowieka żyjącego faktycznie w odpowiednich cywilizacyjnych ustrojach, które albo sprzyjają rozwojowi ludzkiej kultury i wspólnego dobra osobowego, albo też w dużej mierze ograniczają ludzkiego ducha.

Feliks Koneczny jest zdania, że jakaś cywilizacja istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe, choćby najbardziej prymitywne. „Wszystkie zrzeszenia zaczynają się od ustroju rodowego”, a zrzeszenia znaczniejsze powstają przez łączenia się rodów pokrewnych w plemię, a plemion w ludy. Ustrój rodowy jest bardzo trwały i większość społeczeństw świata do ostatniej wojny trwała w ustroju

rodowym. Mogą bowiem wytwarzać się duże państwa, a nawet całe cywilizacje, w których nie dochodzi do emancypacji rodziny (np. cywilizacja chińska). Istnieją różne rodzaje i odmiany ustrojów rodowych. Ród musi trzymać się jakichś norm działania społecznego, czyli norm prawnych. Od samego początku wytwarza się w rodzie zespół podstawowych praw, zwanych „trójprawem”, które tworzą: prawo małżeńskie (rodzinne), prawo majątkowe i prawo spadkowe. Charakter tego trójprawa zależy od tego, co uznaje się w jakiejś społeczności za godziwe, a co za niegodziwe. Rody, które posiadają podobne trójprawa łączą się w ludy. Tam bowiem, gdzie istnieją różne, antagonistyczne, trójprawa może być tylko walka, ścieranie się i narzucanie drugiemu swego trójprawa (por. F. Koneczny, *O ład w historii*. Warszawa 1992, s. 14)

Od pierwszych form życia społecznego, od rodów aż do narodów, można zauważyć podstawowe kryteria konstruowania życia społecznego, a następnie jego wartościowania. Feliks Koneczny sprowadził kryteria te do pięciu i nazwał je *quincunxem*. Píše on:

„Próżna byłaby wszelka praca nad problemem ładu w historii, gdybyśmy przedtem nie zdołali go wykryć w tym, co mają wspólnego wszyscy ludzie wszystkich krajów, wszystkich czasów i szczebliw rozwojowych. Ale nawet nie wszyscy umieją ogień niecić, ani nawet hodowla zwierząt domowych powszechną nie jest! Przy olbrzymich różnicach jak wyłuskać jednak to, co jest ogólnoludzkie, bez czego nie byłoby bytu ludzkiego? Jak wyliczyć i jak objąć wszystko, co ludzkie? W jakim skrócie uzmysłowić tysiąclecia bytu materialnego i moralnego? Trzeba nam formuły, w którą dałyby się wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego kiedykolwiek i gdziekolwiek; są to wielotysięczne sprawy i wielotysięczne ich powikłania, skomplikowane coraz bardziej w miarę rozwoju zrzeszeń ludzkich.

Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko, cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwu, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykolejenie całości. Istnieje pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę

cielesna, zewnętrzna, przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciało i duszy. Jest *quincunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego. Nie ma takiego faktu ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejsz z tych pięciu kategorii, często do dwóch, a nawet więcej. Należy tu każdy fakt i myśl wszelka. Nie zdoła nikt wymyślić niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia" (s. 12-13).

Przytoczony tu urywek pracy Konecznego zwraca uwagę na istotne kryteria stanu człowieka i ludzkich zrzeseń — społeczeństw. Konecznemu chodziło szczególnie o dostarczenie badaczowi różnych społeczności swoistego „metra”, za pomocą którego można ocenić daną społeczność. On sam uważał, że do wyznaczenia tych pięciu czynników miary życia społecznego doszedł na drodze indukcyjnej. Wydaje się jednak — i widać to z przytoczonej argumentacji — że sprawa jest oczywista już w przednaukowym, zdroworozsądkowym poznaniu. A że potwierdza to także nauka — historia — to tym lepiej dla samego pomysłu.

Jak już dostrzeżga to sam Koneczny, jest niemal oczywiste, że człowiek posiada dwa jakby ramiona swego ducha: ramię rozumu — poznania i ramię woli — miłości. W filozofii klasycznej od dawna przyjmowano jako uzasadnione istnienie rozumu z jego zdolnością poznania prawdy poprzez uzgodnienie się z rzeczywistością. Poprzez swe poznanie człowiek interioryzuje inteligibilne stany świata realnego i przez to tworzy swój osobisty i ogólnoludzki porządek racjonalny. Natomiast poprzez akty woli człowiek, poznawszy treści bytu, jakby „wychodzi z siebie” i dąży do realnego połączenia z realnym bytem. Ten proces jest „życiem miłości”. Wybierając dobro i realizując swój realny kontakt, i jednocześnie się z przedmiotowym dobrem, człowiek działa jako człowiek, a przez to sytuuje się w porządku moralności. Życie prawdą i dobrem jest życiem ludzkiego ducha, które dotyczy tak poszczególnego człowieka, jak i społeczności ukonstytuowanej przez człowieka. Z drugiej strony każdy człowiek, będąc także „ciałem”, organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem. Dlatego harmonijne formowanie sobie ciała jest ludzkim zdrowiem cieles-

nym, które umożliwia życie ducha. Dlatego też cielesne zdrowie stanowi tzw. „wartość-dobro” umożliwiające ludzkie działanie. Zresztą ludzkie zdrowie jest w powszechnym odczuciu i przeżyciu bezspornym dobrem samym w sobie i zarazem dobrem użytecznym dla rozwoju życia prawdy i miłości, czyli realizowania się człowieczeństwa. Nadto człowiek żyjąc w świecie materialnym — sam będąc w dużej mierze materią — potrzebuje tej materii do odżywiania się, dla ochrony swego ciała przed niekorzystnymi warunkami ekologicznymi i dlatego potrzebuje swego „minimum dobrobytu”. Już Arystoteles zauważył, że bez minimum dobrobytu nie można żyć godnie po ludzku, albowiem i niedosyt, i przesyta są stanem złym, grzesznym, w ludzkim racjonalnym działaniu. Nędza i zbytnie bogactwo zazwyczaj rodzą zbrodnie. Dlatego swoiste „minimum dobrobytu” jest stanem, o który sam człowiek zabiega, jak i zabiega społeczność dla swoich członków. Te cztery czynniki muszą występować w stosunku do siebie w odpowiedniej P R O-PORCJI, czyli PIĘKNIE, jeśli piękno występuje w dziedzinie bytu złożonego. Wówczas musi zaistnieć odpowiednie „zharmonizowanie” w jedno wielości elementów, czyli musi zaistnieć proporcja. Dlatego klasycznym stało się określenie piękna Św. Alberta: *resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones* — „rozbłysk formy w proporcjonalnych elementach materii lub sił i czynności”. Piękno jako proporcja wiąże w jedną harmonijną całość wielość elementów. Jeśli zatem występują w ludzkim działaniu wielorakie przejawy kryteriów tego działania, to kryteria muszą być spięte w jedną całość; owo „spięcie w jedno” jest pięknem — proporcją. Słusznie zatem Koneczny wyróżnił pięć czynników zespolonych ze sobą jako swoistą „miarę” życia tak indywidualnego człowieka, jak i życia całych społeczności, zarówno małych jak i wielkich.

Koneczny wyraża to w swoim języku: „Analogie w *quineunxie* stanowią nieodzowny warunek coraz rozleglejszego zrzeszania się. Ludy, mające się zrzeszać w jeszcze większe całości, muszą być cywilizowane jednakowo, a przynajmniej analogicznie. Zachodzi tu niewzruszone prawo współmierności. Co nie jest współmierne, zwalcza się i tępi wzajemnie, a przynajmniej dąży do tego, by się rozejść.

Zgodność zaś we współmierności i w konsekwencji jest po prostu metodą. Metoda stanowi podstawę zrzeczenia, a szczebel rozwoju zawisł od trafności i ścisłości metody (...) Rozwój normalny wymaga jednakowego uwzględnienia obu dziedzin życia, fizycznej i duchowej. Pomiędzy wszystkimi działaniami *qumcuma* winna panować współmierność. Trajne działanie jednej kategorii bytu poznaje się po tym, iż nie zachodzą przeciwieństwa pomiędzy nimi a innymi kategoriami. O ile życie naniesie w tym sprzeczności, decydować ma dobro moralne: kategorii etycznej należy się bowiem hegemonia. Najsurowszemu atoli moralistcie nie wolno lekceważyć spraw dobrobytu. Zamożność nie jest bynajmniej niższą moralnie od ubóstwa. Chińska filozofia uważa za niegodne siebie, żeby się zajmować cielesną stroną bytu, a w rezultacie (...) nie ma ludów bardziej bezdusznych jak chińskie. Podobnie bramini chęli się, że są zajęci samą prawdą nadprzyrodzoną; lecz Hindus ugrzązł w najbardziej barbarzyńskim politeizmie. Inny początkujący objaw spotykamy w Bizancjum. Z teorii o poskromieniu grzesznego ciała wysnuto wnioski przeciwko pięknu cielesnemu. Skurczono i okrojono kategorię piękna, a skutek był taki, że doskonalenie duchowe pozostawiono mnichom, zwalniając od tego ogół" (s. 14-15).

„Z drugiej strony frazesem jest cała teoria o «nadbudowie» duchowej dziedziny życia na fundamentach materialnego zrębu bytu i jako jego wierzchołka. Równym prawem można by głosić, że rzeczy mają się wręcz przeciwnie; czyż bowiem dobrobyt i zdrowie nie stanowią nadbudowy odpowiedniej pracy umysłowej?" (s. 16).

Na tle wyliczenia pięciu czynników tworzących podstawy rozumienia cywilizacji Koneczny definiuje ją jako „metodę ustroju życia zbiorowego\*<sup>o</sup>, a więc konkretny sposób współżycia ludzi między sobą w odpowiednim zrzeczeniu. Definicja ta ma obejmować wszystko, co stoi w jakimkolwiek związku ze współzyciem ludzi, a więc dotyczy rodziny, życia politycznego, prawodawstwa, oświaty, komunikacji, ekonomii, obyczajów, literatury, sztuki, nauki itp. Formy życia zbiorowego są bardzo liczne, a etnologia odkrywa coraz to inne, nowe formy takiego życia.

Według Konecznego, jeszcze dziś istnieje siedem wielkich cywilizacji; są nimi: cywilizacja łacińska, bizantyjska, turańska, żydowska,



arabska, bramińska, chińska. Można jeszcze mówić o cywilizacji tybetańskiej, która jednek jest stosunkowo mało znana i coraz bardziej wypierana przez cywilizację chińską.

Jak F. Koneczny uzasadnia i widzi charakterystyczne cechy poszczególnych cywilizacji? Jego wypowiedź może w niektórych wypadkach budzić sprzeciwy i zastrzeżenia, ale jest sprawą ważną, aby znać taką wypowiedź, gdyż zawiera ona wiele cennych intuicji, a z drugiej strony staje się coraz bardziej znana poza granicami Polski; trzeba by była znana także w kraju.

„Obecnie — pisze F. Koneczny — istnieje zaledwie siedem cywilizacji historycznych, cztery starożytne: bramińska, żydowska, chińska i turańska; trzy średniowieczne: bizantyjska, łacińska i arabska (...) Z tych siedmiu cywilizacji należy aż sześć do szeregu gromadnościowego, a tylko sama jedna cywilizacja łacińska do personalistycznego. Ona też zmierza do supremacji sił duchowych" (s. 35).

„Dwie z tych cywilizacji są sakralne: bramińska i żydowska. Areligijna jest cywilizacja chińska, tudzież w bizantyjskiej — bułgarska. Bramińska jest politeistyczna najbardziej na całym świecie. Niejasne filozofowanie o najwyższym «Brahmie» ograniczone jest do nielicznych, wyjątkowych jednostek, u ogółu zaś wielobóstwo rozbudowuje się coraz bardziej, a tak przejmując umysły hinduskie na wskroś, iż nawet zarządzenia zdrowotne musiały być doczepione do kultu jakiegoś bożka, żeby się hindusi im poddali".

„U Żydów obowiązują tylko w Palestynie wszystkie przepisy Tory; w golusie uległy po większej części dyspensom (...) Religii własnych mają cztery: kreatywny monoteizm wyznawały zawsze tylko wyjątkowe jednostki, religią ogółu była i jest monolatria. W Talmudzie kreatywny poczyna się mieszać z emanatywnym. Emanatyczne są kabała i pyłpul. a nowoczesny chassidyizm stanowi jakby syntezę systemów kabalistycznych (...)".

„Braminizm nie dba o ekspansję poza Indiami, żydowska cywilizacja wykazała ekspansję tak potężną jak nigdy żadna cywilizacja w całej historii powszechnej. W jednej tylko cywilizacji chińskiej brak wpływów żydowskich, a osadnictwo żydowskie w Chinach zawsze marniało (...)".

„Monogamia istnieje obecnie bezwzględnie tylko u chrześcijan. W Chinach panuje wielożeństwo, u Hindusów dopuszczona jest bigamia. Przymusowa monogamia, wprowadzona niedawno w Turcji, znajduje wprawdzie poparcie w stosunkach ekonomicznych, lecz przekonania ogółu nie zdobyła i, kto może, chętnie przepisy obejdzie. Muzułmanie pozostali wielożeńcami w obu cywilizacjach swoich, w arabskiej i turańskiej. Starożytne wielożeństwo turańsko-żydowskie nigdy nie zostało zmienione. Włóczyli się w kraje cywilizacji łacińskiej przeszli na monogamię od XIII wieku skutkiem tzw. «rady rabinackiej», a przeprowadzono to na tej podstawie formalnej, że Tora nigdzie monogamii nie zakazuje" (s. 37).

Zbierając najogólniejsze cechy poszczególnych cywilizacji Kończny pisze: „Cywilizacja turańska posiada obozową metodę ustroju życia zbiorowego. Ludy tej cywilizacji gniją, gdy nie wojują. Są to społeczności zamieniające się czasem w armię, lecz nigdy w społeczeństwa. Cywilizacja ta sięgnęła do wschodniej słowiańszczyzny i w zupełnej zgodzie z bizantyjskim chrześcijaństwem wytworzyła tam dwie kultury turańsko-słowiańskie: moskiewską i kozacką. Mimo wpływów innych cywilizacji nie przeprowadzono też nigdzie tak ściśle zasady gromadności jak w Rosji. Doszło tam do zapatrywania, że nawet poczucie mistyczne winno być zbiorowe, a nie indywidualne".

„Gromadnościowa również cywilizacja bizantyjska, przyjąwszy monizm prawa publicznego i zwolniwszy władzę od etyki, miażdżyła społeczeństwo. Tam miały miejsce najstarszy w Europie etatyzm i początki państwa totalnego. Geneza omnipotencji państwowej tkwi w cesaropapizmie, skoro cesarz włada sumieniami, tym bardziej wszystkim innym. Trzeba było oczywiście przemocy, żeby zmuszać ludzi do danej sekty, toteż z Bizancjum pochodzi teza, że godzi się nawracać mieczem".

„Arabska cywilizacja wysnuwa prawo publiczne z prywatnego, gdyż Koran zawiera tylko prawo prywatne (np. podatki wywodzi się z obowiązku dawania jałmużny). Społeczeństwo nie posiada samodzielności; tylko w kulturze mauretańskiej, w Hiszpanii, dopuszczono je do głosu".

„W chińskiej cywilizacji państwo opiera się na biurokracji. Więzią

pośród niepoliczonych dotychczas ludów jest pismo. Niedołężne pismo i język ułomny nie zdołają podnieść cywilizacji chińskiej ponad osiągnięty już szczebel, najwyższy jaki był możliwy. Nie posiadają zdolności do wyrażania abstraktów. Abecadło łacińskie i przyjmowanie języka angielskiego przez warstwy wyższe odcięło je od ogółu ludności".

Ze wszystkich cywilizacji wyróżnia się cywilizacja łacińska, zachodnia, powstała pod wpływem Rzymu i chrześcijaństwa zachodniego. Jej wyjątkowość w stosunku do wszystkich innych cywilizacji zostanie uwypuklona, gdy dokona się porównania poszczególnych typów cywilizacji pomiędzy sobą. Cywilizacja ta obejmuje nie tylko narody języków romańskich, lecz i Skandynawię, Polskę, Chorwację. Jej panowanie w Niemczech zostało przyduszone przez infiltrację pojęć bizantyjskich już w starożytności i jeszcze mocniej w dobie reformacji.

„Łacińska cywilizacja odznacza się szacunkiem dla pracy fizycznej i pożądaniem prawdy. Te dwie cechy, innym cywilizacjom nie znane, doprowadziły do wszechstronnego rozwoju nauk i techniki. Z naukowych dociekań zrodziła się obfitość abstraktów. Wyłączność cywilizacji łacińskiej stanowi poczucie narodowe. Było ono w cywilizacji rzymskiej, lecz łacińska długo go nie przyjmowała, uważając je za sprzeczne z uniwersalizmem chrześcijańskim. Narodowość nie jest bynajmniej jakąś siłą wrodzoną danemu żywiolowi etniczemu, lecz wytwarza się historycznie. Nie ma narodu bez historyzmu. Naród może powstać dopiero w łączności ludów. Naród jest to zrzeszenie cywilizacyjne, posiadające ojczyznę i język ojczysty. Musi przeto należeć do jednej i tej samej cywilizacji. Ponieważ zagrożone były w dwoistości cywilizacyjnej, poczucie narodowe pojawiło się w Niemczech dopiero z początkiem XIX w., lecz nigdy się nie rozwinęło. Najwcześniej zrodziło się w Polsce, pod koniec XIII w., we Francji zbudziło się dopiero w XV w. Nie można identyfikować narodowości z językiem. Prowansalczycy np. nie chcą stanowić narodu odrębnego, a z drugiej strony Chorwaci i Serbowie stanowią dwa narody, jakkolwiek mają język wspólny" (s. 39-40).

## 2. Rozwojowa kolejność cywilizacji

F. Koneczny usiłuje odpowiedzieć na pytanie o kolejność etapów cywilizacji na podstawie długoletnich badań historycznych, zwłaszcza ludów mongolskich (zamieszkujących tereny imperium rosyjskiego) oraz innych kultur: chińskich, żydowskiej, bramińskiej itp. W wielkim skrócie i syntezie widzi to następująco. Przede wszystkim zwraca uwagę, że zawsze były zarazem i zrzeszenia ludzkie wysoko cywilizowane i bardzo prymitywne, a więc np. takie, które nie znają nawet ognia. To istnieje do dnia dzisiejszego. Rozwój cywilizacji zasadniczo dokonuje się nie wśród ludów koczowniczych, podążających za stadami zwierząt i z nich żyjących, ale wśród ludów osiadłych. Za pomyłkę uważa koncepcję trychotomii ekonomicznej, jakoby miało następować po sobie: łowiectwo, pasterstwo, a w końcu rolnictwo, albowiem istnieją ludy o mieszanych sposobach ekonomicznych. Nie było też nigdy pierwotnej „stadności” życia, ani stałego matriarchatu, ani pierwotnego komunizmu. Musiała istnieć od początku rodzina, swoista, monogamiczna, gdyż nie ma w przyrodzie nadmiaru niewiast. Wielożeństwo mogło zaistnieć w przypadku egzogamii, gdy zaczęto pojmować żony z obcych rodów, gdy zaczęły się wytwarzać plemiona, które mogły sprzyjać — poprzez kupno lub poprzez wojenne branki — wielożeństwu. Ustrój plemienny, jako zrzeszenia ponadrodowe, stanowi początek społeczności, kierowanych przez wojennych wodzów (plemiennych książąt), społeczności przemieniających się w państwa.

Dalszy rozwój społeczności mógł się dokonać wśród plemion jednożeńnych poprzez emancypację rodziny. Żadne poligamiczne nie doszło do doskonalszej, zrównoważonej cywilizacji. Emancypacja rodziny jest poważnym przewrotem społecznym, choćby dlatego, że przyjmuje się pełnoletność i pełnoprawność syna za życia ojca, a z tym wiążą się poważne zmiany w prawie majątkowym, spadkowym i rodzinnym (koncepcja trój prawa!). Powstały społeczeństwa ze zróżnicowaną społecznością, ale „jednoklasowość” można zaobserwować u najbardziej prymitywnych społeczności. Spłeczeństwo jest zróżnicowaną społecznością. Związki jednak państwa tkwią jesz-

cze w społecznościach i dlatego państwo jest starsze od społeczeństwa jako społeczności zróżnicowanej.

Dalszy rozwój cywilizacyjny zależy od zróżnicowania w trójprawie i od koncepcji prawa publicznego. Zróżnicowanie w trójprawie (prawo rodzinne, prawo majątkowe, prawo spadkowe) różnicuje cywilizację na niższych szczeblach rozwoju. Zróżnicowanie na wyższych szczeblach rozwoju zależy od koncepcji prawa publicznego.

U większości ludów prawo publiczne opiera się na prawie prywatnym w tym sensie, że prawo prywatne panującego rozrasta się do tego stopnia, iż uznaje się go właścicielem wszystkiego i wszystkich w obrębie jego państwa. Następuje eskalacja stosowania prawa prywatnego do tego stopnia, że prawo publiczne staje się aspektem prawa prywatnego. Dochodzi w ten sposób do *monizmu* prawnego (również prawa prywatnego).

Istnieje jednak drugi rodzaj monizmu prawnego — monizm prawa publicznego. Społeczność posiada swoją władzę, która organizuje system prawa państwa. Ludzie posiadają tyle prawa, ile im nada publiczna władza. Wszelkie rozporządzenia idą „od góry”, od władzy. Skutki obu monizmów prawnych, tak prawa prywatnego jak i publicznego, są te same: despotyzm władzy i zniewolenie obywateli.

Dlatego stanem normalnym jest stan pochodzący z cywilizacji ateistycznej, a rozwinięty w prawodawstwie rzymskim, opierający się na *dualizmie* prawa prywatnego i publicznego. W takim systemie mogły się wytworzyć społeczeństwa zróżnicowane i mogła nastąpić emancypacja rodziny. I Kościół rzymski przejął rzymski dualizm prawny, gwarantujący autonomię społeczeństwa wobec państwa; nadto domagał się dostosowania prawa państwowego do etyki (moralności chrześcijańskiej), jako że prawo jest wykwitem moralnego (ludzkiego) życia człowieka. Kościół rzymski domagał się jednakowej moralności w życiu prywatnym i publicznym. Ale z biegiem czasu legiści (pod wpływem bizantyzmu: *quod principi placet legis habet vigorem*) poczęły się nasuwać wątpliwości, czy można zawsze stosować moralność w życiu publicznym. A pod wpływem protestantyzmu legiści i filozofowie prawa stanęli na stanowisku, że jest to niewykonalne, i że państwo i polityka są zwolnione od moralności. Oczy-

wiecie pojęcie polityki stało się już inne (przesunięto ją z dziedziny poznania praktycznego do dziedziny poznania pojetycznego!) i zapomniano o koncepcji *lex merepoenalis*, w myśl której nie chce wiązać „pod grzechem” adresatów ustaw prawnych, ale zobowiązuje do posłuszeństwa pod groźbą „kary za przekroczenie nakazu prawa”. W następstwie kolizji prawa i moralności wprowadzono ponownie monizm prawny prawa publicznego, który łamie prywatne prawo i łamie także zasady moralności i etyki chrześcijańskiej (por. *O ład w historii*, s. 21—25).

Wątki te weszły obecnie także do społeczeństw historycznej cywilizacji łacińskiej i powodują zamieszanie, wywołane prawnym aprioryzmem bizantyjskim, a może nawet turańskim, jako że wpływy cywilizacji turańskiej (o czym niżej) są pozostałością teorii państwa i prawa obowiązujących w systemach komunistycznych. Dlatego trzeba, opierając się na analizie ludzkiej natury i obrazu człowieka, upomnieć się o prywatne prawa i o prawa ludzkiej osoby, co jest możliwe dzięki „Deklaracji Praw Człowieka”.

W rozwoju cywilizacji można wyróżnić dwie przeciwstawne sobie cechy wyznaczające kierunek rozwojowy samej cywilizacji, a przez to sposobu życia człowieka i, co ważniejsze, rozumienie samego człowieka — jego obraz funkcjonujący w społeczeństwie i decydujący także o rozumieniu podstawowych ludzkich praw, w tym szczególnie „praw człowieka”, jak były one pojęte w analizowanej „Deklaracji”. Tymi dwiema przeciwstawnymi cechami cywilizacji jest organizowany przez nie sposób przeżywania zjawisk życia zbiorowego: *personalizm* albo *gromadność*.

Na pierwszym miejscu przejawia się to w stosunku człowieka do Boga. W chrześcijaństwie, aż do czasu wybuchu protestantyzmu, dominuje osobisty stosunek do Boga. Każdy człowiek jest osobiście odpowiedzialny przed Bogiem, osobiście wyprasza sobie łaski i osobiście ponosi karę, bez względu na zajmowane przez siebie stanowisko, na pełnione funkcje społeczne. Przed Bogiem staje tylko jako osoba. W tym stosunku do Boga tkwią źródła personalizmu chrześcijańskiego. Rozwija się on poprzez korzystanie z historycznych doświadczeń. Tradycja jest stosem pacierzowym wszelkiej cywilizacji i może doprowadzić w dużej mierze do personalizmu.

Koneczny uważa, że nieco inny stosunek do Boga zaistniał w judaizmie: „Żyd prawowitny nie modli się do Jehowy jako odrębna jednostka ludzka, lecz jako Żyd, jako członek zrzeczenia mającego kontakt z Jehową, jako członek narodu wybranego. Jest to stosunek gromadny, w przeciwieństwie do personalizmu występuje gromadność. Gdy nastąpiła rejudaicacja w protestantyzmie, gromadność wtargnęła też do Europy. Najdobitniej zaznaczyło się to w kalwinizmie, głoszącym gromadną predestynację. W genewskim państwie Kalwina nie było miejsca dla personalizmu wobec surowych strychulców jednostajności” (s. 25).

Personalistyczne i gromadnościowe przeżywanie zjawisk życia zbiorowego nakładają do odmiennych cech ustrójowo-cywilizacyjnych. Zrzeczenia bowiem oparte na personalizmie stanowią organizm społeczny; oparte na gromadności są zasadniczo mechanizmami. Cechą mechanizmu jest jednostajność, a organizm żyje różnorodnością, gdyż będąc jednością składa się z heterogenicznych części. „Organizm tworzy się ze świadomej woli zrzeszonych dobrowolnie do celów, wynikających z zapatrywań i dążeń ogółu, z porozumienia się. Z klęsk podnosi się organizm własnymi siłami, sam leczy się z usterek i własną siłą doskonali się. Lecz mechanizm wymaga pomocy z zewnątrz i dlatego w razie klęsk staje się nieuleczalnym” (s. 27).

Gromadność zmierza do jednostajności; nie przypuszcza się, by mogła istnieć jedność bez jednostajności; nie-jednostajność już jest rozłamem. Zatem gromadność nie sprzyja inicjatywie i osobistemu doskonaleniu się. A przecież stosunki między ludźmi nie układają się w mechanizm, który wymaga działań sztucznych, zaplanowanych. Gdyby cały świat ludzkich stosunków miał się zmienić w „mechanizm”, to musiałby nastąpić powszechny zastój i rozkład. Groziłby zanik twórczości.

Dlatego „formowanie się zrzeczeń ludzkich dokonuje się na tle walk pomiędzy organizmem i mechanizmem (...) ostatecznie (...) pomiędzy personalizmem a gromadnością. Konsekwencją zaś personalizmu jest dualizm prawny, monizm zaś stanowi następstwo gromadności. Nowoczesny zaś monizm prawa publicznego, to nic innego jak

państwo totalne; przeciwnie, dualizm wyraża się w dążeniach samorządowych (...) W personalistycznym szeregu mieści się wolność, a w gromadnościowym przymus przemoc. W tym drugim jest też mniej miejsca na rozwój etyki. Ostatecznie rozgrywa się w tej oscylacji walka o najwyższą supremację w sprawach rozwoju ludzkiego, o supremację sił fizycznych, czy też duchowych" (s. 28).

Z personalistycznym sposobem przeżywania zjawisk życia zbiorowego wiąże się nierówność społeczna i majątkowa — jak z gromadnościowym przeciwnie, wiąże się „równość, jako jednakowość w jednostajności”. Koneczny pisze: „Do równości można zmierzać tylko przymusem i gwałtem, a to obniża poziom u wszystkich i we wszystkim i pod każdym względem. W ten sposób mechanizuje się zrzeszenia ludzkie (...) co sprowadza często istne degeneracje. Równych w nędzy i tempocie umysłowej najłatwiej urządzić w mechanizmy (...) Najgorliwsi bojownicy równości zwykli atoli zaczynać od tego, że wprowadzają nową szlachtę, nową warstwę uprzywilejowaną. Najgorliwszym jednak nie wystarcza równość majątkowa, lecz domagają się powszechnej wspólności majątkowej. Komunizm jest wnioskiem najprymitywniejszym, nasuwającym się metodzie medytacyjnej [apriorycznej — *M.A. Krąpiec*]. Zapanował w Chinach około roku 1065 przed Chr. i przez 18 lat wypadł z zawiasów. W Helladzie pomysłem komunistycznym dawano cięte odprawy w literaturze, układano parodie, ale w Pergamonie w II w. po Chr. tłum wziął parodie na serio i próbował do niej stosować życie zbiorowe. W Europie pojawia się praktyka komunizmu po raz pierwszy u Albigensów w pierwszej połowie XIII w., powtórnie w spokojnym skrzydle taborytów husyckich w XV w. (Adamici). Po raz trzeci z początkiem dziejów protestantyzmu niemieckiego w wojnie chłopskiej i u anabaptystów w Turyngi (1524), w dziesięć lat później w Monasterze. Za każdym razem łączyła się z komunizmem konfiskata dóbr, zarazem wspólność kobiet. Wznowił agitację komunistyczną Babeuf w Paryżu w r. 1795, a jego uczniowie założyli w r. 1837 na nowo partię komunistyczną, oświadczając się przeciw instytucji rodziny. Nie mieli powodzenia. Bezowocna była też agitacja Roberta Owena, który już od r. 1812 żądał proletaryzowania wszystkich. Komunistyczno-nihilistyczny kie-



runek pochodzi od Bakunina, wydał on epizod komuny paryskiej w r. 1871. Przeszedłszy następnie pewne odmiany, doszedł do szczytu w bolszewizmie" (s. 30-31).

### 3. Naciski cywilizacji turańskiej i bizantyjskiej

Wewnętrzne rozbitcie Europy na Wschód i Zachód od czasów średniowiecza jest faktem, który domaga się wyjaśnienia nie tylko historycznego, ale także kulturowo-cywilizacyjnego. Funkcjonujące bowiem wyrażenie o „chrześcijańskiej cywilizacji” Europy wymaga dookreśleń, albowiem nie ma jakiejś jednej „cywilizacji” (w rozumieniu: sposobu życia społecznego) chrześcijańskiej. Świat bowiem bizantyjski był cywilizacyjnie różny od świata cywilizacji łacińskiej. I chociaż chrześcijaństwo w swych dogmatycznych sformułowaniach zasadniczo nie różni się w świecie rzymskim i w świecie bizantyjskim (wyjąwszy sprawy prymatu papieża), to jednak istnieją zasadnicze różnice cywilizacyjne, pochodzące z różnego systemu prawa. Z drugiej strony świat protestancki, chociaż nie przyjmuje niektórych dogmatów katolickich, to jednak w dużej mierze wytrwał przy cywilizacji łacińskiej.

Kościół bowiem wśród ewangelizowanych narodów akcentował szczególnie na polu życia zbiorowego:

- a) nierozzerwalność monogamicznego małżeństwa,
- b) zniesienie niewolnictwa,
- c) zniesienie prywatnego sądownictwa, w postaci rodowej msty,
- d) niezależność Kościoła od władzy państwowej.

Rzym stał się sukcesorem cywilizacji antycznej, albowiem mógł zrealizować swoje naczelnne postulaty. I tak religia chrześcijańska, która poza małżeństwem nie sakralizowała, która nie utożsamia się z żadną cywilizacją (nawet tą, którą sama uformowała) wywarła największy wpływ cywilizacyjny, porządkując wiele spraw społecznych. Jednak Kościół wschodni w Bizancjum nie uzyskał niezależności od władzy państwowej; przeciwnie; to cesarz stał się do pewnego stopnia głową tego Kościoła, co w efekcie dało opłakany skutek „cezaropapizmu” i poddaństwa władzy świeckiej Kościołowi.

Zachód i Turan stanowią najbardziej widoczny kontrast. W cywilizacji turańskiej nie spotykamy się z żadnym pojęciem „godności człowieka”, z żadnym pojęciem osobistej godności. Jednostka ludzka posiada tylko taką wartość i znaczenie, jakie nadaje jej rola odgrywana w instytucji państwowej. W cywilizacji turańskiej, turańsko-moskiewskiej czy turańsko-kozackiej nie powstało jeszcze prawdziwe organiczne społeczeństwo. Wszystkim jest państwo. A państwo ma strukturę wojskową i siła wojskowa jest zasadniczą siłą tego państwa. Takimi państwami były średniowieczne państwa mongolskie i taką też szkołę przeszła Moskwa.

Jest sprawą niezwykle ciekawą, że właśnie w cywilizacji turańskiej w pewnym okresie dużą rolę odegrało chrześcijaństwo nestoriańskie. To pod potężnymi ciosami chrześcijańsko-nestoriańskiego generała Kut Butha z plemienia Najmanów padł Bagdad, generała, który równie gorliwie dążył do wyzwolenia Ziemi Świętej z rąk mahometan, co współczesny mu św. Ludwik IX, król Francji. Chrześcijanie w Środkowej Azji byli zwolennikami mongolskiego imperializmu, gdyż światowe imperium mongolskie wydawało się najlepszym zabezpieczeniem przeciw islamowi. Na polach Legnicy to także chrześcijańskie pulki mongolskie pod krzyżami i chorągwiami św. Andrzeja rozstrzygały bitwę na korzyść Mongołów i Azji. Ale jest sprawą znaną, że to właśnie w mongolsko-turańskiej cywilizacji nie doceniano roli religii i duchowości. Wszystkim miała być polityka, której należało podporządkować wszystkie sprawy życia społecznego. Mongołowie nie byli jednak wrogami religii, ale stanowili potęgę polityczną wyrozumiałą religijnie. Utworzyli wielkie totalne mocarstwo, różne jednak od współczesnych totalizmów przez swą tolerancję religijną. Nie wynikało to — jak się zdaje — z szacunku dla człowieka, lecz z religijnej obojętności turańskiej cywilizacji. Religia niewiele znaczyła. Wszystkie więc religie objęte cywilizacją turańsko-mongolską wyrodniają, ulegają korupcji i nie oparło się temu nawet chrześcijaństwo nestoriańskie. „Typowym przedstawicielem turańskiej cywilizacji jest Temudżyn, pierwszy dżyngis-chan. Pochodził z tureckiego pnia Keralów, którzy w większości byli chrześcijanami. Chrześcijański wódz plemienia Tagrul był najlepszym sprzymie-

rzeńcem jego ojca. Temudżyn był na wskroś areligijnym człowiekiem i oceniał religię z politycznego punktu widzenia; ciekawą jest jego próba stworzenia religii sztucznej, nowej religii („światłistej lani”) dla swych pogańskich poddanych. Wydaje się, że nieudanie się tego eksperymentu było mu zupełnie obojętne. Jego światowe państwo, sięgające od Europy Środkowej aż do Oceanu Spokojnego, było w historii pierwszym wypadkiem, gdzie pod władzą niereligijnego rządu panowała absolutna tolerancja i pełna wolność sumienia. W mongolskiej stolicy światowego państwa stały obok siebie chrześcijańskie kościoły, muzułmańskie meczety, żydowskie synagogi i buddyjskie pagody.

Z dżyngis-chanem Hulagu zaczyna się epoka mongolskiej historii, w której chrześcijańskie elementy Środkowej Azji umiały zdobyć coraz większe znaczenie, tak, że Konieczny pozwala sobie mówić wprost o chrześcijańskim okresie mongolskiej historii. „Syn chrześcijanki i sam z chrześcijanką ożeniony, był Hulagu zaciekłym wrogiem islamu. Mimo że chrztu nie przyjął, ormiańskie kroniki porównują go, wyzwoliciela z jarzma islamu, oraz jego matkę, do cesarza Konstantyna i jego matki, Św. Heleny. Drugi syn i następca Hulagu — Nigudor, zdobywca Persji, był ochrzczonym chrześcijaninem (Mikołaj). Za Hulagu powstał plan związku Azji z Europą dla pokonania islamu. Poselstwa mongolskie szły do Francji, Anglii i papieża. Kubilaj, chan mongolski, zdobywca Chin, paktował z św. Ludwikiem francuskim i z góry odstępował mu całą Syrię. Plan... nie powiódł się. Bondaktor, który pokonał św. Ludwika, pokonał też i niezwycięzonych dotąd Mongołów (1260)” (s. 128-129).

Potężne niegdyś chrześcijaństwo w Azji Środkowej upadło i nie istnieje. „Kipczak stał się mahometański, a w Mongolii właściwej zapanował buddyzm. Zaledwie zatarte ślady zanikłych gmin chrześcijańskich znajdujemy w ruinach starożytnych mongolskich miast. Rozwiązanie przerażającego pytania, jak to się stać mogło leży — według Koniecznego — w tym, że azjatyckie chrześcijaństwo było chrześcijaństwem defektywnym, chrześcijaństwem, które nie odważyło się radykalnie przekształcić społeczeństwa, którego cała struktura przeczyła wymaganiom chrześcijańskiej religii. Chrześcijaństwo napotkało tu

cywilizację turańską, z którą rozprawa w innych rozmiarach i głębiach byłaby więcej konieczna niż z cywilizacją klasycznego antyku. Chrześcijaństwo nestoriańskie zaniedbało tę rozprawę — zadanie uprościło sobie w sposób niedostateczny, niekonsekwentny. Zgodziło się na nie dające się utrzymać kompromisy, osłabiło własne moralne postulaty na korzyść niechrześcijańskiego otaczającego je świata, którego nawrócenie nie było łatwe" (s. 130).

Chrześcijaństwo nestoriańskie znikło z historii wskutek tego, że nie zsakralizowało związku małżeńskiego, że przyczyniło się do zniesienia prywatnego sądownictwa (msta rodowa), że nie dążyło do wyzwolenia się z niewolnictwa państwowego i wreszcie dlatego, że nie uniezależniło się od władzy. Tego wszystkiego dokonało chrześcijaństwo Zachodu.

Bizancjum stoi jakby pośrodku pomiędzy Zachodem i Turanem; nie poszło tak daleko w przymusie jak cywilizacja turańska. Bizancjum wprowadziło jednostajność społeczną. Dla utrzymania jednostajności konieczny jest przymus państwa, zewnętrzny nacisk. Temu naciskowi jest poddany i indywidualny człowiek, i rodzina, i każda instytucja socjalna. Państwo decyduje o wszystkim. Wprawdzie istnieje tu społeczeństwo, ale nie jest ono rozwinięte jak na Zachodzie, lecz jest bardziej „zmechanizowane”. To państwo nadaje formy społecznościom; to, co państwu nie odpowiada — zostaje zduszone.

Bizancjum jest zawsze jednoczące i centralistyczne, gdyż nie może zrozumieć innej jedności, jak tylko jednolitość. Przekonanie, że jedność może być w sobie rozczłonkowaną i wielopostaciową i że przez to jej całość i siła nie są zagrożone, nie jest — według Konecznego — przekonaniem bizantyńskim, lecz myślą zachodnią. „Bizancjum i duchem bizantyńskim nasiąknięte państwo nie mogły jej wymyśleć. Polityczna koncepcja, taka jak federalizm, jest w Bizancjum nie do pomyślenia, dlatego do dziś pozostała niezdolność ludów, które przeszły na szkołę bizantyńską, do wykoncypowania innego państwa, jak tylko centralistyczne państwo jednolitości — stąd niemożliwość, by bizantyńscy Serbowie i należący do zachodniego świata Kroaci mogli się porozumieć w sprawie formy swego politycznego współ-

zycia. Serb chce Kroata zasymilować i nie rozumie, gdy ten mówi o równouprawnieniu w federacji".

„Bizancjum przejęło od Rzymu pojęcie prawa prywatnego, oddzielnego i różnego od prawa publicznego. Jednak prawo prywatne było stale ścieśniane przez prawo państwowe — to znaczy przez biurokrację. Bizancjum jest ojczyzną państwowego socjalizmu, opłat kancelaryjnych i wszechobecności państwa; opłaty skarbowe genetyczne, historycznie widziane, nie są niczym innym, jak tylko zalegalizowanymi, upaństwowionymi łapówkami (z Bizancjum przejęli ten system Turcy i jeszcze bardziej go rozwinęli). Co się tyczy zewnętrznego poziomu cywilizacji, Bizancjum górowało setki lat nad Zachodem, dla którego było wzorem, który się podziwiano, zazdrościło mu, naśladowało (...) Fakt, że Bizancjum przewyższało zewnętrznym poziomem cywilizacji Zachód, stanowił olbrzymie zagrożenie dla wszystkich zachodnich ludów". Gdy ma się taką jak Koneczny wiedzę na temat tego, jak w średniowieczu bizantyńskie zasady i pojęcia prawne przesiąkały do Europy, i jak głęboki wywierały tu wpływ, to średniowieczna historia wydaje się dramatem walki, który prowadził zachodni rzymski duch z przenikającymi obcymi bizantyńskimi zasadami. Wtedy, według Konecznego, „średniowieczna idea świętego, imperium objawiła się nie jako ostateczne skryształowanie średniowiecznej zachodniej myśli, lecz odwrotnie, jako coś obcego, jako bizantyński, obcy twór". *{Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach, w: O ład w historii, s. 146—147}*.

Człowiek żyje w zbiorowości i rozwija się w społecznościach tak lub inaczej zorganizowanych. Dlatego nie jest obojętny dla działania i rozwoju człowieka charakter samej instytucji społecznej, w której żyje. Rodząc się w określonej społeczności, zorganizowanej według modeli różnorodnych cywilizacji, jest jakby „wrzucony w świat realny" bardzo określonych społeczności. Ich organizowanie życia stanowi bardzo poważne *a priori* rozumienia sensu życia ludzkiego, jego sposobów działania oraz ostatecznych ocen. A wszystko to stwarza odpowiedni „obraz człowieka" funkcjonujący w danej cywilizacji. Obraz ten, wytworzony przez system społecznych działań, sam z kolei „usprawiedliwia" daną cywilizację. Tworzy się więc „zakłęte ko-

lo", z którego nie ma wyjścia bez uświadomienia sobie *a priori* swojej cywilizacji. Uświadomienie sobie swego *a priori* determinującego poznania i postępowanie oraz oceny nie jest możliwe bez wysiłku utworzenia sobie „właściwego obrazu człowieka”, na którego konstrukcję i rozumienie składa się zdroworozsądkowa, pospolita wiedza o człowieku, a następnie filozoficzna refleksja, systematycznie przeprowadzona z uwzględnieniem wieków myśli ludzkiej i namysłu nad ludzką dolą. Trzeba niewątpliwie dużego wysiłku, by na podstawie doświadczenia, historii, systemu ostatecznych uzasadnień dojść do obiektywnego pojmowania człowieka, sensu jego życia i na tym tle konstruowania proporcjonalnych warunków życia. To dokonało się zasadniczo tylko w jednej cywilizacji — łacińskiej.

W procesie uświadamiania sobie społecznych warunków kształtowania człowieczeństwa niezwykle doniosłą rolę odgrywa „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka”, która jakby „od zewnątrz” wskazuje na konieczność zorganizowania sobie takiego modelu ludzkiego życia, w którym będą zachowane ludzkie niezbywalne prawa. I taki model życia, niewątpliwie rzutujący na pojmowanie człowieka, ułatwia ocenę różnego rodzaju apriorycznych uwarunkowań, w których znalazł się człowiek. „Powszechna Deklaracja” jest apelem do wszystkich ludzi i państw i do każdego poszczególnego człowieka. To może pozwolić ocenić także konkretne socjalno-cywilizacyjne uwarunkowania i zobaczyć, które to stworzone przez człowieka cywilizacje są mu przyjazne w rozwoju, a które nieprzyjazne, aczkolwiek ułatwiają mu jakiś aspekt, np. biologiczny, rozwój i zdejmują z człowieka odpowiedzialność za jego czyny dokonane w ramach postulatów danej cywilizacji.

Jeśli zgodzilibyśmy się, że istnieją podstawowe kryteria oceny poszczególnych cywilizacji w zależności od tego, w jakiej mierze umożliwiają one realizowanie podstawowych praw człowieka, to należy zwrócić uwagę na podstawowe ludzkie inklinacje i ich charakterystykę, by można było uzyskać podstawy odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze cywilizacje stanowią *a priori* rozumienia człowieka i jego rozwoju. Owe trzy podstawowe inklinacje: a) do zacho-

wania swego życia w integralności cielesnej i psychicznej (duchowej), b) do przekazania życia w instytucji rodziny monogamicznej, c) do rozwoju życia osobowego w pokojowym społeczeństwie — posłużą do poznania i oceny cywilizacji w aspekcie afirmacji praw człowieka.

Spośród tych trzech inklinacji szczególną rolę — w poznaniu i ocenie cywilizacji — odgrywa inklinacja druga: do przekazania życia w instytucji rodziny monogamicznej. W rodzinie bowiem rodzi się człowiek i rodzina jest pierwszym wychowawcą człowieka wpływającym decydująco na dalsze kształtowanie się osobowości. A tymczasem nie we wszystkich cywilizacjach jest monogamiczna rodzina i nie wszędzie są zachowane prawa rodziny w formie „trójprawa”, tzn.: prawo rodziny jako podstawowej komórki społecznej, prawo majątkowe i prawo spadkowe. Owo trójprawo stanowi rdzeń prawa prywatnego.

Jak zwraca uwagę Koneczny, do dziś większa część ludzkości nie zna prawa publicznego, które byłoby zasadniczo oddzielone od prawa prywatnego. Co prawda w cywilizacji turańskiej, czy do pewnego stopnia bizantyńskiej, prawo państwowe nie jest niczym innym jak rozszerzonym prawem prywatnym. Jest to szczególnie widoczne w cywilizacji turańskiej, gdzie władca jest właścicielem państwa, całego obszaru państwowego z jego mieszkańcami, ich majątkiem, którym może rozporządzać dowolnie, tak jak dowódca wojskowy rozporządza w czasie boju swoimi podwładnymi. Struktura społeczna cywilizacji turańskiej jest strukturą militarną.

W cywilizacji chińskiej prawo teoretycznie opiera się na rodach; Chiny stanowią jakby patriarchalną rodzinę poszerzoną do gigantycznych wymiarów. Cesarz (władca) rządzi wszystkim jakby po ojcowsku. Rody i formacje społeczne są niby autonomiczne, ale nie mają żadnego wpływu na życie państwowe; państwo opiera się nie na wykształconym społeczeństwie, ale na biurokracji — dawnej instytucji mandarynów, dziś sekretarzy partyjnych. Państwo i społeczeństwo żyją jakby obok siebie. Społeczne organizmy zdają się być niezdolne do udźwignięcia państwa; czyni to biurokracja.

Bizancjum również zatarło ostry przedział pomiędzy prawem pań-

stwowym i prywatnym. Dlatego społeczeństwo w tej cywilizacji mogło się o tyle rozwijać, o ile pozwalała na to życzliwa kontrola państwa. Kościół został „upaństwowiony”, nastąpiło ujednostajnienie i zastój, przy zwyrodnieniu życia duchowego, którym zasadniczo mają, zajmować się mnisi, uprawiający pogardę ciała. W życiu społecznym nastąpiła biurokracja, serwilizm, gromadność nie sprzyjająca osobowemu rozwojowi. Ingerencja państwa we wszelkie społeczności nie mogła dać rodzinie swobody kształtowania swych dzieci.

Poligamiczna cywilizacja arabska przez sam fakt poligamiczności i upośledzenie kobiet już w załączku podkopuje prawa człowieka. Nadto cywilizacja ta także w dużej mierze jest cywilizacją sakralną, gdyż prawo Koranu jest prawem także politycznym, zwłaszcza w odłamie fundamentalistów.

Cywilizacja żydowska i bramińska jako cywilizacje sakralne nie mogą patrzeć na człowieka inaczej, jak poprzez aprioryczny system praw i nakazów sakralnych (kastowość w cywilizacji bramińskiej i talmudyzm w -cywilizacji żydowskiej). Sprawa cywilizacji żydowskiej jest trudna do analizy, wskutek głoszonego i przyjętego innego *a priori*, a mianowicie zarzutu „antysemityzmu”, ilekroć zaczyna się dyskutować niektóre cechy cywilizacji żydowskiej. Sam Koneczny poświęcił 17 lat studiom nad cywilizacją żydowską i studia swe przedstawił w czterotomowej monografii *Cywilizacja żydowska*; niemniej trudno jednoznacznie ustosunkować się do prezentowanych wyników jego badań, ze względu na czysto krytyczny, jednostronny sposób analizy. Ale zwrócenie uwagi na występujące w judaizmie „herezje”, takie jak: kabalizm, chassydyzm, będące raczej systemem myślenia emanatystycznego, a nie kreatystycznego, oraz akcentowanie „kontraktu religijnego”, PRZYMIERZA mającego wynieść Żydów ponad inne narody — stanowią doniosły bodziec do mniej jednostronnego przestudiowania tych spraw. W każdym razie zdaniem najwybitniejszych żydowskich uczonych i myślicieli (Majmonides, Majmon Salomon, Mendelson, Lazarus, Philopson i inni) Tora jest raczej objawionym prawem, aniżeli religią. Oczywiście w świetle teologicznej interpretacji „ekonomii zbawienia”, trudno byłoby się z tym całkowi-



cie zgodzić; ale nie można także wykluczyć takiego poglądu, gdyż prawo sakralne i jego interpretacje tak całkowicie ogarniają wszystkie domeny życia ludzkiego, że dla wielu judaizm stał się bardziej „monolatrią”, aniżeli religią monoteistyczną. Zwrócono bowiem więcej uwagi na zachowanie drobiazgowych przepisów prawnych (dotyczących jedzenia, małżeństwa, zachowania się w różnych okolicznościach), aniżeli na wyznawanie wiary. Zresztą wraz z monolatrią nastąpiło wyakcentowanie „syjonizmu”, a więc kultu ważnego tylko w świątyni na Syjonie. Zarzut „monolatrii” został postawiony przez Konecznego także z tego powodu, że zauważa on wiele różnych (cztery!) systemów etycznych w cywilizacji żydowskiej. A etyki decydują o stosunku do człowieka. Koneczny pisze: „Każda cywilizacja ma swoją etykę. Ludy, które przeszły przez szkołę buddyjską, wyznaczają szczebel moralności stosownie do stanowiska społecznego, a do całkowitej moralności wyznaczają tylko mnichów. Braminizm zna tylko etykę rodowo-kastową. Chińczykowi wolno własne dzieci kaleczyć, nawet zabijać. Żydzi posiadają etykę cztery: inne w Palestynie, inne w golusie; a tu i tam, inne dla współwyznawców, a inne dla gojów. Bliżnim jest u nich tylko współwyznawca” (s. 37).

#### 4. Cywilizacja łacińska ostoją praw człowieka

Z jakiegokolwiek punktu widzenia popatrzymy na prawa człowieka i ich realizowanie — staje się jasne, że tylko cywilizacja łacińska, typowo personalistyczna, wyznacza pole, w którym można całkowicie zagwarantować wszystkie prawa człowieka jawiące się w podstawowych ludzkich inklinacjach.

Tylko bowiem w cywilizacji łacińskiej jest podkreślony prymat ducha, poprzez wyakcentowanie w życiu człowieka roli PRAWDY, jako celu i normy poznania, oraz roli DOBRA, jako celu i motywu ludzkiego działania. Tylko w tej cywilizacji uznaje się za wartościowe zdrowie ludzkiego ciała jako koniecznego warunku duchowego i osobowego rozwoju człowieka; nadto uznaje się konieczność własności

prywatnej, a więc pewnego stopnia zamożności, jako niezbędnego warunku cnotliwego życia. Nadmiar bowiem bogactw i nędza są „rodzicielkami” zbrodni i nikczemności — stwierdza już Arystoteles. A pomiędzy tymi czterema ludzkimi istotnymi dobrami (prawda, dobro, zdrowie, posiadanie) musi zachodzić proporcja, czyli swoiste piękno; i to nie tylko wewnątrz wyróżnionych i wyakcentowanych kryteriów ludzkiego działania w ogólności, ale także konkretnie, w stosunku do osób drugich, żyjących w społecznościach takich, jak: rodzina, różne organizacje i samo państwo. Nie można bowiem, niezależnie od stosunków ekonomicznych w danym społeczeństwie, od stosunków ustrojowych i cywilizacyjnych, osiągnąć tych czterech ludzkich dóbr. Człowiek nie jest bowiem bytem-monadą nie związaną ze społeczeństwem, ale ze swej natury jest bytem społecznym, mogącym się rozwijać tylko w społeczeństwie. Stąd stopień rozwoju człowieka jest z konieczności wspólniemy, czyli proporcjonalny do społecznego modelu życia; jest swoiście „piękny”.

Wyliczając zaś po kolei ludzkie uprawnienia, tak w dziedzinie zachowania integralnego życia, jak i jego społecznego rozwoju — można łatwo dostrzec cywilizacyjne przeszkody w realizowaniu „praw człowieka”.

I tak zachowanie ludzkiego życia, jego integralności fizycznej, związane z niestosowaniem tortur i nieuzasadnionego więzienia, z wolnością osobistą, z podmiotowością prawa, nie jest w zasadzie zaakceptowane — raczej jest „dopuszczone” — we wszelkich cywilizacjach gromadnych, w których człowiek sam jest pojmowany tylko jako „część” większej gromady. A istnieje tylko jedna cywilizacja niegromadna, personalistyczna; jest nią cywilizacja łacińska, w której człowiek jest uznany za byt osobowy, a przez to samo akceptowany jako samodzielnie istniejący podmiot, samoświadomy, mający własne cele, wolny. Jest podmiotem, a nie tylko przedmiotem praw (zarówno w sensie *his* jak i *lex*) oraz jest celem działań społecznych, co zwykło się nazywać „g o d n o ś c i ą” osoby.

Warta szczególnego przypomnienia jest przede wszystkim sprawa wolności osobistej, wykluczającej tortury, zniewolenie, bezprawne

aresztowanie, gwarantującej „prywatność”; warta podkreślenia jest też sprawa podmiotowości prawa oraz ludzkiej godności.

Wolność osobista może być pojmowana wielorako, nawet niemal absurdalnie, jeśli tę wolność uczyni się jakimś mętnym, nie sprecyzowanym *apriori* pojmowania człowieka (jak to w dużej mierze dokonało się w utworach publicystów po spekulacji Sartre'a na temat bytu). Jednak wolność, jak każda rzeczywistość analogiczna, ma swoje podstawowe, jakby źródłowe, znaczenie. Należy go szukać w podstawach ludzkiej działalności. Człowiek bowiem doświadcza w swoim działaniu faktu wolności, gdy wie o tym, że może coś zrobić, ale nie musi tego zrobić, że właśnie chce tego dokonać. Świadomość chcenia dokonania czegoś wskazuje na wewnętrzny „dramat działania” u człowieka. W każdym bowiem działaniu ludzkim istnieją zawsze trzy czynniki składowe działania, sprowadzające się do trzech tradycyjnie rozumianych „przyczyn działania”, to jest do przyczyny celowej, przyczyny wzorczej oraz przyczyny sprawczej. W działaniu zawsze dostrzegamy przede wszystkim motywy, dla którego chcemy raczej działać niż nie działać, chcemy działać raczej tak niż inaczej. Motywem działania zawsze jest dobro, które poznajemy bliżej lub tylko w zamglony sposób. I dobro przez nas poznawane, mniej lub bardziej dokładnie, wzbudza pożądanie. Dobro, stając się motywem działania, wytrąca nas z bierności poprzez „pierwszą miłość” do poznawania dobra. Zostajemy jakby „pociągnięci ku dobru”; następuje w nas w tym momencie jakby wzbudzenie „motoru” ku „do-przedmiotowemu” działaniu.

Dobro, jako motyw ludzkiego działania, jest tym samym jego realnym celem. Albowiem to ze względu na osiągnięcie tego dobra człowiek może podjąć decyzję, jak konkretnie ma ten cel osiągnąć. Jest w nim oczywiście wiele partykularnych celów — motywów naszych czynów. Innym bowiem konkretnym celem jest pójście do szkoły, innym celem jest ożenek, innym kupno ubrania, a jeszcze innym pójście do restauracji na obiad. Każdy z tych celów jest jakimś dobrem, które wpierw poznane (choćby pobieżnie) wzbudza nasze upodobanie i staje się motorem działania, a więc wyzwoleniem z siebie konkretnej decyzji, jak to dobro-cel mamy osiągnąć.

Jeśli dostrzegamy w naszych różnorodnych działaniach wiele różnorodnych celów, motywujących konkretne nasze czyny, to mając na uwadze nasze jedno życie — istnienie, konstytuujące nasze ludzkie osobowe bytowanie, gdyż w sensie istotnym jesteśmy jednym niepodzielnym bytem (bytem istotnie jednym!), to także nasze ludzkie życie — istnienie ze swej natury, ma jedną, podstawową inklinację — przyporządkowanie do jakiegoś jednego dobra, współmiernego ludzkiemu osobowemu sposobowi życia — istnienia. I jeśli ono jest rzeczywiście, to musi się jakoś wyrazić w każdym człowieku; musi jakoś człowiekowi „dać o sobie znać”. I naprawdę w każdym człowieku jest naturalne, wrodzone wraz z naturą, spontaniczne nakierowanie się ku dobru jako ludzkiemu szczęściu. Pragnienie szczęścia, obecne w każdym człowieku w następstwie poznania rzeczywistości (bytu jako istniejącego), jest niczym innym jak nakierowaniem się ludzkiej natury ku dobru — jako dobru.

Oczywiście fakt pragnienia szczęścia, doświadczany przez każdego człowieka jako pragnienie dobra jako dobra — w ostatecznym, metafizycznym wyjaśnieniu jawi się jako „zadane” człowiekowi, wraz z jego rozumną i wolną naturą, nieświadomione pragnienie Boga — Absolutu, który jest nieskończonym dobrem. Ku niemu wszystko, na swój sposób, zmierza, albowiem On jest źródłem bytowania, świadomie i celowo (rozumnie) powołującym do istnienia wszystko, co bytuje. A rzeczą istot rozumnych jest „odczytać” sens swego bytowania i tego, ku czemu — w naturalnych inklinacjach — to bytowanie jest przyporządkowane. Człowiek więc z koniecznościowym, wrodzonym (naturalnym!) przyporządkowaniem do dobra, ma wpisany w swoją bytową naturę jedyny cel swego życia (jawiający się w pragnieniu szczęścia) — dążenie ku DOBRU. I owo przyporządkowanie do dobra stanowi jakby „pole” i ludzki horyzont wszelkiej działalności człowieka. Pole to jawi się wraz z załączkowym poznaniem realnie istniejącego bytu. A poznanie to kształtuje się i rozwija od pierwszych chwil ludzkiego, poznawczo aktualizującego się życia.

Naturalne i konieczne pragnienie szczęścia, obudzone intelektualnym ujmowaniem bytu, jest zawsze obecnym w człowieku pra-mo-

torem wszelkich jego działalności. W stosunku do tego celu ostatecznego ludzkiego życia, wszystkie inne czynności, także rozmaicie motywowane, stanowią wybór konkretnych środków, a więc celów pośrednich, będących konkretnymi dobrami mającymi jakoś — mniej lub bardziej udanie — aktualizować w człowieku realizowanie jego celu ostatecznego. I w tym właśnie miejscu jawi się centralna rola aktów decyzyjnych, tworzących wolność człowieka poprzez wybór konkretnych dóbr.

Dobra bowiem wybierane przez człowieka są zawsze dobrami konkretnymi, które w różnorodny sposób są przez człowieka poznawalne i które niekiedy (gdy zostaną spostrzeżone i uznane jako odpowiednie) zdolne są do wzbudzenia „pożądania” przez poznającego człowieka. Zostaje to wyrażone w jakimś konkretnym sądzie praktycznym o osiągnięciu jakiegoś specjalnego dobra, np. „pomóż drugiemu w tym a w tym”, „powiedz to i to”, „nie czyn tego!”. Sądów takich jest duża liczba, nie wszystkie są do końca sformułowane; nie wszystkie dotyczą najlepszego sposobu dokonywania czynności. Spośród bardzo wielu sądów, które — jak film — jawią się na ekranie naszej świadomości, wybieramy jeden, TEN KTÓRY CHCEMY, by za pomocą tego sądu o dobru zdeterminować siebie do działania. Wybór konkretnego sądu praktycznego, niekoniecznie najlepszego, jest dziełem naszej wolnej woli. Poprzez wybór tego sądu zamykamy proces niezdecydowania w działaniu, determinując siebie do zdeterminowanego, przez wybrany dobrowolnie sąd, działania. Dokonuje się autodeterminacja. I ten właśnie moment zdeterminowania samego siebie, przez treść sądu praktycznego o dobru, konstytuuje naszą wolność. Jest bowiem wybór sądu praktycznego istotnym aktem decyzji, która stoi u podstaw wszelkich ludzkich (świadomych i dobrowolnych) czynności człowieka.

Wolność zatem człowieka jest w swym źródle sprowadzona do wolności ludzkich decyzji, poprzez które człowiek czyni siebie przyczyną sprawczą, czyli źródłem realnego działania. I dlatego — na mocy decyzji — jako ukonstytuowania siebie przyczyną sprawczą, człowiek jest „odpowiedzialny za” swoje czyny, będące realizowaniem aktu decyzyjnego, które wprowadzają w zastany świat nowy

układ relacji. Ten właśnie nowy układ relacji, spowodowany dobrowolnie wykonanym czynem ludzkim, zmienia dotychczasowy stan relacji osobowych czy rzeczowych (a chodzi o relacje międzyosobowe, zmienione przez czyn ludzki) i jako skutek jest odniesiony do przyczyny — źródła.

Taki zaistniały stan rzeczy, w wyniku zrealizowanej decyzji, powoduje „odpowiedzialność za” dokonany czyn i „odpowiedzialność wobec” osoby (czy osób) mających pieczę nad zastanym ładem.

Wszelkie przejawy ludzkiej wolności — wolności osobistej, moralnej, prawnej, politycznej — wyrastają z tego jedyne go korzenia ludzkiej wolności, jakim jest wolność ludzkiej decyzji. Oczywiście wolność decydowania jest wolnością ludzką (autodeterminacją) ograniczoną; wolnością wobec wyboru dobra, doskonałą lub niedoskonałą na ludzką miarę, podlegającą ciągle mu doskonaleniu i rozwojowi.

Z tego typu ludzką wolnością wiąże się nierozdzielnie podmiotowość prawa. Człowiek bowiem nie jest tylko jakimś „przedmiotem-rzeczą”, której prawo dotyczy i która musi być w jakimś sensie „od zewnątrz” sterowana przez prawo. Niewątpliwie człowiek jest przedmiotem prawa! Chodzi jednak o coś więcej: czy mianowicie człowiek w takiej mierze podlega prawu, w jakiej mierze sam przyjmuje to prawo na swoją własność i sam „od wewnątrz” wiąże się tym prawem? Czy w wykonaniu prawa można człowiekowi to prawo „narzucić” przemocą? Spotykamy się bowiem niewątpliwie z sytuacjami, w których człowiek „czuje się przymuszony” przez prawo do jego wypełnienia, gdyż inaczej będzie musiał ponieść konsekwencje nieprzyjęcia danego prawa. Ale czy nawet w takiej sytuacji człowiek jest tylko „przedmiotem” związanym przez prawo? Otóż nie! Człowiek bowiem w takiej mierze wykonuje „po ludzku” prawo, w jakiej mierze sam „od wewnątrz”, poprzez swój osobisty akt decyzji, wiąże się tym prawem. A więc w tym momencie musi się stać podmiotem prawa, jakby „źródłem” osobistym prawa, które wykonuje już jako wybrany przez siebie sąd praktyczny, poprzez który determinuje siebie do realnego działania.

Odnosi się to zarówno do prawa w rozumieniu *ius*, czyli uprawnień, jak i do prawa w rozumieniu *lex*, czyli normy prawnej. Prawo w rozumieniu *ius*, a więc to, co zostało uroczyście potwierdzone w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, jest bytem realnym, czysto relacyjnym, nacechowanym powinnością działania (lub zaprzestania działania) ze względu na dobro, jakim jest rozwój osobowy człowieka. Jednak prawo jako byt musi być odczytane przez człowieka i uznane oraz przyjęte na swoją własność, tak by można je było wykonać poprzez akt decyzyjny. Odczytanie treści tego prawa, jego uznanie i przyjęcie na swoją własność jest już „upodmiotowieniem” prawa — *ius*. Człowiek bowiem zna i akceptuje prawo, że nie można drugiego zabić, podpalić, zranić itp. Odczytuje w zaistniałej sytuacji, że musi drugiemu pomóc, gdy widzi go w nieszczęściu, zdanego na „moją” pomoc.

To samo dotyczy upodmiotowienia prawa w jego treściowym, normatywnym rozumieniu (*lex*). Wszelkie bowiem normy ustanawiane przez ustawodawców i ogłaszane w rozmaitego rodzaju „dziennikach ustaw” tak długo są martwą literą, jak długo nie są zaakceptowane przez konkretną ludzką jednostkę, która nie akceptuje treści tego prawa w swoim akcie decyzyjnym, poprzez który zwiąże się do wykonania tej normy. A więc w tym momencie człowiek staje się sam dla siebie jakby podmiotem i źródłem prawa, albowiem przyjmuje treść normy prawnej na swą własność, jako swój osobisty sąd praktyczny, poprzez który determinuje siebie do wykonania czynu ludzkiego. To prawda, że niekiedy prawo jawi się jako swoisty narzucony „przymus prawny”. Niemniej jednak prawdą jest i to, że gdy człowiek je wykonuje, to czyni to w następstwie podmiotowienia tego prawa. Jest tylko problemem, w jakiej mierze została naruszona jego dobrowolność. Ale dobrowolność zostaje zniesiona tylko poprzez przymus, czyli oddziaływanie tzw. siły zewnętrznej, czyli przyczyny sprawczej. Nic zostaje natomiast zniesiona całkowicie dobrowolność poprzez wizję konieczności działania, czyli oddziaływania przyczyny celowej, „przymuszającej” jedynie hipotetycznie, to znaczy wówczas, gdy człowiek wie, że musi dokonać jakiegoś czynu, jeśli chce osiągnąć

zamierzony cel lub jeśli nie chce ponieść konsekwencji karnej tego prawa.

Podmiotowość prawa jest związana ze statusem bytu osobowego, który działa jako osoba tylko wtedy, gdy sam siebie dobrowolnie determinuje do działania. Oczywiście mogą zaistnieć (często bywały) stany przymusu działania spowodowane torturami, terrorem, szantażem itp. I w stosunku do takich czynników „Powszechna Deklaracja” zapewnia człowiekowi wolność; oznacza to, że można prawnie ścigać osoby i instytucje stosujące terror, tortury itp.

Sprawa zaś ludzkiej godności jest związana z samą strukturą bytową człowieka oraz z jego ludzkim działaniem. Człowiek bowiem jako byt osobowy jest w hierarchii bytów (znanych człowiekowi z doświadczenia) bytem najwyższym, stanowiącym swoisty „szczyt” bytowania. Albowiem jest to byt sam siebie świadomy, co wyraża się w tym, iż o sobie samym mówi „ja”. Jako taki jest bytem w swej osobowej strukturze nieśmiertelnym, dzięki swej duszy istniejącej w sobie jako w podmiocie. W swoich aktach poznania i miłości transcenduje całą przyrodę, którą ogarnia swymi aktami poznania i którą osiąga swymi aktami chcenia — miłości. Byt o takich cechach swego bytowania jest sam w sobie kimś godnym, więcej — kimś o najwyższym stopniu godności.

Godność ta ujawnia się szczególnie w ludzkim działaniu: człowiek bowiem w swym człowieczeństwie (jako osoba) nie może być nigdy potraktowany jako środek do jakiegoś innego celu; sam bowiem jest celem wszelkich ludzkich czynności. Dostrzegł to nawet Kant, który zauważył, że należy tak postępować, by człowieczeństwa człowieka nigdy nie traktować jako środka, ale zawsze jako cel ludzkiego działania. Jest to szczególnie doniosłe w stosunku człowieka do społeczeństwa, a więc w stosunku do państwa (jego władzy) i w stosunku do innych społeczności (rodziny, rodu, plemienia, narodu, Kościoła). Każda z tych społeczności jest „dla” człowieka, a nie człowiek „dla” tych społeczności.

Stosunek człowieka do społeczności w duchu personalizmu — a przez to samo w duchu uzgodnienia się ze stanem realnym bytów — jest zabezpieczony zasadniczo jedynie w cywilizacji łacińskiej.



Tylko bowiem ta cywilizacja w pełni afirmuje godność osoby ludzkiej. Wszelkie natomiast cywilizacje gromadne stawiają wyżej społeczność nad samym człowiekiem, który w takich cywilizacjach jest zasadniczo tylko „częścią”, mającą być podporządkowaną danym społecznościom. Jedynie w cywilizacji łacińskiej można uzasadnić stanowisko wyższości człowieka — osoby nad społecznościami. Jest bowiem człowiek wyższą bytowo naturą od społeczności, szerzej ogarniającą rzeczywistość niż społeczeństwo jako takie, jest bytem „zupełnym”, całością w sobie i dla siebie. Tego wszystkiego nie można mówić o różnych społecznościach. Dlatego one istnieją „dla” człowieka; ich ustrój zatem winien być podporządkowany dobru człowieka. Dobro człowieka w jego „człowieczeństwie” stanowi wspólne dobro społeczeństwa. Rozwój bowiem człowieka w jego osobowej strukturze nikomu nie szkodzi, a pomaga wszystkim. Im bowiem poszczególne osoba w społeczności jest bardziej „rozwinęta” w sensie osobowym (poznawczym, moralnym, twórczym), tym całe społeczeństwo staje się lepszym.

Religia chrześcijańska w sposób szczególnie doniosły podkreśliła godność ludzkiej osoby, gdyż już na początku chrześcijaństwa w uroczystym wyznaniu wiary pierwszych soborów wyraziła, iż to Bóg „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, przyjął ciało z Maryji Dziewicy i stał się człowiekiem”. Takie wyznanie wiary jest świadectwem prastarej świadomości religijnej o transcendencji człowieka w stosunku do całego świata i o szczególnej godności, skoro to człowiek stał się nawet celem Boskich, zbawczych działań.

Rozumienie ludzkiej osoby jako celu kieruje także uwagę na te sformułowania „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, które szczególnie wiążą się z aktualizacją ludzkich potencjalności osobowych, a więc rozwoju życia intelektualnego, moralnego, twórczego w kontekście zorganizowanego pokojowego społeczeństwa. Tego rodzaju rozwój życia osobowego suponuje prymat osoby nad rzeczą, prymat moralności (etyki) nad techniką, prymat ludzkiego współżycia symbolizowanego „miłosierdziem” nad sprawiedliwością i prymat „być” w stosunku do „mieć”. Ten właśnie czwórmian prymatu, ogło-

szony jeszcze przez papieża Pawła VI, został mocno zaakcentowany przez Jana Pawła II, jako tzw. „cywilizacja miłości”, która okazuje się zwieńczeniem cywilizacji łacińskiej.

Żadna bowiem inna cywilizacja — gromadna — nie akcentuje godności ludzkiej osoby i jej transcendencji, tak w stosunku do przyrody, jak i do wszystkich ustrojów społecznych. Jeśli bowiem na początku rozumienia człowieka postawimy nie ludzką osobę (o której Objawienie mówi, iż została „stworzona na obraz i podobieństwo Boże”), lecz jakikolwiek kolektyw — gromadę, wówczas nie mamy żadnych podstaw na głoszenie prymatu osoby w stosunku do „rzeczy”. Albowiem w stosunku do żywej ludzkiej osoby, wypowiadającej się jako „JA”, zespół osób, jakim jest kolektyw, może być potraktowany tylko jako „rzecz”. Albowiem zespół relacji, jakim jest społeczeństwo, nie posiadające jednej samoświadomości, może być uważany jedynie za „rzecz”, tak jak rzeczą jest wszelka wiązka relacji pomiędzy jakimikolwiek „częściami” czegoś większego. A prymat rzeczy przed osobą usuwa wszelkie podstawy racjonalne dla ustanowienia transcendencji osoby nad tym wszystkim, co jest właśnie „rzeczą”. Zatem cywilizacje gromadne (a są nimi wszystkie cywilizacje poza cywilizacją łacińską) nie mogą gwarantować poszanowania praw ludzkiej osoby. W tych cywilizacjach jedynie układy międzynarodowe mogą do pewnego stopnia zagwarantować poszanowanie praw człowieka. Ale gwarancje międzynarodowe są zawsze „do obejścia”, jak tego nieustannie doświadczamy w konkretnych cywilizacjach, które łamią prawa człowieka. A są to wszelkie totalitaryzmy związane z cywilizacją turańską czy bizantyjską (nie mówiąc już o innych odległych nam cywilizacjach). Przykładów dostarcza historia Rosji, ZSRR, państw mongolskich czy bolesne wypadki wojny domowej w Jugosławii, gdzie w wyniku serbskiego nacjonalizmu, wyhodowanego na cywilizacji turańsko-bizantyjskiej (w realnym komunizmie), dochodzi do jaskrawego łamania podstawowych praw człowieka we wszelkich dziedzinach. Przy tym Narody Zjednoczone, pomimo politycznego i gospodarczego nacisku międzynarodowego, okazują się ostatecznie bezsilne w konkretnym rozwiązywaniu nabrzmiałych problemów stosunku jednostki do państwa totalitarnego.

### III. Filozoficzno-ideologiczne „a priori” w uznaniu praw człowieka

#### I. Konstrukcjonizm przedmiotów i metod filozofii

Filozoficzne poznanie i jego rozwój są uwarunkowane właściwym wyznaczeniem przedmiotu filozoficznych wyjaśnień oraz użyciem dostosowanej do przedmiotu badań i wyjaśnień metody, będącej organizacją aktów poznawczych, za pomocą których osiąga się zamierzony cel poznawczy. Jedno i drugie, przedmiot i metoda uprawiania filozofii, może być czymś — jakby — danym i zastanym, a więc swoistą rzeczywistością, którą trzeba zobaczyć lub poznawać, by wyjaśniać i rozwiązywać filozoficzne problemy. Ale może być, i najczęściej tak bywa, czymś „sztucznie” (na mocy zabiegów „sztuki myślenia”) skonstruowanym. I w świetle tak skonstruowanego przedmiotu filozoficznych dociekań oraz na mocy dostosowanej do takiego przedmiotu metody zwykły następować filozoficzne spekulacje poznawcze. I bardzo wiele, powszechnie znanych, kierunków filozoficznych przedstawia właśnie myślenie bardzo usystematyzowane, związane ze skonstruowanym apriorycznie przedmiotem poznania i metodą proporcjonalną do przedmiotu, także apriorycznie (w stosunku do świata realnie istniejącego) skonstruowaną.

Gdy przypatrzymy się dziejom filozofii, to dostrzegamy okresy, w których nacisk poznawczy spoczywał na swoistym rozumieniu i zarazem konstruowaniu przedmiotu filozoficznych dociekań. Ale też od czasów Descartes'a akcent przeniósł się na doskonalenie metody poznania, co pociągnęło za sobą daleko posuniętą modyfikację samego przedmiotu filozoficznego wyjaśniania. I to właśnie spowodowało, że filozofię postkartezjańską zwykło się nazywać „filozofią podmiotu”, przeciwstawną „filozofii przedmiotu”, jaka zdała się panować od zarania filozoficznej myśli europejskiej aż do czasu Kartezjusza.

I konstrukcja przedmiotu poznania filozoficznego, i także konstrukcja samej metody filozoficznego wyjaśniania, stały się w dużej

mierze swoistym *a priori* filozofii. Tak zaś rozumiane *a priori* w dużej mierze przesądza zarówno o charakterze filozoficznego myślenia, jak i o samych wynikach prawdziwościowych takiego typu spekulacji. Jeśli zaś aprioryczne systemy skoncentrują się na analizie poznawczej odpowiednio rozumianego samego człowieka (wytworzonego pojęcia), to rodzi się niebezpieczeństwo wytworzenia sobie takiego obrazu człowieka, który będzie w wielu miejscach „nie przylegał” do pospolicie rozumianego człowieczeństwa człowieka; będzie tak akcentował niektóre strony czy aspekty człowieka (ściślej mówiąc: wytworzonego pojęcia człowieka), że w następstwie przyczyni się do skrzywienia rozumienia człowieka do tego stopnia, że jego obraz staje się niespójny, a nawet nieprzydatny i wrogi w stosunku do treści praw niezbywalnych, zadeklarowanych w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”. Sprawa ta nie jest tylko zwróceniem uwagi na czyste możliwości, ale na funkcjonujące, niestety, koncepcje, które są w dużym stopniu „nie przylegające” do treści „Powszechnej Deklaracji”. Stąd takie „obrazy człowieka” stają się poważnym zagrożeniem dla funkcjonowania tejsze „Deklaracji”, a w rezultacie samej uderzają w człowieka.

Zwróćmy najpierw uwagę na różnego rodzaju konstruowane „przedmioty” filozoficznych wyjaśnień.

## 2. „A priori” przedmiotu filozofowania

W normalnym biegu rzeczy uważa się, że filozofia powinna wyjaśniać rzeczywistość świata rzeczy i ludzi oraz ludzkich spraw. I tak chyba być powinno. Jednak tak rozległy przedmiot filozoficznego wyjaśniania, w konkretnych wypadkach, gdy istnieje tak ogromna różnorodność osób i rzeczy, od razu rodzi problem, jak te wszystkie konkretne byty ująć naraz i uczynić jednym przedmiotem poznania? Trzeba bowiem te różnorodne „rzeczy” s p r o w a d z i ć do jednego wspólnego „przedmiotu”, i poprzez analizę tak rozumianego przedmiotu dochodzić do filozoficznego poznania tych wszystkich rzeczy, które „mieszczą się” w tak utworzonym przedmiocie. Dlatego wstęp-

nym — a może nawet głównym — wysiłkiem filozofów było właśnie skonstruowanie jednego „przedmiotu” filozoficznych dociekań.

A metody takiej konstrukcji były tak różne, jak różne są najogólniejsze metody poznania funkcjonujące w naukowej kulturze ludzkości. Najogólniej mówiąc, były to próby różnorodnego redukowania i ujętych poznawczo cech, czy aspektów poznawanego świata, do czegoś jeszcze bardziej pierwotnego, prostego, co wydawało się gwarantować jakieś bardzo zasadnicze (istotne) ujęcie całości rzeczywistości. Możemy ten proces redukowania do czegoś bardziej pierwotnego zauważyć w różnych metodach poznania, takich jak mniej lub bardziej naiwny empiryzm, np. starożytnych hylozoistów jońskich, którzy redukowali ujmowane stany rzeczy do czegoś prostszego, zauważanego w wielu przedmiotach (indukcja!), np. wody lub powietrza, lub czegoś nieokreślonego. Inaczej pojętą redukcję możemy także zauważyć u Parmenidesa, który z rozmysłu odrzucił informację poznania zmysłowego (jako drogę głupców) i uznał za racjonalnie wartościowe tylko dane „czystego rozumu”; bo noetyczne poznanie (intelektualne) i to, co się poznaje, jest tym samym: NOEIN TE KAI NOEMA TAUTOM. I Jończycy, i Parmenides doszli w ten sposób, przy zastosowanej redukcji, do *m o n i z m u*, który właściwie już apriorycznie rozwiązał wszystkie filozoficzne zagadnienia w świetle swojego przedmiotu i w rezultacie stwarzał pseudo-wiedzę, będącą pozornie głębszą wiedzą — gnozą.

Szczególnie jednak doniosłym, apriorycznym zabiegiem poznawczym był system Platona, który wyzwolił się (w dużej mierze) z monistycznych granic myślenia, ale umocnił aprioryzm systemowego myślenia na następne, do dziś dnia czynne pokolenia filozofów. Swobodną próbą przezwyciężenia monizmu było przyjęcie przez Platona trojakiego typu poznania ludzkiego: noezy, dianoezy i doksy. Problematyka poznania, założona na początku filozoficznego myślenia, wyznaczała potrójną sferę rzeczywistości: „realnie realnej” w postaci świata idei, rzeczywistości matematycznej oraz tzw. rzeczywistości świata cieni, czyli bytów zmiennych. Platon jakby zsyntetyzował istniejące przed nim ruchy filozoficzne i ich sposoby poznania: Parmenidesa, od którego przyjął noezę, Pitagorejczyków, od których przyjął

dianoezę wraz ze światem matematycznym, i filozofów jońskich wraz z niektórymi aspektami pomysłów heraklitejsko-kratylosowskich, z poznaniem doksalnym i jego zmiennym przedmiotem. Wychodząc zaś z pierwszeństwa poznania przed faktem istnienia świata, już miał założony obraz pierwotności Intelaktu (NOUS, LOGOS) — Ducha i życia rozumnego ducha przed tym wszystkim, co jest zmienne — nieprawdziwe — nietożsame. Śladów tego ducha szukał i znalazł je w ludzkim języku w postaci sensów wyrażeń ogólnych. I chociaż sensy wyrażeń ogólnych są jedynie sposobem ludzkiego intelektualnego poznania i rozumienia rzeczy konkretnie jednostkowo istniejących, to dla Platona ten właśnie ogólny sposób intelektualnego poznania stał się przedmiotem wartościowego poznania. Z tego tytułu narodziły się „idee” pojmowane jako ONTOS ON — rzeczywista rzeczywistość (tożsama, niezmienna, stała i ogólna), której przecież nie było w świecie doksalnym. Musiała więc „być sama w sobie”, czyli stanowić przedmiot duchowego życia. To prawda wszakże, że same idee w noetycznej intuicji były jakby „prześwielone” więzią (pochodnością?, przejawem?) z DOBREM (co Heidegger uznał za ontologiczne SEIN jako przeciwstawione SEIENDE) i co jest poważnym śladem monizmu, jednak generalnie rzecz biorąc mamy podstawy i próby przewyciężenia monistycznego stanowiska poprzedników Platona.

Ważne jest i to, że *a priori* ducha i życia intelektualnego przed ukonstytuowaniem się świata materialnego, zmiennego, miało istotny związek z platońską koncepcją człowieka jako ducha (towarzysza bogów) — NOUS-u, który pogrążywszy się w materii, musi przez filozofię (filozofów — władców państwa) być zbawiony w procesie PAIDEI — kulturalnego wychowania. Człowiek, będący upadłym duchem — NOUS-em, przeszedłszy w wyniku upadku przez rzekę zapomnienia LETO, musi wrócić do swej pierwotnej świadomości, przewyciężyć „zapomnienie”, czyli uzyskać ALETHEIA — prawdę pierwotną. Pomocą w tym mogą być ci, którzy z natury są filozofami, a więc sprawują władzę w państwie, i przez to znają to, czym jest DOBRO. I w takim stanie rzeczy władza w państwie jest bezwzględna, a samo państwo ma totalitarny ustrój i to w imię dobra i w imię sprawiedliwości.

W takim zaś państwie trudno mówić o jakichś prawach człowieka jako bytu osobowego. Albowiem jakie może mieć prawa człowiek będący w materii (duch za karę wcielony), jeśli nie ostateczne wyzwoleń się z materii; bo ciało — SOMA, jest grobem — SEMA. I tu są właśnie podstawy platońskiego zniewolenia człowieka w imię jego „wybawienia” z grobu materii przez filozofię. Taki proces „wybawiania” z materii najlepiej został zorganizowany w bolszewizmie, gdzie również w imię idealistycznych, niekiedy wzniosłych haseł zabijano krocie ludzi. Oczywiście ustrój bolszewicki miał inne przesłanki nieuczynawania praw człowieka. Tą zasadniczą przesłanką była cywilizacja turańska ze wszystkimi jej konsekwencjami. Niemniej przy zabijaniu człowieka nie liczą się hasła, w imię których człowiek jest zabijany, ale ważne są same czyny. A jeśli idee usprawiedliwiają ucisk i zniewolenie, to tym gorzej dla ustroju i prawa, i ideologii.

W systemie Arystotelesa, będącym i zasadniczą dyskusją z pozycjami Platona, i zarazem swoistą kontynuacją niektórych jego ważnych stanowisk (głównie w warunkach koniecznościowego poznania), można także odnaleźć swoiste *a priori* w rozumieniu samego człowieka, co wpłynęło na niektóre sformułowania polityki Arystotelesa. Arystoteles nie dostrzegł — i zasadniczo nie mógł dostrzec (będąc pod wpływem racjonalizmu platońskiego) — roli istnienia w bycie i w poznaniu. Istnienie świata było dlań czymś oczywistym i dlatego przeciwstawił się on platońskiemu idealizmowi, wiążąc ludzkie poznanie z realnie istniejącym światem, w którym dostrzegł podstawową „przedmiotowość” poznania. Przedmiotem tym jest w zmiennym świecie byt substancjalny, który z jednej strony dostarcza warunków konieczności poznania (na skutek tożsamościowej funkcji formy substancjalnej), a z drugiej strony usprawiedliwia wielostronną swoistą niepoznawalność (na skutek złożoności z materii i przypadłości substancjalnych). Mimo to w przedmiotowo poznawalnym świecie istniejącym „od zawsze”, i dlatego nie wywołującym problemu aporii istnienia, należało wyjaśnić same zmiany, jakie nieustannie zachodzą w świecie podksiężycowym. By zmiany te wyjaśnić (w sensie teorii nauki, jaka istniała w Akademii Platońskiej), trzeba było wskazać na czynniki powodujące te przemiany odwiecznie istniejącej rze-

czywistości. A czynniki te sprowadzają się do czterech: materii — formy; celu — sprawcy. Te właśnie cztery przyczyny-czynniki dostatecznie tłumaczą zmiany w świecie podksiężycowym. W stosunku do człowieka przyjmuje się, że jest on swoistym ewolutem przemian substancjalnych, z tym że dusza ludzka, jako najdoskonalsza spośród wszystkich samoporuszających się dusz (wegetatywnej, zmysłowej), wymaga jeszcze, przy jej powstaniu, oddziaływania sfery słońca; stąd w tłumaczeniu łacińskim brzmiała wypowiedź Arystotelesa: *homo generalis kominem et sol* — „człowiek rodzi człowieka i słońce”. Tak powstała — w wyniku przemian substancjalnych — dusza ludzka jako źródło działania. W działaniu czysto racjonalnym jest jeszcze wspomagana przez „intelekt czynny”, który prześwieśla wyobrażenia (czyniąc wyobraźnię „intelektem możnościowym”), by mogły się one stać pojęciami ogólnymi, koniecznymi, stałymi, jak o tym dostatecznie uczył Platon. Tak pojęta dusza ludzka, jako forma substancjalna ciała, podziela los wszelkich form substancjalnych bytów materialnych, to znaczy i powstaje, i ginie w przemianach materii.

Tak rozumiany człowiek, chociaż góruje nad przyrodą, jest jednak częścią społeczeństwa; taki człowiek może być uznany za niewolnika; w tak rozumianym człowieku trudno dopatrzeć się cech bytu osobowego, jakich dopatrzyło się chrześcijaństwo. W gruncie rzeczy arystotelesowski obraz człowieka jest tragiczny: bo człowiek poznaje rozumowo, co wynosi go ponad całą przyrodę, ma pragnienie dobra, a równocześnie, objawiając te momenty transcendencji, ostatecznie ulega siłom przyrody, które go uśmiercają bez reszty.

Arystoteles zastosował w stosunku do człowieka swoją generalną teorię złożenia z „możności i aktu” jako materii i formy, a priori i *in vivo* nie sprawdzając na początku analiz bytu ludzkiego samego faktu bycia człowiekiem. Nie przypatrzył się wewnętrznemu doświadczeniu bycia człowiekiem, lecz zastosował generalny schemat hylemorfistycznego złożenia także do człowieka, bez analizy i opisu fenomenu „bycia człowiekiem”, jaki jawi się w codziennym ludzkim doświadczeniu. I dlatego ostatecznie nie wyjaśnił filozoficznie do końca ludzkiego bytu, ale tylko w takiej mierze, w jakiej pozwalała na to ogólny schemat hylemorficznego myślenia. Nie mogąc sobie



w takim kontekście poradzić z momentami transcendencji człowieka wobec przyrody, przejawiającej się w intelektualnym poznaniu, uciekł się do tajemniczego „intelektu czynnego”, który miał uniesprzeczniczyć intelektualne poznanie pojęciowe, tak mocno podkreślone przez Platona i zastosowane przez Stagirytę w budowie logiki. Nie wyjaśnił jednak kim czy czym jest „intelekt czynny”. A to dało asumpt do różnych tłumaczeń: miał nim wedle niektórych być sam Bóg jako NOESIS NOESEOS NOESIS; miał nim być według późniejszych komentatorów jakiś człowiek ogólny czy ogólna ludzka dusza, a może inne siły.

Św. Tomasz, wyszedłszy z analizy doświadczenia wewnętrznego bycia człowiekiem i zastosowawszy schemat hylemorficzny możliwości i aktu, musiał dojść do innych wyników niż Arystoteles. Człowiek jest istniejącą w sobie jako podmiocie duszą, która organizuje sobie materię do bycia ciałem. Ono jedynie pozwala na działanie duszy, które jako działanie poprzez ciało jest działaniem specyficznym ludzkim, coraz bardziej aktualizującym samego człowieka. Tak istniejący człowiek jest nieśmiertelny w swej duszy, która istniejąc sama w sobie jako w podmiocie nie podlega w swym istnieniu prawom materii; stąd rozpad materii nie dotyczy samej duszy. Sprawy te zostają już zaobserwowane w wewnętrznym doświadczeniu „bycia człowiekiem”, w którym człowiek doświadcza siebie jako to samo JA, które poznaje intelektualnie i zmysłowo i które w swych aktach jest zarazem immanentne w materii i w swych aktach duchowych (poznania, chcenia — decyzji) transcenduje materię, a przez to wskazuje na swój specyficzny sposób bytowania, niesprzeczny z faktem transcendencji (stąd nieśmiertelność) ciągle doświadczanej przez każdego człowieka.

Szczególnie doniosłe w dziejach historii filozofii (a przez to i ludzkiej myśli) było stanowisko średniowiecznego myśliciela — Jana Dunsza Szkota. Dotyczyło ono tylko pośrednio rozumienia człowieka, ale poprzez wyznaczenie swoiście rozumianego przedmiotu filozoficznej analizy stało się podstawą dla rozwiązań i nurtów filozoficznych w następnych stuleciach, aż po dzień dzisiejszy. Oczywiście i w koncepcji samego człowieka jest moment platońskiego ducha,

który poprzez akt poznania, jak słońce poprzez swe promienie oświetla przedmiot, moment, który wzmacni się później w filozofii subiektywistycznej, kartezjańskiej i postkartezjańskiej, w postaci „czystej świadomości”.

Jan Duns Szkot w swoim myśleniu był niewątpliwie pod wpływem Awicenny, który akcentując ważne momenty antropologiczne, arystotelesowskie, interpretował je w duchu platońskim. Szczególnie doniosłym jednak miejscem, w którym Awicenna „zadziałal” na filozofię europejską, jest jego koncepcja „natury trzeciej” jako zespołu elementów konstytutywnych w przeciwstawieniu do „natury pierwszej”, istniejącej konkretnie, i „natury drugiej”, będącej pojęciem rzeczy. Awicenijska „natura trzecia” jako przedmiot metafizyki (była bowiem „pokrewna” i platońskim ideom, i arystotelesowskiej koncepcji substancji jako TO TI EN EINAI) została przejęta przez Jana Duns Szkota ostatecznie jako „natura bytu” wspólna wszystkiemu, i Bogu, i stworzeniu. To „natura bytu” jest ostatecznie przedmiotem ludzkiego poznania; jest osiągalna jednym aktem intelektu i o niej formujemy „pojęcie bytu”, w świetle którego wszystko inne poznajemy. Uformowane „pojęcie bytu” — jako zapośredniczenie wszelkiego poznania — jest jednoznaczne, albowiem może stanowić w sylogizmie *terminus medius*, będący podstawą argumentacji racjonalnej. Jednoznaczne „pojęcie bytu” jest rozumiane jako struktura, która wyklucza z siebie sprzeczność. Stąd byt jest rozumiany jako wewnętrzna niesprzeczność. To wszystko jest bytem, co jest w sobie niesprzeczne; dlatego tak rozumiane pojęcie bytu „abstrahuje” od wszelkich determinacji. I tak rozumiane pojęcie bytu Ch. Wolff pojął jako „czystą możliwość”, a Hegel jako „wewnętrzną sprzeczność”, gdyż byt abstrahujący od wszelkich determinacji nie jest w niczym różny od samej „nicości”; wobec tego byt i niebyt są tym samym, i dlatego muszą przejść w dialektyczne „stawanie się”.

Jeśli przedmiotem filozofii (metafizyki) jest byt rozumiany w sensie Jana Duns Szkota — a tak, niestety, potoczyła się historia metafizyki — to przedmiot ten staje się *a priori* rozumienia wszystkiego. Filozofia tylko za pośrednictwem „pojęcia bytu” widzi wszystko i wszystko interpretuje, a pojęcie to jest skonstruowane zasadni-

czo wadliwie i nieprawdziwie. W filozofii otrzymaliśmy „okulary” skrzywiająco zasadniczo widzenie konkretnie istniejącej rzeczywistości, w tym także człowieka. I właśnie w wyniku subiektywistycznego *a priori* wyakcentowanego szczególnie przez Descartes'a, który przyjął podstawy rozumienia rzeczywistości od Jana Dunska Szkota za pośrednictwem F. Suareza, mógł pojawić się system filozoficzny Kanta, usiłujący jakoś „pogodzić” i na nowo rozwiązać problematykę przedmiotu filozofii poprzez *a priori* antropologiczne, a więc zradykalizowanego subiektywizmu.

### 3. „A priori” filozofowania

Descartes zacieśnił pole przedmiotowości wyjaśnień filozoficznych do „idei jasnej i wyraźnej”, a taką podstawową ideą była idea jaźni, dana nam w *cogito*. Odtąd subiektywny ogląd świata widziany poprzez pryzmat ludzkiej świadomości będzie towarzyszył ludzkiej kulturze filozoficznej. Kartezjański „podział” rzeczywistości na *res extensa* — materię, i *res cogitans* — ducha, jeszcze bardziej zradykalizował stanowisko poznawcze człowieka. Człowiek bowiem, podobnie jak u Platona, należy do sfery ducha, jest *res cogitans*, a materia i ciało jest tylko „maszyną”, jak później to dokładnie określi La Mettrie. Wszystkie ważne ludzkie czynności dokonują się tylko w ludzkiej psychice i przedmiotem zainteresowań filozofii człowieka jest zasadniczo jego życie intelektualne, gdyż wszystko, co zachowuje się w świadomości, jest już „myśleniem”; stąd i życie emocjonalne, uczucia, chcenia są także „ideą”. Dlatego przedmiotem także spontanicznego poznania jest ludzka dusza jawiąca się w różnego rodzaju „ideach”, a metodą jest analiza idei i operacje na ideach. Stąd *cogito* jest już poznaniem siebie jako duszy — ducha.

Człowiek jako byt materialny jest przedmiotem filozofii człowieka, a przez to samo podstawowe prawa — uprawnienia związane z ciałem (integralność ludzkiego życia), nie jawią się jako prawa ludzkiego ducha. Natomiast dusza ludzka jawiąca się w ideach bez większych trudności stanie się u Kanta *a priori* pojętym jako transcenden-

talna jaźń wypromieniowująca z „siebie” akty intencyjne, które jak źródło światła rozświetlają psychiczne wnętrze i pozwolą dostrzec aprioryczną rolę podmiotu w analizie myślenia. Wprawdzie sama dusza ludzka „zniknie” w *Krytyce czystego rozumu* (zresztą musiała ona zniknąć po znamiennej krytyce Hume'a idei *ego* — jaźni), to jednak u Kanta zachowa się ta dusza jako jedna z trzech podstawowych idei realizujących ludzkie obszary myśli (dusza, Bóg, świat), których nie można ani udowodnić, ani odrzucić, gdyż one stanowią podstawę dla zachowania moralności, wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia.

I chociaż Kant odrzucił racjonalność metafizyki wskutek jej bezprzedmiotowości (albowiem bytu nie poznajemy, a przedmiotem naszego poznania są tylko nasze wrażenia, jakie otrzymujemy z zewnątrz), to namiastkę metafizyki dojrzał w podstawach „metafizyki moralności”, a tymi jest przecież sam człowiek. Jednak taki „człowiek” został mocno „okrojony” ze spraw dotyczących materii i ciała, a zgodnie z duchem subiektywizmu został zasadniczo pojęty jako „poznająca” psychika pulsująca z transcendentalnego „ja” jako warunku poznawalności i światła samej subiektywności. W subiektywności znalazł prawdy powszechne i konieczne dla nauki; są to sądy *a priori*, które stosuje się do wszelkich przedmiotów, gdyż „przedmioty” są przez te sądy ukształtowane. Tradycyjne bowiem przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu jest wadliwe, albowiem to podmiot jest warunkiem przedmiotu. Słusznie pisze Tatariewicz (*Historia filozofii*, t. II, s. 237): „same przedmioty doświadczenia są wytworem tych kategorii, skoro, jak powiada Kant, warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia\*.” Źródłem tej przemiany pojęć była przemiana postawy i metody filozoficznej; przedmiotem filozoficznych dociekań przestały być rzeczy, a stało się — poznanie rzeczy. Ta postawa nosi nazwę „krytycyzmu”. W *Krytyce praktycznego rozumu* — dotyczącej ludzkiego działania — Kant usiłował znaleźć sądy autonomiczne, gdzie rozum przemawia od siebie, a nie pod naciskiem czynników obcych. Kant uznał, że wola odgrywa tu decydującą rolę i konstytuuje moralność wówczas, gdy spełnia obowiąz-

zek. Istota obowiązku sprowadza się do p o d p o r z ą d k o w a n i a  
prawu. „Poza zasadą podporządkowania się prawu powszechnemu  
— pisze Tatarkiewicz (tamże, s. 245) — nie znajdował nic więcej,  
co by nakazywał rozum praktyczny. Każe on podporządkować się  
prawu, ale treści jego nie przesądza; wszelkie materialne określenie  
prawa moralnego jest już heteronomiczne dla rozumu. Nakaz jego  
tedy jest czysto formalny, a przez to cała etyka nie może być inna  
niż formalna. Jedyne bezwarunkowe nakaz (*kathegorischer Impera-  
tiv*) brzmi: «postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś  
chcieć, by stała się prawem powszechnym\*».

Aprioryczny, wyspekulowany przez Kanta obraz człowieka (znaj-  
dujący się jednak w nurcie subiektywizmu, jako także swoistego  
aprioryzmu), doprowadził do tego, że obowiązkiem człowieka jest  
spełniać prawo, które zasadniczo pochodzi od państwa. Od wewnątrz  
człowiek, nie poznając bytu, jest też zasadniczo pozbawiony realnego  
osądu o dobru, które przecież jest jednak podstawą moralności. Posta-  
wienie na to miejsce „formalnej zasady obowiązku” może doprowa-  
dzić i rzeczywiście doprowadziło Niemców do posłuszeństwa pozor-  
nemu „prawu”: do zabijania ludzi w dobie nazizmu. I w myśl tych  
założeń kantowskich było to całkowicie usprawiedliwione, albowiem  
tylko praworządnie wybrane władze państwowe mogą wydawać pra-  
wa, których należy bezwzględnie przestrzegać. Rozsądzić, czy wy-  
dane prawo było „antyprawem”, można jedynie na podstawie róż-  
niczenia bytu od niebytu. A na to już nie było miejsca w przyjętej apri-  
orycznie wizji człowieka.

Nadto biorąc pod uwagę kantowską wizję człowieka można jeszcze  
dopełnić niektóre groźne dla człowieka sprawy za pomocą kantow-  
skiej wartości jak SOLLEN. Jeśli bowiem człowiek nie jest zdolny  
do poznawania rzeczywistości realnie istniejącej (bytu) i tylko mate-  
fizyka zyskuje swoją okrojona wartość poprzez spekulacje *Krytyki  
praktycznego rozumu*, to właśnie w człowieku jawi się miast bytu  
sfera SOLLEN — wartości, które mają być spełnione przez człowie-  
ka. *Sollen* nie jest jeszcze bytem i jawi się w ludzkiej psychice jako  
przedmiot intencyjnych aktów psychicznych z możliwością, lub też  
obowiązkiem, ich realizowania przez człowieka. Tak pojęta sfera war-

tości, będąc oderwaną od bytowania, jest też oderwana od dobra i zła. Ale właśnie tak pojęte wartości w cywilizacjach totalitarnych (bizantyjskiej, turańskiej, islamskiej czy w cywilizacjach sakralnych) mogą być nakazane do spełnienia, lub też poprzez odpowiednie wychowanie zachęca się do ich realizowania. A to, przy negacji możliwości poznania bytu — rzeczywistości, może być tak zaprogramowane w intensywnym wychowaniu, że podstawowe prawa ludzkie mogą być naruszane. Zresztą tak się stało rzeczywiście w czasach hitlerowskich rządów w Niemczech.

Koncepcje systemowe G. W. F. Hegla wywarły i nadal wywierają zauważalny, złowrogi wpływ na rozumienie i interpretację człowieka i społeczeństwa (państwa), jak to uwidoczniło się w totalitarnych systemach hitleryzmu i marksizmu, realizujących aprioryczne pomysły Hegla. On to, wychodząc z mylnie uformowanej (przez Jana Dunsza Szkota i Wolffa) koncepcji bytu jako pojęcia bezwzględnie abstrakcyjnego, uznał (w tym wypadku słusznie!), że pojęcie abstrahujące od wszystkiego jest równoważne „nicości”, wskutek czego na samym początku formowania systemu ustanowił aprioryczny model bytu w sobie sprzecznego, który może się tylko *stawać* — *WERDEN*. Takie progowe pojęcie doprowadziło go do „podstawowego prawa” dialektyki, wyrażającej się w koniecznym trójrytmie rozwoju: tezy (byt) — antytezy (niebyt) — syntezy (*werden* — stawanie się). Mając „pod ręką” tak sformułowane prawo, jawiące się przy progowym myśleniu o „rzeczywistości”, Hegel konsekwentnie wszędzie stosował to prawo, budując przy tym ogromny, panlogiczny system, wierząc, że znalazł absolutne rozwiązanie (a przynajmniej klucz do rozwiązania) problemów. Bardzo dobrze ujął Tatarzkiewicz tę myśl Hegla: „Za naczelne prawo logiki Hegel uważał prawo dialektyczne: że każdemu prawdziwemu twierdzeniu odpowiada nie mniej prawdziwe przeczenie, każdej tezie antyteza, z których potem wyłania się synteza. Bo jakiegokolwiek orzeczenie spróbuje się zastosować do całości bytu, to okazuje się, że ono doń nie pasuje i że wypada mu zaprzeczyć. Jeśli powiemy, że absolut jest czystym bytem (od tego na pozór niezawodnego twierdzenia Hegel zaczyna), to nie przypiszemy mu żadnego orzeczenia, a więc powiemy właściwie, że jest niczym. Czyli twier-

dzenie, że absolut jest bytem, prowadzi do antytezy: że jest niczym. I podobnie jest ze wszystkimi innymi twierdzeniami. Bo prawdami mogłyby być tylko, gdyby orzekały o całości bytu (to założenie Hegla, jego koncepcja prawdy), a żadne orzeczenie całości bytu nie dosięga. Więc żadne twierdzenie nie jest całkowicie prawdziwe. Prawda i fałsz zespalają się ze sobą (...) Myśl nie powinna, a nawet nie może unikać sprzeczności, nie może się bez nich obejść, one prowadzą przez dialektyczny proces myśli do pełnej prawdy" (*Historia filozofii*, t. II, s. 298).

Wyszedłszy więc ze sprzecznego w sobie pojęcia bytu (byt i niebyt jest tym samym), co było już „apriorycznym”, mylnym ustanowieniem przedmiotu filozoficznych dociekań, ustanowił zarazem aprioryczną metodę (metodę dialektyczną!, dowolną, bo: *ex falso quodlibet*) rozwiązywania zagadnień. I stosując taką właśnie dialektyczną metodę dał podstawę pod wszelkie radykalne ewolucjonizmy, jakie po Heglu zapanowały w nauce. Bo radykalny ewolucjonizm może mieć tylko heglowską koncepcję bytu, jako w sobie sprzecznego. Wówczas powstanie bytu z niebytu, chociaż samo w sobie jest absurdem, jednak na podstawie koncepcji dialektyki wypływającej ze sprzeczności bytowej zdaje się usprawiedliwiać absurd radykalnej ewolucji. I to, co w rzeczywistości jako dynamiczne, czyli przechodzące z możliwości do aktu, jest racjonalne jako „sposób bycia” bytu przygodnego — to jest brane jako rzekome potwierdzenie ewolucji radykalnie pojętej, która sprowadza się do „realizowania sprzeczności”. Po Heglu ewolucjonizm radykalny zostaje uznany przez wielu teoretyków właśnie za sposób istnienia całej rzeczywistości. I to teoretycy nauki oraz różnego formatu „filozofowie” uznając ewolucję w rzeczywistości, rozumieją ją w duchu Hegla: jako „stawanie się” procesu dialektycznego. A to jest właśnie absurdalnym *a priori*. Z absurdu jednak, gdy się go przyjmie, można wysnuwać bezkarnie wszystko: prawdę i fałsz. Absurd jednak w rzeczywistości uśmierca poznanie, pozornie opancerzając je aprioryczną stałą, nieczulą na wszelkie argumenty.

Sam Hegel stosując swą metodę dialektyczną utożsamiał pierwotnie pojęty „byt — niebyt — werden” z myślą i nazwał ją BEGRIFF, która w swej pierwszej postaci jest „idea”, a więc jakoby racjonal-

ności samą w sobie, którą odkrywa logika. Idea jednak przez zaprzeczenie, alienując się, staje się „naturą” tworzącą kosmos. Natura jako antyteza idei, zawiera jednak w sobie racjonalność, dlatego w trzecim akcie trójrytmu dialektyki kosmicznej dochodzi do syntezy, jaką jest sam duch. Z kolei tenże duch jako kosmiczna synteza (powstała z tezy — IDEI, i antytezy — NATURY) przejawia się najpierw w tezie — duchu subiektywnym, jakim jest człowiek, by przejść do antytezy — ducha obiektywnego, jakim są pochodne od człowieka, różnorodnie rozumiane „twory ducha”, takie jak społeczności, z rodziną i państwem na czele (powstałym także w wyniku dialektycznego rozwoju samego społeczeństwa). Obiektywnym duchem jest także ludzkie myślenie i pismo, biblioteki, sztuka itp. Obiektywny duch przechodzi w procesie dialektyki do ostatecznej syntezy — jest nią duch absolutny, jawiący się w trójrytmie dialektycznego spięcia: sztuki, religii, filozofii. W filozofii (oczywiście heglowskiej) duch wreszcie dochodzi do samowiedzy.

Warto tu jeszcze przytoczyć słuszne uwagi W. Tatarkiewicza na temat państwa i stosunku doń człowieka: „Uniwersalizm Hegla dający przewagę ogółowi nad jednostką, okazał się płodny na polu teorii państwa; Hegel widział w państwie najwyższy szczebel ustroju społecznego: było ono dlań nie przypadkowym wytworem jednostek, lecz nieuniknioną postacią, do której duch obiektywny musi dojść w swym rozwoju. Było dlań wyższą postacią ustroju niż społeczeństwo, gdyż społeczeństwo jest wytworem czynników naturalnych, państwo zaś ideowych. Dlatego też przyznawał mu najwyższy autorytet; naród zorganizowany w państwo był dlań najwyższą ziemską potęgą. Hegel pisał: «państwo jest boską ideą istniejącą na ziemi», «jest rzeczywistością idei moralnej» (...) Miał państwo za pierwotniejsze i istotniejsze od jednostki, która dopiero w ramach państwa nabiera realności i wartości moralnej. Dla liberalistów, jak Locke, państwo było dla obywateli, dla Hegla było odwrotnie. Stosunek taki był naturalny dla niego, który wszędzie kładł całość przed częścią (...) Wywody Hegla o państwie miały postać aprioryczną, ale faktycznie dostosował się do rzeczywistego wzoru, mianowicie do reakcyjnego państwa pruskiego, w którym żył” (tamże, s. 300).



Jak na to już słusznie zwrócił uwagę Tatarkiewicz, dla Hegła państwo było ponad człowiekiem, jako ponad swoją częścią. Dlatego nakazy państwa, prawo państwowe są bezwzględnie obowiązujące. To Hegel, jeszcze bardziej niż Kant, przyczynił się do omnipotencji państwa bolszewickiego. Marks bowiem przejął całkowicie koncepcję dialektycznego rozwoju rzeczywistości i posługując się właśnie myślą Hegła stworzono totalitarne państwo bolszewickie. A w takich państwach jak hitlerowskie Niemcy i bolszewickie ZSRR nie mogły być zachowane prawa człowieka. Bo człowiek był tylko pochodną państwa, był całkowicie dla państwa. Trudno więc mówić o jakichś ludzkich prawach, skoro sam człowiek nie jest tu bytem pierwotnym i bez kolektywu niewiele znaczy. Nadto, gdy zwrócimy uwagę na to, że państwo pruskie, w którym żył Hegel, było niemal bez reszty wyrazem cywilizacji bizantyjskiej, w której prawo publiczne tak dominowało nad prawem prywatnym, że to ostatnie nie mogło być przeciwstawione prawu publicznemu, przy istnieniu tendencji monizmu prawa publicznego — wówczas zdamy sobie sprawę, że w takich okolicznościach prawa człowieka, same w sobie niemal oczywiste, były tak zasłonięte przez aprioryczne rozumienie rzeczywistości i w tej rzeczywistości również aprioryczne rozumienie człowieka, jako ewolutu (rozwoju dialektycznego) samej idei — że właściwie prawa te nie mogły się pojawić jako odwieczne, nieprzedawnione i niezbywalne.

#### 4. „A priori” teorii ewolucji

Jak już wspomniano, dialektyczna metoda w rozumieniu rzeczywistości stała się *a priori* badania wszelkiej rzeczywistości. Zanim jeszcze nastąpił opis faktu danego nam do wyjaśnienia, obowiązywała już w stosunku do tego wstępnego zabiegu poznawczego aprioryczna metoda wyjaśniająca dany fakt. Jeśli bowiem wiem, że każdy typ rzeczywistości musi rozwijać się według zdeterminowanych praw dialektycznych, to przez to samo wiem już, jak musiało się to wszystko rozwijać przedtem i wiem także, w jakim kierunku pójdzie dalszy rozwój.





człowieka, jaką przedstawił Zygmunt Freud, który także wykorzystał momenty teorii ewolucji w tłumaczeniu rozwoju człowieka. Freud bowiem zmierzał do stworzenia takiej teorii, która by mogła wyjaśnić „fakt ludzki”; zamierzał stworzyć filozoficzną antropologię, w świetle której staną się zrozumiałe różnorodne mechanizmy ludzkiego działania. W interpretacji jednak wyszedł z faktu analizy osobowości chorej, zneurotyzowanej. To także zaciążyło na jego pracach. Istotnym jednak twierdzeniem Freuda na temat człowieka jest uznanie za pierwotny fakt człowieczeństwa człowieka nie jego ludzkiego działania związanego z doświadczeniem wewnętrznym „ja” jako samoświadomego podmiotu, ale czegoś — jak on uważał — bardziej pierwotnego, a mianowicie *id*, jako rezerwuaru sił biologicznych. Można to tłumaczyć tym, że Freud analizując zjawisko człowieka, sięgnął do okresu życia człowieka „pre-natalnego”, w którym nie jawią się jeszcze działania psychiczne wyższe, a więc poznanie rozumowe i działanie woli, ale są już dane działania biologiczne. Można to także tłumaczyć i nastawieniem „naukowym” rozpowszechnionego ewolucjonizmu, w myśl którego stany doskonalsze, rozwinięte, są już dziełem „historii” danego bytu, natomiast stany nierozwinięte, potencjalne, „nie-bytu” (względnie, tzn. „nie-bytu” myśli i psychiki wyższej) są pierwotniejsze i w tym sensie bardziej decydujące od stanów wysoko zorganizowanej psychiki. W każdym razie Freud zasadniczy przedmiot wyjaśniania człowieka zawęził aprioryczne do stanów przedświadomych, zasadniczo do stanów *id*, a nie doświadczenia ludzkiego bytu, jakie mamy w codziennym obcowaniu z ludźmi, jako bytami rozumnymi i uznającymi siebie za byty wolne, samodeterminujące się w działaniu. A ten właśnie apriorycznie dobrany stan człowieka, ponadto interpretowany z fałszywego punktu wyjścia, jakim było jego *deformation professionnelle* — analizowanie człowieka w świetle jego stanów chorobowych — stwarza mylny obraz człowieka.

Przyjąwszy zaś taki punkt wyjścia i taką drogę poznawczą, Freud utracił kontakt z realnie istniejącym człowiekiem i interpretował już wytworzony przez siebie „przedmiot”, jakim był *id*, jako rezerwuar sił biologicznych. W następstwie tego trzeba było jakoś „dodać” do człowieka jego stan świadomej i samoświadomej psychiki. I tu na-

stały sztuczne, „hipotetyczne” konstrukcje „naukowe”, jakoby do pojęcia i przeżywania *ego* dochodziło się na odpowiedniej drodze przekształceń psychicznych i emocjonalnych, inaczej w pierwszej teorii instynktu, a inaczej w jego drugiej teorii instynktu, mającej rzekomo wyjaśnić pojawienie się *ego*. A inną sprawą było wyjaśnienie faktu życia kulturowego *superego*.

Pojawiły się sztuczne wyjaśnienia tego, co miało być punktem wyjścia danym z całą oczywistością. Nie była bowiem wzięta pod uwagę działająca racjonalnie osoba człowieka jako zastany przedmiot dany nam do wyjaśnienia, ale hipotezy, które miały doprowadzić, przechodząc *od nosse ad esse*, od spekulacji myślowych do wymyślenia człowieka — człowieka rzekomo realnego. Wszystko to jest konsekwencją apriorycznego stanowiska filozoficzno-naukowego i doprowadziło do istotnego skrzywienia obrazu człowieka (jakby ukazania go w krzywym zwierciadle). A to, że niektóre wyjaśnienia Freuda są ciekawe, a nawet pobudzają do myślenia i są zgodne z niektórymi ludzkimi przeżyciami, to jeszcze nie jest argument za prawdziwością wizji Freuda, albowiem nie było jeszcze w dziejach ludzkiej myśli takiej głupiej teorii, która by w niektórych aspektach nie pokrywała się z rzeczywistością i nie tłumaczyła niektórych jej zjawisk. Ale to nie dlatego dana teoria jest prawdziwa.

W świetle zarysowanego przez Freuda obrazu człowieka możemy powiedzieć, że są usprawiedliwione wobec człowieka wszelkie te bezprawne działania, okrutności, w postaci mordowania ludzi, głodzenia, kaleczenia, internowania, zniewalania, unarzędziowania i urzeczowiania — albowiem człowiek jest w swej istotnej strukturze tylko *id*, tj. rezerwuarem sił biologicznych, a wszystko inne jest już tylko ewolutem i czymś wtórnym w stosunku do pierwotnie nam danego przedmiotu. A państwo z takim przedmiotem może zrobić co zechce. Tak więc freudyzm jest poważnym zagrożeniem dla praw człowieka zadeklarowanych jako wrodzone, nienabyte, niezbywalne. Opierając się na przedstawionym obrazie „freudowskiego człowieka”, wszystkie te prawa są w najlepszym razie konwencją „darowaną” człowiekowi i to nielogicznie, albowiem niezgodnie z jego podstawową strukturą jako bezpsychicznego *id*.

Innym przykładem, zdawałoby się potwierdzającym koncepcję naturalnych uprawnień człowieka — jest koncepcja Maxa Schelera w jego pracy *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, w którym to dziele „ubóstwiono” człowieka. Człowiek bowiem pojawił się jako to jedyne miejsce w kosmosie, w którym zjawia się duch osobowy i w którym spełnia się Bóg kosmiczny. Człowiek więc jawi się jako coś bezwzględnie najwyższego, a przez to samo niemal przedmiot kultu.

A jednak w tym całym myśleniu (nie poznaniu) jest szereg tez apriorycznych, które z miejsca, odrywając od rzeczywistości, skrzywiają zasadniczo jej rozumienie i stają się dogodnym pretekstem dla działalności anty ludzkiej. Przede wszystkim w punkcie wyjścia Max Scheler odrzucając starożytną, realistyczną i sprawdzoną koncepcję bytu podmiotowo istniejącego — substancji — zamienia ją na kantowską koncepcję „przedmiotu”, będącego tworem ludzkiej psychiki. Jeśli w tradycji filozoficznej bytem nazywano podmiot istniejący realnie — zwłaszcza zaś samodzielnie — to Kant, stojąc na stanowisku niepoznawalności bytu, w *Krytyce czystego rozumu* zamienił rozumienie bytu na rozumienie PRZEDMIOTU, zbudowanego przez intencyjno-poznawcze akty ludzkiego rozumu. Wydawało się, że koncepcja „przedmiotu” jest bardziej precyzyjna od rozumienia substancji i realnego bytu, albowiem w koncepcji przedmiotu wiemy, z czym mamy do czynienia. I właśnie Max Scheler odrzucił radykalnie rozumienie bytu jako sposobu substancjalnego (podmiotowego) istnienia. Właściwym bytem jest nie podmiotowy, ale właśnie przedmiotowy sposób bytowania. Dlatego do natury człowieka nie należy istnienie podmiotowe, ale właśnie „duchowe” sposoby bytowania, będące jakby „piramidą” aktów duchowych (intelektualnie poznawczych), uporządkowanych wedle duchowej skali wartości, o odwrotnie proporcjonalnym stosunku tzw. „mocy” i „wartości”. Im wyższa jest wartość aktów duchowych, tym jest ona „słabsza” bytowo, a im niższa, tym „mocniejsza” bytowo. Stąd wartości związane z materią są najsilniejsze, a czysto duchowe są najslabsze, chociaż najwartościowsze.

Zespół aktów poznawczych, ułożonych w piramidę wartości, jest ludzką osobą. Osoba ta nie jest bytem — substancją istniejącą w sobie, ale właśnie tym punktem „związania” się sił kosmiczno-ducho-

wych, które stanowią o miejscu pojawienia się Boga w Kosmosie. Chyba takim bogiem jest człowiek, rozumiany jako swoista „osoba” — aczkolwiek takiego rozumienia osoby trudno szukać gdziekolwiek w realnych źródłach historycznego problemu pojawiania się osoby.

Jeśli zatem osoba jest jakby „bogiem” kosmicznym i tym jest człowiek, to takiemu człowiekowi — jako bogu — właściwie już wszystko wolno. Ale drugiemu człowiekowi, który ma być tym samym „bogiem”, czy również wolno wszystko? A jeśli wszystko wolno, to czy będzie wolno drugiego człowieka — będącego tylko „przedmiotem”, a nie podmiotem — unicestwić, nim się posłużyć, bo przecież to jest tylko „przedmiot”, a więc konstrukt uhierarchizowanych aktów „osobowych”, czysto przedmiotowych.

## 5. „A priori” antropologiczne

Zatem nawet swoiste „ubóstwienie” człowieka, podjęte wedle apriorycznej myśli, nie liczącej się z rzeczywistością — jest poważnym zagrożeniem dla realnie istniejącego podmiotu.

A cóż dopiero mówić o człowieku, którego nie ma (w myśli strukturalizmu C. Lévi-Straussa), człowieku będącym tylko interioryzacją struktur językowych, przy bezwzględnej negacji podmiotowo istniejącego „ja”? Strukturalizm C. Lévi-Straussa, negując podmiotowość, neguje ludzkie „ja”, jako fakt dany nam do wyjaśnienia. Dlatego Strauss usiłuje zdyskwalifikować metody analizy własnego „ja”, którego zresztą „nie ma”, gdyż ma ono być tylko interioryzacją obiektywnego języka. „Kto zaczyna od pogrążenia się w rzekomej oczywistości «ja», nigdy się już stamtąd nie wydobywa — pisze C. Lévi-Strauss (*Myśl nieoswojona*, s. 373). Poznanie ludzi wydaje się czasem łatwiejsze tym, którzy się dali złapać w pułapkę osobowej tożsamości. Lecz w ten sposób zamykają oni sobie furtkę do poznania człowieka”. Tylko bowiem obiektywny język jest nosicielem tego, co w psychoanalizie Freuda jest nazwane „super-ego”. J. Lacan zwrócił uwagę, że właśnie „super-ego”, przekazane przez język dorastającemu człowiekowi, nadaje treść ludzkiej psychice. Jest ona zaszczipiona

w języku, jest ona wraz z językiem obiektywną strukturą. Zatem niekiedy w ogóle podmiotowość człowieka. Już nie można mówić o podmiocie mówiącym — że to „ja mówię”, ale jedynie o tym, że „się mówi” — *ça parle*.

Sama struktura językowa — ostatecznie tłumacząca podmiotowość człowieka — odsłania według strukturalistów inne, bardziej podstawowe struktury, które mają być zarazem bardziej zrozumiałe: „Wyjaśnianie naukowe nie polega na przechodzeniu od złożoności do prostoty, lecz na zastępowaniu złożoności mniej zrozumiałej przez bardziej zrozumiałą” (*Myśl nieoswojona*, s. 371). Rozumienie bowiem człowieka poprzez językowe struktury, to dopiero początek procesu redukcji: „Jeśli człowiek jako podmiot mówiący może odnaleźć apodyktyczne doświadczenie w innej totalizacji, to właściwie nie wiadomo, dlaczego to samo doświadczenie miałoby być dla niego, jako podmiotu żyjącego, niedostępne w innych, niekoniecznie ludzkich, lecz żyjących bytach” (tamże, s. 378).

C. Lévi-Strauss zdaje sobie sprawę z tego, że dokonując owej redukcji i przez to samo rozszerzenia obiektywnych struktur (które ostatecznie mają tłumaczyć człowieka i zjawisko ludzkiego „ja”), naraża się na pomniejszenie sensowności, a przez to samo na utratę zdobywcy dla jakiegoś cienia zrozumiałości, a mimo to wyraża przekonanie, że istotą problemu nie jest to, by wiedzieć, czy dążąc do zrozumienia nadaje się sens, czy też się go traci — ale czy sens zachowany jest bardziej wartościowy od tego, z jakiego się zrezygnowało. Albowiem — i tu się odsłania cały bez-sens strukturalizmu — „Każdy sens można uzasadnić przez mniejszy sens i jeśli regresja ta dojdzie w końcu do uznania «prawa przypadkowości», które może tylko stwierdzić: jest tak a nie inaczej, to perspektywa ta nie zawiera nic alarmującego dla myśli, której nie niepokoi żadna transcendencja, choćby w larwalnej postaci. Bowiem człowiek otrzyma wszystko, czego mógłby sobie rozsądnie życzyć, jeśli mu się uda — pod warunkiem skłonienia się przed tym prawem — określić swoją praktykę i umieścić całą resztę w sferze zrozumiałości” (tamże, s. 383).

A więc C. Lévi-Straussa „sfera zrozumiałości” bazuje na prawie



„przypadkowości”^), na negacji racjonalności umieścił sferę zrozumiałości. Jest to powtórzenie w innym kontekście i innym typie uzasadniania absurdu, jaki już był popełnił Hegel. On swoją „sferę” zrozumiałości umiejscowił na negacji zasady niesprzeczności, albowiem to „sprzeczność rodząca dialektykę” stała się rodzicielką systemu. I za cenę uznania absurdu sprzeczności (utożsamienia bytu z niebytem) można było ustanowić proces dialektycznego rozwoju jako czyniący wszystko zrozumiałym. Tu, u C. Levi-Straussa absurd czystego przypadku ma być podstawą zrozumiałości. Czysty przypadek, w porządku ontycznym, jest „zderzeniem się” dwóch czynników poza planowanym i racjonalnym porządkiem. Coś takiego może zaistnieć jedynie w sferze bytów przygodnych i ich planowania, ale nigdy nie ma przypadku w poznawaniu i rządzeniu przez Absolut. Istnienie bezwzględnego przypadku i podstawowego prawa przypadkowości można przyjąć jedynie w absurdalnej wizji świata monistycznego, świata wykluczającego Absolut jako podstawę bytu. I takie „prawo przypadkowości” ma ostatecznie stać się podstawą „zrozumiałości”, a więc swoistej — *a rebours* — racjonalności. W takiej wizji świata i człowieka, w której nie ma podmiotowości człowieka, w której wszystko jest oparte na przypadku — czyż można w jakikolwiek sposób uzasadnić racjonalność niezbywalnych praw człowieka, ogłoszonych w „Powszechnej Deklaracji”?! Na pewno nie! Filozofia strukturalistyczna stawia takie aprioryczne warunki „zrozumiałości człowieka”, które z miejsca negują podmiotowość praw, negując sam ludzki podmiot i sprowadzając go do obiektywnej struktury językowej, którą można zastąpić innymi, jeszcze mniej sensownymi strukturami, doprowadzając ostatecznie wszystko do bezrozumności przypadku.

Marksistowska wreszcie wizja człowieka jako czystego tworu przyrodniczego, który poprzez prace w życiu gromadnym uzyskuje świadomość, kumuluje w sobie wszystkie błędy cywilizacji turańskiej, i w dużej mierze bizantyjskiej, a nadto stwarza wielostronnie skomplikowane (jak cały system) filozoficzne *a priori* rozumienia człowieka, który w stosunku do kolektywu, do państwa, może mieć tyle praw, ile zostanie mu darowane, i w każdej chwili są one możliwe do odebrania przez ten sam kolektyw.

Można zatem bez żadnego uszczerbku dla prawdy stwierdzić, że prawa człowieka, o jakich mówi „Powszechna Deklaracja”, nie są *a priori* wadliwie ustawiane jedynie w poznaniu przednaukowym, zdroworozsądkowym i w tej filozofii, która wywodząc się ze zdroworozsądkowego poznania uściśla je i organizuje, zgodnie z wypracowaną przez siebie metodą „zneutralizowanej” interpretacji bytu jako realnie istniejącego. Taki bowiem typ wyjaśniania filozoficznego nie zakłada żadnego apriorycznego zapośredniczenia, lecz wychodząc z bezznakowej afirmacji poznawczej istnienia bytu, usiłuje odkryć takie czynniki, których ewentualna negacja byłaby zarazem negacją samego bytu.

I jest tylko jeden taki właśnie nurt filozoficzny, w obrębie klasycznego myślenia filozoficznego, nurt ogólnoludzkiego myślenia, zorganizowany w dużej mierze jeszcze przez samego Św. Tomasza z Akwinu. Ten bowiem typ filozofii, wyjaśniający odwieczne ludzkie problemy, wykorzystał wartościowe przemyślenia swoich poprzedników — Platona, Arystotelesa, Augustyna, Jana z Damaszku, Awicenny i innych — ustrzegł się ich błędów i stał się otwarty na recepcję nowożytnych i współczesnych przemyśleń, odcinając się zarazem od ich pomyłek, które można rozpoznać i usunąć przez filozoficzne doświadczenie i oparte na nim rozumowanie ściśle filozoficzne.

I właśnie w tym nurcie myślenia dostrzeżono, że to człowiek jest szczytową, osobową formacją bytową; że to człowiek, jako byt osobowy jest rozumny i wolny (na miarę natury ludzkiej); że to człowiek jest podmiotem praw i sam sobie panuje; że to człowiek nie może być użyty w swym człowieczeństwie jako środek do innych celów, gdyż jest sam dla siebie celem, zyskując pełnię celowości w rozkwicie życia osobowego, w bezpośrednim, wiecznym zjednoczeniu z Bogiem. I taki właśnie człowiek posiada swoje ludzkie niezbywalne, wrodzone uprawnienia, których żaden inny człowiek (czy też ludzka organizacja) nie jest władny mu odebrać.

#### IV. Nauka i prawa człowieka

„Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” ogłoszona 10 XII 1948 r. przez Narody Zjednoczone w Paryżu nie jest jakąś „konwencją” praw uchwaloną przez ciało ustawodawcze, lecz jest bardzo uroczystym zadeklarowaniem praw człowieka, praw zawsze istniejących, nigdy nie przedawnionych, praw przysługujących człowiekowi na mocy jego urodzenia się człowiekiem w jakimkolwiek społeczeństwie. Jest to chyba jeden z najważniejszych dokumentów, jakie zna ludzkość.

A jednak prawa człowieka są ciągle naruszane i nieustannie zagrożone przez różne ustroje państwowo-społeczne, przez filozoficzne interpretacje, a także przez samą naukę.

Zapytajmy zatem, jaki jest stosunek teorii nauk do tych praw?

1. Nauka w kulturze europejskiej poczęła się rozwijać w postaci filozofii; ta zaś była swoistym przewyciężeniem starożytnej mitologii. Te same bowiem pytania, na które dawała artystyczne odpowiedzi mitologia, poczęła także stawiać i odpowiadać filozofia. Wskutek tego uważano, że właśnie filozofia jest przejściem od wyjaśnień mitycznych — THESEI THEOI — do dawania odpowiedzi „z tego świata”, sprawdzalnych, do PHYSEI THEOS. Organizowanie się jednak nauki wymagało i zewnętrznych warunków w postaci swoistej wolności obywatelskiej, by przewyciężyć zamknięcie ludzkiego pytania w kręgach świątynnych; i autonomii samej nauki, by poznanie naukowe — filozoficzne, uniezależnić od władzy. Poznanie bowiem naukowe było także narzędziem sprawowania władzy.

Naukowe, a więc jakoś metodycznie zorganizowane, uzasadnione, celowe, intersubiektywnie sensowne poznanie, chociaż rozwijało się spontanicznie w różnych kręgach myślowych, to jednak — ze swej natury — musiało się wyrazić w formie wyraźnie postawionego pytania naukowotwórczego. Spontaniczność bowiem poznania nie wystarcza dla utworzenia nauki, w której mamy do czynienia z refleksyjnie podaną metodą, dostosowaną do przedmiotu danej nauki i jej celu. Przedmiot, metoda i cel zorganizowanego poznania domagają się w zreflektowanym poznaniu postawienia zasadniczego pytania: czym jest naukowe poznanie? Odpowiedzią na nie jest jakaś koncep-

cja nauki (jej teoria), w której uświadamiamy sobie, o co w nauce chodzi i jak mamy tę naukę uprawiać. A to znaczy, że dajemy sobie odpowiedź na podstawowe naukowotwórcze pytanie organizujące system naukowego poznania.

Pytania, które tworzyły wielkie koncepcje naukowego poznania, nie pojawiały się także zbyt często, gdyż były one uzależnione od ogólnej filozoficznej teorii poznania formowanej w różnych nurtach filozofii. Stąd to na kanwie wielkich kierunków filozoficznych — Platona, Arystotelesa, Kanta, Pozytywizmu — pojawiły się zdeterminowane naukowotwórcze pytania, organizujące ludzkie poznanie w określone kierunki nauki. Okazuje się bowiem, że nauka „niejedno ma imię”, że istnieją różne koncepcje nauki, zależne od różnie sformułowanych naukowotwórczych pytań. I nie też ta, że następujące po sobie, w różnych wiekach, koncepcje nauki są coraz to doskonalsze, tworząc przy tym doskonalszy typ jednej nauki. Można powiedzieć, że wytworzone koncepcje nauki są różne i że, w niektórych aspektach, dopełniają się, kładąc różne akcenty na zasięg i wartość ludzkiego poznania. Postawienie bowiem samych naukowotwórczych pytań jest zależne od uznawania samej wartości poznania, tj. jego prawdziwości, jego konieczności lub prawdopodobieństwa, jego zasięgu, jego ewentualnie zasadniczych sposobów kontaktowania się z rzeczywistością. Same więc koncepcje nauki, oparte na naukowotwórczych pytaniach, już suponują — jak się okaże — filozoficzne (metafizyczne i teoriopoznawcze) rozwiązania teoretyczne umożliwiające sformułowanie samych pytań. Każda więc koncepcja nauki jest uwikłana w filozoficzne założenia, stanowiące jakby *a priori* samej nauki.

2. W ciągu historii pojawiły się zasadniczo trzy wielkie koncepcje nauki, oparte na naukowotwórczych pytaniach: a) platońsko-arystotelesowska, obiektywistyczna, „otwarta” na całą rzeczywistość; b) subiektywizująca koncepcja nauki Kanta oraz c) sensualistyczna koncepcja nauki A. Comte'a. Tylko pierwsza z tych koncepcji, platońsko-arystotelesowska, nie suponuje systemowego *a priori* filozoficznego; co nie znaczy, by koncepcja ta wyczerpywała wszystkie

sposoby ludzkiej wiedzy. W tej koncepcji pytaniem naukowotwórczym jest sama „pytajność” pytań, umożliwiająca formułowanie różnych pytań. A to podstawowe pytanie brzmi: DIATI — „dla-czego”? Jak już zwrócił na to uwagę sam Platon, nasze pytania budzą się z faktu zdziwienie, że rzeczy mają się w taki sposób, w jaki je dostrzegamy. Takie pierwotnie niezrozumiałe fakty budzą pytanie: „dla-czego?”, „ze względu na jaki czynnik” tak właśnie jest? Arystoteles wyakcentował jeszcze bardziej samą pytajność pytań w rozdz. 1 ks. C *Metafizyki* zwracając uwagę na aporię, czyli na problem — pytanie wyrastające z mało zrozumiałego lub niezrozumiałego stanu rzeczy podległej naszemu poznaniu. Dany nam stan rzeczy, budzący aporię, zmusza do dalszego wyjaśniania, dalszego stawiania pytań i szukania odpowiedzi: *diaporein*, w którym ważymy racje „za” i „przeciw” — aby doprowadzić do rozwiązania problemu: „euporii”, która zresztą może być także „zaporetызowana”. Szukanie racji „za” i „przeciw” jest próbą wskazania na taki czynnik, czy też takie czynniki, które wyjaśniłyby (mogłyby się przyczynić do zrozumienia) problem dotyczący badanej rzeczywistości.

W arystotelesowskiej koncepcji nauki nie ma jakiegoś apriorycznego (tak ze strony przedmiotu jak i ze strony podmiotu) ograniczenia możliwości poznania. Człowiek może, w myśl tej koncepcji, poznać rzeczywistość, może poznać byt i jest władny poprzez swoje akty poznawcze odnaleźć w rzeczy samej taki czynnik, który czyni zrozumiałym rzeczywistość rodzącą problem poznawczy. Albowiem nie stawiamy w samej rzeczy takich jakichś przeszkód, które by czyniły samą rzecz niepoznawalną. Podobnie i w poznającym podmiocie nie ma apriorycznego ograniczenia naszego poznania, tak zmysłowego jak i intelektualnego. Zarówno rzeczywistość jak i poznający podmiot są „otwarcie” na szukanie wyjaśnienia niezrozumiałej dla nas w poznaniu rzeczywistości. I to jest niezmiernie ważne. Taka bowiem koncepcja poznania jest jakby „przedłużeniem” zdroworozsądkowego poznania, w którym nieustannie pytamy o „dlaczego” różnych stanów bytowych i naszych wypowiedzi o tychże bytowych stanach.

Ale to nie znaczy, że zorganizowany w tej teorii nauki sposób dawania odpowiedzi wyczerpuje wszystkie możliwości poznawanego

przedmiotu. Dlatego można tę koncepcję dopełnić innymi sposobami organizowania odpowiedzi.

W teorii nauki uściśla się warunki wyjaśniania i dawania odpowiedzi na „dlaczego?”, jako podstawowe ludzkie pytanie — jako na pytanie pytań. Uściślenie warunków wyjaśniania, na pytanie „dlaczego” dokonuje się poprzez zorganizowanie poznania warunkującego utworzenie pojęcia ogólnego z jednostkowych wrażeń zmysłowych, które już to spontanicznie, już to metodycznie — odpowiednio je układając — odczytujemy jako ogólną treść. Ten proces, jakby wstępujący, nazwano EPAGOGĘ — indukcją, w której przechodzimy „od zakresu do treści” ogólnej danej nam w wytworzonym powszechniku (pojęciu ogólnym). Ten typ EPAGOGI, zwany także indukcją heurystyczną, arystotelesowską (w przeciwieństwie do indukcji filozofów milezyjskich w starożytności i indukcji D. Hume'a w czasach nowożytnych, w której w procesie poznania przechodzi „od treści do zakresu”) — stanowi a b s t r a k c j ę. Ona to może być już to przednaukową — zwaną abstrakcją „totalną” — już to abstrakcją naukową, formalną, opracowującą metodycznie, trójstopniowo określone dla danego zespołu nauk pojęcie ogólne, stanowiące odpowiednio rozumiany przedmiot nauki. Sama zaś trójstopniowość arystotelesowskiej abstrakcji była recepcją trzech dziedzin platońskiego poznania: doksy, dianoezy i noezy. Odpowiadało to abstrakcji „fizycznej” (pierwszego stopnia); abstrakcji „matematycznej” (stopnia drugiego) i abstrakcji „metafizycznej” (stopnia trzeciego).

Wypracowanie poznawczego ogółu (danego w pojęciu lub sądach oczywistych) umożliwia dalszy proces rozumowania. Arystoteles w trzecim rozdziale ks. VI *Etyki nikomachejskiej* pisze: „Wszelkie nauczanie wywodzi się z rzeczy już uprzednio znanych, jak zwróciłem na to uwagę w *Analitykach*. Otóż istnieje nauczanie, które bądź używa indukcji, bądź też sylogizmu. Indukcja jest początkiem ogółu, podczas gdy sylogizm go (ogół) rozwija. Z tego wynika, że istnieją zasady, z których wychodzi sylogizm i których nie otrzymujemy dzięki sylogizmowi, lecz właśnie dzięki indukcji” (1139 1.24 b.24).

Rozumowanie od ogółu do tego, co mniej ogólne — APAGOGĘ — u Arystotelesa przyjęło zasadniczo formę sylogizmu, który miał

zagwarantować platoński ideał wiedzy — wiedzę prawdziwą i konieczną. Sam Arystoteles te cechy związał z poznaniem nie idei (jak Platon), ale samych przyczyn rzeczy: „sądzimy, że coś poznajemy ściśle naukowo (...) kiedy zdajemy sobie sprawę, że poznajemy przyczynę tej rzeczy, że właśnie jest jej przyczyną i że to nie może być inaczej” (Anal. Post. A.2.71 b.9-12) i dalej tamże pisze: „jest przecież oczywiste, że czymś takim jest poznanie naukowe (...) Jeśli bowiem weźmiemy ludzi nie znających nic naukowo i ludzi nauki, to pierwsi sądzą, że tak się rzecz przedstawia, drudzy zaś wiedzą, że to, co należy ściśle do nauki, nie może być inaczej”. Dla Arystotelesa zasadniczo jedyną postacią dedukcyjnego rozumowania jest sylogizm, którego rozumienie jest tak szerokie, że może on ogarnąć wszystkie formy rozumowania dedukcyjnego. „Sylogizm jest to mowa, w której z założeń pewnych, z konieczności wynika coś innego, że tak jest” (Anal. Pr. A.1.24 b.18-20).

Określając zaś naukową dedukcję pisze: „jeśli więc nauka jest tym, jak wskazaliśmy, jest tedy konieczne, by wychodziła ona z tego, co jest prawdziwe (EX ALETHON) i pierwsze, i bezpośrednie (EX PROOTOON KAI AMESSON), i bardziej znane (EX GNOORIDZOMENON), i poprzedzające konkluzję, i będące przyczyną konkluzji (EX PROOTEROON KAI AITIOON)” (Anal. Post. A. 2.71 b. 19-22).

Tak Arystoteles, jak i później św. Tomasz przyjmują dowodzenie w związku z koniecznościowym stanem rzeczy i to do tego stopnia, że same sposoby orzekania istotnego zostały utożsamione z orzekaniem przez przyczyny. I na tle rozróżnienia przyczyn można było rozróżnić *demonstratio propter quid* — DIOTI — oraz *demonstratio quia* — HOTI, a więc dowodzenie wyjaśniające i dowodzenie faktyczności rzeczy. W typie dowodzenie DIOTI — PROPTER QUID wiemy nie tylko to, że coś ma się tak a tak, ale wiemy, dlaczego coś jest takie jakie jest, czyli znamy właściwe rzeczowe przyczyny takiego stanu rzeczy i ujawniamy to w sądzie. Natomiast w uzasadnianiu HOTI — QUIA tradycja Perypatu i św. Tomasza wyróżnia dwa rodzaje rozumowania: a) z poznania zmiennych i bezpośrednich skutków dochodzi się do poznania przyczyny danych skutków; b) z po-

znania dalszych i niebezpośrednich skutków stwierdza się, że jakaś rzecz jest. Jeśli bowiem zaistniały skutki, to jest ich jakaś przyczyna; nie wiemy jednak, dlaczego dany fakt jest właściwie taki, jaki jest.

W średniowieczu i renesansie coraz bardziej doceniano wiedzę *HOTI* — *QUIA* i na tym tle nastąpił znaczny rozrost nauk szczegółowych. „Niewątpliwą zasługą Arystotelesa jest — pisze S. Kamiński (*Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 57) — iż stworzył pierwszą umiarkowanie racjonalistyczną koncepcję nauki, wyznaczając w filozoficznej samorefleksji dla niej przedmiot (forma wyabstrahowana z rzeczy) i cel (wyjaśnianie kauzalne) oraz łącząc genetyczny empiryzm (teoria indukcji heurystycznej), intelektualizm (teoria apodyktycznego dowodu sylogistycznego), co dopełnił osobliwym historyzmem, który polegał na tym, że formułował problem i akceptował jego rozwiązanie w dyskusji z dotychczasowymi poglądami szukając ich wyśrodkowania (tzw. doksograficzna indukcja)“.

Arystotelesowska koncepcja nauki kierowana pytaniem „*DIA TI* — *DLACZEGO*“ była chyba jedyną koncepcją, która nie ograniczała *a priori* ludzkiego poznania, ani od strony jego przedmiotu, ani też od strony podmiotu, tj. samego człowieka. Nie mogła na pewno doprowadzić do znacznego rozwoju nauki w dziedzinach przyrodnawstwa czy humanistyki, albowiem wiązała się — zgodnie z przednaukowym sposobem poznania — raczej ze stroną jakościową (już to substancjalną, już to akcydentalną) przedmiotu, pomijając lub nie doceniając jego „ilościowego“ — a przez to probabilistycznego — charakteru. Wskutek tego poprzez „fizykę jakościową“, nie opartą na indukcji enumeracyjnej typu Hume'a, doprowadzono taką koncepcję nauki w fizyce niemal do absurdów w dziedzinie badań materii. Jednak w dziedzinie filozoficznego poznania zachowano koniecznościowo-realny sposób dociekań, który zresztą szybko się zdegenerował po wprowadzeniu przez J. Dunska Szkota mediacji „pojęcia bytu“, rozumianego jako czysta niesprzeczność. Wówczas bowiem filozofia stała się bardziej spekulacją poznawczą, aniżeli koniecznościowym sposobem wyjaśniania rzeczywistości (bytu jako realnie istniejącego). Tendencje do koniecznościowego sposobu wyjaśniania rzeczywistości w różnych dziedzinach nauki przetrwały jako dominujące do końca XVIII wieku.



Płatońsko-arystotelesowska koncepcja nauki, uściślająca zasadniczo przednaukowy, zdroworozsądkowy typ poznania, dostarcza najbardziej podstawowej, realistycznej bazy wartościowego poznania ze względu na realistyczną przedmiotowość takiej koncepcji, tudzież ze względu na „otwartość” podmiotu poznającego. Jeśli bowiem przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, to poznawalne jest wszystko, co jest bytem. Nadto koncepcja ta gwarantuje zasadniczy (podstawowy) i źródłowy kontakt z poznawaną rzeczywistością, w której można ująć takie czynniki, których ewentualna negacja jest negacją samego faktu (bytu) danego nam do wyjaśnienia w procesie poznania. Stąd też „Deklaracja” zyskuje w świetle tej koncepcji nauki dostateczne i przekonujące uzasadnienia do tego stopnia, że tylko w tej koncepcji nauki prawa człowieka zyskują swój pełny, racjonalny sens i swe ukoniecznienie.

Płatońsko-arystotelesowska koncepcja nauki, bazująca na przednaukowym, zdroworozsądkowym poznaniu zwracała uwagę na genezę pojęć ogólnych (realizm!) i koniecznościowy sposób mentalnych operacji poznawczych, posługujących się utworzonymi realnymi pojęciami i sądami. Zacieśnienie źródeł poznania do abstrakcyjnej HEUREZY w typie indukcji arystotelesowskiej (zwanej: „od zakresu do treści”) i nieuwzględnienie indukcji probabilistycznej (mlezyjskiej, hume'owskiej, zwanej: „od treści do zakresu”), związanej z ilościową stroną bytu i mierzalnością, spowodowało — w dużej mierze — nieprzydatność (a nawet w niektórych momentach szkodliwość) tej koncepcji w rozwoju nauk ilościowo mierzalnych. Doprowadziło też, w pewnym sensie, do kryzysu samej nauki w czasach nowożytnych, gdy utożsamiono materię z ilością (rewolucja Descartes'a) i odrzucono tradycyjny kauzalizm co, w konsekwencji, doprowadziło do powstania nowej koncepcji nauki. Krytyka bowiem treści poznania, dokonana przez D. Hume'a, negującego wartość poznania poprzez odwołanie się do przyczyn, musiała doprowadzić do szukania uzasadnienia wartościowego poznania już nie w realnie istniejącym przedmiocie-bycie, ale w samym poznającym podmiocie. Nauka bowiem rozwinęła się w dziedzinie fizyki i matematyki, wobec czego należało skonstruować taki model samej nauki, który by okazał się

niezależny od przedmiotowych „naiwnie realistycznych” tendencji poznawczych. Próby zaś ratowania realistycznej koncepcji nauki, dokonane przez Szkołę Szkoocką Reida, poprzez odwołanie się do jakoby wrodzonych prawd oczywistych (prawd *common sense* — tzw. później zdrowego rozsądku), w tym rozumieniu było odwołaniem się do instynktowanego działania natury ludzkiej. I to było zaprzeczeniem racjonalnych podstaw nauki.

3. Poczęto, wraz z kartezjanizmem, przenosić akcenty z przedmiotowo-bytowego stanu na stany podmiotowe, które miały się stawać źródłem konieczności. To przecież już Descartes w subiektywnej idei jasnej i wyraźnej dostrzegł zasadniczy powód pewności ludzkiego poznania. Spośród wszystkich zaś idei jasnych i wyraźnych najbardziej jasną, pierwotną ideą daną w poznaniu ludzkiego ducha miała być idea myślącego „ducha-jaźni”, jawiąca się jako niepowątpiewalny punkt wyjścia w *c o g i t o*. Jasne idee jawiące się jako przedmiot myślenia, lub też łańcuch oczywistych idei, a nie żmudne dochodzenie do pierwszych zasad wywodzących się z danych poznania empirycznego, miały stanowić ideał poznania. Dociekanie przyczyn, redukowanych najpierw do przyczyny sprawczej przeliczalnej jako siła działająca na bezwładną materię, ustało, gdy została zanegowana przez D. Hume'a sama przy czy nowość sprawcza. Nastąpił istotny kryzys w uznaniu samych podstaw nauki. Jeśli bowiem nie jest możliwe dociekanie przyczyn, to teoria naukowego poznania, obowiązująca od czasów Akademii Platona, straciła sens. Należało szukać innych podstaw dla rozumienia samej nauki i wartości naukowego poznania. I nie mogło zadowolić rozumu uciekanie się Szkoły Szkoockiej do ludzkiego instynktu, bo instynkt naturalny — chociażby nawet bywał pojmowany jako *common sense* — nie stanowi jeszcze podstaw porządku racjonalności. Należało w samym rozumie szukać podstaw racjonalności, która musiała się pojawić w samoświadomych aktach rozumowych operacji.

I to właśnie Immanuel Kant znalazł podstawy racjonalności, prawdy, nauki, już nie w przedmiotowym świecie realnym, ale w czystej subiektywności. Przedmiotowy bowiem świat realny nie jest nam dany do zbadania, gdyż byt sam w sobie jest niepoznawalny, ale przed-

miotowość sama zostaje przez poznający podmiot utworzona. A należy to odkryć w analizie działania czystego rozumu. Dlatego inaczej należy postawić nauko twórcze pytanie. Nie należy bowiem dociekać stanów obiektywnych samej rzeczywistości — przyrody, lecz samą przyrodę należy postawić przed „trybunałem rozumu”, aby się ona „usprawiedliwiła” według praw rozumu.

Należy zatem sformułować naukotwórcze pytanie odmiennie niż było formułowane dotąd; należy wyakcentować w nauce rolę podmiotu. Naukotwórcze pytanie zatem może brzmieć: „jakie są aprioryczne (subiektywne) warunki wartościowego (naukowego) poznania?” Czyli: „skąd bierze się realność i konieczność twierdzeń naukowych?” — czyli: „jakie są kryteria naukowości ze względu na stosunek poznania do doświadczenia i elementu apriorycznego?”.

Wiedza składa się z sądów, które mogą być od doświadczenia niezależne, czyli mogą być aprioryczne — ale mogą też być pochodne od doświadczenia, czyli aposterioryczne; oraz z sądów analitycznych, które wypowiadają, w orzeczeniu, tylko to, co jest zawarte w podmiocie, i sądów syntetycznych, które dodają w orzeczeniu coś nowego, nową treść, nie zawartą w podmiocie. Żaden z wymienionych typów sądów nie zapewnia — według Kanta — konieczności i rzeczowości. Mogą to uczynić jedynie są dysyntetyczne a priori. Poznanie zostało rozczepione u Kanta na dwa czynniki: formę, będącą podstawą wiedzy apriorycznej, i materię, stanowiącą „dane” poznania. To forma jest podstawą wiedzy apriorycznej; formę posiada nawet zmysłowość. Jest nią czas i przestrzeń. Ale i rozsądek posiada swe formy aprioryczne. „Dla ustalenia udziału rozsądku w tworzeniu wiedzy Kant odróżnił dwa rodzaje sądów: sądy postrzegawcze (*Wahrnehmungsurteile*) i doświadczałne (*Erfachmungsurteile*). «Jest mi ciepło» jest przykładem sądu postrzegawczego, a «słońce grzeje» — sądu doświadczałnego. Pierwszy sąd a) dotyczy wyłącznie podmiotu, orzeka o jego stanie, a nie o przedmiotach, b) jest wyłącznie oparty na zeznaniu zmysłów. Sąd drugi a) wykracza poza podmiot do przedmiotu i na podstawie podmiotowego stanu orzeka o przedmiocie, b) wykracza poza dane zmysłowe przy pomocy rozsądku” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 234). Działanie

zatem rozsądku polega na wprowadzeniu do wyobrażeń j e d n o ś c i . Zmysły dostrzegają różnorodność wyobrażeń, a rozsądek zespala te wyobrażenia. „Połączenie — pisze Kant — nie leży w przedmiotach i nie może być ujęte przez postrzeganie, lecz jest jedynie urządzeniem rozsądku, który sam nie jest niczym innym niż zdolnością łączenia *a priori*. Nie same zmysły, ale i rozsądek jest w grze, gdy np. czując ciepło i widząc światło, przyjmujemy, iż pochodzą one od tego samego przedmiotu: od słońca. «Przedmiot jest to to, w czego pojęciu zostaje zespolona różnorodność danego wyobrażenia\*» (tamże, s. 235).

A zatem podmiot jest warunkiem przedmiotu; pojęcia są warunkiem doświadczenia. Zdolność jednocząca jest „odbiciem j e d n o ś c i samego umysłu: świadomość rzutuje swą jedność na zewnątrz i rozpierzchnie wyobrażenia jednoczy przez nią w przedmioty. Jedność, jaką odnajdujemy w przedmiotach, jest odbiciem jedności naszej jaźni. Wiedza o przedmiotach jest tedy możliwa tylko dzięki temu, iż posiadamy samowiedzę. Jedność świadomości jest więc warunkiem przedmiotów; przez nią rozsądek pełni swą jednoczącą funkcję. „Jedność świadomości jest tym, co stanowi o odnoszeniu przedstawień do podmiotu, a zatem o tym, że stają się one poznaniem". Jedność ta „jest warunkiem wszelkiego poznania, który nie tylko jest mi potrzebny dla poznania przedmiotu, ale któremu musi podlegać wszelkie wyobrażenie, aby stać się dla mnie przedmiotem" (tamże, s. 235).

Forma rozsądku i zawarte w nim *a priori* nazwał Kant kategoriami albo czystymi pojęciami. Kategorii tych jest dwanaście. Oparł się bowiem na tradycyjnym w logice podziale sądów (jakości, ilości, modalności), dodając jeszcze podział wedle „stosunku" i doszedł do symetrycznej tablicy dwunastu sądów i dwunastu kategorii. I tak kategorie ilości zawierają: jedność, mnogość, wszystkość; kategorie jakości: realność, zaprzeczenie, ograniczenie; kategorie stosunku: substancję, przyczynę, wspólność; kategorie modalności: możliwość, istnienie, konieczność. Wprowadzenie tych kategorii było sztuczne, a miały one uwypuklić naczelną myśl, że kategorie (pojęcia) są warunkiem doświadczenia, gdyż jaźń jest warunkiem przedmiotów. I to stało się „krytycznym" osiągnięciem filozofii Kanta; to też legło u podstaw nowej koncepcji nauki i naukotwórczego poznania. Odtąd

już nie można przeciwstawiać podmiotu przedmiotowi w poznaniu, gdyż podmiot nie jest przeciwieństwem przedmiotu, lecz warunkiem przedmiotu. Przedmiotem dociekań przestały być rzeczy, a stało się poznanie rzeczy.

Warunkiem aprioryczności poznania — w następstwie coraz bardziej burzliwego rozwoju samych narzędzi poznania — także trzeba będzie szukać już nie tylko w samym podmiocie poznającym, a więc w człowieku i jego strukturze umysłu, ale także w strukturze samych narzędzi poznania. Rezultaty bowiem poznania są zależne także od rozumienia samych narzędzi pośredniczących w poznaniu. Teleskop, mikroskop, komora Wilsona — pośredniczą w sposób istotny w naszym poznawaniu i rozumienie tego typu poznania suponuje jakieś ogólne rozumienie pośredniczących narzędzi jako swobodnego *a priori* naukowego poznania. Stąd założenia teorii nauki Kanta żyją nadal w praktyce nauk także przyrodniczych, nie mówiąc już o naukach humanistycznych i neokantowskich metodologiach hermeneutycznych.

Kantowska koncepcja nauki, wyrosła z filozofii podmiotu, okroiła ludzkie poznanie o możliwość rzeczowego (realnego) poznania bytu. Byt sam w sobie (jako rzecz sama w sobie) nie był dostępny dla ludzkiego poznania. Dostępne dla poznania są tylko wrażenia poznawcze, a nie istniejący byt. Tradycyjne warunki wartościowego poznania, jakimi były ogólność twierdzeń i ich konieczność — odtąd, po Kancie — zostały związane nie z rzeczywistością, z przedmiotem zastanym jako z bytem samym w sobie, ale z ludzkim podmiotem i wytworzonym przez ten podmiot „przedmiotem”, będącym już rezultatem apriorycznej „aparatury poznawczej”, jaką jest człowiek sam w sobie i narzędzia, którymi ten człowiek się posługuje.

Jeśli — w akcie poznania — rzeczywistość realnie istniejąca (czyli: byt sam w sobie) jest niedosiężna i niepoznawalna, to człowiek został skazany na immanencję i izolacjonizm ducha samego w sobie. Albowiem duch może poznać tylko to, co jest w nim samym; może poznać tylko swoje wrażenia, które należy uporządkować, nadać im racjonalną treść poprzez przydzielenie (umieszczenie ich) kategorii zmysłowych lub rozumowych.

Tylko „wnętrze” człowieka i to, co w nim jest zawarte, może być poznawalne. Stąd też „wnętrze ducha” człowieka, czyli swoista antropologia filozoficzna, staje się *a priori* (warunkiem) możliwości poznania. Stąd też jedynie możliwą „metafizyką” jest właśnie „metafizyka człowieka” jako działającego moralnie. W takiej metafizyce jawi się jako przedmiot nie „byt — SEIN” — ale „powinność — SOLLEN”, jako wartości, które trzeba realizować w działaniu. Człowiek stracił bezpośredni kontakt poznawczy ze światem realnie istniejącym, gdyż został „okrojony” w dziedzinie możności poznania bytu. Niezdolność poznania bytu samego w sobie stała się założeniem niczym nie usprawiedliwionym, prócz historycznej konsekwencji „rozwoju” kartezjanizmu. Ale skazanie człowieka na subiektywizm poznawczy, chociaż pozbawiło go realizmu, to jednak zachowało, do pewnego stopnia, racjonalizm, wprawdzie wykorzeniony, to jednak z dużym ładunkiem, uprzednio jeszcze przed Kartezjuszem, nabytym ładunkiem inteligibilizmu bytowego. I dlatego mogła się ostać, jako racjonalna, ta koncepcja nauki, mimo subiektywizmu i subiektywistycznych uzasadnień; chcemy bowiem czy nie chcemy, jesteśmy w naszym spontanicznym poznaniu realistami, gdyż karmimy się inteligibilnymi treściami świata realnie istniejącego; te treści już w nas nadal — mimo metodologicznych manipulacji — żyją, signifikując ostatecznie treści bytowe.

Czy w świecie tak rozumianej teorii nauki można mówić o konieczności praw człowieka, ich niewzruszalności, ich bezwzględnym obowiązywaniu? Chyba w takiej mierze, w jakiej na to pozwala teoria nauki, w świetle której będzie się interpretowało te prawa. Zawsze będą one odczytywane w świetle apriorycznej koncepcji poznania naukowego. Sam fakt aprioryczności rozciągnie się na poznanie nie tylko poszczególnego naukowca, ale także na poznanie przednaukowe wszystkich ludzi, na cywilizację jako sposób zorganizowanego życia społeczeństw.

Następują zatem dość istotne ograniczenia w rozumieniu praw człowieka, ich obowiązywalności i możliwości ich odrzucenia w momencie, gdy zmieni się *a priori* państwa i społeczeństwa. To się już zdarzyło w okresie hitlerowskiego nazizmu. Przecież treści nakazów

prawnych pochodzą od państwa. Od człowieka — jedynie konieczność ich stosowania. Jeśli nie rzeczywistość bytowa jest ostateczną podstawą i samego ich rozumienia, i obowiązywalności (konieczności), ale wszystko to jest pochodne od podmiotu, to podmioty państwowe (ludzkie) mogą narzucić inne treści praw, aniżeli to zostało ujawnione w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”. I czy istnieje w takiej koncepcji nauki jakieś obiektywne odwołanie się od tak narzuconej interpretacji prawa? Chyba nie! Bo jakie? Jeśli ostateczną podstawą konieczności nauki i poznania nie jest rzecz, sam byt, ale poznający podmiot, który, gdy zostanie jeszcze zwielokrotniony i umocniony myśleniem kolektywnym państwa czy społeczności dominującej w państwie, to człowiek ostatecznie stanie się kimś bezbronnym, albowiem interpretacja praw człowieka będzie całkowicie i ostatecznie zależeć od podmiotowości władcy, społeczności, parlamentu. Nie posiadamy żadnej rzeczowo-obiektywnej podstawy rozumienia tych praw, bo sama „przedmiotowość” już jest w tej teorii nauki skonstruowana przez podmiot poznający.

4. Trzecia wielka koncepcja naukowego poznania jest związana z nazwiskiem A. Comte'a (1798-1857), który uważał że należy odrzucić tradycyjne nauko twórcze pytanie „dzięki czemu” — „dla czego”, albowiem dla nauki ważne są pytania konkretne, realne, dotyczące zmysłowo postrzegalnych rzeczy, pożytecznych dla człowieka. Minął już bowiem okres teologicznego i metafizycznego wyjaśniania świata. Aby spożytkować rzeczy te — „z tego świata”, nie trzeba rozwiązywać problemu sensu istnienia świata i człowieka, a wystarczy wiedzieć „j a k” się rzeczy mają. Stąd zamiast pytania „dzięki czemu”, zamiast bezwzględnie koniecznościowych postulatów, wystarczy odpowiedzieć sobie na pytanie „j a k”? Aby odpowiedzieć na takie pytanie, nie należy wypowiadać twierdzeń nie opartych na zmysłowym poznaniu faktów, będących przedmiotem poznania zmysłów zewnętrznych. Nie należy szukać jakichś przyczyn, które leżą „poza” dziedziną stwierdzanych pozytywnie faktów; nie należy szukać jakiejś „istoty rzeczy”, lecz dociekać p r a w rządzących faktami zmysłowo stwierdzanymi; stąd nie kauzalizm, lecz legalizm jest potrzebny w nauce.

Zadania nauki należy ograniczyć do badania okoliczności, w jakich występują badane zjawiska, do ich opisu i rejestracji oraz ustalania stałych związków i podobieństw między zjawiskami. Umożliwi to przewidywanie nowych faktów oraz wybór właściwego działania człowieka w stosunku do tak ustalonych i przewidywanych (prognozowanych) faktów. Jak już anonsowano przed Comte'em, prawdziwą naukowością jest *per leges scire — est veré scire*. Suponowało to niezmiennosć praw przyrody i ich dokładny opis w nauce. Poznanie tych praw, dokonujące się przez akumulację informacji, pozwoli wiedzieć i przewidywać lub wiedzieć, aby przewidzieć: *savoir pour prévoir*. Nauce wyznacza się cele praktyczne, a przez to samą naukę traktuje się instrumentalnie dla człowieka i ułatwiania człowiekowi życia. Sama nauka traktowana instrumentalnie powoduje także i to — co jest ważne! — że jej przedmioty również są traktowane instrumentalnie.

Granice wiedzy są wyznaczone przez poznanie potoczne, gdyż ono jest zaczątkiem samej nauki. Ale przy badaniu faktów uczony nie jest całkiem bierny. Fakty są niezbędnym materiałem i przedmiotem badań naukowych, ale niewystarczającym, gdyż czysty empiryzm jest bezpłodny. Dlatego trzeba spożytkować jakieś hipotezy, które pokierowałyby doświadczeniem i umożliwiły przez to wykrywanie praw. Do tego jest konieczne wynalezienie i ustalenie związków, statycznych lub dynamicznych, pomiędzy badanymi faktami, gdyż to dopiero tłumaczy i daje podstawy dla prognozowania dalszych zjawisk i przeobrażania ludzkiego życia, jednostkowego i zbiorowego.

Koncepcje nauki, po Kancie i Comcie, były żywo dyskutowane i w dużym stopniu uległy wzajemnemu dopełnianiu się poprzez akcentowanie roli empiryzmu i indukcjonizmu, z jednej strony, i logikę oraz psychologię z drugiej. Dyskutowano o właściwym dozowaniu w nauce elementów doświadczalnych i apriorycznych. W tej dziedzinie można wymieniać szereg nazwisk, takich jak E. Littré, J. Herschel, J. S. Mill i wiele innych. Ukształtowała się w naukowym poznaniu dogodna i skuteczna metoda hipotetyczno-dedukcyjna, która uzyskała teoretyczną podbudowę przez powiązanie z neokantyz-



mem i jego apriorycznością, mającą usprawiedliwić hipotetyczność teoretycznych założeń w procesie naukowego poznania. W tym też duchu usiłował przewyciężyć naukowy pozytywizm K. Popper poprzez zaprzeczenie dogmatycznego empiryzmu, przez osłabienie roli indukcji na rzecz dedukcji i zastąpienie weryfikacjonizmu przez falsyfikacjonizm. To pozwoliło mu zaakcentować mocniej hipotetyzm obejmujący już nie tylko teorię, ale także i doświadczenie. Wskutek tego wiedza utraciła stały niewzruszalny punkt doświadczenia, a stała się bardziej zwartą masą poznawczą, mniej ładem i skałą, a więcej „plywającym okrętem”. Wraz z elementami kantowskiej filozofii (antropologii) Popper przyjął w ontologii tzw. „trzeci świat” nauki i kultury (różny od świata przyrody), rządzący się własnymi prawami.

Jeśli naukotwórcze pytanie w tej koncepcji nauki, wielokrotnie uzupełnianej i poprawianej, sprowadza się do naczelnego, „jak” służyć naszemu poznaniu, i pytanie *to k>ww how?* nadal rządzi zabiegami poznawczymi — to rodzi się z niego przede wszystkim zinstrumentalizowanie samej nauki i przedmiotów jej dociekań.

I rzeczywiście jesteśmy dziś świadkami zinstrumentalizowania zarówno samej nauki, jak i przedmiotów jej poznania. Wystarczy zwrócić uwagę na różnego typu nauki, by zdać sobie sprawę z tego, że właściwie nauki dzisiaj dostarczają nam coraz doskonalszych narzędzi potrzebnych (i nie zawsze potrzebnych) dla człowieka i jego dobrobytu. Nauki ekonomiczne czynią z gospodarki użyteczne narzędzie dla postępu gospodarczego, nauki medyczne są narzędziem dla zachowania i odzyskania zdrowia, nauki rolnicze służą człowiekowi jako narzędzie lepszego wykorzystania ziemi i płodów tej ziemi, nauki socjologiczne ukazują nam, jak można do różnych społecznych celów wykorzystać samego człowieka.

I tu rodzi się niebezpieczeństwo wykorzystania nauki przez człowieka wbrew samemu człowiekowi. Albowiem i metoda współczesnych nauk i przedmioty tychże zostają zinstrumentalizowane. Jeśli zatem człowiek stanie się przedmiotem badań naukowych, to musi także zostać zinstrumentalizowany. I to rzeczywiście następuje. Wiemy bowiem, opierając się na różnorodnych typach nauki, jak wykorzystać człowieka do różnych celów w różnych

okolicznościach. Ale współczesna nauka, zrezygnowawszy z naczelnego pytania „dlaczego?“, nie ma podstaw, by samego człowieka nie zinstrumentalizować w swoich zabiegach naukowo-poznawczych.

Rodzi się zatem zagrożenie dla człowieka także od strony współczesnej nauki, kierowanej naczelnym naukotwórczym pytaniem *to know how?*. Albowiem, z jednej strony następuje zinstrumentalizowanie samego człowieka, a z drugiej pozbawia się go (usiłuje się pozbawić) możliwości odwołania się do rzeczywistości, jej koniecznościowych praw, podstaw jej racjonalności. Wszystko, w poznaniu, staje się swoistą grą prowadzoną na różnych poziomach i wedle różnych konwencji, ustalanych na poziomie języka (systemu znaków), a nie samej rzeczywistości znaczonej przez sensy (znaki formalne) i język (znaki umowne). Wszystko to doprowadza do traktowania człowieka jako mniej lub bardziej sprawnego użytkownika procesów poznawczych. A przecież to człowiek sam w sobie jest bytem osobowym — *homo sapiens*, który sam w sobie ma cel i sens swego istnienia i działania; *homo utens* stanowi jedną z cech swego człowieczeństwa, ale człowieczeństwem nie jest. Powstałe bowiem różne typy naukowego poznania, zrodzone z tej właśnie koncepcji, ukazują ewidentnie, jak użyć człowieka dla celów już to sprzyjających człowiekowi, już to jemu wrogich. Wystarczy zwrócić uwagę na socjologię, socjotechniki, medycynę, psychologię, ekonomię, by łatwo dostrzec, że wszystkie te nauki, kierujące się naukotwórczym pytaniem *to know how?* z natury swej instrumentalizują człowieka, gdyż z natury swej instrumentalizują swój przedmiot poznania. I to należy do samej istoty tak pojętej nauki. Zatem możemy poznać, jak uleczyć człowieka, jak posłużyć się nim w polityce i życiu społecznym, jak go wzbogacić lub zubożyć. Ale nauki te same w sobie doniosłe, z racji swej struktury, nie mogą odkryć, kim jest człowiek, jaki jest sens ludzkiego życia, jakie są uzasadnienia dla podstawowych praw człowieka. To wszystko pozostaje poza nauką i naukowym poznaniem w tego typu naukach. Natomiast ściśle i bezwzględne stosowanie tylko metod nauk kierowanych pytaniem *to know how?* może się okazać nawet zgubnym. Naukę bowiem tak pojętą można wykorzystać dla zabijania, okaleczania, zniewalania i uprzedmiotawiania, czyli

robienia z człowieka „rzeczy-przedmiotu” nauki. I to może być rzeczywiście zgubne.

Spośród zarysowanych tu ogólnie i schematycznie zasadniczych koncepcji nauki można sobie urobić zdanie o przydatności i wartości różnych form naukowego poznania. Jawią się one — najogólniej mówiąc — jako wzajemnie dopełniające; z tym, że jednak podstawową koncepcją nauki jest zarysowana jeszcze w Akademii Platona i u Arystotelesa klasyczna koncepcja nauki, w której naukotwórczym pytaniem jest podstawa stawiania pytań, a więc to, co z niemiecka można by nazwać: samą pytajnością pytania. Jest to sformułowane w czasach klasycznej filozofii ateńskiej pytanie: ΔΙΑ ΤΙ — a co w języku polskim można by wyrazić zwrotem: „dla-czego?”, „dzięki czemu”? Wobec faktu zdziwienia, powstałego wskutek natychmiastowego niezrozumienia rzeczy danej nam w oglądzie — spontanicznie pytamy „dla-czego?” ze względu na co rzecz nie jest zrozumiała i spontanicznie „czytelna”. Takie pytanie jest podstawą wszelkich pytań, gdyż pochodne pytania: „po co?”, „jak?”, „co to?” i inne suponują pytanie o czynnik, który rozświetli nam to, co nie jest natychmiast zrozumiałe w rzeczy przez wskazanie na jakiś czynnik, „dzięki któremu” rzecz stanie się czytelna i zrozumiała, a przez to uspokoi ludzki umysł. Dlatego też podstawowe pytanie „dla-czego?” nigdy nie zostało ostatecznie usunięte z żadnej koncepcji nauki, gdyż ono nie da się usunąć, zważywszy na fakt „nie-samozrozumiałości” różnych stanów bytowych, zwłaszcza zaś na sam fakt przygodności bytowej, który zawsze „niepokoi” ludzki intelekt i staje się podstawą pytania „dla-czego” coś jest raczej niż nie jest i „dla-czego?” w stanie nieustannych zmian jest raczej takie, jakie jest, aniżeli inne.

Oczywiście pytanie podstawowe „dla-czego?” może być wsparte innymi pytaniami, takimi: „jak?” się fakty przedstawiają w naszym doświadczeniu poznawczym, lub też pytaniem: czy i w jakiej mierze podmiot wywiera wpływ na istniejący w sobie, a poznawany przedmiot naszego poznania; a może nawet, czy to my sami w aktach na-

szego poznania nie wytwarzamy „przedmiotu” poznania. Pytania te mogą powstać i rzeczywiście powstały, dając podstawy pod różne koncepcje nauki. One to w zakresie swoich pytań mogą być i są racjonalne i tworzą zręby — w zakresie racjonalności samych pytań — racjonalnych koncepcji nauki. Błędy i niebezpieczeństwa powstają w momencie, gdy którąś z koncepcji nauk z a b s o l u t y z u j e m y i uważamy ją za j e d y n i e racjonalną i jedyną koncepcję naukowego poznania. Wówczas bowiem wszystkie dane poznawcze, mieszczące się poza zakresem takiego pytania, jesteśmy zmuszeni umieścić w sferze n i e - r a c j o n a ł n o ś c i i mitu lub innych paranaukowych formach poznania.

Używanie nauki w duchu m o n i z u j ą c y m i absolutyzującym jakąś koncepcję naukowego poznania staje się dla człowieka za g r o z e n i e m , zwłaszcza wtedy, gdy podporządkuje się, w praktycznym działaniu — na terenie życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego, technicznego — wykorzystaniu człowieka (indywidualnego i społecznego) do sobie wiadomych celów. I tak zabsolutyzowanie koncepcji nauki kantowskiej może doprowadzić do wzmożonego autyzmu, jeśli zwróci się uwagę, że to od podmiotu wyłącznie zależy racjonalność, będąca aprioryczną, subiektywną siatką pojęciową narzucaną na wrażenia (bezwładne same z siebie) poznawcze. Ekstrapolacja koncepcji nauki kantowskiej zagraża subiektywizmem poznania i działania. Ekstrapolacja i zabsolutyzowanie koncepcji nauki pozytywistycznej (Comte'a i post-comte'ystów) zagraża zinstrumentalizowaniem i ostatecznie zniewoleniem człowieka. Jeśli bowiem kierujemy się jako jedynie racjonalnym pytaniem „*to know how?*” — to będziemy umieli doskonale posłużyć się człowiekiem nie wiedząc, kim jest człowiek i jaki jest sens jego bytowania. A posłużenie się „naukowe” może stać się najgroźniejszym sygnałem zniewolenia.

Zatem nauka „niejedno ma imię” i koncepcje naukowego poznania mogą pomóc w poznaniu rzeczywistości w określonych dziedzinach zorganizowanego poznania. Absolutyzowanie jednej tylko koncepcji nauki zawsze prowadziło do niebezpiecznych wynaturzeń w dziedzinie nie tylko poznawczej. Poznanie ludzkie jest szersze aniżeli pro-

ponowane różne koncepcje naukowego poznania. One są czymś niezmiernie doniosłym dla ludzkiej kultury, ale nie mogą być używane bez ciągłego namysłu nad ich charakterem, ich przedmiotem i celem ich zainteresowań. Posługując się poznaniem naukowym trzeba zdać sobie sprawę z koncepcji nauki, którą się posługujemy w danym przedmiocie poznania; a nadto wiedzieć, że różne dotychczasowe koncepcje nauki mogą być komplementarne w użyciu; a nadto, że samo ludzkie poznanie jest „szersze” i „głębsze” aniżeli wszelkie organizowanie tego poznania w odpowiednie systemy poznania.

Prawa ludzkie, ogłoszone uroczystie w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, mogą i powinny zapewnić nowe rozumienie człowieka jako bytu osobowego, bytu obdarzonego godnością, będącego celem, a nie zasadniczo *środkiem* dla ludzkich działań. Prawa te są oczywiste i wskazują jednoznacznie, jak należy traktować człowieka w życiu społecznym. Jednak interpretacja tych praw może stać się mylna i może zasadniczo zagrazić człowiekowi, gdy będzie dokonywana w świetle *APRIORYCZNYCH* uwarunkowań: a) ze strony samej cywilizacji, b) ze strony *a priori* filozofii, a nawet c) ze strony *a priori* nauki.

Jedynie cywilizacja łacińska, filozofia klasyczna bytu realnie istniejącego i klasyczna koncepcja nauki (platońsko-arystotelesowska) nie stwarzają tych zagrożeń. Inne typy cywilizacji, filozofii i teorii nauki — chociaż mogą być bardzo użyteczne i niekiedy konieczne, to jednak w zastosowaniu do interpretacji człowieka i jego niezbywalnych praw mogą stworzyć zagrożenia interpretacyjne, które trzeba przewidywać i przeciw nim się „uzbroić”.



Zofia J. Zdybicka

## Religia i polityka

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 111-132

Jak pokazują dzieje ludzkiej kultury, także naszego kręgu kulturowego nie jest łatwo ani teoretycznie określić, ani w praktyce realizować właściwe relacje między dwiema ważnymi dziedzinami życia człowieka i ludzkiej kultury — religią i polityką. W konkretnych sytuacjach chodzi głównie o stosunki między społecznością religijną — Kościołem, i społecznością świecką — państwem i jego organami.

Obecna sytuacja w Polsce jest tego najlepszym dowodem. Po upadku komunizmu, który ze swej natury był wrogi wobec religii i ją zwalczał, w okresie odbudowy właściwych dla wolnego państwa struktur, pojawił się ostry sprzeciw wobec religii, głównie Kościoła katolickiego, wyrażany przez wielu polityków i publicystów. Posądza się Kościół o sięganie po władzę polityczną i dążenie do stworzenia z Polski państwa wyznaniowego. Takie opinie i obawy wyrażają ludzie tej miary co Kołakowski, Miłosz, rzecznik praw obywatelskich, a więc osoby, które powinny orientować się, czym jest państwo wyznaniowe. Symptomatyczny jest sprzeciw wobec religii w szkole i obecności osób duchownych oraz aktów religijnych w wydarzeniach życia publicznego, dyskusja na temat wartości chrześcijańskich i sprzeciw wobec postulatu ich honorowania w życiu publicznym, a ostatnio dyskusja dotycząca konkordatu zawartego między Polską i Stolicą Apostolską.

Sprzeciwy wobec jakiegokolwiek obecności przejawów religii w życiu społeczno-politycznym wyrastają z przekonania, że religia jest

sprawą często prywatną, indywidualną i że między życiem religijnym a pozostałymi dziedzinami ludzkiego bytowania i działania nie zachodzą jakiegokolwiek związki. Wobec tego religię należy wyeliminować z działań politycznych, które mają kształtować społeczne życie człowieka.

Nietrudno dostrzec, że u podstaw tych przekonań leży marksistowskie rozumienie zarówno religii jak i polityki. Polityka w marksizmie urasta do roli jedyne go czynnika organizującego życie ludzkie i obiecuje mu całkowite spełnienie pragnień (zbawienie). Tak rozumiana polityka była rodzajem religii, nie więc dziwnego, że w państwach komunistycznych dążono do zlikwidowania realnej religii i Kościoła. Upadek komunizmu i przeobrażenia, jakie nastąpiły w gospodarce i różnych dziedzinach życia kulturalnego, nie spowodowały, okazuje się, zmiany przekonań dotyczących religii i jej miejsca w życiu społecznym. Sprawa jest istotna i ważna nie tylko w aktualnej sytuacji Polski, sięga bowiem swoimi korzeniami wizji człowieka i społeczeństwa, relacji między nimi, które rzutują na rozumienie religii i polityki oraz ich wzajemnych związków.

W niniejszym szkicu ograniczam się do religii chrześcijańskiej i naszego kręgu kulturowego, pragnąc wskazać filozoficzne korzenie relacji między religią i polityką oraz główne linie odrębności (autonomii) i powiązań.

Dla chrześcijan teoretycznie sprawa powinna być prosta i jasna. Chrystus bowiem wyraźnie wskazał na odrębność religii jako dziedziny relacji człowieka do Boga i polityki ustalającej relacje do władzy świeckiej: „Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”. Zasadę tę uszczegółowił św. Paweł: „Płaćcie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć”.

Okazuje się, że stosowanie zasady Chrystusowej o stosunku do religii i polityki narażone jest na trudności i deformacje. Sam Chrystus doświadczył nieporozumienia co do swojej misji, która miała przecież charakter wybitnie religijny, i stał się przedmiotem prześladowania ze strony władzy politycznej.



Mówiąc o swojej misji Chrystus wyjaśniał, że chodzi Mu o duchowe wyzwolenie człowieka, wyzwolenie od zła i grzechu, a określając powołanie do „Królestwa niebieskiego” precyzował, że nie jest ono „z tego świata”, a przecież władcy tego świata poddali Go osądowi i skazali na śmierć, wskazując na jej polityczny powód: „A nad głową Jego umieścili napis z podaniem Jego winy: To jest Jezus, król żydowski”. Odtąd krzyż — symbol Chrystusa i chrześcijaństwa, dzieńczy to nieporozumienie.

Dwutysięczne już dzieje chrześcijaństwa wskazują, jak niezwykle trudno jest w praktyce zachować harmonię między tym, co boskie i tym, co cesarskie i nie ulec pokusie odebrania tego, co boskie Bogu i przypisania władzy politycznej prerogatyw religijnych. Nie jest także łatwo ustrzec się religii ingerencji w sprawy będące domeną władzy politycznej, czy nie posługiwać się jej metodami w sprawach religijnych.

Siedząc dzieje Kościoła w niezmiernym bogactwie rozwiązań w dziedzinie stosunku między religią i polityką można wyróżnić trzy podstawowe tendencje:

- 1) próby uzależnienia religii od władzy świeckiej oraz uzależnienia władzy świeckiej od religii,
- 2) próby współlistnienia regulowane prawem, a więc współzycie i współpraca między religią („władzą kluczy”) i władzą świecką („władzą miecza”),
- 3) wyraźne rozdzielenie domeny religii od domeny polityki, które może przybierać podwójną postać. Może to być uznanie autonomii tych dziedzin i pokojowe, życzliwe współlistnienie i współpraca dla wspólnego dobra. Może przybrać postać wrogą, wynikającą z przekonania, że religia i polityka wykluczają się, wobec czego jedna ze stron — głównie polityka, pretenduje do opanowania całego życia ludzkiego.

*Ad 1)* Sytuacja społeczno-polityczno-religijna w cesarstwie rzymskim, w którym rodziło się chrześcijaństwo, doprowadziła do zderzenia religii z polityką, które spowodowało niezmiernie trudną sytuację, wyznawców Chrystusa.

Chociaż posłannictwo Chrystusa miało charakter czysto religijny, chodziło bowiem o wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu, a więc wyzwolenie duchowe a nie polityczne, chociaż domagało się od wyznawców osobistej wiary i przemiany duchowej, która dokonuje się we wnętrzu człowieka, nauka Chrystusa miała decydujący wpływ na życie społeczne i polityczne. Chrześcijaństwo — jak stwierdza Ojciec Święty Jan Paweł II — „otworzyło erę nowego wartościowania człowieka — osoby oraz sprawiedliwych stosunków międzyludzkich”.

Chrześcijaństwo głosiło bowiem nowe prawdy dotyczące człowieka, jego źródeł i celu. Pochodność wszystkich ludzi od Boga i synostwo w Bogu oraz odkupienie każdego przez Chrystusa i braterstwo wszystkich w Chrystusie wnosily w panujące stosunki społeczne powinność szanowania każdej osoby i jej praw, podstawową równość bez względu na kategorię ludzi, języki, kultury oraz nowe reguły sprawiedliwości społecznej.

Godność każdego człowieka i uniwersalizm miłości niosły więc nową naukę społeczną. Z punktu widzenia panującej w cesarstwie rzymskim doktryny i praktyki społecznej były to prawdy rewolucyjne. Kształtowane na nich postawy chrześcijan musiały budzić niepokój. Problem pogłębiała sytuacja polityczna. Cesarstwo rzymskie było państwem totalitarnym, które wszystkie dziedziny życia łącznie z religią podporządkowywało państwu i władzy politycznej. Panująca wówczas religia — politeizm — była wciągnięta w obszar interesów władzy, co więcej — była narzędziem podporządkowania człowieka celom politycznym. W cesarstwie nastąpiło więc całkowite podporządkowanie religii władzy państwowej, sakralizacja polityki, państwa i cesarza. Polityka, władza, cesarz, państwo stanowiły „rzeczy święte”. Deifikacja polityki i władzy wyrażała się w statolatrii — w kulcie państwa i władzy.

Nic więc dziwnego, że państwo rzymskie uzurpowało sobie prawo panowania nad człowiekiem także w sprawach religijnych. Wymagało nawet modlitwy nie za cesarza, lecz do cesarza. Z czasem dominacja państwa i władzy nasilały się, czego skrajnym wyrazem był nakaz Cezara Decjusza (249-251) publiczengo zadeklarowania związku wszystkich obywateli z religią państwową poprzez składanie ofiar bo-

gom pogańskim. Wykluczało to głoszenie i wyznawanie wiary w „innego Boga”. Toteż wówczas chrześcijanom, nie tylko za czasów Piotra, „zakazywali w ogóle przemawiać i nauczać w imię Jezusa”.

Dla wyznawców Chrystusa było to niewykonalne. Podobnie jak Piotr, zajmowali zdecydowane stanowisko wobec władzy politycznej ingerującej w najgłębsze przekonania religijne: „rozsądzcie czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?”.

Chrześcijanie stanęli wobec dramatycznej konieczności wyboru między wiernością Bogu i poddaniem się władzy politycznej. Opowiedzenie się za Bogiem Transcendentnym, Jedynym, pociągało odrzucenie bogów państwowych. Przez odmowę kultu bóstw wyznawcy Chrystusa stali się zagrożeniem dla państwa, podkopywali bowiem wiarę w bogów, którzy umacniali gmach władzy politycznej. Byli także przez głoszenie miłości uniwersalnej, nie uznającej „różnicy między Żydem a Grekiem”, wolnym i niewolnikiem, zagrożeniem ustalonego porządku społecznego sankcjonującego podziały narodowe i klasowe.

Reakcją ze strony władzy politycznej na chrześcijańskie „nie” wobec upolitycznienia ich wiary było prześladowanie i eliminowanie z życia publicznego. Mimo prześladowań i sprzeciwu władzy politycznej, chrześcijaństwo rozwijało się. U progu IV wieku było faktem, którego władza nie mogła zignorować. Nastąpiła zasadnicza zmiana stosunku do chrześcijan. Edykty tolerancyjne (lata 311, 313), które jako pierwsze oficjalne akty uznawały chrześcijan i zapewniały wolność religii chrześcijańskiej, zmieniły sytuację. Konstantyn Wielki stał się pierwszym cesarzem chrześcijańskim.

Nastąpiło sukcesywne zbliżanie się i wiązanie chrześcijaństwa z państwem Konstantyna i jego następców. Chrześcijaństwo stało się stopniowo religią dozwoloną, następnie uprzywilejowaną, a wreszcie wręcz państwową. Groźba upolitycznienia tym razem chrześcijaństwa okazała się realna.

Cesarstwo pozostało bowiem nadal państwem totalitarnym i model jego stosunku do religii nie uległ zmianie. Zmieniła się natomiast religia, która miała za zadanie wspierać cele władzy politycznej. Trwała nadal apoteoza państwa i władzy. Cesarz uważany był bo-

wiem za objawienie Boga na ziemi, jego osoba otaczana była kultem religijnym, on sam czuł się odpowiedzialny za zbawienie swoich poddanych, teologowie przypisywali mu władzę biskupią. Cesarz został uznany za równego apostołom (*impostólos*) czy biskupowi od spraw zewnętrznych (*episcopos ton ectos*). Pełnił funkcje religijne: zwoływał sobory, śledził obrady, brał udział w formułowaniu prawd wiary.

Rezultaty nowej sytuacji, w jakiej znalazło się chrześcijaństwo, były zarówno pozytywne jak i negatywne. Wolność i dostęp do rozległych terenów cesarstwa umożliwiły rozpowszechnienie się chrześcijaństwa, jego rozwój, wpływ na kulturę. Wyznawcami Chrystusa stali się ludzie wykształceni, tworząc zręby doktryny i kultury chrześcijańskiej. Pozostała jednak tendencja uzależnienia Kościoła od władzy politycznej, pojawiło się zjawisko zwane później cesaropapizmem, wyrażające się w ideale zgody między „państwem ziemskim” a „państwem Bożym”, między „tronem” a „ołtarzem”, ideał zawsze niebezpieczny, mający ostatecznie skutki negatywne dla chrześcijaństwa.

W pojmowaniu relacji między władzą świecką i Kościołem wyrażnie zarysowały się już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa różnice między Wschodem i Zachodem, które okazały się trwałe.

Bizantyńscy cesarze VI i VII wieku realizowali wciąż ten sam ideał władzy politycznej, wciągającej religię w obszar swego działania i sojusz z władzą kościelną. Sakralizacja polityki w władzy została nienaruszona. Cesarz ingerował w sprawy Kościoła i domagał się od niego współdziałania na rzecz dobrego funkcjonowania instytucji cesarskich.

*Ad 2)* Zachód powoli zdążył w kierunku rozgraniczenia dziedziny religii jako domeny władzy kościelnej oraz dziedziny doczesnej jako domeny władzy świeckiej. Sukcesywnie powstawały ustalenia prawne regulujące wzajemne stosunki. Zrodziła się koncepcja dwóch władz: „władzy kluczy” (Kościół) oraz „władzy miecza” (państwo). Za Karola Wielkiego pojawiły się zaczątki państwa kościelnego i rozpoczął się proces uniezależniania się Kościoła od władzy świeckiej i władzy świeckiej od Kościoła. Był to proces długotrwały, pełen różnorodnych napięć, konfliktów i starć. Raz dominowały „miecze”, raz „klucze”.

Z czasem Stolica Apostolska zaczęła odgrywać coraz większą rolę polityczną w ówczesnym świecie, aż doszło do wyraźnie zaznaczających się tendencji totalitarnych. Zarysowała się koncepcja państwa teokratycznego (Innocenty III, 1198-1216). Papież był przekonany, że do jego urzędu należy pełnia władzy i uważał się za przywódcę całego ówczesnego świata.

Wobec dominacji Kościoła zrodził się uzasadniony sprzeciw ze strony władzy politycznej. Trzeba tu wspomnieć choćby znany spór między Bonifacym VIII (1235-1303) i Filipem Pięknym (1268-1314), który przeciwstawiał się przekonaniu, że Kościół ma bezpośrednią władzę tam, gdzie sięga grzech (*ratione peccati*), a więc wszędzie, bo grzeszność dotyczy każdego człowieka i przejawia się we wszystkich dziedzinach życia, także w życiu politycznym.

Trudno tu w szczegółach przywoływać wielki, rozległy, długotrwały spór między władzą świecką i duchowną. Ostatecznie pod koniec średniowiecza doszło do ustalenia rozgraniczeń i życzliwej współpracy. Kościół, chrześcijaństwo, religia mają na celu prowadzenie ludzi do zbawienia, do wiecznych przeznaczeń, państwo natomiast organizuje życie społeczne człowieka na ziemi. Działania Kościoła, jak i władzy politycznej, dotyczą tych samych ludzi, choć w innych dziedzinach, nie mogą zatem działać wbrew dobru człowieka. Człowiek, osoba ludzka jest dobrem, w trosce o które spotykają się Kościół z państwem. Uznając własną autonomię powinny współdziałać dla dobra człowieka.

Jest niezmiernie trudno w szczegółach określić wzajemne relacje między władzą kościelną i świecką. Łatwiej o pewne ustalenia natury negatywnej, czyli wskazanie na to, czego nie należy czynić każdej ze stron. Mianowicie należy wykluczyć to wszystko, co mogłoby uniemożliwić czy utrudniałoby zbawienie, należy więc w działaniach władzy świeckiej wykluczyć struktury zła (grzechu), nie może więc państwo budować związków społecznych i politycznych na nieprawdzie, zakłamaniu, fałszu i wzajemnej nienawiści między ludźmi.

Nie należy sądzić, że po wzajemnych ustaleniach prawnych wszystko układało się bezkolizyjnie, idealnie. Były także nawroty totalitaryzmu, trzeba wspomnieć choćby Józefa II (1780-1790), który był

przekonany, że jego władza upoważnia go do ingerencji w sprawy religijne. Stworzył on system polityczno-kościelny, w którym państwo podporządkowało sobie Kościół regulując np. jego struktury terytorialne, studia, liturgię, zakony itp. (józefinizm).

*Ad 3)* Kierunek rozwoju od zbyt bliskich i groźących obustronnymi ingerencjami relacji między religią i polityką ku świeckiemu światu i rozdziałowi Kościoła od państwa stał się w czasach nowożytnych coraz wyraźniejszy. Obecnie uznanie autonomii domeny religii i domeny polityki oraz rozdzielenie władzy świeckiej od władzy religijnej jest faktem raczej niepodważalnym przez żadną ze stron.

To wyodrębnienie dziedzin i rozdzielenie między religią i polityką w czasach nowożytnych i współcześnie przybiera dwie postacie: pozytywną, życzliwą oraz negatywną, wrogą.

W wielu państwach uznaniu odrębności i autonomii religii i polityki towarzyszy przekonanie, że występując w tym samym społeczeństwie i służąc temu samemu człowiekowi Kościół i państwo powinny organizować bezkolizyjne współistnienie, współpracę i udzielać sobie wzajemnej pomocy (Stany Zjednoczone, Niemcy, Italia).

Drugie rozwiązanie, charakteryzujące się wrogością, wyrasta z przekonania, że między religią i polityką; Kościołem i państwem występuje wzajemna konkurencja, rywalizacja i jako konsekwencja dążenie do eliminacji religii z życia społecznego, politycznego, z ludzkiej kultury i dążenie do zastąpienia jej przez politykę. Taki stosunek do religii był właściwy dla ideologii totalitarnych — komunizmu, nazizmu. Obecnie występuje w Chinach.

Powstaje pytanie, jakie są źródła wrogiego nastawienia polityki do religii i uznania polityki za jedyną rzeczywistość, która ma prawo organizować życie ludzkie?

By tę kwestię wyjaśnić, trzeba sięgnąć do filozofii. Relacji między religią i polityką nie da się właściwie określić pozostając jedynie na poziomie badań i ustaleń socjologicznych. Wiąże się bowiem ona z odpowiedzią na filozoficzne pytanie, kim jest człowiek i kim staje się w życiu społecznym. Ukształtowana w filozofii nowożytnej filozofia polityki, którą dziedziczą współczesne tendencje polityczne, suponuje właśnie określoną filozofię człowieka.

Nowożytnie i współczesne, także to, które przeżywamy obecnie w Polsce — zderzenie religii i polityki, jest zderzeniem dwu niesprowadzalnych do siebie wizji człowieka i dwu koncepcji polityki. Dzisiejsza „bitwa o Polskę” stanowi przede wszystkim „bitwę o człowieka”.

Każda religia wyrasta z doświadczenia transcendentnego wymiaru człowieka. Człowiek w swoim istnieniu i działaniu powiązany jest z kimś, kto wykracza poza najbliższy teren, z Transcendensem i nie może być „zamknięty” przez żadną inną rzeczywistość. Ta otwartość człowieka sprawia, że przekracza on wszelkie układy społeczne i polityczne, które dotyczą jakby „części” życia, ale go nie wyczerpują. Całość życia ludzkiego obejmuje właśnie otwartość na Boga i życie przyszłe. Związek z Transcendensem, *sacrum*, Bogiem rzutuje na stosunek do drugiego człowieka, na życie społeczne. Człowiek będąc bytem religijnym, jest bytem moralnym. Jego wszelkie działanie, także społeczne i polityczne, ma charakter działania moralnego, świadomego i wolnego, za które człowiek czuje się odpowiedzialny.

W religii chrześcijańskiej wartość i godność osoby ludzkiej została podniesiona do niebywałych rozmiarów, już nie tylko przez prawdę o stworzeniu przez Boga (boskie pochodzenie), ale przez Wcielenie i Odkupienie przez Chrystusa — Boga-Człowieka. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy... miał życie wieczne”.

Chrześcijaństwo — jak żadna inna religia — uwyraźniło związek religii z moralnością. Jedność relacji między Bogiem i człowiekiem wyraża się w jednym zasadniczym, podstawowym przykazaniu miłości, obejmującym i Boga, i człowieka. Co więcej, w chrześcijaństwie miłość do człowieka jest sprawdzianem miłości do Boga. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”.

Chrześcijaństwo nie myli porządku religijnego ze świeckim, uznaje ich odrębność i autonomię, co jasno sprecyzował Sobór Watykański II. Niemniej chrześcijaństwo uznaje osobę ludzką jako pierwszy przedmiot i cel wszystkich działań społecznych i politycznych, podkreśla wymiar etyczny polityki i wskazuje nie na konkretne ustroje,

lecz na zasady, którymi polityka powinna się kierować. Jest to uznanie osobowego charakteru człowieka, honorowanie jego praw, które związane są z samym faktem bycia człowiekiem, priorytet osoby wobec wszystkich społeczności, respektowanie wymiaru etycznego wszelkich działań ludzkich i uniwersalnej miłości. W perspektywie personalistycznej chrześcijaństwa, polityka, państwo, władza są jakby czymś wtórnym w stosunku do człowieka i mają służyć jego dobru, jego osobowemu rozwojowi (dobro wspólne).

Współcześnie dominująca filozofia polityki, państwa i władzy wyraża natomiast z innej niż personalistyczna wizji człowieka. By ją zrozumieć, trzeba sięgnąć do filozofii polityki T. Hobbesa (1588-1679) i jego fundamentalnego dzieła *Lewiatan*, zawierającego filozofię państwa i prawa, która suponowała indywidualistyczną filozofię człowieka. Drugim myślicielem, który oddziałł na nowożytnie i współczesne rozumienie polityki, był N. Machiavelli (1469-1527), który stworzył teorię wszechwładnego państwa przyporządkowaną bezpieczeństwu i trwaniu państwa, nie liczącego się z jednostkowymi prawami człowieka.

Hobbes ulegając panującym tendencjom stworzył, nie bez wpływu Descartes'a, mechanistyczny, naturalistyczny i racjonalistyczny model wyjaśniania rzeczywistości w ogóle, w szczególności człowieka i życia społecznego — państwa.

Do interpretacji człowieka zastosował kategorię idei jasnej i wyraźnej Descartes'a. Człowiek, jednostka jest całością w sobie, monadą autoteliczną i autonomiczną. Wbrew Arystotelesowi, który twierdził, że człowiek jest z natury istotą społeczną, Hobbes uważał, że z natury człowiek jest egoistą, kocha tylko siebie, a jedynym celem człowieka jest zachowanie i rozwój samego siebie, jedynym dobrem — dobro własne. Każdy usiłuje wszystko, czego domaga się egoizm, osiągnąć dla siebie i jeśli trzeba — walczy. Naturalnym „stanem człowieka jest wojna każdego z każdym. Każdym człowiekiem rządzi jego własny rozum i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma usprawiedliwienie dla każdej rzeczy, nawet dla ciała drugiego człowieka. *Homo homini lupus esf.*



Człowiek z natury nie posiada ani praw, ani obowiązków, które by go ograniczały. Ile wywalczy dla siebie, zależy od jego sił, nie ma rozróżnienia na dobro i zło. Wszystko jest dobre, co służy jednostce.

Według Hobbesa, państwo i władza nie są więc związane z naturą człowieka, lecz powstają z obawy i rozsądku na mocy ugody (umowy, ustanowienia). Ma charakter ugody stałej i trwałej. Jest przekazaniem przez jednostki swojej mocy na „jednego człowieka” lub „jedno zgromadzenie ludzi”, które ma ucieleśniać ich „zbiorową osobę”. Państwo to „wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę, która zapewnia pokój i obronę każdej jednostki”.

Istota państwa polega na tym, że jest „jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawierali między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”.

Państwo jest więc pierwszym suwerenem i ma moc suwerenną. Dopiero wraz z państwem powstają prawa i obowiązki, a wraz z prawem obiektywna miara dobra i zła. „Gdzie nie ma nad ludźmi jednej wspólnej mocy, tam nie ma prawa, a gdzie nie ma prawa, tam nie ma sprawiedliwości”.

Prawo państwowe — poprzez suwerena — ustala to, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Suweren jest jedynym prawodawcą, który tworząc prawo, sam mu nie podlega.

Wszelkie prawa pisane i niepisane mają swą moc i powagę dzięki woli państwa, czyli woli reprezentanta państwa. „Sztuka tworzy tego wielkiego Lewiatana zwanego państwem, który jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych rozmiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie ma służyć”.

Hobbes przypisując państwu — woli monarchy czy woli grupy — funkcję źródła prawa i zdolność rozróżnienia między dobrem i złem, dokonał oderwania dziedziny prawa i moralności od człowieka, od realnej osoby ludzkiej.

Prawo, dobro, obowiązek związane są z wolą suwerena, tracą więc swe podstawy obiektywne, co w konsekwencji prowadzi do relatywizmu i zagrożenia wolności człowieka. Taka koncepcja państwa,

władzy i polityki jest źródłem największej alienacji, jaka może dotknąć człowieka. To, co stanowi istotę człowieczeństwa, podmiotowość wobec praw, które należą mu się na mocy faktu bycia człowiekiem, a nie z nadania przez władzę oraz moralny charakter działania ludzkiego, budowanego na podstawowej zdolności rozróżnienia między dobrem a złem, zostały tu człowiekowi odebrane.

Machiavelli przed Hobbesem wnosił do rozumienia polityki elementy, które wspólnie z teorią Hobbesa wywarły niebagatelny wpływ na koncepcje współczesne. Machiavelli, historyk i polityk-praktyk, stworzył teorię polityczną opierając się na danych historycznych i socjologicznych (a nie filozoficznych jak Hobbes). Jego teoria to program i recepta na dojście do władzy, utrzymanie się przy władzy i analiza powodów rozpadu władzy — prawdziwa technologia władzy. Odrzucał istnienie absolutnych, niezależnych od ludzi, niezmiennych zasad moralnych rządzących życiem społecznym. Uważał, że zasady tworzone są przez ludzi, źródłem prawidłowości społecznej jest więc tylko człowiek.

Machiavelli przedstawił wizję idealnego społeczeństwa i państwa, które może stworzyć genialna jednostka. Ona zapewnia obywatelowi dobrobyt i bezpieczeństwo. Kryterium oceny działania władzy jest jego skuteczność. Machiavelli abstrahował więc od jakichkolwiek ocen moralnych. Wysunął na pierwszy plan skuteczność działania, zharmonizowanie celu i środków z sytuacją epoki (historyzm) i społeczeństwa, w jakim władca działa.

Oświecenie i następujące po nim nurty: skrajny racjonalizm, naturalizm, pragmatyzm, pogłębiały i rozszerzały linie wytyczone przez Hobbesa i Machiavellego. W rozumieniu człowieka akcentuje się i wprost absolutyzuje indywidualizm, nieograniczoną wolność, a w rozumieniu polityki i władzy upatruje się źródła prawa i moralności, czyniąc z polityki „sztukę rządzenia”, rodzaj „gry”.

Takie rozumienie polityki i państwa pogłębiało rozdziew między polityką i religią, a nawet więcej: wykazywało niemożność pogodzenia religii i afirmacji Boga z wolnością i pełnym rozwojem człowieka. Nowe ideologie głosiły konkurencyjność między Bogiem a człowiekiem. Trzeba więc odrzucić Boga i religię, by człowiek mógł sam

tworzyć raj i to raj na ziemi, a nie w nieokreślonej przyszłości (Marks), by człowiek był samodzielny i dojrzały (Nietzsche), by był w pełni wolny (Freud, Sartre).

Człowiek nie po raz pierwszy w dziejach uległ pokusie „będziecie jako bogowie”.

Prawda życia realizowanych ideologii wyzwolenicznych okazała się brutalna. Faktycznie bowiem, idąc po linii staroliberalnej (Hobbes), wzmocnionej historyzmem Hegla, nastąpiło zradykalizowanie rangi i mocy państwa, funkcji władzy i powstanie nowych Lewiatanów — totalitaryzmów, jakich nie znała historia (komunizm, nazizm). Państwo, władza, partia stały się bytem pierwszym, suwerenem, od ich woli zależało i prawo i moralność, którym musi podporządkować się jednostka.

Nie ulega wątpliwości, że komunizm był w rozumieniu władzy i polityki związany z dziedzictwem Hobbesa i Machiavellego. Państwo stało się celem samym dla siebie („cele państwa”), czynnikiem decydującym o prawdzie i o dobru (moralności), a skuteczność działania państwa dla zapewnienia sobie swoich celów zasadniczym kryterium. Państwo ma prawo ingerować w osobowe życie człowieka, którego uszczęśliwia według odgórnie przyjętej ideologii.

Obecna sytuacja społeczno-polityczna w Polsce wskazuje na to, że nawet po załamaniu się realnego socjalizmu, po ujawnieniu, że w najbardziej sprawdzalnej dziedzinie, jaką jest ekonomia, prowadził do ruiny, nie w pełni jesteśmy świadomi dramatyczności, wprost tragizmu sytuacji stworzonej przez komunizm i przez wszystkie totalitaryzmy.

Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* zwraca uwagę, że podstawowy błąd realnego socjalizmu, to nie błąd ekonomiczny to „błąd antropologiczny”, a więc błąd dotyczący prawdy o człowieku, który w praktyce prowadzi do takiego porządku społecznego, w którym ignoruje się podmiotowość osoby ludzkiej o jej odpowiedzialność.

Dokonała się przez to najbardziej groźna alienacja człowieka — odebranie mu tego, co mu się należy z samego faktu bycia człowiekiem, „podmiotowości” i podstawowych ludzkich zdolności — po-

znania prawdy (prawda jest narzucona z góry), zdolności rozróżnienia dobra i zła, samodzielnego kierowania swoim życiem, praw ludzkich. To wszystko zostało przypisane władzy.

Z błędnej więc wizji człowieka wynika deformacja państwa, prawa i polityki. Polityka, państwo, władza urastają do rzeczywistości pierwszej, absolutnej, rzeczywistości samej w sobie, autotelicznej, a człowiek staje się środkiem osiągnięcia jej celów.

Niepowodzenia w tworzeniu szczęśliwej, dojrzałej i wolnej ludzkości przez marksizm, upadek totalitarnej władzy marksistowskiej nie otrzeźwiły dostatecznie ani nas Polaków, ani innych narodów, nie spowodowały głębokiej refleksji nad tym, na czym polega błąd w rozumieniu człowieka, wolności i polityki.

Neoliberalizm, który stanowi ideologiczne tło współczesnych form polityki, w tym także demokracji, jest radykalizacją linii wytyczonej przez staroliberalizm Hobbesa, radykalizacją pluralizmu (każdy jest jednostką autonomiczną, ma nieograniczoną wolność). Współczesny liberalizm i jego rozumienie tolerancji pozytywnej postuluje eliminację prawdy obiektywnej o rzeczywistości, w tym przede wszystkim prawdy o ogólnych zasadach i normach. Każdy człowiek jest inny, nie ma sensu świata i sensu człowieka, obiektywnych wartości ludzkich. Każda prawda, także prawda o człowieku, jest opresywna, ogranicza człowieka, więc należy od niej abstrahować. Teren działania społecznego jest miejscem aksjologicznej pustki, nie ma bowiem wartości naczelnych czy praw przysługujących każdemu człowiekowi (praw ludzkich).

Pozostawia to wolne miejsce dla działania polityki. Następuje więc zabsolutyzowanie państwa, władzy, która staje się i źródłem prawdy, i wartości, i zasad, organizuje życie ludzkie. Polityka i władza (jednoosobowa czy wieloosobowa) staje się ostateczną instancją decydującą w sprawach dla człowieka najbardziej fundamentalnych, kto ma żyć, a kto nie, kiedy ma człowiek żyć, a kiedy umierać.

Nic dziwnego, że wobec takich decyzji władzy, podejmowanych nawet w państwach demokratycznych, narzucają się analogie z totalitaryzmem i są wypowiedane sądy i oceny, które bulwersują.

Ekspert Rady Papieskiej do spraw duszpasterstwa środowisk lekarskich stwierdza:

„W Holandii będzie się teraz likwidować każde życie ludzkie nieprzydatne społeczeństwu z ekonomicznego punktu widzenia. Niszczy się osoby, dla których nie ma miejsca w określonym typie społeczeństwa. Dla Hitlera byli to Żydzi, chorzy umysłowo, kaleki. Typ rozumowania jest ten sam”.

System polityczny, nawet demokracja, która nie jest zbudowana na poprawnej prawdzie o człowieku jako osobie, będącej pierwszym suwerenem, musi prowadzić do totalitaryzmu, w którym o człowieku decyduje wola większości (poprzez głosowanie), gdzie działają „grupy interesów”, które nie są interesami wspólnymi wszystkich i mogą zagrażać prawom fundamentalnym, z prawem do życia włącznie, przez co władza totalnie zawładnia człowiekiem, instrumentalizuje go.

Problem właściwych relacji między religią i polityką rozgrywa się więc na poziomie prawdy o człowieku, z której wyrasta rozumienie polityki albo jako troska o dobro wspólne (personalizm) i służy człowiekowi, albo jako miejsca walki interesów, gier politycznych (zawładnięcie człowiekiem).

W tym właśnie wyraża się rola religii dla polityki — jak to precyzyjnie wyjaśnia Jan Paweł II w *Centesimus annus*: „Religie stanowią wspólne świadectwo o godności człowieka”.

Każda religia, a w sposób szczególny chrześcijaństwo, ukazuje transcendentny wymiar człowieka, jego powiązanie z Bogiem, który jest ostatecznym źródłem istnienia i dobrem, do którego człowiek dąży — celem życia ludzkiego. Ta transcendencja człowieka wyraża się w działaniu ludzkim, w jego życiu osobowym, poznaniu intelektualnym, które ma zasięg wprost nieograniczony, w ludzkiej miłości, której nie można kupić, w życiu twórczym. W takiej perspektywie człowiek jest „miejszem” wyboru dobra w prawdzie, którą odczytuje, w aktach decyzyjnych. Decyzja jest najważniejszym miejscem suwerenności, wolności, której człowiek nie może przekazać żadnej władzy.

Właśnie to, że człowiek pochodzi od Boga i swoim życiem osobowym nie zatrzymuje się przed niczym, co względne, bo ma w perspektywie Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro, bo jest zdolny to sobie uświadomić i wyrazić w aktach świadomych i wolnych (moralnych), jak to się dzieje w religii — jest ostatecznym źródłem war-

tości, godności człowieka, jego podmiotowości oraz wolności i odpowiedzialności.

Prawdy o człowieku jako o osobie, pogłębione i wyjaśnione przez chrześcijaństwo, nie stanowią nie związanej z życiem teorii. Sprawdzają się w dziejach, w dziejach ostatnich także. Poświadczają to politycy:

„Chrześcijaństwo — mówił Tadeusz Mazowiecki w swym *exposé* po otrzymaniu doktoratu h.c. w Leuven (Belgia) 2.02.1990 — wygrało walkę z totalitarną maszyną, bo chrześcijaństwo wpisało w rzeczywistość losu ludzkiego pewien nieodwracalny rys i miarę — godność człowieka”.

„Świadomość religijna była gwarantem wolności człowieka i społeczeństwa. Doświadczenie religijne stworzyło podstawy wolności wewnętrznej, która stanowi rdzeń kultury”.

Z wizji człowieka jako osoby wypływają działania społeczne i polityczne. Polityka przyjmująca personalizm jest roztropną realizacją dobra wspólnego. Dobrem wspólnym natomiast jest człowiek i jego osobowy rozwój, rozwój nie tylko ekonomiczny, lecz także poznawczy, moralny, twórczy. Zadaniem polityki, państwa, władzy jest więc tworzenie takich struktur gospodarczych, poznawczych, kulturalnych, które mają służyć każdemu człowiekowi, a nie interesom partii, grupy, państwa. Państwo nie jest bytem samodzielnym i nie ma celów państwa jako takiego. Człowiek jest najwyższą wartością, największym skarbem każdej społeczności, każdego państwa i całej ludzkości.

Między religią a polityką rozumianą jako służba człowiekowi nie zachodzi sprzeczność ani konkurencja. Istnieje autonomia dziedziny religii i dziedziny polityki. Inne wymiary i inne cele działania przysługują każdej z nich. Spotykają się jednak w czymś najważniejszym, w trosce o człowieka i dotyczą tego samego człowieka. Religia ma rozleglejszy horyzont i ujmuje człowieka w wymiarach ostatecznych. Polityka natomiast patrzy na człowieka w aspekcie społecznego życia na ziemi. W religii i polityce człowiek pozostaje osobą, podmiotem, suwerenem, istotą działającą świadomie i wolnie, odpowiedzialnie. Jest istotą moralną.

Prawda o człowieku jako osobie i jego dobro wyznaczają reguły działania obowiązujące także w polityce. Są to przede wszystkim re-

guly negatywne, które powinny obowiązywać wszystkich polityków niezależnie od tego, czy są religijni, czy nie. Wyznaczają one granice, poza które żadne działanie ludzkie, w tym także polityczne, nie powinno wyjść:

- w działaniach politycznych, w strukturach państwa i władzy nie wolno występować przeciw prawdzie, godzić się na fałsz i kłamstwo;
- nie wolno akceptować zła, budować na strukturach zła (np. walce, nienawiści, gwałceniu praw człowieka).

Zdolność do poznania prawdy i zdolność rozróżnienia dobra i zła przysługują człowiekowi, należą do podstawowego wyposażenia osoby ludzkiej, które polityka powinna respektować, a nie zastępować go w tym istotowo ludzkim działaniu.

Arystoteles w *Polityce* pisze: „jest właściwością człowieka odróżniającą od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”. Odebranie mu tego i przyznanie tej zdolności polityce czy władzy jest degradacją człowieka do poziomu zwierząt. Zakwestionowanie osobowego charakteru człowieka jest zakwestionowaniem człowieczeństwa człowieka, zagrożeniem dla ludzkiej kultury i przyznaniem polityce charakteru ostatecznej instancji w najistotniejszych sprawach ludzkich. Czyni się wtedy z polityki, państwa, władzy coś absolutnego.

Musimy sobie zdać sprawę z tego, że współczesna filozofia polityki nie jest oparta na fundamencie personalistycznej prawdy o człowieku. Jest natomiast kontynuacją linii wyznaczonej przez Hobbesa, który politykę, wolę władcy uznał za twórcę prawa i źródło obiektywnej miary dobra i zła, oraz przez Machiavellego, według którego polityka jest realizacją celów władzy, nie stanowi domeny moralności, lecz jest rodzajem sztuki skutecznego działania. Zarówno u Hobbesa, jak i Machiavellego nastąpiło oderwanie polityki od ludzkiej moralności, czyniąc z niej narzędzie skutecznego działania, stąd mówi się o „grach politycznych”.

Tak rozumiana polityka ze swej natury jest przeciw religii. Ona sama staje się jakby religią, skoro staje się kreatorem prawdy o czło-

wieku i kreatorem ludzkich praw, łącznie z moralnymi. Stąd płynie wrogość ze strony polityki do realnej religii i dążenie do jej wyeliminowania z życia społecznego i politycznego. Zresztą w przyjętej wizji człowieka nie ma miejsca na związek z Bogiem. Jest natomiast miejsce na stworzonego przez samego człowieka „Lewiatana”, który nieuchronnie musi prowadzić do panowania nad jednostką i pozbawienia człowieka istotnych cech jego człowieczeństwa.

W tej perspektywie ujawnia się istotna rola religii. Nie przestarzałym, wciąż aktualnym zadaniem religii u nas i na całym świecie, w każdej kulturze jest — jak wskazuje Jan Paweł II w *Centesimus annus* — strzec pełnej prawdy o człowieku i strzec najwyższej wartości człowieka jako osoby.

Kościół jest „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”, jej niepowtarzalnej wartości, godności, podmiotowości wobec prawa. Stąd powinność uznania, afirmacji, miłowania każdego człowieka.

Uznanie transcendencji i otwarcia na Boga chroni przed zawładnięciem człowieka, przed ograniczeniami stworzonymi przez samych ludzi, w tym także przez politykę:

„Człowiek jest tylko wtedy sobą i może siebie znieść, gdy wierząc, ufając i miłując wykracza poza siebie ku swej owej Tajemnicy, którą nazywamy Bogiem. Tej tajemnicy, stanowiącej ponadludzką tajemnicę samego człowieka, służy misja Kościoła. Im lepiej dostrzega on swoją zbawczą misję, bez dodatkowych intencji i zapominając pozornie o człowieku w jego potrzebach, tym bardziej chroni i podtrzymuje człowieka, także w wypełnianiu jego ziemskiego zadania — humanizacji swego własnego świata”.

Warunkiem humanizacji świata jest honorowanie zdolności człowieka do poznania prawdy i rozróżniania dobra i zła, do odczytania zasad moralnych.

Kościół ma więc prawo głosić zasady moralne, które stanowią ramowe normy każdej moralnej, a przeto i politycznej decyzji, i zalecać je. Zresztą przez swych świeckich wyznawców działających w życiu społecznym i politycznym ma prawo wnosić zasady moralne do działań politycznych.



Kościół jako instytucja posiadająca całościową wizję człowieka, może pełnić funkcję społeczno-krytyczną:

„Polega ona na stałym otwieraniu horyzontu wyprzedzającego konkretną rzeczywistość społeczną, wewnątrz którego rzeczywistość ta okazuje się względna i zmienna. Pozwala to ową względność i zmienność nie tylko rozpoznać, lecz także dostarcza bodźca i upoważnienia do faktycznej zmiany rzeczywistości. Jednakże nie dostarcza żadnej konkretnej recepty ani jednoznacznego wskazania ściśle określonej, nowej rzeczywistości społecznej, którą należy wnosić twórczymi siłami dziejowymi. Dostarczyć tej recepty nie chce i nie może, a przeto sama też nie jest jednoznacznym rozstrzygnięciem politycznym”.

Ewangelia jest tym krytycznym horyzontem społecznych rzeczywistości przemian społeczno-politycznych, którą Kościół powinien żyć.

W tej funkcji religia, chrześcijaństwo, Kościół są niezastąpione. Tej funkcji nie może pełnić żadna inna dziedzina życia ludzkiego — ani nauka, ani polityka, które ze swej natury dotyczą ograniczonych wymiarów życia ludzkiego i nie mają perspektywy transcendentnej. Nic więc dziwnego, że marksizm, który obiecywał „nowe zbawienie”, „raj na ziemi”, głosił „prometejski ateizm”, „humanizm ateistyczny”, w praktyce doprowadził do zniewolenia człowieka i nieludzkich stosunków i warunków życia na ziemi. Budowana na wyeliminowaniu związku człowieka z Bogiem, sprzecznie wobec religii polityka, okazała się przeciw człowiekowi, a humanizm — antyhumanizmem.

Kościół natomiast „stał przy człowieku”, bronił prawdy o nim i bronił jego wolności. Bo człowiek dla chrześcijaństwa, Kościoła jest największym skarbem, powierzonym mu przez Boga (dobrem, wartością), którego ma strzec i nie oddać cesarzowi (polityce). Człowiek jest bowiem „boski”, a nie „cesarski”.

Poprzez prawdę o człowieku, poprzez zasady moralne, a przede wszystkim poprzez prawo uniwersalnej miłości człowieka „Królestwo Boże nie będąc z tego świata oświeca porządek społeczności ludzkiej”. Dlatego „nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła”.

Dotychczas przeprowadzone rozważania pozwalają powrócić do

zasygnalizowanych współcześnie w Polsce dyskusji, przede wszystkim do problemu wartości chrześcijańskich oraz problemu państwa wyznaniowego.

Wobec tego, co powiedziano wyżej, sprzeciw wobec wartości chrześcijańskich i uznaniu ich w życiu społecznym i politycznym ma swoje głębokie korzenie filozoficzne. Wyrasta z innej wizji człowieka i polityki.

Podstawową prawdą chrześcijańską jest prawda o człowieku jako osobie stworzonej przez Boga na jego obraz i podobieństwo oraz odkupieniu przez Chrystusa i wypływająca stąd powinność szacunku dla człowieka, uniwersalnej miłości, sprawiedliwości, ochrony praw ludzkich. Człowiek według chrześcijaństwa jest wartością fundamentalną.

Jakie są współcześnie propozycje innych centralnych wartości, które miałyby gwarantować prawidłowość funkcjonowania społeczeństwa i państwa? Skrajnie liberalistyczne abstrahowanie od prawdy o człowieku i od ogólnoludzkiej zasad moralnych prowadzi do nihilizmu i relatywizmu i zostawia miejsce dla absolutystycznych działań polityki, kreującej prawdę o ludzkich wartościach i ingerujących w fundamenty życia.

Jaka inna wartość może zastąpić wartość najwyższą — człowieka?

Co oznacza ludzka wolność nie ugruntowana na prawdzie?

Człowiek ulega wówczas nowym zniewoleniom narzucanym przez mass media — absolutyzacji seksu, używania, posiadania.

Powstaje więc pytanie, które trzeba jasno postawić, czy występowanie przeciw obecności prawdy chrześcijańskiej o człowieku nie jest występowaniem przeciw człowiekowi jako osobie — celowi, a nie instrumentowi działań politycznych?

Czy polityka po odrzuceniu najwyższej wartości — człowieka, nie zawładnie człowiekiem, czy nie zrodzą się nowe formy totalitaryzmu?

Druga sprawa, którą pragnę poruszyć, to problem państwa wyznaniowego. Historycznie istniały i współcześnie istnieją państwa wyznaniowe w tzw. cywilizacjach religijnych, np. w pewnych formacjach hinduizmu, islamu czy Izraelu.

Ogólnie z państwem wyznaniowym mamy do czynienia wówczas, gdy przekonania i prawa religijne uznawane są jako prawa państwo-

we i mają skutki prawne. W hinduizmie np. przyjmuje się pogląd, że człowiek rodzi się określony kastowo, i ta rzeczywistość nie może ulec zmianie. Przekonanie to zostało przyjęte przez państwo i wynikają stąd określone skutki prawne w życiu społecznym i politycznym.

Państwem wyznaniowym jest także Izrael, w którym prawo obywatelstwa jest uzależnione od wyznania religijnego. Mogą je uzyskać jedynie wyznawcy judaizmu.

Z państwem wyznaniowym mamy także do czynienia u szytów (forma islamu), określanych jako fundamentaliści muzułmańscy, którzy prawo religijne zawarte w Koranie uznają za prawo państwowe. Casus Chomeiniego bliżej określa realne skutki takiego stanowiska.

Należy zwrócić uwagę na to, że wyżej wymienione przypadki państw wyznaniowych występują w cywilizacjach, które uznają jako rzeczywistość podstawową nie człowieka — osobę, lecz kolektyw, kastę, grupę, naród, od których uzależniona jest jednostka. Są to więc cywilizacje gromadne, które nieuchronnie prowadzą do przewagi grupy nad jednostką, a w konsekwencji do jakiejś postaci totalitaryzmu.

Cywilizacja chrześcijańska jest cywilizacją personalistyczną. Personalizm jako wynik odczytania naturalnej prawdy o człowieku chrześcijaństwo dopełnia przez światło nadprzyrodzone. Bóg zwraca się do poszczególnej osoby, do każdego człowieka, bez względu na rasę czy pochodzenie społeczne. Bóg działa poprzez poszczególnych ludzi i każdy człowiek osobiście słucha Boga (lub nie) i jest odpowiedzialny za swoje życie. Moralne życie człowieka jest związane także z osobą i przez osoby wchodzi do rodziny, państwa, polityki.

Jeżeli Kościół w Polsce pragnie, by w życiu społecznym i politycznym była obecna chrześcijańska prawda o człowieku i by były honorowane prawa ludzkie, by człowiek był szanowany i miłowany — to nie dąży do tego, by z Polski uczynić państwo wyznaniowe, ani w tym sensie, że przymusza obywateli do wiary, ani w sensie, że prawa religijne stają się prawem państwowym. Pragnie tylko, by była uwzględniona pełna prawda o człowieku i by człowiek był celem, a nie narzędziem polityki.

Konkordat takie stanowisko potwierdza.

„Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że pań-

stwo i Kościół katolicki są — każde w swojej dziedzinie — niezależne i autonomiczne oraz zobowiązane do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego" (art. 1).

Andrzej Maryniarczyk

## **Dekalog a prawo naturalne**

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 133-150

DEKALOG jest dość często pojmowany przez współczesnego człowieka jako narzędzie ograniczenia jego wolności i symbol zacofania. Stąd jedni widzą w nim pomnik kultury minionych wieków, który nie przystaje do warunków życia współczesnego człowieka, inni redukują go do zbioru przykazań religijnych obowiązujących tylko określoną grupę wyznawców.

Z drugiej strony nie możemy sobie wyobrazić społeczeństwa, w którym każdy mógłby zabijać, rabować, krzywdzić, znieważać, porywać żonę drugiego, bezcześcić jego dobre imię poprzez rzucanie potwarzy, wysuwanie fałszywych oskarżeń, okłamywanie itp. Czy w ogóle można by było żyć w takim świecie?...

Człowiek jako istota społeczna, a także i moralna, a więc taka, której życie rozgrwa się w przestrzeni dobra i zła, formułował i wciąż formułuje różne przepisy, przykazania czy prawa, które służą do ochrony jego dobra tak indywidualnego, jak i wspólnego, duchowego, a także materialnego.

Spotykamy jednak niewiele takich praw czy całych kodeksów, które w swej treściowej zawartości i ideowym przesłaniu gwarantowałyby wszechstronną realizację wspólnego dobra, to znaczy stwarzałyby możliwość pełnej realizacji dobra tak mojego, jak i drugiej osoby. Tym zaś nieliczym, które to czynią, udaje się to dzięki temu, że znajdują ścisły związek z prawem naturalnym, które rozumiane jest jako zakorzeniona w każdym bycie stała dążność do właściwego mu

dobra. W przypadku bytu ludzkiego prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo, Bóg podarował nam w akcie stworzenia”.

Prawa, które uwzględniają wszechstronną realizację osobowego dobra, są niczym innym jak właśnie kodyfikacją prawa naturalnego, czyli jego „tłumaczeniem” na język konkretnego działania (konkretnej powinności).

Prawa te, jako ewenement kulturowy i historyczny, są wyrazem syntezy ogólnoludzkiego doświadczenia i poznania i stanowią skarbnicę niezbywalnej mądrości człowieka. Lekceważenie tego typu praw tak przez jednostkę jak i całe społeczeństwa nie tylko wprowadza nieład w życie społeczne, lecz prowadzi do katastrofy życiowej tak konkretnego człowieka jak i całych społeczeństw. Bez wątpienia do tego typu kodeksów będzie należał DEKALOG (a także współczesna KARTA PRAW CZŁOWIEKA).

DEKALOG nie jest kodeksem praw, które pojawiły się tylko w jednej kulturze, czy dla jednej społeczności. Prawa, które zawiera DEKALOG, jeśli nie wszystkie, to przynajmniej część z nich odnajdujemy w różnych kulturach i społeczeństwach (Babilonia, Egipt, Asyria i inne). Regulują one ich życie społeczne oraz zapewniają szeroko pojętą realizację dobra wspólnego. Jednak DEKALOG w stosunku do innych kodeksów i praw tym się wyróżnia, że w sposób integralny i wolny od koniunkturalizmów (dotyczy bowiem tak indywidualnego jak i społecznego życia człowieka) ukazuje niezbywalne dziedziny dobra wspólnego, w przyporządkowaniu do człowieka, i określa konieczne warunki jego realizacji.

W wypowiedzi tej zwrócimy uwagę, na ścisły związek DEKALOGU z prawem naturalnym. Związek ten wyraża się tym, że tak jak prawo naturalne, tak i DEKALOG stoi na straży dobra wspólnego oraz wskazuje dziedzinę powinności gwarantującą (tak ze strony jednostki jak i społeczeństwa) realizację tego dobra jako koniecznego warunku pełnego rozwoju ludzkiej osoby.

Na przykładzie treści poszczególnych przykazań będziemy chcieli pokazać, jak gwarantowany jest pełny rozwój osoby, poprzez ukaza-

nie dziedziny ochronnego dobra wspólnego. Pośrednio, w ten sposób, zostanie też ukazany uniwersalizm DEKALOGU, który swym zasięgiem przekracza granice kultur, wyznań i religii.

Wpierw jednak, zanim to ukazemy, musimy odwołać się do pojęcia prawa naturalnego oraz dobra wspólnego.

### **1. Prawo naturalne i dobro wspólne**

Prawo naturalne i dobro bytu są ze sobą ściśle związane. Przez pojęcie „prawo naturalne” rozumieć będziemy taką wewnętrzną moc (siłę) działania każdej istniejącej rzeczy, która organizuje i zabezpiecza jej najbardziej „żywotne” i „podstawowe” zadania, a także „niezbywalne” funkcje (w przypadku człowieka „mocą” tą jest „światło rozumu wlane nam przez Stwórcę”). Tymi żywotnymi i podstawowymi zadaniami mogą być np. zachowanie życia, jego ugruntowanie (przekazywanie), a także całościowe funkcjonowanie (odpowiednie warunki do życia i ludzkiego działania, poznania, miłości, wolności itp). Zadania te wyznaczają też dziedzinę właściwego dobra dla danego jestestwa, do którego ono dąży „mocą” tej właśnie wewnętrznej siły. Tę właśnie wewnętrzną „moc działania”, wpisaną w istnienie każdej rzeczy, od stoików zaczęto nazywać „prawem naturalnym”, które z kolei identyfikowano z „stałą inklinacją” każdego bytu do dobra. Konkretnie dobro, tak materialne jak i duchowe, układ określonych sytuacji, zachowań ludzkich, które umożliwiają istnienie bytu w ogóle, i właściwe do jego natury działanie, nazywane będzie dziedziną dobra wspólnego (krótko: dobrem wspólnym).

Samo pojęcie dobra wspólnego może być odnoszone do społeczności lub do człowieka. W pierwszym przypadku dobro wspólne przynależy do społeczności, ona też jest właścicielem wszystkich dóbr, ona udziela człowiekowi dobra. W przypadku zaś drugim pojęcie dobra jest uwarunkowane określoną koncepcją człowieka. Czy on jest tylko tworem przyrody, który poprzez pracę ewolucyjnie się rozwija i znajduje swe spełnienie w pracy? Czy jest bytem niepełnym, które zyskuje swoją pełnię przez włączenie do społeczności?

Czy jest kimś suwerennym, przekraczającym przyrodę a więc osobą, która stoi u podstaw określania dziedziny dobra wspólnego?

Ponadto mówiąc o „wspólnym dobru” możemy raz akcentować „wspólność” dobra, to znów „dobro”, które stanowi lub może stanowić dla członków społeczności rzeczywiste dobro. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze wspólnością posiadanych przedmiotów, w drugim przypadku pojawia się pojęcie dobra, które może stać się czymś wspólnym.

Dobrem wspólnym jest więc to i tylko to, co stanowi o integralnym rozwoju bytu osobowego, tak w sferze indywidualnej jak i społecznej, tak na płaszczyźnie materialnej jak i duchowej. W sensie ścisłym o „dobru wspólnym” możemy mówić w odniesieniu do aspektu społecznego życia człowieka. Człowiek bowiem z natury swej zrzeka się w różne społeczności — wyjaśnia Krąpiec — „od rodziny — do państwa po to, aby mógł żyć i rozwijać się jako człowiek, stąd musi istnieć jakieś dobro całego społeczeństwa (a zarazem wszystkich ludzi i każdego człowieka) żyjącego tzw. «życiem społecznym». I tylko takie dobro, które jest rzeczywistym dobrem całej społeczności i zarazem każdego człowieka żyjącego w tej społeczności, można nazwać DOBREM WSPÓLNYM tej, czy innej społeczności. Dobrem tym możemy zatem nazywać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. I w tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądané) może być analogicznie wspólnym dla wszystkich osób w tym społeczeństwie”.

Zauważmy przy tym, że tak rozumiane dobro wspólne nie jest czymś ogólnym, w czym uczestniczy poszczególny członek wspólnoty, lecz raczej celem (przyczyną celową), który ma znaleźć swe przedmiotowe ukonkretnienie w społeczeństwie i którego osiągnięcie jest „zadośćuczynieniem” naturalnemu dążeniu człowieka jako istoty istniejącej i osoby. Dobrem wspólnym jest więc przede wszystkim wspólny cel. Zauważmy, że skutki tego dążenia pozostają w człowieku i albo go rozwijają, albo deformują, spełniają albo niszczą. Stąd dobro wspólne musi być widziane i określone w ścisłym przyporządkowaniu do człowieka jako człowieka (osoby). Dziedzina więc dobra



wspólnego to przede wszystkim dziedzina wyznaczona przez naturalne cele dążeń człowieka jako osoby. Tak rozumiane dobro wspólne nie może być jednoznacznie określane i jako coś takiego samego proponowane każdemu człowiekowi. Jest ono określane w ramach analogii i poroporcji właściwej każdej osobie z osobna.

Jeśli w przypadku świata przyrody i zwierząt prawo naturalne wyraża „inklinacja” ściśle zdeterminowana prawami materii i życia biologicznego, a sama „moc” działania owej inklinacji nie przekracza praw materii i biologii, dziedzinę zaś dobra wspólnego tworzą dobra materialne i witalne oraz z nimi związane funkcje, to w przypadku człowieka spotykamy sytuację bardziej skomplikowaną. Mianowicie „moc” ludzkiego prawa naturalnego nie tylko nie jest do końca zdeterminowana sferą biologiczną człowieka, lecz wykracza poza nią, wskutek czego człowiek żyje nie tylko jako organizm żywy, wegetatywno-sensytywny, lecz jako jestestwo zdolne do życia świadomego i wolitywnego, a więc jako osoba. Stąd też „moc” wiązania owej wewnętrznej zasady ludzkiego bytowania, zwanej prawem naturalnym, nie ogranicza się tylko do zabezpieczenia realizacji dóbr materialnych i witalnych, lecz duchowych, takich jak prawda, dobro czy piękno, które są konieczne dla życia i działania człowieka jako osoby.

Ponadto jeśli w świecie przyrody o wyborze konkretnego dobra, właściwego dla danego bytu, rozstrzyga instynkt, czyli ściśle zdeterminowana „inklinacja”, a o sposobie jego osiągnięcia „prawo silniejszego”, to w przypadku człowieka tak wybór konkretnego dobra, jak i sposób jego osiągnięcia nie jest do końca zdeterminowany „instynktem” czy inklinacją prawa przyrody, lecz poddany jest pod osąd tego, co w człowieku decyduje o jego człowieczeństwie, a mianowicie rozumu i woli. Rozum musi to dobro właściwe dla niego rozpoznać, wola zaś uznać i wybrać.

Każdy natomiast, kto podjął choć raz w życiu próbę właściwego rozpoznania poprawności naszego działania czy wyboru dobra, wie jakie to jest bardzo trudne i na ile pomyłek i błędów narażony jest człowiek podejmujący jakikolwiek wybór dobra. Tymczasem życie człowieka, tak indywidualne (osobowe) jak i społeczne, nie dzieje się poza czasem i poza społeczeństwem, domaga się tak od jednostki jak

i społeczności sprawności odczytywania właściwego dobra i wyboru właściwych sposobów jego realizacji. Pomocą w tym właśnie rozpoznawaniu mogą być właśnie kodeksy prawa. I taką właśnie pomocą dla człowieka i społeczeństwa wydaje się być DEKALOG, który jest propozycją najbardziej integralnego odczytania ludzkiego prawa naturalnego oraz realizacji dobra wspólnego jako koniecznych przedmiotowych warunków egzystencji człowieka i pełni jego rozwoju osobowego.

Nie wchodząc w zawłości dyskusyjne na temat pojęcia prawa naturalnego, jego definicji oraz powszechności, wyróżnijmy te elementy, które stanowią o jego istocie. Są nimi po pierwsze: „stała moc” działania dla ugruntowania i zabezpieczenia istnienia (życia) i działania bytu. Po drugie ta „stała moc działania” nie jest ślepa. Jej kierunek wyznaczony jest dobrem każdej konkretnej rzeczy. Dobro to zaś jest ściśle przyporządkowane do każdej z osobna rzeczy, stąd jest analogiczne. Inne elementy będą go określały w przypadku rośliny, inne w przypadku zwierzęcia, a inne w przypadku człowieka. Po trzecie, musi to być prawo powszechne. To znaczy, że wszystko co istnieje jest nim rządzone. Oczywiście nie wszystko tak samo, ale dla wszystkiego pełni analogiczną funkcję; jest gwarantem realizacji jego niezbywalnego dobra. Po czwarte, istotą prawa naturalnego jest „integralność”, a więc całościowa wizja rozwoju bytu i zagwarantowanie odpowiednich warunków koniecznych do osiągnięcia właściwego dobra. Po piąte, prawo to nie jest czymś umownym, czymś co wymyślił człowiek, czy sformułowano w historii, tak jak człowiek nie wymyślił tego, że rzeczy się rodzą, istnieją i działają. Prawo to jest odczytaniem „natury”, czyli „istoty” istnienia i działania rzeczy. Stąd stanowi podstawę dla wszelkich praw, które człowiek będzie tworzył, a które dla odmiany będą nazywane prawami pozytywnymi. I wreszcie, po szóste, tak rozumiane „prawo naturalne” nie może być przeciwstawiane „prawu natury” (szczególne w odniesieniu do człowieka), gdyż jest to przede wszystkim prawo określające konieczne warunki istnienia i realizowania się wszelkiego bytu (nie tylko świata przyrody-natury), oczywiście według zasady analogiczności.

Powróćmy jeszcze raz do człowieka. W jego strukturze bytowej

wpisane jest prawo naturalne, które ma zabezpieczać jego dobro, nie tylko jako istoty żywej w ogóle, ale także jako człowieka. Tym zaś co czyni człowieka człowiekiem jest, oprócz ciała i życia sensorywnego, rozum oraz wola. One też sprawiają, że człowiek żyjąc w świecie przyrody, przyrodę tę przekracza i wyróżnia się w niej jako „persona-osoba”, a więc jako byt najbardziej „suwerenny” i autonomiczny.

Tak pojęte „prawo naturalne”, które jest stałą „mocą” działania bytu, odnosi nas do tych dóbr, bez których nie może nastąpić realizacja w pełni „życia bytu” i jego działania. Jeśli w świecie przyrody prawo to ma postać obligatoryjną, gdyż jest ono wsparte prawami przyrody ściśle zdeterminowanymi, to w przypadku człowieka musi być przez niego rozpoznawane i w dobrowolnych aktach decyzji realizowane, przez co realizuje się on nie tylko jako egzemplarz przyrody, lecz jako osoba.

Ponieważ istotą tego prawa jest integralność, stąd musi swą mocą wiązania uwzględnić różne dobra, tak związane z egzystencją biologiczną (życie i prokreacja) jak i jego życiem społecznym (godność, podmiotowość prawna, zupełność), rodzinnym, osobowym (prawda, dobro, piękno) oraz religijnym. Stąd dziedzinę tych dóbr, które zabezpieczają życie człowieka i gwarantują jego rozwój jako osoby, będziemy nazywać dobrem wspólnym. Pierwszorzędnym więc celem wszelkich praw, które będą stanowione przez państwa i poszczególnych ludzi, musi być zabezpieczenie realizacji tego właśnie dobra jako podstawy życia i rozwoju człowieka.

W życiu codziennym i w codziennym działaniu mamy do czynienia z światem drugich osób i rzeczy oraz przedmiotów, które są sobie jakoś przyporządkowane. Stanowią one dziedzinę analogicznie pojętych dóbr: materialnych, egzystencjalnych czy duchowych. Prawo, które określa zasady odniesienia do tych dóbr, wyznacza też dziedzinę dobra wspólnego, które musi być widziane z perspektywy człowieka i stanowi dlań niezbywalną przestrzeń istnienia i spełniania się jako bytu osobowego. I choć na co dzień mamy do czynienia z niezliczoną liczbą przepisów prawnych i zarządzeń, to przecież ich obowiązywalność jest o tyle obligatoryjna w sumieniu, o ile nie naruszają one tego podstawowego prawa, jakim jest prawo naturalne.

## 2. Dekalog tłumaczeniem prawa naturalnego i pomocą w poznaniu właściwego dobra

Czy istnieje jakieś ogólnoludzkie pojęcie dobra, które przez wszystkich jest jednoznacznie rozumiane? Wydaje się, na pierwszy rzut oka, że tak!. Kiedy jednak uświadomimy sobie, że na przykład zwolennicy eutanazji (jak pielęgniarka — zwana „Biały anioł z Wupperolu” — wstrzykująca śmiertelne zastrzyki osobom ciężko i nieuleczalnie chorym w imię ich dobra) i aborcji jak i przeciwnicy w swych argumentacjach odwołują się do „dobra człowieka”; ponadto kiedy przywołamy takie systemy totalitarne jak hitlerizm czy komunizm, w których pojęcia „dobro wspólne”, „humanizm” były w codziennym użyciu, trudno nie postawić pytania, czy tak bardzo labilne jest to, co nazywamy „dobrem wspólnym” i czy istnieje możliwość obiektywnego rozpoznania właściwego dobra wspólnego, wolnego od różnych koniunkturalizmów i ideologizacji? Czy zatem i pojęcie prawa naturalnego jest tak nieczytelne i podporządkowane odpowiednim doktrynom filozoficznym? Czy może istnieje tak dla człowieka jak i społeczeństwa jakaś pomoc do rozpoznawania prawa naturalnego i determinacji dziedziny dobra bytu?

W tym kontekście możemy wskazać na DEKALOG jako kodyfikację prawa naturalnego i usprawnienie do poznania właściwego dobra oraz pomoc do określenia pola powinności. Czy tak jest, spróbujmy się temu przyjrzeć.

Tak jak to próbowaliśmy wskazać powyżej, w przypadku bytu osobowego, rozum jest tym, który rozpoznaje właściwe dobro (ale go nie kreuje) jako cel, który wiąże i zaspokaja wynikające „z natury” ludzkiej działanie człowieka. Pozbawiony DEKALOGU pojedynczy człowiek (jak i całe społeczeństwa), byłby skazany na tę żmudną, niosącą ryzyko błędów i pomyłek, drogę odnajdywania podstawowych zasad rozpoznawania właściwego dobra i przedstawiania go woli do zaafirmowania. Tymczasem DEKALOG, jeśli przestaniemy go traktować czysto konfesyjnie (religijnie), może służyć tą nieocenioną pomocą, zarówno pojedynczemu człowiekowi jak i całemu społeczeństwu. Jest bowiem ukonkretyzowaniem prawa naturalnego, którego werba-

lizacją (kodyfikację) i treściowym uzewnętrznieniem są poszczególne przykazania jako „zasady” dla poznania właściwego dobra.

Czy w takim przypadku nie grozi nam mechanizacja ludzkiego moralnościowego działania, a w gruncie rzeczy, czy nie wprowadzamy przez to innej formy „determinizmu” owej naturalnej, nie do końca przecież określonej inklinacji, spychając przez to wolne działanie człowieka do „ślepego” wykonywania przykazań? Byłoby tak, gdybyśmy ów DEKALOG potraktowali jako jednoznaczną „receptę”, gotowy „schemat” zwalniający człowieka od rozpoznawania właściwego dla niego dobra, co w istocie niszczyłoby to, co jest jego celem: autonomiczny rozwój bytu osobowego. Stąd DEKALOG należy rozumieć jako pomoc w poznaniu właściwego dobra. Dobro to musi być przez konkretnego człowieka (tak wierzącego jak i niewierzącego) i w odniesieniu do konkretnej sytuacji zaafirmowane, a więc potwierdzone. Afirmowanie i potwierdzanie dotyczy właśnie konkretnej treści (konkretnej sytuacji, konkretnego człowieka, problemu), do której nie możemy przykładać „schematu” (byłby to formalizm i faryzejska kazuistyka).

Każdorazowo musimy więc rozpoznawć, co jest właściwym dobrem, mając jednak „ogólne” zasady w postaci PRAW DEKALOGU, które uzdalniają nasze poznanie do poprawnego czytania właściwego dobra, ale nie zastępują tego poznania i nie znoszą go.

Co więcej, tak rozumiany DEKALOG jest czymś więcej niż kodeksem religijnym określonej grupy wyznaniowej, jest przede wszystkim KODEKSEM LUDZKIM. Integruje on w sobie religię z moralnością, to, co poznane przez rozum ludzki, z tym co objawione, to co z natury, z tym co z osoby i prowadzi do naturalnej solidarności ludzkiej i braterstwa między ludźmi.

W dwudziestym rozdziale księgi Wyjścia, a także w piątym Powtórzonego prawa odnajdujemy teksty DEKALOGU, który dla Żyda stanowił wykładnię Prawa Przymierza, dla Greka był wyrazem jednego z doskonalszych kodeksów prawnych, dla chrześcijanina zaś znakiem miłości Boga do człowieka, a więc wykładem podstaw właściwego życia i działania człowieka tak na płaszczyźnie osobowej jak i społecznej.

Nazwa DEKALOG oznacza w języku polskim DZIESIĘĆ SŁÓW i jest tłumaczeniem greckiego *hoj deka logoi*, które z kolei było tłumaczeniem hebrajskiego *asaret had-debarim*. Ojcowie Kościoła chętnie używają nazwy DZIESIĘĆ SŁÓW czy TABLICE ŚWIADECTWA, a także TABLICE PRZYMIERZA. Zauważmy, że same nazwy akcentują nie tyle prawny czy normatywny charakter DEKALOGU, ile jego dydaktyczno-mądrościowe przesłanie.

Tekst DEKALOGU, znany nam obecnie, został zredagowany ostatecznie prawdopodobnie w V wieku przed Chrystusem i jest umieszczony w dwudziestym rozdziale księgi Wyjścia.

„Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

I. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.

II. Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy.

III. Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośrodku twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.

IV. Czej ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie.

V. Nie będziesz zabijał.

VI. Nie będziesz cudzołożył.

VII. Nie będziesz kradł.

VIII. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek.

IX. Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego.

X. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego".

Czy DEKALOG możemy pojąć nie tylko jako kodeks objawionych praw religijnych, lecz jako tłumaczenie prawa naturalnego? Jeśli chcemy odpowiedzieć na to pytanie, musimy wskazać, jak poszczególne przykazania gwarantują realizację dobra wspólnego, a więc takiego, które nie jest realizowane niczym kosztem i dzięki któremu mogą w pełni rozwinąć się jako człowiek. A rozwój ten wpisany jest w naturę bytu ludzkiego. Dziedzinę zaś dobra wspólnego tworzą tak dobra materialne jak i duchowe, tak osobowe jak i przedmiotowe.

Dobrem wspólnym jest więc to, co stanowi ostateczny motyw ludzkiego działania. Jest nim „miłość pierwsza”, czyli to dzięki czemu działanie raczej zaistniało niż nie zaistniało. Istnieć więc musi realna przyczyna tego działania. W ostateczności jest ona Dobrem Absolutnym, czyli Bogiem, i wyznacza dziedzinę dóbr religijnych. Dalej dobrem wspólnym jest też to, co stanowi dziedzinę dóbr osobowych. Należą do nich prawda, moralne dobro i piękno, gdyż doskonałą człowieka w dziedzinie poznania, miłości i wolnego działania. One bowiem stanowią o „ludzkiem obliczu człowieka” i poprzez nie człowiek realizuje się w pełni jako osoba. Dochodzą do tego jeszcze takie wartości, jak: godność, podmiotowość prawa oraz zupełność. Wartości te widziane są w kontekście życia społecznego i ukazują człowieka jako cel wszelkich działań, jako podmiot prawa oraz jako byt w pełni autonomiczny i suwerenny. Wreszcie dziedzinę dobra wspólnego tworzą także dobra przedmiotowe. Wśród tych dóbr możemy wskazać dobra witalne (świat roślin i zwierząt, życie biologiczne człowieka), które przewyższają dobra materialne. Należą tu także szeroko pojęte dobra

kulturowe (zabytki), naturalne środowisko, warunki materialno-bytowe, bezpieczeństwo osobiste i społeczne, instytucje społeczne (rodzina, szkoła, kościół, państwo) itp.

Prawo natomiast wtedy będzie obowiązujące, gdy będąc interpretacją prawa naturalnego, stwarza takie warunki, by człowiek mógł w pełni zrealizować się jako osoba, tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, tak na płaszczyźnie duchowej jak i biologicznej.

W tym aspekcie popatrzymy teraz na DEKALOG i spróbujemy dostrzec, w jaki sposób zabezpiecza on realizację dobra wspólnego, będącego dobrem nie tylko jakiejś religijnej wspólnoty, lecz w ogóle każdego człowieka jako osoby.

I-II. *Nie będziesz miał bogów cudzych obok Mnie (...). Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy (...). Pamiętaj o dniu szabat, aby go uświęcić.*

Dobrem człowieka jest PRAWDA ABSOLUTNA — mówi nam pierwsze prawo DEKALOGU. Znaczy to, że dotarcie do niej nie jest jakimś komfortem poznawczym, lecz ostatecznym celem naturalnej działalności poznawczej człowieka. W jej obliczu dopiero człowiek ślaje się w pełni istotą poznającą (świadomą). Człowiek bowiem z natury dąży do poznania prawdy i niespokojny jest jego umysł, dopóki nie odkryje tej PRAWDY. PRAWDA ABSOLUTNA jest też najwyższym DOBREM dla człowieka, a więc ostatecznym zaspokojeniem „naturalnego” pragnienia woli. Żadne „bogi” cudze, prawdy „czyjeś” nie mogą być przed NIA ani zamiast NIEJ. Stąd w JEJ świetle musi być mierzona wszelka inna prawda i wszelkie inne dobro.

Bałwochwalstwo przynosi szkodę człowiekowi z bardzo prostego powodu: jest bowiem oszukiwaniem samego siebie. „Jeśli w imię wyznawania Przemocy — wyjaśnia Żychiewicz — człowiek niszczy innych ludzi mniemając w ukryciu, że to on właśnie jest wartością najwyższą i absolutną — jest w tym oszustwo, gdyż słuszności tego przekonania rozumnie udowodnić nie można, łatwo zaś wykazać jego nieprawdę. Z jakich bowiem racjonalnych powodów ciemniejszy miałby być kimś wyższym od ciemzonego? I czy morderca nie degraduje sam siebie?”

Stąd o tyle coś może być „prawdą” i „dobrem”, o ile uczestniczy



w PRAWDZIE ABSOLUTNEJ, w przeciwnym razie niewłaściwie nazywamy „prawdą” coś, co nią nie jest, „dobrem” coś, co samo nim nie jest. Wzywamy „nadaremno” (falszywie) PRAWDĘ ABSOLUTNĄ i przydzielamy JĄ czemuś, co nią nie jest, wprowadzając w ten sposób błąd i fałsz w nasze „naturalne” działanie, mówi drugie przykazanie.

Dobrem człowieka jest też jego PRACA, lecz nie wyczerpuje ona całej działalności twórczej człowieka, nie może być ona ostatecznym motywem jego życia. Tym najwyższym motywem jego działalności twórczej jest PIĘKNO, które jest też racją jego życia kontemplacyjnego, w którym się spełnia naturalna działalność człowieka i ogniskuje całe życie osobowe. Jak mówił Norwid: „Piękno jest po to, by zachwycało do pracy, praca, by się Zmartwychwstało”. O tym mówi trzecie przykazanie odwołujące się do „świętowania”, a więc działalności kontemplacyjnej, która ma być dopełnieniem i najwyższym „szczytem” czy przejawem „twórczej” działalności ludzkiej. W naszym ludzkim życiu nieodzowny dla człowieka jest wymiar świętości — mówił Papież Jan Paweł II podczas IV pielgrzymki do Polski, komentując DEKALOG. Jest on nieodzowny dla człowieka, ażeby bardziej „był” — ażeby pełniej realizował swe człowieczeństwo. I nieodzowny jest dla narodów i społeczeństw.

I oto zarysowują się przed nami trzy wielkie dziedziny DOBRA OSOBOWEGO człowieka: ABSOLUTNA PRAWDA, ABSOLUTNE DOBRO I ABSOLUTNE PIĘKNO jako ostateczny cel „naturalnego” ludzkiego działania. A więc dobro jako motyw wszelkiego działania, które w języku DEKALOGU zostanie nazwane BOGIEM. W ten też sposób trzy pierwsze przykazania stają się pomocą do poznania i ukazania Najwyższego Dobra tak dla osoby jak i wspólnoty. Specyfiką tego DOBRA jest to, że będąc transcendentne w stosunku do człowieka jak i systemów społecznych, gwarantuje wolny i prawidłowy rozwój tak człowieka jak i społeczeństwa. Ponadto nie poddaje się żadnej ideologizacji. Stąd bez tego dobra — jak mówił Papież Jan Paweł II podczas czwartej pielgrzymki do Polski — „pozostają ruiny ludzkiej moralności. Każde prawdziwe dobro dla człowieka — a to jest sam rdzeń moralności — jest tylko wówczas możliwe, kiedy czuwa nad nim Ten jeden, który sam jest Dobry”.

Dobra te możemy nazwać dobrami duchowymi i są niezbędne dla spełnienia się człowieka jako bytu osobowego, który chociaż żyje w świecie przyrody, to jednak tak w swym działaniu (poznanie, wolność, miłość) jak i istnieniu, świat ten przekracza (transcenduje).

IV—X. *Czcij ojca twego i matkę swoją(...). Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek. Nie będziesz pożądał domu bliźniego Twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego (...) ani żadnej rzeczy, który należą do bliźniego twego.*

Dobrem tym jest drugi człowiek, rodzina, życie, pokój, własność prywatna, dobre imię i inne. Przykazanie zobowiązujące człowieka do czci rodziców, ojca i matki, zabezpiecza podstawowe dobro ludzkiej wspólnoty — komentuje Papież Jan Paweł II. „Rodzina bowiem znajduje się u podstaw wszystkich ludzkich wspólnot, wszystkich społeczności i wszystkich społeczeństw (...) Rodzina jest bowiem wspólnotą najpełniejszą z punktu widzenia więzi międzyludzkiej. Nie ma więzi, która by ściślej wiązała osoby, niż więź małżeńska i rodzinna. Nie ma innej, którą można by z tak pełnym pokryciem określić jako «komunię» (*communio personarum*). Nie ma też innej, w której wzajemne zobowiązania byłby równie głębokie i całościowe, a ich naruszenie godziłoby bardziej boleśnie w ludzką wrażliwość: kobiety, mężczyzny, dzieci, rodziców". Człowiek drugi nie może być potraktowany jako środek do moich celów. Nie jest on wprawdzie przedmiotem kultu, ale jest „czci godnym". Oto domena dobra godziwego. Druga osoba ma taką wartość, że nie może być traktowana jako rzecz czy przedmiot, ale jest takim dobrem, które jest „czci godne". Oto zasada interpretacji naszego „naturalnego" działania w stosunku do świata osób. Dobrem jest też ŻYCIE. Nie zabijaj — mówi przykazanie piąte. Życie jest też najwyższym dobrem wśród dóbr przedmiotowych, tak dla człowieka jak i dla każdego bytu. Życie jest cudem, którego uważny obserwator doświadcza na co dzień. Urzeczeni wytworami techniki niekiedy zapominamy o tym. A czymże są one w stosunku do życia, które rozsięga jest wokół nas. A wśród istot żywych naczelną miejsce zajmuje człowiek. Wskazanie na traktowanie życia jako niezbywalnej wartości i dobra — jest główny przesła-

niem piątego przykazania. Nie potrzeba nikogo przekonywać, że życie jest czymś więcej niż śmierć, tak jak świat roślin i zwierząt jest czymś więcej niż pustynia. Naturalne jest więc dążenie każdej istoty do zachowania życia. Jest to wartość niezbywalna i jej ochrona jest powinnością tak jednostki jak i społeczeństwa.

Tak oto DEKALOG zakreśla przed nami obszar dóbr osobowych, nazwijmy je witalnymi, które stanowią niezbywalną wartość egzystencji społeczności ludzkich.

Niezbywalnym dobrem człowieka jest rodzina. Nie cudzołóz — głosi szóste przykazanie. Człowiek ma prawo do naturalnego środowiska swego życia, którym jest rodzina. Zanim rozwinie się on jako istota społeczna, jest „z natury” istotą rodzinną. Świat wielożeństwa i „nałożnictwa” nie jest naturalnym środowiskiem człowieka. Jest światem zanieczyszczonym, a jako taki stanowi nierzadko śmiertelne zagrożenie dla życia i rozwoju osobowego człowieka.

Dobrem jest też jego własność materialna, jego dobre imię, jego współmałżonek oraz każda jego rzecz — oświadczają przykazania ósme, dziewiąte i dziesiąte. Kłamstwo, obmowa, kradzież są zamachem na dobro, bez którego nie może istnieć żadne społeczeństwo. „Język poruszył wielu i rozegnał ich od narodu do narodu — ostrzega mędrzec Syrach. Miasta murowane bogaczy zniszczył, a lud mocny wyrócił; siły narodów złamał, a lud mocny rozerwał. Język mężne niewiasty wygnał i pozbawił je prac ich. Kto się nań ogląda, nie będzie miał pokoju, ani przyjaciela miał nie będzie, na którym by polegał (...) Ogrodź cierniem uszy swoje (...) a ustom twoim uczyni drzewi i zamki. Złoto swoje i srebro stop, a słowom swoim spraw wagę i ustom twoim wędzidło”.

Przykazania te ukazują całą dziedzinę dóbr, nazwijmy je materialnymi, które warunkują właściwe życie człowieka jako istoty społecznej.

Dobra, do których człowiek dąży z natury i które gwarantują mu właśnie ludzką (godną) egzystencję, charakteryzują też powność człowieka w stosunku do społeczności.

Jeśli przywołamy te ludzkie dążenia, które stanowią obszar prawa naturalnego, jak: dążenie do zachowania życia, jego ugruntowania (przekazania i godziwego przeżywania), dążenie do prawdy, wolności

i miłości, a zarazem związane z nimi konkretne dziedziny dóbr, i odniesiemy je do treściowego przesłania poszczególnych przykazań, to oczywisty okaże się dla nas związek DEKALOGU z prawem naturalnym. Przywołując zaś treść poszczególnych przykazań, mogliśmy się przekonać, że odsłaniają one przed nami dziedziny dobra wspólnego.

### 3. Dekalog podstawą określenia pola powinności

Pozostaje nam jeszcze ukazać, jaką funkcję pełni DEKALOG tak w życiu jednostki jak i społeczeństwa? Podstawową funkcję jest określenie pola *powinności* tak w odniesieniu do konkretnego człowieka jak i społeczeństwa.

Zanim to bliżej ukażemy, przypomnijmy sobie raz jeszcze pojęcie dobra wspólnego, ono bowiem wyznacza pole powinności. Powiedzieliśmy już wcześniej, że do pełni aktualizacji wszelkich możliwości tak egzystencjalnych jak i osobowych, jakie są złożone w człowieku, skłania człowieka moc wewnętrzna, którą nazywamy za stoikami prawem naturalnym. Za nimi też możemy wskazać w odniesieniu do człowieka trzy podstawowe „dążności”, które zabezpieczają jego życiowe i niezbywalne zadania. Są to: dążność do zachowania życia, do jego ugruntowania (przekazania) oraz do rozwoju (czyli spełniania w godziwych warunkach). Choć wszystkie te dążności wskazują na pole dobra wspólnego, to zasadniczo ta trzecia stanowi właściwą dziedzinę dobra wspólnego, a zatem i dziedzinę powinności.

DEKALOG proponuje, by podstawę determinacji pola powinności oprzeć na obrazie człowieka jako osoby. Osoby, która spełnia się w aktach poznania prawdy, miłości dobra i kontemplacji piękna, ponadto jest celem wszelkich układów i działań społecznych, podmiotem prawa i suwerenna w swym istnieniu. Stąd wzrost dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa. Człowiek, doskonaląc się jako osoba, nikomu nie zagraża, gdyż nie czyni tego niczym kosztem, a służy wszystkim. Oto istota rozumienia dobra wspólnego odniesiona do osoby.

Ponieważ działanie człowieka nie jest wiążące tylko dla niego sa-

mego, ale i dla społeczności, w której żyje i którą tworzy, to działanie takie musi być „skoordynowane i pokierowane prawem, czyli regułą rozumu praktycznego, rozrządzającego realnym sposobem uzyskiwania dobra. Takie rozrządzanie rozumu dla wspólnego dobra jest promulgowane każdemu człowiekowi w jego akcie decyzyjnym, gdy poszczególna osoba będzie się samodeterminowała do osiągnięcia tego dobra jako celu swych działań. I tu wchodzimy w bardzo ścisły związek działań społecznych (zbioru ludzi) i poszczególniej ludzkiej osoby, a więc dziedzinę powinności właściwego działania lub zaprzestania działania.

Prawo mające na celu «wspólne dobro» nie może być inaczej osiągnięte, jak tylko poprzez «ujrzenie» (zrozumienie) tego dobra i dobór osobistych środków mających na celu realne uzyskanie konkretnego dobra, które jest zarazem celem działań wszystkich jednostek, a przez to całego społeczeństwa. I tylko taki charakter działania dla «wspólnego dobra» może stać się racją wystarczającą społecznych organizacji takich jak rodzina, państwo, naród". Prawo więc, które normuje życie społeczne człowieka, to przede wszystkim musi uwzględnić.

DEKALOG, do którego tu się odwołujemy, byłby niczym innym jak wskazaniem na pole powinności tak państwa jak i jednostki celem zabezpieczenia dziedziny dobra wspólnego.

I tak pierwsze trzy przykazania określają pole powinności dla zabezpieczenia prawa do poznania właściwego dobra wspólnego, którym jest BÓG jako ABSOLUTNA PRAWDA, DOBRO I PIĘKNO, jako ostateczny cel i motyw działania osobowego. Kolejne przykazanie (czwarte) wskazując na drugiego człowieka jako także osobę, która jest „czci godna", określa pole powinności odpowiedniego działania w stosunku do innych osób. Przykazanie piąte określa powinność w stosunku do wartości witalnych, instytucjonalnych i przedmiotowych. I tak wskazuje na niezbywalną wartość ludzkiego życia w szczególności, a szóste — życia rodzinnego. Siódme, ósme, dziewiąte i dziesiąte określają dziedzinę powinności działania lub niedziałania wobec dobra prywatnego jako podstawy życia godziwego i godziwej ludzkiej egzystencji. Człowiek bowiem potrzebuje rzeczy jako środków do życia — przypomina Papież Jan Paweł II kome-

tując DEKALOG. „Człowiek ma do tego prawo, a nawet moralny obowiązek wytwarzania nowych dóbr dla siebie i dla drugich tak, aby całe społeczeństwo stało się zasobniejsze, aby mogło bytować w sposób bardziej godny ludzkich istot”.

To zaś, co jest charakterystyczne dla określenia pola powinności, to według DEKALOGU, jego ścisłe związanie z człowiekiem jako osobą i tylko z nim. Zatem DEKALOG nie zabezpiecza „interesu” jakiejś ideologii, religii, nieokreślonej społeczności czy kolektywu, lecz wykracza daleko poza to. Pozwala określić: czym jest i w jaki sposób może być realizowane dobro wspólne jako przedmiot działania osobowego, którego ostatecznym celem jest spełnienie się człowieka jako osoby tak w istnieniu (jego ugruntowanie, przekazywanie), jak i postępowaniu.

Jeśli więc takie jest główne przesłanie DEKALOGU, to może warto zweryfikować nasze osobiste i społeczne odniesienie do NIEGO? Może powszechna świadomość tego, że stoi ON na straży dobra wspólnego, pozwoliłaby nam uniknąć wielu dramatów i konfliktów tak w życiu jednostkowym jak i społecznym oraz budować wspólnoty i społeczeństwa bardziej ludzkie?

Krzysztof Wroczyński

## **Demokratyczne państwo prawne**

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 151-160

Przeobrażenia ustrojowe, gospodarcze i mentalne, jakie dokonują się w Europie Środkowej i Wschodniej, nie mają w zasadzie precedensu i trudno dziś przewidzieć rzeczywiste efekty przeprowadzanych reform. Ogólne ramy czy też kierunki przekształceń wyznaczone są przez takie czynniki jak: odrzucenie komunizmu w gospodarce, przyjęcie gospodarki rynkowej o ograniczonej interwencji państwa, odbudowa mechanizmów ustroju demokratycznego, współpraca w ramach jednoczącej się Europy, akceptacja w praktyce moralnych i prawnych standardów wyrażonych w prawach człowieka, repywatyzacja itp. Wskazane tu kierunki przemian są na ogół wszędzie akceptowane, ale ich realizacja w praktyce w spauperyzowanych i nie przygotowanych społeczeństwach okazuje się trudna i jest dużą niewiadomą.

Wśród przekształceń ustrojowych na plan pierwszy wybija się w Polsce, a również i w innych krajach, budowa tzw. „demokratycznego państwa prawnego”. Polska ustawa konstytucyjna z 29 grudnia 1989 roku w paragrafie 1 stanowi, że Polska jest „demokratycznym państwem prawnym” realizującym „zasady sprawiedliwości społecznej”. Oznacza to, iż ciężar budowy nowego ładu społeczno-ekonomicznego i kulturalnego spoczywać ma nie na „ideologiach” (i ich stróżach) charakterystycznych dla ustrojów totalitarnych, ale na mechanizmach demokratycznych, przestrzeganiu prawa i przestrzeganiu zasad sprawiedliwości społecznej. Zapis w ustawie konstytucyjnej spowodował, rzecz jasna, liczne dyskusje w środowisku prawników,

polityków czy publicystów. Istnieje już spora literatura poświęcona temu zagadnieniu. Interpretacja konstytucyjnej zasady znalazła wyraz w licznych orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego czy pracy Rzecznika Praw Obywatelskich. Wszystkie bowiem wymienione w zapisie konstytucyjnym elementy: państwo demokratyczne, państwo prawne czy zasady sprawiedliwości społecznej, wymagają wszechstronnej analizy teoretycznej i interpretacji. Za sformułowaniami tymi kryją się bowiem różnorodne, a wciąż żywe, historycznie doświadczane treści. W niniejszych uwagach o państwie prawnym nie zamierzamy oczywiście podejmować takiej wszechstronnej analizy, a jedynie zwrócić uwagę na niektóre aspekty rozumienia „demokratycznego państwa prawnego” (przede wszystkim filozoficzne). Należy to zrobić tym bardziej, że do idei państwa praworządnego i państwa prawnego, a również do zasad sprawiedliwości społecznej i jej źródła nawiązuje papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*.

Sama idea oparcia istnienia (i dobrobytu) państwa na bezwzględnym przestrzeganiu norm prawa (głównie stanowionego) pojawiła się już w starożytności (u Platona, prawników rzymskich, w Bizancjum). W nowożytności idea ta przybrała postać tzw. „państwa i prawa”. Można ją odszukać u wielu teoretyków począwszy od doby Renesansu. Przyświecała jej słuszną myśl, że wszelka społeczność ludzka (rodzina, naród czy państwo), aby realizować swe cele, musi posługiwać się prawem. Wszak już Św. Augustyn i Św. Tomasz właśnie w prawie dostrzegali zasadniczy „zewnętrzny” czynnik przyporządkowujący człowieka do jego ostatecznego celu, jakim jest szczęście i Bóg.

Współczesne jednak koncepcje państwa prawnego nawiązują bezpośrednio do tradycji pozytywistycznej. Stąd, być może, pojawiają się liczne nieporozumienia i obawy. Pozytywistyczna tradycja filozoficzno-prawna wykorzystywana była bowiem przez reżimy faszystowskie i totalne, i błędnie rozumiana może skutecznie obracać się przeciwko człowiekowi. Wulgaryzacja tej doktryny może być szczególnie niebezpieczna, odbiera bowiem człowiekowi jego rzeczywistą perspektywę, zamykając go w świecie „wartości pozytywnych” — stanowionego prawa.

To właśnie w łonie różnych XIX-wiecznych nurtów pozytywizmu



ukszałtowała się najpierw teoria „państwa ustaw”, a później „państw<sup>o</sup>.se^giow”<sup>o</sup>•Teoria(„państwa ustaw” zakładała bezwzględny prymat ustawy określający możliwości zachowań się tak jednostki jak i organu państwowego. Taka teoria (formalnie) broniła jednostkę przed nadużyciami organu wykonawczego, a jednocześnie chroniła interesy dobra wspólnego, na którego straży stoi państwo przed samowolą obywatela. W państwie ustaw rola sądów ograniczała się do bycia „ustami ustawy” i w gruncie rzeczy była czysto bierna. Było to nie tylko ogromne uproszczenie roli sędziego i sądu, ale też błędne pojęcie prawa jako normy niezależnej od konkretnego odczytania sprawiedliwości. Ekspozowanie czysto zewnętrznej konieczności poszanowania prawa, bez względu niemalże na jego zawartość materialną, było podstawową słabością tej koncepcji. Państwo ustaw wymagałoby przynajmniej rozumnego i kompetentnego ustawodawcy, zdolnego stworzyć sprawiedliwe i słuszne prawo dla wspólnego dobra. Sądy *ipso facto* wspierałyby władzę wykonawczą (bądź ustawodawczą) tracąc z czasem swą społeczną wiarygodność. Poszanowanie ustanowionego prawa, urastające do rangi naczelnej wartości, było też wielokrotnie nadużywane, a sama teoria, jak wspomniano, wulgaryzowana. W ustrojach faszystowskich czy totalnych korzystano często z owej bezwzględnej konieczności przestrzegania istniejącego prawa. Łamanie istniejących praw było nawet w tych ustrojach rzadkością. Niewątpliwie praktyka ta źle się przysłużyła powszechnej społecznej akceptacji państwa prawa.

W nurcie myśli pozytywistycznej mieściła się również koncepcja tzw. „państwa sędziów”. Unikano tu formalistycznych niedogodności teorii państwa ustaw poprzez zaakcentowanie procesu stosowania prawa. Ustawa w tej koncepcji jest jedynie pewnym szczególnym przypadkiem prawa i ma charakter jedynie potencjalny. W przypadku konkretnym to sędzia rozstrzyga o sprawiedliwościowym sensie brzmienia ustawy. Nie jest więc czynnikiem biernym w procesie stanowienia w sytuacji konkretnej, ale przeciwnie, jest źródłem prawa. Koncepcja państwa sędziów niewątpliwie przybliżyła władzę ustawodawczą (a również wykonawczą) do realiów konkretnej sprawiedliwości odczuwanej przez ludzi, podnosiła też rangę wymiaru spra-

wiedliwości na poziomie orzeczeń sądowych. Źródłem bowiem „żywego prawa” jest dopiero decyzja sędziego, który przy tej koncepcji ma dużą autonomię w interpretacji ustawy i w ramach ustawy decyduje o tym, co jest sprawiedliwe i słuszne.

Koncepcja państwa sędziów, podobnie jak cała pozytywistyczna koncepcja prawa, ulegała ewolucji i chociaż znalazła swój wyraz w amerykańskich szkołach prawnych (funkcjonalizm, realizm prawniczym), to jednak duch tej teorii stawał się coraz bardziej obcy teorii państwa ustaw, a nawet zmieniał tradycyjny sens nurtu pozytywistycznego. Niedogodnością teorii stawał się nawet prawniczy relatywizm. Współczesne dyskusje nad państwem prawnym, jakkolwiek zawierają wiele z omawianych tu koncepcji, to jednak znacznie się od nich różnią i poszarzają na ogół perspektywę (nie bez wpływu historycznych doświadczeń klasycznych rozwiązań pozytywistycznych). Rozwiązania te okazują się dziś dość jałowe i mogą być mylące.

Przyjęcie w polskiej ustawie konstytucyjnej zapisu o „demokratycznym państwie prawnym” spowodowało liczne dyskusje zmierzające do sprecyzowania współczesnego sensu państwa prawnego. Jest ono o wiele mniej ideologiczne i „dogmatyczne”, niż by to sugerowała tradycja i *volens volens* bardziej otwarte na uzasadnienia płynące na przykład z doktryn nawiązujących do prawa naturalnego (czy też jakichś międzynarodowych standardów pełniących funkcję nadrzędnej aksjologii). Podejście czysto formalne, głoszące konieczność przestrzegania istniejącego prawa, jest tylko częścią doktryny, realizacja zaś poprzez prawo ideologicznych założeń systemu politycznego jest właściwie odrzucana, jako że nie prowadzi do właściwego celu porządku prawnego, jakim jest dobro wspólne rozumiane jako dobro każdego człowieka.

Charakteryzując więc dziś demokratyczne państwo prawne wskazuje się na te elementy, które są niezbędne dla zapewnienia każdemu człowiekowi jego podmiotowości moralnej i obywatelskiej. Za podstawowy taki element uznaje się przede wszystkim określoną formę organizacyjną państwa. Chodzi tu o istnienie takich instytucji jak: pochodzący z wolnych wyborów parlament, niezależne sądy, Trybunał Konstytucyjny, Naczelny Sąd Administracyjny, Rzecznik Praw Oby-

watelskich i Najwyższa Izba Kontroli. Instytucje te przy zachowaniu tradycyjnego, monteskiuszowskiego podziału władz są niezbędne dla funkcjonowania demokratycznego państwa prawnego. Można tu przypomnieć, że instytucje te w Polsce tworzone były stopniowo w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Zaczęły więc powstawać w odmiennej sytuacji ustrojowej i były znakiem erozji błędnego systemu. Obecnie jednak istnieją warunki, aby mogły w pełni służyć demokratycznemu państwu prawnemu. W sensie zatem ustrój owo-konstytucyjnym Polska jest krajem prawnym i demokratycznym. Ten podstawowy, być może, wymóg organizacyjny jest jednak jednym z wielu elementów i zarazem początkiem rzeczywistych przekształceń.

Podkreśla się zwłaszcza, że współczesne demokratyczne państwo prawne nie może istnieć bez jakiejś nadrzędnej aksjologii, a aksjologia ta nie może być oderwana od rzeczywistej prawdy o człowieku. W przeciwnym wypadku państwo prawne stałoby się czymś czysto instrumentalnym, a ustawodawca utraciłby społeczną wiarygodność. I nie chodzi tu bynajmniej o jakąś treść „ideologiczną”, przeciwnie, poszukuje się wartości trwałych. Prawa człowieka jako ogólnoludzkie standardy moralno-prawne, tradycyjnie inspirowane prawem naturalnym i mające walor obiektywisty, uznaje się za odczytanie rzeczywistej prawdy o człowieku. I choć współcześnie próbuje się niekiedy sprowadzać prawa człowieka do wynegocjowanych umów i konwencji, historycznie funkcjonujących ideałów, niekiedy o ograniczonym przez kulturę zasięgu obowiązywania, to jednak nie należy mylić konieczności ochrony naczelných dóbr ludzkich i godności realnej z różnymi mechanizmami tej ochrony, bądź też dokonywać krytyki praw człowieka z punktu widzenia jakiejś arbitralnej, relatywistycznej ideologii. Stąd właśnie prawa człowieka stają się współcześnie jakimś probierzem demokracji i praworządności.

Kolejną istotną cechą, jaką przypisuje się państwu prawnemu, jest ustrój demokratyczny. Sama demokracja może, rzecz jasna, przyjmować różną postać i nie jest to głównym elementem dyskusji, choć niektóre elementy uznaje się za nieodłączne od demokracji jako takiej, na przykład ustrój oparty na organach przedstawicielskich, przyjęcie trzech zasad demokracji: wolności, równości i zasady większości.

Trzeba tu wszakże zwrócić uwagę, iż we współczesnych koncepcjach państwa prawnego (zwłaszcza w ujęciach chrześcijańskich — choć nie tylko) zasady demokracji interpretuje się nieco inaczej niż w ujęciach tradycyjnych. I tak, zasada większości odnoszona do stanowienia prawa jest ograniczona. Parlamentarna większość nie może na przykład naruszać przyjętych zasad konstytucyjnych, praw człowieka czy przyjętych zasad moralnych. Również zasada wolności poddawana jest różnorodnej krytyce. Niestety, moralny relatywizm i błędna interpretacja naturalnych uprawnień człowieka (na przykład wolności), rozpowszechnione w rozwiniętych krajach demokratycznych, prowadzą niekiedy do jawnie dziwacznych rozwiązań, deprecjonujących samo demokratyczne państwo prawne.

Z demokratycznym państwem prawnym łączy się często zagadnienie tzw. sprawiedliwości społecznej. W polskiej ustawie konstytucyjnej wymienia się ją *expressis verbis*. Niezależnie od faktu, że sprawiedliwość społeczna widniała na różnorodnych sztandarach, sprawa wydaje się dość zrozumiała. Trudno bowiem oddzielić prawo, jako podstawą tkankę życia społecznego i narzędzie realizacji dobra wspólnego, od zasad sprawiedliwości. Państwo prawne nie może być państwem niesprawiedliwości społecznej nawet dla najszczytniejszych celów. Bliższe jednak określenie treści konkretnej sprawiedliwości społecznej jest sprawą dość trudną. Na ogół przyjmuje się, iż państwo (będąc organizmem służebnym wobec swych obywateli), chcąc zachować sprawiedliwość musi mieć moralnie i faktycznie na względzie dobro każdego członka społeczeństwa. Sprawiedliwość społeczna wymagałaby ponadto niedopuszczenia do głębokiej stratyfikacji społecznej (zwłaszcza w dziedzinie majątkowej), co byłoby znakiem zaniedbania i pomijania jakiejś części społeczeństwa w ich prawach. Odrzuca się oczywiście możliwość dyskryminacji jakiejś grupy społecznej, jak również zakłada zapewnienie określonego minimum materialnego każdemu człowiekowi na poziomie egzystencji odpowiadającej ludzkiej godności.

Koncepcje państwa dobrobytu i tzw. „państwa opiekuńczego”, jakie pojawiły się zwłaszcza po II wojnie światowej, a które dziś przeżywają poważny kryzys, nawiązywały właśnie do zadań państwa

w zapewnieniu sprawiedliwości społecznej. Wyrastały z przekonania o konieczności moralnej spoczywającej na organizacji państwowej do zapewnienia obywatelowi coraz szerszych uprawnień materialnych w miarę poszerzających się możliwości. Należy przypomnieć, że obowiązki państwa wobec obywatela w zakresie jego podstawowych ludzkich potrzeb wyrażone są również w dokumentach dotyczących praw człowieka. Sprawa różnego rodzaju świadczeń socjalnych, wyznaczająca zakres tzw. państwa opiekuńczego, jest dziś jednak poważnie dyskutowana. Socjalne państwa prawne nie „sprawdzają się”, a systemy ochrony obywatela nie zawsze przynoszą spodziewane efekty, wymagają natomiast poważnych nakładów. Ciekawą ocenę funkcjonowania i zasad państwa opiekuńczego dokonuje encyklika papieska *Centesimus annus*, do czego zamierzamy jeszcze nawiązać.

Charakteryzując demokratyczne państwo prawne trudno jest pominąć czysto „praktyczne” aspekty zagadnienia. W grę wchodzi tu z jednej strony praworządność w sensie tradycyjnym, która jest niczym innym jak cnotą, a więc stałą gotowością (i umiejętnością) umiarkowania swych czynów prawem, z drugiej zaś praworządność w sensie bardziej współczesnym, a więc przestrzeganiem przez organy państwowe obowiązującego prawa. Nie wchodząc bliżej w zawiłości tej charakterystyki państwa prawnego warto tu zauważyć, iż starożytnie: *Quid leges sine moribus?* (czymże są prawa bez obyczaju?) to niezbędny element budowy państwa prawnego. W konkretnych jednak społecznych sytuacjach sprawiedliwe prawo musi być wykonywane, a łamanie praworządności — karane szczególnie.

Przedstawione tu w skrócie główne nurty rozumienia państwa prawnego chcielibyśmy poszerzyć jeszcze o niektóre sugestie i wskazania społecznego nauczania Kościoła. Trzeba bowiem pamiętać, iż nauczanie Kościoła stanowi kanwę nie tylko dla społecznego odbioru różnych problemów państwa praworządnego w naszym kraju, ale jest też poważną inspiracją dla kształtowania się doktryn tzw. „laickich” państwa praworządnego. Z drugiej strony na tle historycznych doświadczeń stanowisko zawarte w nauczaniu papieży trudno dziś pomijać. Nawiązują do nich nawet ruchy polityczne w różnych krajach Europy i świata.

Nie zamierzamy tu oczywiście przedstawiać ogromnego dorobku katolickiej nauki społecznej w tym zakresie, a jedynie zaakcentować niektóre elementy doktryny w nawiązaniu do poprzednich rozważań. Ograniczymy się też do propozycji zawartej w encyklice Jana Pawła II — *Centesimus annus*.

Encyklika, nawiązując do myśli zawartych w słynnej encyklice Leona XIII *Rerum novarum* potwierdza przede wszystkim, iż „państwo praworządne”, w którym „najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi”, jest właściwym kierunkiem przekształceń organizacji politycznej. Zwraca jednak uwagę na podstawowe źródło ludzkiego uprawnienia, bez którego państwo praworządne mogłoby utracić swój ludzki sens. Píše mianowicie, iż człowiek jest „z samej swej natury podmiotem praw” gdyż jest „widzialnym obrazem Boga niewidzialnego”.

Negacja „prawdy transcendentnej” może więc być źródłem błędnych koncepcji państwa prawnego. Taki właśnie wypadek znajdujemy w totalitaryzmie i wszędzie tam, gdzie jedyną prawdą i prawem jest wola społeczności ludzkiej z pominięciem prawdy transcendentnej.

Obiektywne kryterium dobra i zła musi być naczelną zasadą państwa prawnego. Prawda ta nabiera szczególnego znaczenia w kontekście rozważań nad demokracją. Trzeba bowiem pamiętać, iż demokracja jest terminem bardzo wieloznacznym i w historii występowała pod różnymi postaciami, z których wiele było potępianych przez papieży. W stosunku do XVIII-wiecznego rozumienia demokracji dokonała się duża zmiana. Dziś akcentuje się konieczność gwarancji dla niezbywalnych praw osoby ludzkiej opartych na jej godności. Do takiego rozumienia nawiązuje papież w encyklice. Poprawna koncepcja osoby ludzkiej (prawda o człowieku) jest więc dla demokracji niezbędna. W encyklice czytamy: „w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Encyklika przeciwstawia się tu dwóm rozpowszechnionym dziś przekonaniom, iż u teoretycznych założeń demokracji musi leżeć agnostycyzm i sceptyczny relatywizm. Wynika to z błędnej interpre-

tacji demokratycznej zasady większości, która w niektórych obszarach życia społecznego nie obowiązuje lub musi być ograniczona (np. w dziedzinie moralności). Wynika to też, co podkreśla encyklika, z błędnego rozumienia wolności. Próbuje się czasem przedstawiać wolność jako arbitralność sądu (dowolność). Wszelka nienaruszalna prawda o człowieku naruszałaby taką wolność. Encyklika przeciwstawia się takiemu rozumieniu. Tworzone w państwie prawo byłoby bowiem wynikiem zbiorowej arbitralności. W encyklice czytamy: „Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swą treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych”.

Na zakończenie tych uwag o rozumieniu państwa prawnego warto też zwrócić uwagę na sugestię encykliki dotyczące sprawiedliwości społecznej, obowiązków państwa w dziedzinie ekonomicznej czy tzw. państwa opiekuńczego. Jak wspomniano, sprawy te były, zwłaszcza po II wojnie światowej, w centrum uwagi w wielu bogatych krajach i wiązano je z funkcjonowaniem państwa prawnego.

Dobro wspólne, naczelny cel organizacji państwowej niemożliwe jest do realizacji bez zachowania zasad sprawiedliwości. Dobro wspólne zatem wyznacza zakres i sens ingerencji państwa w dziedzinę społeczną i ekonomiczną. Encyklika zdecydowanie dopuszcza taką interwencję, a nawet wskazuje na pewne obowiązki. Wymienia szereg sytuacji, w których państwo może i powinno interweniować, a więc np. w sytuacji zagrożenia bezpieczeństwa w dziedzinie sprawiedliwego korzystania z owoców pracy, dalej „czuwanie nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej” oraz „popieranie działalności przedsiębiorstw poprzez tworzenie warunków zapewniających możliwości pracy”. Państwo może też interweniować w sytuacjach wyjątkowych, a nawet pełnić w takich wypadkach „funkcje zastępcze”. Podkreślając te różnorakie prawa i obowiązki państwa, encyklika wyraźnie podkreśla, iż nie można „porzerzać zakresu interwencji państwa ze szkodą dla wolności tak gospodarczej jak i obywatelskiej”. Na tym tle rysuje się stosunek do tzw. państwa dobrobytu czy państwa opiekuńczego.

Poszerzanie zakresu interwencji państwa nie może dokonywać się w imię apriorycznych założeń. Państwo nie może brać na siebie zobowiązań nieracjonalnych bądź niemożliwych do spełnienia. Nie może też wyręczać obywatela czy różnych grup społecznych. Taka sytuacja ma właśnie miejsce, zdaniem encykliki, w państwie opiekuńczym. Zaspokajanie materialnych uprawnień człowieka (nawet na poziomie podstawowym) musi być wspólnym wysiłkiem państwa i społeczeństwa (rodzin, społeczności poszerzonych, organizacji charytatywnych itp.). Jest to nie tylko tańsze, ale i o wiele bardziej skuteczne.





















Wojciech Kaute

# Problematyka elit w kulturze polskiej

(Zarys zagadnienia)

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 169-193

W języku potocznym słowo „elita” oznacza grupę ludzi, która zostaje uznana, czy też tylko sama się uznaje, za coś odrębnego wobec ogółu. Kryterium takiego wyodrębnienia ma charakter pozytywny. Elita to grupa ludzi wyróżniająca się wobec reszty społeczeństwa, pod takim czy innym względem, *in plus*.

W refleksji nad człowiekiem i strukturą społeczną kategoria „elita” — której szczególne upowszechnienie ma miejsce od czasu wystąpienia na przełomie XIX i XX wieku Vilfredo Pareto — jest rozumiana w zależności od dyscypliny, w której kontekście poddaje się ją analizie. I tak w filozofii klasyczną koncepcją wyróżniającą spośród ogółu elitę jest stanowisko Platona. Jest to koncepcja „rządów filozofów”, rządów (w szerokim sensie) ludzi o określonych predyspozycjach, oparta na przekonaniu Sokratesa o istnieniu „tego, który wie” (I. Stone), a więc tego podmiotu, który potrafi odróżnić dobro od zła. W opozycji do tego sokratyczno-platońskiego ujęcia sytuuje się filozofia Fryderyka Nietzschego. Poddaje on krytyce ideę człowieka, stworzoną przez kulturę europejską. Jej podstawę stanowi, wedle niego, właśnie koncepcja Sokratesa i Platona. Nietzsche przeciwstawia tej idei — ideę „nade człowieka”. Jego pojawienie się ma zapoczątkować powstanie elity, która stworzy nową ludzkość.

W socjologii elity określa się często jako „elity społeczne”. Nie jest to jednak, jak się wydaje, określenie zbyt precyzyjne. „Elita”

obejmując zawsze jakąś grupę ludzi (mniejszą czy większą), a także będąc grupą wyróżniającą się w zbiorze innych ludzi, niejako *ex definitione* jest „społeczna”. Kiedy ma miejsce wyróżnienie jednej osoby, na przykład jedynego właściciela wszystkich dóbr, charyzmatycznego autorytetu, autokratycznego władcy, nie może być mowy o „elicie”. Nazwa: „elita społeczna” jest wyrażeniem pleonastycznym. W socjologii przez elity rozumie się grupy ludzi wyróżniające się przede wszystkim bogactwem, przy przyjęciu założenia, właściwego dla kultury Europy, że bogactwo, *habere*, jest czymś — w przeciwieństwie do braku posiadania — pozytywnym. Innym kryterium wyróżnienia elit, wiążącym się bardziej lub mniej z poprzednim, jest w socjologii kryterium prestiżu. O prestiżu decydują — obok posiadania — pochodzenie społeczne, wykształcenie, ogólny poziom kultury, zdolności, sprawność w wykonywaniu takich czy innych czynności.

W nauce o polityce przez elity rozumie się elity władzy. Elita władzy to grupa, która — na takiej czy innej podstawie — jest upoważniona do ustalania norm dotyczących organizacji życia społeczeństwa oraz egzekwowania ich realizacji. Problematyka elit władzy to od schyłku XIX wieku do współczesności jedno z głównych zagadnień nauki o społeczeństwie. Obok wspomnianego Pareto wymieniłem tu trzeba takie autorytety, jak Gaetano Mosca, Robert Michels, Max Weber, Karl Mannheim, Talcott Parsons, Charles Wright Mills, Raymond Aron, Thorstein Veblen i inni. Co to jest elita władzy? U podstaw wyróżnienia takiej kategorii leży teza, właściwie oczywista, że — jak zauważa Hannah Arendt — „polityczny sposób życia nigdy nie był i nie będzie udziałem ogółu (choć sprawy polityczne z samej swej istoty dotyczą właśnie ogólnej sumy wszystkich obywateli)”. Wedle cytowanej autorki „pojęcie to nasuwa myśl o oligarchicznej strukturze władzy, poddającej ogół panowaniu wąskiej grupy osób”<sup>2</sup>. Jest to, jej zdaniem, skojarzenie fałszywe. W przekonaniu Arendt „to, że «elity» określały zawsze polityczne losy ogółu obywateli i w większości wypadków obejmowały nad nimi zwierzchnictwo, świadczy tylko o tym,

<sup>1</sup> H. Arendt: *O rewolucji*, Kraków 1991, s. 279.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

że «wybrani» muszą się jakoś bronić przed resztą obywateli, czy raczej: że (...) wyspa wolności, którą udało im się zamieszkać musi być chroniona przed rozciągającym się wokół morzem konieczności. Po drugie, ów fakt ukazuje ogromną odpowiedzialność, jaka spada automatycznie na ludzi troszczących się o los innych osób, które same się o ów los nie troszczą"<sup>3</sup>. W badaniach nad elitami władzy zwraca się uwagę na fakt, iż „powiązania ludzi sprawujących władzę mają zupełnie inny charakter niż ludzi bogatych, sławnych, wykształconych, czyli tych grup, które także bywają określane jako elity. Bowiem w tych wszystkich wypadkach, poza elitami władzy mamy do czynienia z zespołami jednostek pod pewnym względem podobnych, co jednak niekoniecznie oznacza, że występują między nimi jakiegokolwiek interakcje. Natomiast poszczególni ludzie, grupy, instytucje i organizacje biorące udział w sprawowaniu władzy, tworzą wspólnie system wyraźnie odrębny od innych zjawisk społecznych. Części tego systemu, (...), działają zawsze przy uwzględnieniu stanowiska pozostałych jego elementów. W danym społeczeństwie nie mogą trwale istnieć konkurencyjne wobec siebie ośrodki sprawujące władzę, (...). Władzę, a co za tym idzie, także ludzi ją sprawujących (elitę władzy) należy badać jako odrębną, całościową kategorię. Oczywiście na tle innych zjawisk społecznych"<sup>4</sup>. Podkreśla się także, iż w refleksji nad elitami władzy idzie o „elity funkcjonalne". Ich „istnienie, skład, wybór i uzupełnienie zależne jest od pozycji i funkcji, jaką poszczególne gremia kierownicze posiadają w związku z działaniem politycznym"<sup>5</sup>. Władza w takim ujęciu „to podejmowanie decyzji, a elitę (władzy) stanowią ci, którzy biorą w tym udział"<sup>6</sup>. Istotna jest także kwestia ustalenia, od kiedy w kulturze europejskiej można mówić o powstaniu elit władzy. Tu, jak się zauważa, „do reguły należy akceptowanie poglądu, że elity pojawiają się dopiero wraz z nowo-

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> J. Halbersztadt: *Problematyka „elit władzy” w badaniach historycznych*. W: *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice*, Wrocław—Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 141-142.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

czesnymi środkami i technikami rządzenia, a więc w czasach nowożytnych"<sup>7</sup>. W kontekście dość powszechnego kojarzenia pojęcia „elity” ze sprawowaniem władzy Antoni Mączak, autor książki poświęconej relacji: władza — społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej, twierdzi, iż elity w Europie łacińskiej ery nowożytnej są zjawiskiem względnym. „Istotą zjawiska zdaje się nawet jego wielostopniowość: im liczniejsza jest grupa analizowana, tym więcej okazji, by rozciągała się na kształt anteny teleskopowej, emanując warstwy pośrednie. (...) Sprawowanie władzy jest czynnością skomplikowaną, wymagającą udziału licznych niekiedy grup. A więc obok stosunku dawnych już elit do nowych zjawisk ustrojowo-politycznych wypada prześledzić tworzenie się nowych grup kierowniczych lub wchodzenie ludzi z aparatu władzy do korporacji już istniejących, może nawet przekształcanie tych korporacji. Elity wobec nowożytnego państwa — zagadnienie staje się zrozumiałe dopiero, kiedy ująć je także odwrotnie: państwo wobec elit”<sup>8</sup>.

W kulturze polskiej refleksja nad elitami także należała i należy do kwestii istotnych. Rzecz w tym, iż charakteryzyc ją pewna specyfika, co zdecydowanie wyróżnia ją na tle kultury europejskiej. Specyfika ta uwidacznia się poprzez to, że w Polsce kategoria „elity” — czy refleksja nad tym, co rozumie się przez „elitę”, chociaż tego tak się nie nazywa — funkcjonuje w określonym uwarunkowaniu. Uwarunkowanie to jest konsekwencją faktu, iż dzieje Polski od początku czasów nowożytnych odznaczają się, w porównaniu z dziejami innych państw Europy, pewną „swoistością”, jak to się ujmuje w historiografii, odmiennością. Fakt ten znajduje odbicie w archetypie kultury polskiej. Idzie tu przede wszystkim o kulturę polityczną, rozumianą *sensu largo*. Jest to ogół wartości, norm, wzorów, postaw i zachowań Polaków, w których przejawia się to, jak pojmują oni cywilizację, zbiorowość, państwo, władzę, jak widzą usytuowanie jednostki w społeczeństwie i państwie. Fakt ten postawił przed kulturą polską,

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>8</sup> A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 1986, s. 152-153.

jako jeden z jej głównych problemów, kwestię odpowiedzi na pytanie o tożsamość cywilizacyjną i polityczną Polski, o tożsamość Polaka. W odpowiedzi na to pytanie ukształtowały się dwa stanowiska. Jest to albo „optymizm”, albo „pesymizm” — żeby pozostać przy tradycyjnych określeniach. Podział stanowisk, jakie tu powstały, na „optymizm” i „pesymizm”, jest podziałem logicznym. Jest to podział wyczerpujący. Nie ma trzeciego stanowiska; nie można nie być bądź „optymistą”, bądź „pesymistą”. Jest to podział dychotomiczny. „Pesymizm” jest zaprzeczeniem „optymizmu”, „optymizm” nie jest do pogodzenia z „pesymizmem”; nie można podzielać stanowiska „optymizmu” i jednocześnie „pesymizmu”. Refleksja nad tożsamością Polaka nie jest możliwa poza granicami wyznaczonymi przez powyższe dwa ujęcia. Nie może ona nie wiązać się z —jawnym lub ukrytym, świadomym czy też nieświadomym — przyjęciem jednego z nich w punkcie wyjścia. „Optymizm” albo „pesymizm” tę refleksję poprzedza i istotnie wpływa na nią.

Kwestia odpowiedzi na pytanie o tożsamość cywilizacyjną Polski rzadko kiedy w kulturze polskiej była i jest stawiana jako wyraz bezinteresownej ciekawości. Najczęściej determinują ją dylematy ekonomii i polityki, co nie oznacza, iż ekonomia i polityka są zależne od jej rozstrzygnięcia jednoznacznie i bezpośrednio. Pytanie, o którym mowa, ma określoną przesłankę. W Polsce od początku czasów nowożytnych do współczesności, obok konstatacji „swoistości” jednocześnie ma miejsce krytyka *status quo*. Jest to krytyka formułowana mniej lub bardziej jednoznacznie i *expressis verbis*. Krytyka ta przeprowadzana jest albo z pozycji „optymizmu”, albo z pozycji „pesymizmu”. Diagnoza przyczyn krytykowanego *status quo* w obu stanowiskach jest odmienna. W przekonaniu stanowisk „optymistycznych” niedobry stan rzeczy, jaki ma miejsce w Polsce, jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane wzory jej kultury. Wedle „optymisty” brak realizacji tych wzorów wynika bądź z winy samych Polaków, bądź ze źródeł zewnętrznych, bądź i z jednego i z drugiego. Program naprawy sprowadza się na gruncie tego poglądu do postulatu uzgodnienia rzeczywistości z wzorami kultury. Idzie tu o ich uzdrowienie: przez naprawę tego, co zawinione, albo przez odsunięcie czynników

pochodzących z zewnątrz, lub przez jedno i drugie łącznie. W przekonaniu stanowisk „pesymistycznych” zły stan rzeczy publicznych, jaki ma miejsce w Polsce, jest konsekwencją tego, iż wzory jej kultury są błędne. Wedle „pesymisty” winę za to ponoszą przodkowie, którzy stworzyli owe wzory oraz każdy, kto je w czasach późniejszych akceptuje i kultywuje. Program naprawy sprowadza się na gruncie tego poglądu do postulatu zasadniczych zmian tych wzorów.

W tym kontekście trzeba stwierdzić, co następuje: problematyka elit w ujęciu kultur}’ polskiej da się sprowadzić do generalnej tezy, iż w Polsce od początku czasów nowożytnych nie funkcjonują mechanizmy, które różnicują role rozmaitych grup społecznych, co stanowi podstawowy warunek dynamiki społeczeństwa. W myśl tej opinii panuje tu — chciałoby się scharakteryzować tę sytuację na wzór języka fizyki — stan dużej entropii; a może nawet wzrastającej entropii. Zagadnienie to ujęte od strony socjologii, to przekonanie — powszechne w kulturze — że w Polsce nowożytnej nie ma przejrzystych mechanizmów, które różnicują ludzi pod względem bogactwa. Nie ma także klarownych reguł ustalania hierarchii prestiżu. Z kolei problematyka ta zinterpretowana od strony nauki o polityce da się sprowadzić do tezy, iż w Polsce od początku czasów nowożytnych nie ma wyraźnych reguł, wedle których powstają elity władzy, grupy „wybranych”, obejmujące ludzi „troszczących się o los innych osób”.

Jeżeli uzna się powyższy stan rzeczy za istniejący obiektywnie, to, jak się wydaje, trzeba ustalić co właściwie w Polsce oznacza słowo „elita”. Jak się ma ujęcie tej kategorii do jej rozumienia w Europie. Istnieje zatem potrzeba usytuowania archetypu kultury polskiej na tle Europy. Erę nowożytną zapoczątkował Renesans. Istota Renesansu — rozumianego jako formacja intelektualna i cywilizacyjna, znajdująca przejaw na rozmaitych płaszczyznach nauki, kultury, sztuki — da się sprowadzić do przekonania, iż głównym przedmiotem zainteresowania człowieka winien być on sam. Jeżeli ten charakterystyczny dla Renesansu antropocentryzm potraktuje się z całą powagą, to — po pierwsze — trzeba sprecyzować, co właściwie oznacza powyższe stanowisko, ujęte wszak pozornie w tautologiczną tezę. Po drugie, istnieje potrzeba wyartykułowania konsekwencji tego stano-

wiska dla kultury. Istota humanizmu nowożytnego staje się uchwytana, jeżeli zwróci się szczególną uwagę na fakt, iż powstał on w opozycji do formacji historycznie go poprzedzającej — chrześcijańskiego Średniowiecza. Światopogląd średniowieczny u swoich fundamentów zakładał — nawiązując do filozofii Sokratesa i Platona — istnienie dualizmu bytu. Istnieje świat idei, wieczny, byt *ex definitione* prawdziwy. Jest to świat transcendentny. I istnieje rzeczywistość, w której żyje człowiek, skończony świat rzeczy. Wobec powyższego musi istnieć autorytet, który jest rewelatorem świata transcendentnego. Tym autorytetem jest Kościół. Renesans zanegował przekonanie chrześcijaństwa o istnieniu dualizmu bytu. W odniesieniu do refleksji nad społeczeństwem i państwem dokonał tego Niccolo Machiavelli. Istota przełomu, jaki ma miejsce w kulturze europejskiej od czasu Renesansu, w jej sposobie myślenia o człowieku i państwie, a który ujawnił autor *Księcia*, da się sprowadzić do poglądu, iż społeczeństwo i państwo stanowią wartość autonomiczną — są tym, czym są. Nie ma tu usytuowania *polis* w kontekście transcendencji. Dobrem jest to, co jest dobre w przeświadczeniu ludzi, to, co za dobro uchodzi w państwie, *polis*. Dla zrozumienia myśli Machiavellego trzeba, jak zauważa Pierre Manent, „uchwycić tę przemianę, jaka dokonała się w statusie dobra”<sup>9</sup>. Takie przeobrażenie w „statusie dobra” doprowadziło w kulturze Europy do istotnych konsekwencji. W państwie nowożytnym nie tylko nie ma i nie szuka się obiektywnego kryterium odróżnienia dobra od zła, ale nawet nie ma pełnej jasności, czym jest dobro. Jednakże, zauważa Manent, „jest (...) w mieście, opisywanym przez Machiavellego, element, (który) (...) może być (...) nazywany «dobrym»: lud. (...) Lud nie chce być ujarzmiony; (...) Całkowite odarcie możliwych z jakichkolwiek pozytywnych intencji i przejawów cnoty oraz uczynienie z ludu depozytariusza jedynej (aczkolwiek skromnej) «uczciwości» pozwala nam stwierdzić, że Machiavelli był pierwszym myślicielem demokracycznym w świecie nowożytnym”<sup>10</sup>. Do tego da się sprowadzić treść demokracji nowożytnej.

<sup>9</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*, 1990, s. 17.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 19.

Jej główne idee znalazły rozwinięcie i uzasadnienie przede wszystkim w doktrynie liberalizmu.

Co jest istotą demokracji liberalnej? Jak wolno sądzić, tą kategorią, która najlepiej oddaje to, do czego da się sprowadzić jej sens, jest pojęcie umowy społecznej. Taka teoretyczna konstrukcja mogła powstać tylko pod warunkiem przyznania autonomii życiu człowieka, społeczeństwu. U progu czasów nowożytnych ta autonomia jest rozumiana w ten sposób, iż człowiek to konkretna jednostka, a społeczeństwo to zbiór konkretnych ludzi. Każde indywiduum z natury obdarzone jest określonymi predyspozycjami. Przysługują one, na równi, wszystkim. Wobec tego zadaniem państwa jest stworzenie takich warunków, w których człowiek — ujęty jako jednostka — ma zapewnioną możliwość postępowania zgodnie z prawem natury. Podstawy umowy społecznej zbudowali przede wszystkim Hugo Grocjusz, Thomas Hobbes i John Locke. Grocjusz (i szkoła prawa natury), tworząc fundamenty nowożytnej teorii praw podmiotowych, wypracował punkt wyjścia dla konstrukcji umowy społecznej. Z kolei w doktrynie politycznej Hobbesa umowa jest jedyną drogą odejścia gatunku ludzkiego od stanu pierwotnego, w którym *homo homini lupus est*. Polega ona na tym, iż każdy podmiot, w porozumieniu z innymi, umawia się co do tego, jak ma funkcjonować społeczeństwo — zbiór indywiduów. W efekcie pojawia się państwo. Państwo powstaje w wyniku suwerennej decyzji każdej jednostki. Jest więc suwerenne z samej swej istoty. W konsekwencji umowy „ludzie nie muszą już kierować się jakimś «dobrem», czy «cnotą» lub «wartością» (...) — pisze Manent. — W tym moralnym i politycznym języku, jaki wypracował Hobbes (...) prawo zajęło miejsce dobra. Ów pozytywny akcent, niezwykle silna aprobata moralna, jaką Starożytni — tak poganie jak chrześcijanie — nadawali dobru, współcześni, w ślad za Hobbesem nadali prawu, prawu jednostki. Jest to język i «wartość» liberalizmu”<sup>11</sup>.

W punkcie wyjścia nowożytnej refleksji nad człowiekiem, nad relacją: jednostka — zbiorowość, tkwi pytanie, które, jak to formułuje

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 30.



Marient, da się przedstawić następująco: „cóż to jest takiego *the natural condition of mankind*, cóż jest najbardziej naturalnego w człowieku?”<sup>12</sup>. W ujęciu Locke'a, którego doktryna stanowi w swej istocie podstawę liberalizmu, fundamentalną potrzebą każdej jednostki jest pragnienie przetrwania, a to przetrwanie umożliwi zaspołojenie głodu. „Jeśli ów «człowiek podstawowy», jeśli tak można powiedzieć, to człowiek głodny — jest on zdecydowanie odseparowany od swych bliźnich: punktem odniesienia dla niego jest jego własne ciało i przyroda”<sup>13</sup> — relacjonuje myśl Locke'a Manent. „Weźmy więc jednostkę w stanie natury, która wyrusza w poszukiwaniu pożywienia. Zrywa śliwki i zjada je. Zjada — czyli zawłaszcza; ma prawo zjeść je, gdyż gdyby nie zjadła, umarłaby. Prawo to jest zatem niezależne od jakiegokolwiek przyzwolenia innych jednostek. (...) Jeśli więc nasz człowiek legalnie zawłaszcza śliwki, jest ich legalnym, uprawnionym właścicielem. Pytanie zasadnicze brzmi w tym przypadku następująco: z jaką chwilą staje się ich legalnym właścicielem? Odpowiedź: z chwilą gdy oddzielił je od wspólnej domeny, aby je zużyć dla własnych potrzeb, czyli z chwilą gdy je zerwał. Co odróżnia zerwane śliwki od tych, które są jeszcze na drzewie? Te pierwsze zostały przekształcone poprzez pracę jednostki (...). Człowiek jest z natury właścicielem swej osoby, więc także swej pracy (...). Własność pojawia się dzięki pracy”<sup>14</sup>. W konsekwencji w koncepcji Locke'a — po pierwsze — prawo własności, przysługujące każdej jednostce, jest uznane za wcześniejsze od społeczeństwa, a więc nie może być przedmiotem umowy. Po drugie, człowiek w doktrynie liberalizmu to nie zwierzę polityczne, lecz zwierzę-pracownik i — w rezultacie — zwierzę-właściciel. Po trzecie, własność nie ma żadnych granic, zależy tylko od pracy jednostki, a rzeczywiste efekty tej pracy reguluje za pomocą pieniądza rynek. „Pieniądz jest rodzajem umowy”<sup>15</sup>. Nie ma zatem mowy o pojęciu sprawied-

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 48.

liwości, którego treść określa jakiś transcendentny autorytet, czy też rozumianej w ten sposób, iż jej zasady ustala się w umowie między ludźmi. „W oczach Locke'a — pisze Manent — sensem «sprawiedliwości» może być tylko gwarantowanie własności: byłoby absurdem pytać o to, czy prawo własności jest sprawiedliwe, gdyż samo pojęcie sprawiedliwości możliwe jest dopiero dzięki własności. (...) Sprawiedliwość jest zawsze już r z e c z y w i s t n i o n a, jeśli tylko własność jest gwarantowana i chroniona. Lub, mówiąc jeszcze inaczej: jedyna wyobrazalna dyskusja o sprawiedliwości jest tożsama z dyskusją ustalającą ceny w dokonującej się na rynku wymianie własności, dyskusją, której rezultat jest zawsze «sprawiedliwy», gdyż opiera się na porozumieniu dwóch stron”<sup>16</sup>. Tu tkwi istota i w tym wyraża się treść społeczeństwa obywatelskiego.

Jak zatem w demokracji nowożytnej, w jej wersji liberalnej, rozstrzyga się problematykę elit? Czym jest owa „wyspa wolności”, którą udaje się elitom „zamieszkać”, a która jest przeciwstawiona „morzu konieczności”, o czym pisała cytowana wyżej Arendt? Dla uzyskania odpowiedzi na te pytania istnieje potrzeba ustalenia, jak w doktrynie liberalizmu rozumie się wolność. Benjamin Constant, jeden ze współtwórców tej doktryny, na początku XIX wieku dokonał rozróżnienia i przeciwstawienia — jak to nazwał — „wolności starożytnych” „wolnościom nowożytnym”. Wolność ludzi starożytnych, wolność Greków i Rzymian, polegała na udziale w podejmowaniu decyzji w sprawach publicznych, na aktywnym współuczestniczeniu w obradach na Agorze czy Forum. Ludzie w czasach nowożytnych, wedle Constanta, mniej są zainteresowani w partycypowaniu w państwie, a zależy im bardziej — w imię zapewnienia maksymalnie korzystnych warunków dla realizacji ich przedsiębiorczości — na niezależności od władzy. Wolność ludzi nowożytnych jest wolnością indywidualną. Jest to, w interpretacji Andrzeja Walickiego, „wolność od władzy politycznej, a więc (...) maksymalne ograniczenie zakresu tej ostatniej”; jest „wolnością negatywną, wolnością od władzy państwowej, wolnością w sferze prywatnej — przy założeniu (zgod-

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 50.

nie z klasycznym liberalizmem), że do owej sfery prywatnej należy prawo własności, wolność zawierania kontraktów, słowem cała dziedzina regulowana przez «prawo prywatne» (w odróżnieniu od «prawa publicznego\*»); jest „wolnością od państwa, wolnością prywatnych jednostek, a nie aktywnych obywateli”; „podkreśla znaczenie praw jednostki w sferze pozapolitycznej, w sferze prawa prywatnego”; dla tego indywidualizmu „podmiotem wolności jest (...) jednostka wyposażona w niezbywalne, prepolityczne prawa człowieka”<sup>17</sup>. W przekonaniu Constanta „wolność starożytnych” nie nadaje się dla czasów nowożytnych. Człowiek czasów nowożytnych, gdyby chciał pozostać przy „wolności starożytnych”, straci. Tak, wedle jego aforyzmu, „starożytni, rezygnując ze swej niezależności na rzecz praw politycznych, poświęcali mniejsze, żeby uzyskać większe, wówczas gdy nowożytni, poświęcając te same przywileje, dają coś więcej, aby osiągnąć mniejsze”<sup>18</sup>.

Czym zatem są elity w kontekście liberalnej koncepcji „wolności nowożytnych”? W jakim znaczeniu mówi się tu o elitach i jakie są kryteria decydujące o przynależności do tej czy innej grupy? W ujęciu liberalizmu jednostka jest obdarzona autonomią tak wobec świata idei transcendentnych, jak i wszelkich innych zasad. I jest to atrybut każdej konkretnej jednostki. „Społeczeństwo obywatelskie” jest społeczeństwem egalitarnym w najpoważniejszym znaczeniu pojęcia równości. Elity w tym społeczeństwie stają się widoczne, jeżeli ujmie się je w aspekcie socjologicznym. Zawłaszczanie rzeczami przez jednostki — autonomiczne wobec transcendentnego świata wartości i w stosunku do innych jednostek — stwarza automatycznie, wobec faktu, iż jedni zawłaszczają więcej, a drudzy mniej, podstawy nierówności. Wielkość tego, co się posiada, przesądza — z kolei — o skali prestiżu. I to jest podstawowe kryterium powstawania elit

<sup>17</sup> A. Walicki: *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 15—16, 19.

<sup>18</sup> B. Constant: *Cours de politique*, t. II, Paris 1861, s. 548; cyt. za: W. Szyszowski: *Benjamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Warszawa-Poznań-Toruń 1984, s. 121.

w „społeczeństwie obywatelskim”. W kontekście tego mechanizmu ma miejsce proces powstawania elit kulturalnych i zawodowych. Inna rzecz, iż ową nierówność *de facto* doktryna liberalizmu skrzętnie ukrywała i ukrywa, usprawiedliwiając ją r ó w n o ś c i ą szans. W okresie rewolucji nowożytnych, jak zauważa Jan Baszkiewicz, „burżuazja celowała (...) w podstawianiu się pod pojęcie ludu i w eksploatowaniu wątku suwerenności ludowej. Gra tymi słowami — lud, prawa ludu, zwierzchnictwo ludu, zasady ludowe — doprowadzona była niekiedy do perfekcji: za parawanem kryły się wszakże zwierzchnictwo burżuazji i burżuazyjne zasady”<sup>19</sup>. „Nie wołajmy jednak od razu — dodaje — jak niektórzy badacze, o kłamstwie i manipulacji: wielu działaczy rewolucji szczerze wierzyło, że są oni ludem (Robespierre: «Nie jestem obrońcą ludu, jestem sam z ludu»)”<sup>20</sup>.

Członkowie „społeczeństwa obywatelskiego” funkcjonują w swej masie w świecie prywatnych interesów, na rynku wymiany dóbr, będących przedmiotem własności. Jest to świat w swej istocie „konieczności” i jednocześnie „wolności”. „Wyspa wolności”, przeciwstawiona „morzu konieczności”, o których pisała Arendt, dotyczy refleksji nad elitami w płaszczyźnie politycznej, elit władzy. Idzie tu, rzecz jasna, o płaszczyznę polityki rozumianą *sensu largo*, a nie o analizę mechanizmu obejmowania konkretnych stanowisk w aparacie władzy. Gdybyśmy mieli odpowiedzieć na pytanie, „o co rzeczywiście chodzi na ograniczonej przestrzeni samej «wyspy» — konstatuje Arendt — gdybyśmy mieli wyrazić to w kategoriach współczesnych instytucji, należałoby powiedzieć, że miejscem, gdzie naprawdę urzeczywistnia się życie polityczne członka rządu przedstawicielskiego, jest parlament czy kongres, gdzie znajduje się wśród równych sobie”<sup>21</sup>. Problem polega na tym, „że jeśli nawet istnieje jakaś więź pomiędzy reprezentantem i wyborcą, pomiędzy narodem i parlamentem (...), to nie jest to nigdy więź pomiędzy równymi sobie osobami, lecz pomię-

<sup>19</sup> J. Baszkiewicz: *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*, Warszawa 1981, s. 147.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 147-148.

<sup>21</sup> A. Arendt: *op. cit.*, s. 279.

dzy tymi, którzy dążą do władzy a tymi, którzy godzą się jej podlegać"<sup>22</sup>. Formuła rewolucji nowożytnych, iż władza ludu ma być sprawowana przez lud, zostaje zastąpiona formułą, iż władza ludu sprawowana jest przez elitę, pochodzącą z ludu<sup>23</sup>. „Demokratyczna mentalność społeczeństwa egalitarnego ma skłonność do zaprzeczania temu, że ogromna część populacji przejawia wyraźny brak zainteresowania polityką jako taką oraz oczywistą niemożność uczestniczenia w niej"<sup>24</sup> — twierdzi Arendt. Wobec powyższego uznaje, iż jednym z głównych problemów całej współczesnej polityki „nie jest (...) problem: jak pogodzić wolność z równością, lecz: jak pogodzić wolność i autorytet"<sup>25</sup>.

W czasach nowożytnych obok liberalizmu powstała jeszcze inna koncepcja demokracji. Stworzył ją Jan Jakub Rousseau. W koncepcji Rousseau punkt wyjścia w myśleniu o usytuowaniu człowieka w świecie rzeczy i ludzi jest taki sam, jak w doktrynie liberalizmu. Jest to jednostka obdarzona autonomią. Przysługują jej prawa podmiotowe, *ex definitione* niezbywalne. Rzecz w tym, iż Rousseau nie akceptuje do końca filozofii człowieka, jaka legła u podstaw liberalizmu. Przeciwnie. Twierdzi, iż jednostka w czasach nowożytnych funkcjonuje w społeczeństwie, którego reguły nie są dobre. Do istoty tego społeczeństwa należy ciągle porównywanie się. Jest to porównywanie się wszystkich ze wszystkimi pod różnymi względami. Ostatecznym kryterium tego procederu jest pieniądz. W efekcie tego jednostka w czasach nowożytnych jest zdeintegrowana, rozdarta. W przekonaniu Rousseau, „człowiek nowożytny stał się *bourgeois*, przestał być obywatelem — zauważa Manent. Właśnie to, co znajdujemy u Rousseau, to przede wszystkim rozróżnienie między mieszczaninem a obywatelem oraz oskarżenie mieszczanina jako zdegenerowany typ ludzki"<sup>26</sup>. Liberalne „społeczeństwo obywatelskie” jest, wedle autora *Umowy społecznej*, zaprzeczeniem człowieczeń-

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 280.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 280-281.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 282.

<sup>26</sup> P. Manent: *op. cit.*, s. 70.

stwa, autentycznego obywatelstwa. Przeciwwstawia mu ideę owej „umowy”, która stanowi artykulację „woli powszechnej”, woli ludu. Umowa społeczna w doktrynie Rousseau to — zupełnie inaczej niż umowa społeczna w koncepcji liberalizmu — podstawa, jak to ujmuje Manent, „identyfikacji każdej jednostki z nową całością, której jednostka stanie się częścią; jednocześnie jednostka ma zidentyfikować się sama ze sobą, przewyciężyć (...) wewnętrzny podział. W ten sposób żaden członek danej zbiorowości nie będzie już odróżniał swego bytu od bytu zbiorowości, której będzie częścią, lub — mówiąc odwrotnie: żaden członek tej zbiorowości nie będzie odróżniał bytu zbiorowego od własnego bytu. Będzie jeden — gdyż stanowić będzie jedność ze zbiorowością”<sup>27</sup>. W koncepcji Rousseau idea suwerenności ludu, umowy społecznej i woli powszechnej nie oznacza braku zgody na zróżnicowanie społeczeństwa. Elity w sensie socjologicznym istnieją, a kryterium zróżnicowania jest, jak w myśli liberalizmu, własność. Rzecz w tym, iż w przekonaniu Rousseau własność nie jest, jak w ujęciu Locke'a, efektem pracy, lecz skutkiem użycia siły. A jeżeli tak, to — wedle niego — jest ona ciągle zagrożona ze strony tych, którzy nie mają siły, a tym samym wiele nie posiadają, czy też nic nie posiadają. W konsekwencji na jej straży musi stać prawo. W tym miejscu stanowisko Rousseau ujawnia wyraźną sprzeczność. Z jednej strony prawo służy „do korygowania początkowej nierówności własności, której fundamentem (...) pozostaje siła”<sup>28</sup>. Z drugiej strony „prawa muszą uświęcać tę nierówność”<sup>29</sup>. Czy istnieje w doktrynie Rousseau miejsce dla elity władzy? Nie ma tu wyraźnej i jednoznacznej odpowiedzi. W jego *Umowie społecznej* pojawia się tajemnicza i budząca kontrowersje w historii myśli społecznej postać „ustawodawcy”, który jest odkrywcą i interpretatorem treści woli powszechnej, woli ludu<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> J. Baszkiewicz, F. Ryszka: *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1969, s. 257.

Koncepcję takiego autorytetu interpretuje się nierzadko jako załączek myślenia w kategoriach totalitaryzmu, wiążąc go jednocześnie z rewolucją francuską czy rewolucją 1917 roku. Wedle Manenta „nie wydaje się absurdem, iż Robespierre sądził, że wypełniał dokładnie myśl Rousseau”<sup>31</sup>.

Jak zatem w kontekście dorobku intelektualnego Europy nowożytnej sytuuje się kultura polska? Przede wszystkim wydaje się, że z dużą dozą pewności można zaryzykować tezę, iż w archetypie sarmackiej, szlacheckiej kultury, która dała podstawę Polsce nowożytnej, a która powstała w określonych warunkach ekonomicznych i społecznych, nie ma zgody na idee Machiavellego. W tej kulturze nie zaadaptowano przełomu, jakiego w sposobie myślenia o człowieku i państwie dokonał Renesans, a co przedstawił w swych dziełach autor *Księcia*. W Polsce fundamentem myślenia o społeczeństwie jest przekonanie o istnieniu sokratyczno-chrześcijańskiej, transcendentnej idei dobra. Idea ta stanowi gwarancję dobrego zorganizowania życia zbiorowości oraz podstawowe kryterium oceny tego zorganizowania. Joachim Lelewel, którego ujęcie tożsamości cywilizacyjnej Polaka jest zdecydowanie „optymistyczne”, twierdzi, iż w Polsce „mieliśmy ludzkość, równość, braterstwo, wolność, użycie posiadłości swobodne, domy otwarte bez dzwonek, bezpieczeństwo, bogobojność, byt, niepodległość, uznanie siebie”<sup>32</sup>. Z kolei Adam Mickiewicz uczy: „Nieraz mówią Wam, iż jesteście wpośród Narodów ucywilizowanych i macie od nich uczyć się cywilizacji, ale wiedźcie, że ci, którzy Wam mówią o cywilizacji, sami nie rozumieją, co mówią. Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą (...). Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska (...); wszakże była cnotą. Ale potem w bałwochwalczym pomieszaniu języków nazwano cywilizacją modne i wykwiłne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra

<sup>31</sup> P. Manent: *op. cit.*, s. 79.

<sup>32</sup> J. Lelewel: *Uprzednia myśl czyli słowa do poszukiwań wstępne*. W: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 22.

i szerokie drogi. (...) ale na człowieka to nie dosyć. (...) Albowiem cywilizacja, prawdziwie godna człowieka, musi być chrześcijańska"<sup>33</sup>. Machiavelli dla szlachty polskiej to, jak zauważa się w historiografii, „uosobienie szatana na ziemi”<sup>34</sup>.

Jeżeli w modelu kultury polskiej, który dla „optymizmu” jest godny akceptacji, nie ma przyzwolenia na przeobrażenie „statusu dobra”, to siłą rzeczy nie ma w nim zgody na idee umowy społecznej. Gdy uznaje się istnienie transcendentnego świata wartości, nie może być przyzwolenia na to, aby zasady zorganizowania życia zbiorowości tworzone były w drodze umowy między autonomicznymi, tzn. suwerennymi wobec tego świata, jednostkami. W archetypie kultury polskiej nie ma miejsca na nowożytną teorię praw podmiotowych. W rezultacie tego, nie ma miejsca na idee Hobbesa, którego myśl nie znalazła w Polsce szlacheckiej oddźwięku<sup>35</sup>. Nie ma także miejsca na koncepcję Locke'a. Archetyp kultury polskiej, co będzie miało doniosłe konsekwencje dla ujęcia przez nią problematyki elit, pozostaje w fundamentalnym braku zgody na doktrynę liberalizmu.

Czy zatem w modelu kultury polskiej jest zgoda na ideę umowy społecznej w rozumieniu Rousseau, pojmowanej jako artykulacja woli powszechnej, woli ludu? Czy zatem mamy tu do czynienia z takim samym, jak tam, ujęciem problematyki elit? Z jednej strony wiele wskazuje na to, że rzeczywiście tak jest. Rousseau akceptuje wolność ludzi starożytnych. Jeżeli chciałoby się określić istotę staropolskiej wolności, to — jak się wydaje — tu także była to „wolność starożytnych”. Nie była to, jak zauważa Walicki, „wolność «nowoczesna», liberalno-indywidualistyczna, szukająca ujścia w prywatnej działalności ekonomicznej. Polski szlachcic nie uważał się za człowieka pry-

<sup>33</sup> A. Mickiewicz: *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław-Kraków 1956, s. 39-40.

<sup>34</sup> H. Barycz: *Myśli legenda Machiaveli w Polsce XVI i XVII w.*, „Nauka i Szkoła” 1946; cyt. za: M. H. Serejski: *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*. Warszawa 1973, s. 36.

<sup>35</sup> M. H. Serejski: *Naród a państwo...*, s. 36.



watnego; «ludźmi prywatnymi\* byli plebejusze, szlachta natomiast była zbiorowym suwerenem, przynależność do niej uprawniała i zobowiązywała do służenia dobru publicznemu, «rzeczy pospolitej»<sup>36</sup>. Z drugiej strony Rousseau, przyznając jednostce autonomię i prawa podmiotowe, uniezależnia ją od świata transcendentnego. A tak nie jest w kulturze polskiej. Jeżeli w przekonaniu myśli romantycznej, stanowiącej kontynuację i rozwinięcie kultury samackiej — tak jak w filozofii Rousseau — świat jest „niesprawiedliwy”, a powinien być „dobry”<sup>37</sup>, to, jak wolno sądzić, dobro w jednym i drugim przypadku nie oznacza tego samego.

Co wobec tego w archetypie kultury polskiej rozumie się przez kategorię „elity”? Jak się ma interpretacja tego pojęcia na tle ujęcia go w koncepcjach demokracji nowożytnej, liberalnej oraz populistycznej, stworzonej przez Rousseau? Jak się wydaje, decyduje tu aspekt najbardziej abstrakcyjny, filozoficzny. Jeżeli dzieje Polski od początku czasów nowożytnych wykazują istotną „swoistość”, jeżeli w kulturze nie ma zgody na idee demokracji nowożytnej, to na pytanie, kto w Polsce stanowi elitę, odpowiedź brzmi: cały naród (szlachecki), w s z y s c y. Jest to naród-elita, wyróżniony spośród innych narodów w Europie. „Jeden tylko lud szlachecki narodu polskiego powziął myśl wolności i przestronną rozwinął rzeczpospolitą, na co się zdobył na kuli ziemskiej on najpierwszy” — twierdzi Lelewel<sup>38</sup>. I Mickiewicz: „Zaprawdę powiadam Wam, iż cała Europa musi nauczyć się od Was, kogo nazywać mądrym. Bo teraz urzędy w Europie hańbą są, a nauka Europy głupstwem jest”<sup>39</sup>. W tym miejscu pojawia się jednak pewna dwuznaczność. Z jednej strony naród polski stanowi w Europie elitę. W jego kulturze nie ma miejsca na kontestację sokratyczno-chrześcijańskiej idei dobra. Uznaje się ją za odstępstwo od prawdziwie chrześcijańskich źródeł kultury europejskiej, za po-

<sup>36</sup> A. Walicki: *op. cit.*, s. 17-18.

<sup>37</sup> J. Kamionkova-Straszakowa: *Nasz naród jak lawa. Studia z literatury i obyczaju doby romantyzmu*, Warszawa 1974, s. 260.

<sup>38</sup> J. Lelewel: *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*. W: *Polska, dzieje...*, s. 173.

<sup>39</sup> A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego...*, s. 38.

mieszanie pojęć. Punktem kulminacyjnym tej kontestacji była filozofia Nietzschego. Da się ona wyrazić w jego hasło, iż „Bóg umarł”. W Polsce to hasło nie ma zastosowania. Z drugiej strony nie jest to takie oczywiste. Nietzsche, jak informuje Władysław Tatarkiewicz, „był Niemcem, ale polskiego pochodzenia, ze zniemczonej rodziny Nickich: wiedział o swym pochodzeniu i cenił swą polską krew. „Przodkowie moi” — pisał — „byli polską szlachtą, po nich zostały moje instynkty, między nimi może i *liberum veto*”. A opisując swój stosunek do muzyki powiedział: „Jestem na to dość Polakiem, by całą muzykę świata oddać za Szopena”<sup>40</sup>.

Jeżeli naród polski to w Europie nowożytnej naród-elita (choć określenie to może być nieco rażące), to — w konsekwencji — kwestia zróżnicowania społeczeństwa co do posiadania i, co się z tym wiąże, prestiżu, a także problem zróżnicowania zbiorowości w sensie udziału we władzy będą miały znaczenie drugorzędne. „Szlachcic polski i litewski od schyłku średniowiecza do końca XVIII wieku zmienił się mniej niż jego odpowiednicy za granicami — zauważa Maczak. Na przełomie XV i XVI w., gdzieś później, z rycerza zamienił się w ziemianina. Z tego późniejszego stadium jednak nie wyszedł: nie poszedł ani drogą angielskiej *gentry*, ani też nie przekształcił się w sługę państwa — urzędnika czy oficera — ani wreszcie nie został rentierem, związanym z rolnictwem przez ściąganie czynszów od dzierżawców. W skomplikowanym układzie sprzężeń zwrotnych, tak charakterystycznych dla mechanizmu dziejowego, dostrzegamy tu w większym stopniu podstawę niż konsekwencję ustroju politycznego państwa”<sup>41</sup>. W efekcie, twierdzi Maczak, „rozwinął się w Rzeczypospolitej system władzy zgoła szczególny. Wspólne dla większości państw schyłku średniowiecza i początku ery nowożytnej instytucje — król, jego dwór, urzędy, parlamentaryzm stanowy, administracja lokalna — poczynają w toku XVI w. (...) ewoluować w kierunku przeciwnym niż na Zachodzie. Ponieważ zarazem Wschód — Państwo Moskiewskie i Porta Otomańska — tworzyły lub utrzymywały

Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 163.

A. Maczak: *op. cit.*, s. 139.

swe własne, despotyczne struktury władzy, Rzeczpospolita pozostała jedynym wielkim organizmem państwowym o silnych instytucjach samorządowych i słabnącej władzy centralnej"<sup>42</sup>.

W Polsce szlacheckiej, w granicach stanu szlacheckiego istniało duże zróżnicowanie w wielkości posiadanego majątku. Problem w tym, iż wcale nie przesądzało to w sposób szczególnie istotny o miejscu w strukturze społecznej, oczywiście w ramach tego stanu. Nie przesądzało także wyraźnie i jednoznacznie o miejscu w hierarchii władzy, przynależności do elity władzy. I tak jeszcze w osiemnastowiecznej Polsce — jak zauważa się w historiografii — stan szlachecki, wyłącznie którego członkowie (za wyjątkiem nieposesjonatów) byli dopuszczeni do udziału w życiu politycznym i którzy byli równi wobec prawa, „zhierarchizowany był formalnie, jedynie według kryterium udziału w życiu publicznym"<sup>43</sup>. W konsekwencji tego, kiedy w okresie rządów Augusta III ma miejsce niemal atrofia państwa, kiedy życie publiczne stało się zupełnie bezowocne, „to jednak działalność polityczna (...) uprawiana była z dużym natężeniem i angażowała polską magnaterię oraz szlachtę znacznie bardziej niż w większości krajów europejskich. Tam warstwy te wciągnięte były wprawdzie bez porównania silniej do służby publicznej, ale w niewielkim jedynie stopniu mogły brać udział w życiu politycznym, gdyż ono, (...), w absolutystycznych lub półabsolutystycznych monarchiach nie istniało bądź pozostawało w stanie szczątkowym. Działalność polityczna magnaterii i szlachty polskiej była oczywiście konsekwencją wolnościowego ustroju Rzeczypospolitej"<sup>44</sup>.

W okresie, kiedy na skutek rozbiorów przestało istnieć państwo, kultura o proveniencji szlacheckiej dawała podstawę przetrwania, stanowiła źródło dążeń ku niepodległości. Fakt ten jednak, jak się podkreśla, „wiązał się z zachowaniem wpływów, później znacznych pozostałości, w końcu wyraźnych śladów dawnej supremacji kultu-

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>43</sup> J. Michalski: *Problematyka polskiej elity politycznej XVIII wieku*. W: *Wiek Oświecenia, Elity społeczne w Polsce*, Warszawa 1988, s. 21.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 20.

ralnej stanu szlacheckiego"<sup>45</sup>. W Polsce pod zaborami decydującą rolę odgrywa elita narodu. Jest ona rozumiana jako ta szczególna grupa, która podtrzymuje tożsamość narodu. Kto wchodzi w jej skład? Jak zauważono, „wydawałoby się, że najbardziej tradycyjne i oczywiste to elity wojskowe i polityczne. Otóż nic bardziej fałszywego w Polsce XIX-wiecznej. Elita narodowa obywatela się w okresie zaborów bez wojskowych i bez polityków. Nie była również elitą narodową elitą intelektualną ani elitą finansową"<sup>46</sup>. Do tej elity należał głównie krzewiciel ducha narodowego, idei narodowej<sup>47</sup>. Są to rozmaici twórcy, uczeni, literaci, historycy, filologowie — piszący, komponujący, malujący w duchu polskości; szczególnie zaś bojownicy o Polskę<sup>48</sup>. W analizach tej grupy podkreśla się wszakże, iż idea narodowa integrowała niewiele wzorów sukcesu, w jej skład wchodziłi reprezentanci nielicznych dziedzin pracy ludzkiej<sup>49</sup>. To, co było tu najistotniejsze, to fakt, iż „elita narodowa była egalitarna w sensie zarówno wszelkiej państwowości (gdyż obca jej była formalna hierarchia), jak również była egalitarna w sensie kapitalistycznym (gdyż nie integrowała bogacenia się jako wzoru sukcesu). (...) Elita narodowa wyższa jest nad doczesną walkę o stanowiska, pieniądze, zaszczyty. Egalitaryzm ten nie był ani kapitalistyczny, ani antykapitalistyczny, ani demokratyczny, ani antydemokratyczny, on był po prostu «obok demokratyczny\* i «obok kapitalistyczny\*, był to rodzaj anarchizmu wynikający z braku zgody na jakąkolwiek hierarchię świecką"<sup>50</sup>.

W latach międzywojennych elita narodowa istnieje nadal i ma decydujące znaczenie w społeczeństwie. Z jednej strony u progu nie-

<sup>45</sup> J. Żarnowski: *Rola kultury polskiej w wyzwoleniczych dążeniach narodu. W: Z perspektywy sześćdziesięciu lat. Referaty Sesji Naukowej Polskiej Akademii Nauk „Niepodległość — jej znaczenie dla rozwoju społeczeństwa polskiego” 8—9 XI 1978*, Warszawa 1982, s. 74.

<sup>46</sup> J. Szymanderski: *Elita społeczna w okresie międzywojennym. Próba analizy socjologicznej. W: Z perspektywy sześćdziesięciu lat...*, s. 254-255.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 255.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 256-257.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

podległości odegrała istotną rolę. To w efekcie jej działalności, w konsekwencji tego, iż utrzymała poczucie tożsamości Polaków, zbudowano podstawy państwa. Jej działalność miała jednak i drugą stronę. U progu okresu międzywojennego dochodzi do połączenia z tą elitą ludzi wojska. Przyjmuje ona wojsko, mimo iż tu istnieje hierarchia; wojsko — z kolei — podejmuje ideę narodową<sup>51</sup>. Nadto ta elita przyjmuje hierarchię urzędniczą. Opierało się to, jak twierdzi cytowany wyżej autor, na stosunkowo prostym pomysśle. „Pozycja w hierarchii urzędniczej była wskaźnikiem ważności służby dla Rzeczypospolitej. W ten sposób nastąpiło (...) połączenie szczytów obydwu elit: majestatu Rzeczypospolitej i majestatu ducha narodowego”<sup>52</sup>. Poza tym w skład tak poszerzonej elity narodowej musiała zatem wejść, siłą rzeczy, hierarchia kościelna<sup>53</sup>. Elita ta nie miała szczytu, zwieńczenia, autorytetu, którego istnienie jest ważne, zapewnia bowiem „monotoniczność hierarchii”<sup>54</sup>. Jest to sytuacja, kiedy „jest ktoś, kto zdecyduje, w kogo i w jakim stopniu wcielił się duch narodowy oraz kto jest godny służyć ojczyźnie”<sup>55</sup>. Autorytet ten pojawia się w wyniku zamachu majowego. Problem w tym, iż poza tą elitą pozostawały wówczas przynajmniej dwie ważne grupy społeczne, lud i kapitał i s i c i . „Lud poprzez np. wybory mógł obdarzyć osobnika władzą w sensie formalnym i faktycznym. Natomiast lud nie mógł powoływać hierarchii sług ojczyzny. Sługę mianuje Pan, a nie niżsi słu-dzy. (...) Ojczyzna, Rzeczpospolita to nie była po prostu struktura państwowa składająca się całkowicie ze swoich obywateli i ich własności. Był to byt mistyczny”<sup>56</sup>. Grupa właścicieli kapitału także funkcjonuje poza elitą narodowo-państwową (duża jej część była pochodzenia niemieckiego czy żydowskiego). Trzeba to rozumieć tak, iż „nie należała do niej klasa kapitalistów jako całość”<sup>57</sup>, ale kon-

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 260-261.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 262-263.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 265.

kretnie jednostki mogły do niej wejść (zajmując stanowiska w administracji).

Elitę narodu często upatrywało się i upatruje w tej grupie społecznej, którą określa się jako *inteligencję*. Nie idzie tu o inteligencję rozumianą jako zbiorowość, która obejmuje po prostu określone kategorie społeczno-zawodowe, istniejące obok innych grup zawodowych, lecz o podmiot, którego kryterium wyróżnienia jest szczególne. W wielu analizach tej grupy podkreśla się, że w Polsce inteligencja przez długie lata funkcjonowała jako zbiorowość, która została wyróżniona wobec reszty społeczeństwa na podstawie kryterium duchowego. Jest to elita myśli. Nie jest to elita posiadania. I nie jest to elita władzy politycznej. Zauważa się przy tym, iż kultura, którą ta grupa kulturuje i tworzy, ma rodowód szlachecki, o czym traktowała znana praca Józefa Chałasińskiego z 1946 roku *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*. Działalność tej elity myśli nie polega na tym, że jest to kreacja niematerialnej sfery ducha, wynikająca po prostu z podziału pracy w społeczeństwie. Jest to coś więcej. Jest to taki wysiłek myśli, który podejmowany jest — z generacji na generację — za społeczeństwo, w imieniu społeczeństwa i dla społeczeństwa. Inteligencja stanowi elitę narodu w tym sensie, że jest „rewelatorem” idei tego narodu, grupą, która ponosi za naród odpowiedzialność. „Inaczej niż w kulturze romańskiej, gdzie «inteligent» to po prostu «un bourgeois cultivé», tzn. wykształcony przedstawiciel klasy mieszczańskiej, inaczej niż w kulturze germańskiej, w której «inteligent» (...) reprezentował «die geistige Berufe» (profesje «duchowe»), inaczej wreszcie niż w kulturze anglosaskiej, gdzie przynajmniej w XIX w. zapanował kult zawodowej fachowości — w naszym słowiańskim, środkowo- i wschodnioeuropejskim regionie «inteligenta» trzeba było kwalifikować wedle jego postawy w stosunku do społeczeństwa i jego działań na rzecz zbiorowości”, konstatuje Franciszek Ryszka<sup>58</sup>.

Archetyp kultury polskiej to formacja, w której dominuje przeko-

<sup>58</sup> F. Ryszka: *Spoleczeństwo — naród — państwo. Kilka refleksji na temat II Rzeczypospolitej*. W: *Z perspektywy sześćdziesięciu lat...*, s. 178.

nanie, iż być człowiekiem to *esse*, a nie *habere*. Wobec tego nie ma w niej miejsca na elity, w takim ich rozumieniu, w jakim funkcjonują one w Europie nowożytnej. Działalność jednostek w społeczeństwie i państwie realizuje się tu poprzez aktywne uczestnictwo każdej jednostki we wszystkich, co związane jest z życiem zbiorowości. W Polsce, w przeciwieństwie do krajów Europy nowożytnej, funkcjonowanie społeczeństwa i państwa oparte jest na „wolności starożytnych”, wedle terminologii Constanta, chociaż nie tak pojmowane jak w doktrynie Rousseau. W przekonaniu Polaków, państwo, jak to ujmuje Lelewel, „stoi bez przewodnika, działa tłumnie przez pojętą zasadę”<sup>59</sup>. Takie jest polskie rozumienie demokracji. Wobec takiego stanu rzeczy pytanie o elity władzy w sensie europejskim, elity nowoczesnego państwa, pytanie o stosunek elit wobec państwa, a szczególnie o stosunek państwa wobec elit nie ma w Polsce sensu. Nie ma tu zasadniczo podstaw do odróżniania płaszczyzny życia politycznego i płaszczyzny życia publicznego. Lelewel — oddając sugestywnie i alegorycznie ten model życia społeczeństwa polskiego — pisze: „Taniec polski (...). Taniec rozmowy i wrzawy, uprzejmej towarzyskiej rozmowy, zakręca się i rozwija; zwalnia lub przyspiesza kroku z małym w takt podrygiem. W długiej par kolei, pierwsza para rej wodzi, przewodzi. Kłasnienie zmieni w niej przewodnika, a gdy z oddechu ona wyprzedkuje wszystko za nią kołuje w porządku”<sup>60</sup>. Wolność w Polsce, która tylko tu — w przeciwieństwie do Europy nowożytnej — jest autentyczną wolnością, nie oznacza, iż nie ma w Polsce jakiegokolwiek zróżnicowania; nie jest to *gleichschaltimg*. W archetypie kultury polskiej nie kwestionuje się potrzeby rozwarstwienia pod względem posiadanego majątku, a tym samym prestiżu. I nie kwestionuje się tego, iż nierealny jest stan równości co do zakresu władzy, jaką się dysponuje. Wszelkie zróżnicowanie ma jednak w Polsce sens drugorzędny. Stanowi jedynie wymóg techniki organizacji życia zbiorowości. Jeżeli w archetypie kultury polskiej jest miejsce na elitę, to jest to elita ducha, myśli, intelektu, rozumiana jako ta grupa, która

J. Lelewel: *Uwagi...*, s. 254.

*Ibidem*, s. 284, przyp. 7.

— reprezentując naród w niesprzyjającym otoczeniu kultury Europy nowożytnej — utrzymuje przy życiu ideę tego narodu. Zarysowany powyżej stan rzeczy wywoływał i wywołuje ożywione polemiki. W ujęciu „optymizmu”, dla którego archetyp kultury polskiej jest w swej istocie zdrowy i godny akceptacji, rozumienie elit charakterystyczne dla tego archetypu, a wynikające z jego istoty, jest właściwe. Jeżeli jest coś złego — a jest — to fakt, iż mechanizm różnicujący role różnych grup ludzi działa od początku czasów nowożytnych wadliwie. Lelewel określa to jako „zawichrzenie”<sup>61</sup> fundamentów kultury polskiej, w tym mechanizmu kreowania elit — wymiennych „par” przewodzących w „tańcu”. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruje w niewłaściwym postępowaniu szlachty w Polsce już u progu XVII wieku oraz w likwidacji państwa na skutek robiorów. Stąd Lelewel, pomijając oczywistą kwestię potrzeby odzyskania niepodległości, postuluje: „obiecujmy poprawę i poprawmy się wszyscy”<sup>62</sup>. W ujęciu „optymizmu” — w przeszłości i współcześnie — aktywizacja ducha narodu da w efekcie usprawnienie mechanizmu kreacji elit. Dokładnie przeciwnie jest w ujęciu „pesymizmu”. Wedle przedstawicieli tej grupy poglądów, archetyp kultury polskiej — jeżeli usytuuje się go w kontekście kultury Europy nowożytnej — ma zasadnicze braki. Rozumienie elit, właściwe dla tego archetypu, jest błędne. I to jest główna przyczyna złego stanu rzeczy. Michał Bobrzyński, konserwatysta, najbardziej radykalny w kulturze polskiej krytyk stanowiska Lelewela, charakteryzuje wolność w Polsce jako „swawolę polską” i określa ten stan jako „katastrofę”<sup>63</sup>. Wobec tego postuluje: „Musimy przyznać się do błędu, ażeby z nim zerwać. (...) Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa zabijającej równości, ażeby w dzisiejszej pracy społecznej uszanować jednostki, przodujące siłą swojej tradycji, talentu, wykształcenia, zasług, ażeby

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 275.

<sup>62</sup> *Idem*, (*Lud a przyszłość Polski*). *Z Głosu znad Niemna, 1844*. W: *Dziela*, t. II (2), *Pisma metodologiczne*, Warszawa 1964, s. 888.

<sup>63</sup> M. Bobrzyński: *Uwagi*. W: *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1974, s. 397 (przedruk wydania pierwszego z 1879 r.).



zdrową hierarchię wyrobić i utrzymać, ażeby jedni umieli prowadzić, a drudzy ich popierać i słuchać"<sup>64</sup>. W ujęciu „pesymizmu” — w przeszłości i współcześnie — kultura polska nie daje społeczeństwu „siły”, jaką posiadają społeczeństwa Europy. Wedle tej grupy poglądów uzyskać ją można przede wszystkim poprzez przekształcenie „wolności starożytnych” w „wolność nowożytnych”. Jest to postulat stworzenia w Polsce podstaw demokracji nowożytnej, rozumiany jako program budowy demokracji liberalnej. Idzie — ostatecznie — o to, aby powstały w Polsce warunki dla ukształtowania się k l a s y ś r e d n i e j. Dopiero ta klasa stworzy — w myśl tej orientacji — elity na wzór elit w Europie. Koncepcja Rousseau pozostaje w tym ujęciu na drugim planie. W kulturze polskiej w dyskusjach nad elitami można się było opowiedzieć — i tak jest także współcześnie — albo za jednym, albo za drugim stanowiskiem. *Tertium non datur*.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż zadanie rozstrzygnięcia powyższego dylematu przypisuje się najczęściej inteligencji. Jednocześnie twierdzi się, iż inteligencja nie staje na wysokości tego zadania. Jak zauważono, „cokolwiek działałoby się w Polsce i na świecie, można zachować pewność, że wcześniej lub później ktoś wznowi stary spór o «naszych inteligentów\* (...). Sprawy najważniejsze pozostają ciągle te same: nie są polscy inteligenci takimi, jakimi być powinni”<sup>65</sup>. Były to i są „krytyki i samokrytyki, ześrodkowane na takich tematach, jak «inteligencja a naród», «inteligencja a lud», «inteligencja a klasa robotnicza»; ostatnio szczególnego znaczenia zdaje się nabierać temat «inteligencja a państwo»<sup>66</sup>. Przyjmuje się zatem, iż kultura jest tym terenem, na którym dokona się naprawa bądź przełom.

<sup>64</sup> *Idem, Dzieje Polski w zarysie*, wyd. IV, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Parыз-Poznań-Wilno-Zakopane 1927, s. 312.

<sup>65</sup> J. Szacki: *Gdzież są ci nasi inteligenci? W: Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 364.

<sup>66</sup> *Idem, Tezy o inteligencji polskiej. W: Dylematy historiografii idei...*, s. 373.



Piotr Jaroszyński

## Poeci metafizyczni?

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 195-201

Romantyzm przynosi nie tylko zmianę estetyki, w stosunku do okresów poprzednich, ale również zmianę statusu artysty, w szczególności zaś — poety. Zadanie poety nie będzie już polegało, jak dawniej, na tym by bawić i pouczać (wedle maksymy horacjańskiej, *utile dulci*), ale staje się czymś znacznie wyższym — oto poeta ma objawić najwyższą i najgłębszą prawdę, jest wieszczem i kapłanem. A ponieważ w pewnym okresie za dziedzinę, która takie prawdy odsłania, uchodziła metafizyka, stąd poetów romantycznych określa się czasami mianem poetów metafizycznych. Kapłan, wieszcz, metafizyk — takim stać się ma poeta romantyczny. I rzeczywiście, gdy dziś czytamy romantyków, bez trudności widzimy, jak myśl ich ożywiona potęgą wyobraźni szybuje w zaświaty, jak chętnie kreują nową rzeczywistość, a z pogardą patrzą na to, co ich otacza, jak, wreszcie, lekceważąco odnoszą się do zdolności rozumu. Jednym słowem, romantyzm budzi z uśpienia słabo do tej pory docenianą władzę duszy. Jest nią wyobraźnia. Wyobraźnia kreuje rzeczywistość, wyobraźnia odsłania najbardziej ukryte prawdy. Jest ponad rozumem, ponad nauką i ponad filozofią. A przekonanie to podzielają tacy poeci jak Blake, Shelley, Akenside, Wordsworth, Coleridge i wielu, wielu innych.

Można wobec tego się zapytać, czy to nowe podejście do poety i do poezji jest całkowicie oryginalne, czy też ma ono swe źródła w mniej lub bardziej odległych czasach? Sprawa jest dość złożona. Z jednej bowiem strony wiadomo, że już Platon głosił tzw. maniczną

koncepcję sztuki, a więc koncepcję wedle której poezja rodzi się pod wpływem szału (mania), z drugiej wszelako strony teoria platońska różni się od romantycznej. Platon bowiem nie uważał, jakoby to sam szal był źródłem sztuki, raczej sądził, że szal jest tylko zewnętrznym objawem procesu, który dokonuje się w duszy. Proces ten polega na tym, że rozum boski bezpośrednio oddziałuje na wyobraźnię poety, a to jest możliwe tylko wówczas, gdy osobisty rozum poety zostanie wyłączony, choćby po to, aby nie przeszkadzał. W efekcie poeta otrzymuje obraz od Boga, ale sam jako człowiek sprawia wrażenie szalonego, gdyż szaleniectwo to ten, u którego rozum źle funkcjonuje. Co więcej, wedle Platona, dane wyobraźni muszą ulec pewnej racjonalizacji, czyli muszą być odczytane za pomocą rozumu ludzkiego. W ten sposób widzimy, że maniczna teoria sztuki jest daleka od irracjonalizmu, rozum bowiem jest początkiem sztuki (rozum boski) i jej dopełnieniem (rozum ludzki), wyobraźnia zaś odgrywa tylko rolę pośrednika, a szal to uboczny efekt całego procesu. Ponadto, wyobraźnia wcale nie kreuje nowej rzeczywistości, a tylko jest przekaznikiem prawd boskich. Platon więc daleki jest od tego, by twierdzić, tak jak Blake, że życie wyobraźni jest jedynym realnym życiem, że tylko rzeczy w wyobraźni są naprawdę realne, czy że wszechświat jest współtworzany przez poetę wraz z Bogiem. Tego Platon nie powie.

Aby więc odkryć genezę teorii romantycznych, sięgnąć musimy do innych źródeł. Pierwszy krok prowadzi nas ku poglądom głoszonym przez wielu neoplatoników, takich jak Jamblich czy Proklos (ale nie Plotyn). Neoplatonizm pierwszych wieków po Chrystusie cechuje swoisty synkretyzm, polegający na swobodnym łączeniu wątków filozoficznych z religią, mitologią, magią i teurgiką, przy czym te ostatnie mają swe źródła w myśli i praktykach Wschodu. I tak, z punktu widzenia filozoficznego, neoplatonizm głosi tzw. emanacjonistyczną koncepcję bytu: początkiem wszystkiego jest Prajednia, z której wypromieniowują kolejne hipostazy bytowe, jak duch czy dusza aż po materię. Musimy pamiętać, że świat neoplatoński jest wypełniony najrozmaitszej maści duchami, aniołami, eonami, z którymi człowiek wchodzi w kontakt. A ponieważ Platon wiązał pośrednią sferę (między ideami i materią) ze światem liczb, a te z ludzką

wyobraźnią, to z punktu widzenia hierarchii bytowej dało to asumpt do postawienia wyobraźni powyżej świata materialnego. Co więcej, z punktu widzenia powstawania-emanacji, to właśnie liczba związana z wyobraźnią generuje kształt bytów materialnych. W ten sposób neoplatonizm, zachowując ciągle wyższość rozumu nad wyobraźnią, degraduje rzeczywistość materialną na korzyść wyobraźni, traktowanej jako przyczyna sprawcza tejże rzeczywistości.

To nie wszystko. Albowiem filozoficzny obraz świata i powstawania może teraz zostać dopełniony wiedzą tajemną. Magia, alchemia i teurgika wkraczają do ludzkiej wyobraźni, a więc miejsca spotkania człowieka z duchami, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, wybraniec może posłużyć się siłą wyższą w celu spowodowania określonych fizycznych zmian w człowieku i w świecie, po drugie — rytuał towarzyszący posiadaniu takiej siły pozwala człowiekowi na zbawienie, czyli na uwolnienie ducha od ciała. Dlatego też Proklos nie zawaha się powiedzieć, że teurgika posiada wyższą moc niż cała ludzka mądrość, mądrość bowiem daje tylko poznanie, ale nie posiada mocy sprawczej. W ten sposób neoplatonizm wiąże w jedno filozofię, religię i magię, a centralną osią jest wyobraźnia.

Mimo wszystko jednak intelekt (nous) jest wyższy od wyobraźni, z tego tytułu, że on najbardziej zbliżyć się może do Prajedni, jest bowiem czymś najbardziej duchowym, bardziej duchowym niż wyobraźnia. Wyobraźnia więc pełni funkcję pomocniczą w stosunku do intelektu-ducha. Neoplatonizm, choć zdecydowanie przekracza samego Platona, to jednak nie dochodzi do punktu, w którym znaleźli się romantycy. Wobec tego musimy szukać dalej. Tym razem ze względu na to, że neoplatonizm był jakby ostatnim głosem filozoficznym na obszarze zachodniego Imperium Rzymskiego, Europa zaś pograży się na kilka wieków w ciemności spowodowanej najazdami plemion germańskich, spojrzenie nasze zwrócić musimy ku innym ludom, które przejęły dziedzictwo kultury antycznej. Są nimi Arabowie.

Gdy w IX wieku, po upadku dynastii Umajjadów, sukcesję przejmuje dynastia Abasydów, a stolica zostaje przeniesiona z Damaszku do Bagdadu, rozpoczyna się złoty okres kultury arabskiej. Harun al-Rachid i jego syn al-Ma'mun zakładają „Dom Mądrości”, czyli jakby

odpowiednik późniejszych europejskich uniwersytetów. Wówczas to zachęteni przez kalitów uczeni podejmują się wielkiego dzieła, jakim są tłumaczenia tekstów greckich z zakresu filozofii i nauki. Teksty te są następnie komentowane. I właśnie w owych komentarzach pojawia się nowa teoria wyobraźni. Początkowo mamy do czynienia ze stosunkowo niewielkim przestawieniem akcentów, później jednak wyrośnie z tego oryginalna koncepcja. Pierwszym autorem, na którego trzeba zwrócić uwagę, jest al-Farabi. Łącząc Platona z Arystotelesem filozof ten powiada, że nie zmysł wspólny (*sensus communis*), jak chciał Arystoteles, ale wyobraźnia łączy i dzieli wrażenia, jakie pochodzą od zmysłów szczegółowych. Z kolei nawiązując do Platona twierdzi, że podczas snu, wizji lub wieszczenia wyobraźnia staje się wolna i zdolna jest zarówno do otrzymywania impulsów ze świata wyższego jak też posiada moc swoistego łączenia znaczeń z wyobrażeniami, które tym samym mają charakter symboliczny. W ten sposób symbolika wyobraźni urasta do poziomu prawdziwościowo-transcendentnego. Siła wyobraźni może być tak wielka, że obraz zaszczipiony przez anioła-ducha jest rozprowadzany do poszczególnych zmysłów i w efekcie otrzymana wizja równa jest poznaniu realnego świata. Stąd nie tylko podczas snu, ale i w stanie czuwania pojawić się mogą niezwykle intensywne wizje.

Awicenna idąc śladem al-Farabiego, dodaje, że w momencie, gdy rozum ludzki uczestniczy w boskiej prawdzie, to wówczas zamazuje się różnica między intelektem a wyobraźnią, poznanie staje się czymś jednym. Nie tylko poznanie, również oddziaływanie, gdyż wyobraźnia, posiadająca moc magiczną na mocy boskiego wpływu, współpracuje jakby z intelektem. W ten sposób widzimy, że różnica między wyobraźnią i intelektem utrzymywana przez neoplatoników, mimo zachowania podobnych wątków magicznych, zaczyna się zamazywać. Wystarczy już tylko jeden krok, by wyobraźnię umieścić wyżej niż intelekt.

Autorem, który to czyni, jest Ibn Arab i. To on powie, że wyobrażenia mogą być tylko bezsensowną kombinacją (jak to się zdarza podczas normalnego snu), mogą też zawierać prawdę symboliczną (gdy wizja jest natchniona), ale także — i tu jest poszukiwany przez nas wątek — wyobrażenia mogą prawdę przedstawiać wprost jako

hipostazy. Obraz wyobrażeniowy staje się rzeczywistością. Pozostaje tylko zapytać, kto z ludzi jest obdarzony ową najwyższą wyobraźnią? Ibn Arabi odpowie: jest nim mistyk i poeta. Mistyk posiadając wyobrażenia może wpływać na aniołów i stwarzać rzeczy materialne. Więcej, serce doskonałego człowieka (czyli wyobraźnia) jest w centrum boskiej stwórczości, mistyk może współtworzyć z Bogiem, gdyż ma się on tak do Boga jak źrenica do oka. A poeta? Arabowie nie znali innej poezji niż liryczno-mistyczna, obca była im tragedia, obca była teoria sztuki jako *recta ratio factibilium*, stąd łatwo już było przenieść siłę mistyka na moc poety. Natchniony poeta jest mistykiem, która współtworzy z Bogiem. Ibn Arabi jest więc pierwszym, który wyobraźnię podnosi do rangi boskiej łącząc ją nie tylko z mistyką, ale i ze sztuką. Droga prowadząca od Platona poprzez neoplatonizm dobiegła końca — wyobraźnia detronizuje intelekt i świat realny, pole dla deifikacji ludzkiej twórczości stoi otworem.

Co dzieje się dalej? W XIII wieku upada kultura arabska, gdy Bagdad zostaje podbity przez barbarzyńskich Mongołów, główny zaś ciężar kultury klasycznej spoczywa już na Europie, która od XI w. właśnie za pośrednictwem Arabów zapoznaje się z dziedzictwem Antyku. W tym czasie mamy do czynienia z rozkwitem filozofii, nauki, sztuki zogniskowanych wokół kultury chrześcijańskiej. Religia chrześcijańska wypiera wątki orientalne, ale nie zamyka drogi do rozumu. Powstają wielkie systemy filozoficzne Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu czy Dunska Szkota. Relacja między rozumem i wiarą jest ściśle i racjonalnie określona, jedno nie miesza się z drugim. Sztuka, zgodnie z tradycją arystotelesowską, pojmowana jest jako pewna dyspozycja rozumu obok umiejętności działania (moralność) i poznania (nauka). Jest to umiejętność wytwarzania, różna od wieszczania czy prorokowania. Sztuka nie stwarza rzeczywistości, lecz ją twórczo naśladuje a więc korzysta z zastanego materiału i dopełnia braki, jakie w rzeczywistości się pojawiają z uwagi na jej strukturę potencjalno-aktualną. Dzieło jest realne realnością materiału, natomiast forma dzieła jest formą przypadłościową, a nie substancjalną. Jeśli forma ta występuje w funkcji formy substancjalnej, to nie realnie, lecz intencjonalnie. Realnie jest figurą, a nie substancją.

Niestety, w XIV wieku filozofia schodzi na pozycje nominalistyczne, czyli takie, w ramach których odbiera się rozumowi zdolność poznania rzeczywistości (Ockham), natomiast religia wkracza na niebezpieczny zakręt mistyki (Mistrz Eckhart). Pierwsza tendencja doprowadza do przewrotu kartezjańskiego — rzeczywistość traktowana jest z założenia jako niepoznawalna, poznawalne są tylko idee. Druga — do spotkanego już przez nas panenteizmu: mistyk jednocząc się z Bogiem utożsamia się z Nim i współstwarza zarówno rzeczywistość materialną, jak i samego siebie. Odpowiedzią na mistycyzm na terenie sztuki jest Dante, który choć czerpie sporo ze scholastyki, w tym głównie św. Tomasza z Akwinu, to jednak wprowadza kategorię „wyższej fantazji" (*l'alto fantasia*) jako źródła poznania nadnaturalnego.

Koniec średniowiecza przechodzi łagodnie w początek renesansu. Zazwyczaj renesans wyobrażamy sobie jako gwałtowny przełom, który pozwolił na wyemancypowanie się kultury zachodniej z mroków średniowiecza. Diagnoza ta, forsowana przez protestantów, jest nie tylko nieprawdziwa, ale więcej, pomija jedną z najbardziej charakterystycznych cech tego okresu. Otóż renesans jest wprawdzie odrodzeniem w dziedzinie sztuki w tym sensie, że zostaje odkrytych szeregi dzieł, nie znanych w średniowieczu, ale z drugiej strony następuje wówczas nieprawdopodobny nawrót do kultur wschodu, co jest tym łatwiejsze, gdyż samo chrześcijaństwo pod wpływem Reformacji słabnie, a filozofia racjonalno-dorzeczna jest już zapoznana. Rozpoczyna się w Europie inwazja magii, kabały, alchemii, astrologii, jednym słowem — gnozy, która wypiera zarówno prawdziwą religię jak i prawdziwą filozofię. Ich miejsce zajmuje parareligia, parafilozofia. I gdy w początkowym okresie nowa koncepcja nauki jest po prostu racjonalizacją alchemii i magii (poznać nie po to, aby poznać, lecz aby wytworzyć — F. Bacon), tak później na gruzach religii i filozofii szerzą się kręgi o charakterze ezoterycznym, które za swych przewodników obierają Jakuba Boehme, Swedenborga, Paracelsusa, Saint Martina etc. Do jednego worka wkłada się Stary Testament, Nowy Testament, orfizm, parsism, Zaratustrę, kabałę, okraszone terminami zaczerpniętymi z filozofii greckiej. Ta wybuchowa mieszanka powoli zaczyna wychodzić na światło dzienne. W jej efekcie pojawia się



właśnie ruch romantyczny, który od strony filozoficznej jest po prostu racjonalizacją gnozy (idealisci niemieccy nie kryli się, że ich protoplastami są Mistrz Eckhart i Boehme), a od strony sztuki tak bardzo gloryfikowani poeci romantyczni, którzy rozczytywali się w dziejach z zakresu wiedzy tajemnej i niczym Don Quijote de la Mancha, księgi wzięli za rzeczywistość i to jakie księgi! Różnica jednak między bohaterem hiszpańskim a romantykami jest ta, że on kaleczył zazwyczaj tylko siebie, oni natomiast rozpoczęli trwający po dziś dzień proces kaleczenia całej zachodniej kultury.

Powstały wprawdzie wielkie dzieła, bo trudno temu zaprzeczyć, ale pretensje były znacznie większe, formułowane zaś tezy do dziś ujawniają swoje konsekwencje. Bo nie kto inny, tylko Blake mówi: „Wyobraźnia jest moim światem, a ten świat jest śmietnikiem i mnie nie obchodzi”. Słowa angielskiego poety ziściły się, wygrała wyobraźnia, świat jest dziś śmietnikiem.

Poeci metafizyczni nie wzięli się znikąd, wylonili się jako część procesu orientalizacji i dewastacji kultury zachodniej, lecz nie dlatego że byli słabymi poetami, raczej dlatego, że wyobraźnia wzięła górę nad rozumem. A to rzecz niebezpieczna, gdyż — jak mówi bez ogródek Arystoteles — jest to znak psychicznego zбочenia. Niestety, ten proces ciągle trwa.



Henryk Kiereś

## Pedagogika a sztuka

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 203-216

Kto pragnie wykorzystać sztukę w wychowaniu i kto chce powiedzieć coś zobowiązującego na powyższy temat, ten powinien wiedzieć, na czym polega wychowanie oraz co to jest — i dlaczego jest — sztuka? Problem istoty i ostatecznej racji istnienia sztuki to sfera kompetencji filozofii, kwestia zaś istoty wychowania to — wydaje się — domena pedagogiki. — Czym jest wychowanie?

Wychowanie jest czynnością rozumnej, czyli celowej i roztropnej aktualizacji w człowieku tych jego doskonałości, które przysługują mu „z natury”; bez aktualizacji tych doskonałości człowiek nie osiągnąłby pełni swego człowieczeństwa. — Odnotujmy, że to intuicyjne określenie wychowania nie wymagało odwołania się do jakiegokolwiek koncepcji pedagogiki, że — co więcej — każde z istniejących jej ujęć, czy to będzie grecka pajdeja czy też postmodernistyczna antypedagogika, musi je respektować. Wiemy, czym jest wychowanie, bo przecież każdy z nas jest w jakiejś mierze pedagogiem, każdy wychowuje kogoś drugiego lub samego siebie. Domyślamy się, że -instytucja pedagoga została powołana po to, aby z wychowania wyeliminować przypadek i w ten sposób nadać mu rangę profesjonalności, czyli metodyczności i ekonomiczności. W tym celu pedagog gromadzi doświadczenie, z którego wyrasta wiedza praktyczna pozwalająca mu wynajdywać i doskonalić metody wychowawcze oraz określać cele partykularne, użyteczne w osiągnięciu celu nadrzędnego. — I właśnie, czym jest nadrzędny cel kierujący pracą pedagoga?

Czymkolwiek on byłby, pewne jest, iż nie może się różnić od ostatecznego celu (sensu) życia ludzkiego. Wychowanie sprzeczne z tym celem byłoby z konieczności planową degradacją człowieka i zamachem na jego suwerenność, słusznie wiązałibyśmy z nim takie epitety jak: instrumentalizacja, indoktrynacja i manipulacja. — Nasuwa się pytanie, czy cel życia ludzkiego jest poznawalny na gruncie pedagogiki?

Każdemu człowiekowi dana jest w doświadczeniu wewnętrznym jego własna potencjalność, własna *możność doskonalenia się*, która — dodajmy — na de życia społecznego przybiera postać *powinności doskonalenia samego siebie* oraz otaczającego świata. W kontekście tego doświadczenia pojawia się przed nami problem, co wybrać i czy określony wybór jest słuszny? Te pytania uświadamiają nam, że cel ostateczny naszego życia nie jest nam dany bezpośrednio i bezwarunkowo, ale bezdyskusyjnie poznajemy, że cel taki istnieje i że całe nasze rozumne życie to wysiłek rozpoznania jego oblicza oraz określenia dróg, które niezawodnie do niego prowadzą. Spytajmy raz jeszcze, czy cel ten jest znany pedagogowi tylko z racji, że jest on pedagogiem? Czy potrafi on sformułować i uzasadnić teorię wyjaśniającą, ku czemu zmierza człowiek?

Racją postawienia tego pytania jest obecna w pedagogice tendencja do jej autonomizowania, która implikuje, że niektórzy pedagodzy lub teoretycy pedagogiki pragną sami rozstrzygać fundamentalne kwestie dotyczące człowieka. Czy jest to możliwe? Jeśli odróżnimy możliwość empiryczną od możliwości logicznej (poznawczej), przyznamy bez wahania, że ta ostatnia nie wchodzi w grę. Dlaczego? Kiedy oddajemy dziecko w ręce pedagoga, pragniemy, aby wyrosło ono „na człowieka” i ufamy, że jego wychowawca wie, co to znaczy „wychować na człowieka”. Z całą pewnością wie on niejedno o trudnym i żmudnym procesie wychowania oraz o jego różnorodnych uwarunkowaniach, ale zauważmy, że nawet z możliwie najbogatszego doświadczenia nie wynika wiedza konieczna o nadrzędnym celu życia ludzkiego. Jako człowiek pedagog musi cel ten, by tak rzec, na własny rachunek poznać, a następnie musi się z nim egzystencjalnie uzgodnić, czyli dostrzec w nim także cel swojego życia jako życia ludzkiego. — Brak takiej wiedzy sprawia, że wychowawca jedynie „śle-

po" realizuje odgórne zalecenia lub goni za tym, co modne, a więc przypadkowe, natomiast jej obecność „upodmiotawia” wychowawcę, daje mu samoświadomość (kompetencję) własnych poczynań, ale zarazem stawia go — jako człowieka i jako pedagoga! — w obliczu odpowiedzialności za jej proporcjonalną realizację w procesie wychowania wobec własnego sumienia i społeczności, do której przynależy. — Skoro sytuacja pedagoga jako człowieka nie różni się w niczym od sytuacji kogokolwiek, kto chce świadomie budować swój pogląd na świat, to gdzie powinien on szukać odpowiedzi na niezbywalne pytanie o ostateczny cel życia człowieka?

Rzut oka na różne modele wychowawcze poświadcza, że odpowiedzi poszukuje się — łącznie lub rozłącznie — w tradycji rozumianej jako wspólne dzieje lub wspólny los określonej społeczności; w celu wspólnoty wyznaniowej; w projektach cywilizacyjnych (w ideologiach, utopiach) i modach kulturowych; w autorytecie nauk przyrodniczych i humanistycznych, które wskazują na wiodące lub powtarzające się cele w działaniach ludzkiej populacji. — W związku z powyższymi propozycjami odnotujmy *ad hoc*, że wiedza pochodząca z nauk, wiedza zawarta w doktrynie religijnej, doświadczenie przekazane przez tradycję oraz wszelka moda — suponują zawsze jakąś teorię świata i człowieka, a zatem wnoszą ze sobą nieświadomie określone rozstrzygnięcia filozoficzne. Wydaje się, że nie ma potrzeby nikogo przekonywać, iż ich bezkrytyczna akceptacja na użytek wychowania byłaby zwykłą naiwnością i ignorancją. — Na całe szczęście nie zapomina się także o tym, że w naszej kulturze — w unikalnej kulturze Zachodu — poznanie ostatecznościowe to poznanie realizowane w *theoria-Filozofii*. Dzięki autonomicznie uprawianej filozofii uzgadniamy się ze światem w aspekcie prawdy, poznajemy, co jest (w świecie i) dla człowieka fundamentalne, a co jest dla niego najważniejsze. To pozwala wejrzeć nam w nasze działania kulturotwórcze i zintegrować je w ich podstawowych wymiarach — począwszy od poznania teoretycznego, poprzez moralność, sztukę aż do religii. Kiedy zaczynamy rozumieć świat i człowieka w jego wielostronnym, lecz wektorami zbieżnym dynamizmie, odnajdujemy poszukiwany przez każdego cel nadrzędny ludzkiego życia.

Gdybyśmy na tym etapie naszych rozważań oddali głos pedagogowi, choćby w imię retorycznego przerywnika, usłyszelibyśmy, że stawia się go w trudnej sytuacji, bowiem — po pierwsze — filozofia jest dziedziną bardziej „wewnętrznie skłóconą” od pedagogiki, a — po drugie — lansowane przez nią wizje człowieka są skrajnie spolaryzowane co do swej ostatecznej wymowy, a jednocześnie wydają się równie dobrze uzasadnione. Narzuca się, rzecz jasna, pytanie zasadnicze, którą z nich i dlaczego wybrać?

Powyższa sytuacja nie jest owocem li tylko eksperymentu, a wagę postawionego pytania zna dobrze każdy pedagog. Spróbujmy zatem zadośćuczynić pedagogowi. — Uznaliśmy wcześniej, że tylko filozofia jest władna w sposób zasadny rozstrzygać o tym, co jest konieczne i ostateczne — i właśnie, od tego odróżnimy następujące kwestie: jaka filozofia oraz jakie warunki powinien spełnić pedagog sięgający (a musi on świadomie sięgnąć!) po filozofię? — Do sprawy tej powrócimy, teraz natomiast rozważmy, czym jest pedagogika?

Encyklopedie i podręczniki określają pedagogikę jako teorię wychowania. Wiemy już, że wychowanie to aktualizacja natury ludzkiej i że wspomniana aktualizacja odbywa się na tle teorii przyczyny celowej życia ludzkiego. Wynika z tego, że pedagogika jest teorią w wąskim sensie terminu „teoria”, a mianowicie, jest ona naukowym opisem zgromadzonego doświadczenia wychowawczego; przypomnijmy, że w skład tego doświadczenia wchodzi okoliczności towarzyszące wychowaniu, metody wychowawcze oraz cele narzędne w stosunku do celu pilotującego. Dokładniej więc rzecz ujmując, na pedagogikę składają się: filozoficzna teoria człowieka; opisowe (usystematyzowane) doświadczenie pedagogiczne; zespół zasadnie wyodrębnionych i zalecanych reguł wychowawczych; proces wychowania, czyli mądre (roztropne) pokierowanie wychowankiem do celu, który jest celem właściwym.

Wychodzi na to — a nie ma w tym nic odkrywczego — że pedagogika jest sztuką wychowania. Co to jest sztuka? Jej ogólna definicja, kryjąca się w łacińskiej formule *recta ratio factibilium*, brzmi następująco: sztuka jest trwałą dyspozycją (cnotą) rozumu prak-

tycznego do celowego i rozważnego pokierowania wytwarzaniem (lub do stosownej realizacji zamierzonego dobra). Poznaliśmy ją już przy okazji definiowania istoty wychowania: wychowanie to celowa i roztropna aktualizacja doskonałości natury ludzkiej. Nietrudno dostrzec, że *centralnym pojęciem pedagogiki jest pojęcie natury ludzkiej*, wyrażone w równoznacznych lub równoważnych mu pojęciach człowieczeństwa czy celu ostatecznego życia człowieka. Konkretna koncepcja (celu) pedagogiki jest wprost uzależniona od suponowanej teorii natury ludzkiej. Zanim zatrzymamy się nad tym zagadnieniem, rzućmy okiem na sytuację we współczesnej pedagogice.

Znajdujemy się w okresie przeobrażeń politycznych, co stanowi okazję do —jak się mówi— ponownego przemyślenia ważkich zagadnień. Dotyczy to także pedagogiki, która znacznym przyrostem publikacji i autotematycznych sympozjów daje dowód żywego uczestnictwa w procesie transformacji naszej kultury. Zgodnie z moimi obserwacjami, te kilka lat ożywionej dyskusji uwyraźniło obecność następującej tendencji: postuluje się nieodzowność odejścia od tzw. centrycznego (lub modernistycznego) modelu kultury, z którym była logicznie związana idea pedagogiki „z góry”, realizującej sztywny model wychowawczy, na rzecz koncepcji pedagogiki „z dołu”, preferującej model pluralistyczny czy polisemiczny. Nie brak orędowników pedagogiki nazywanej antypedagogiką, czerpiącej swe pomysły z ideologii postmodernizmu, ale —jak sądzę— większość teoretyków opowiada się raczej za umiarkowaną, krytyczną transformacją praktyki wychowania. Przyczyną takiego podejścia nie jest psychologiczny łęk przed nagłymi przemianami, lecz trafne podejrzenie, że za postmodernistycznym żargonem, epatującym sekwencjami nowych pojęć-zakłęb, kryje się niebezpieczeństwo relatywizmu, które —pomijając jego realne konsekwencje— podważa przecież potrzebę pedagogiki! Jednakże pomimo tych zastrzeżeń i obaw *raczej zdecydowana większość pedagogów akceptuje konieczność tzw. opcji wolnościowej*, według której naturą człowieka jest wolność, a ponieważ wolność jest tu rozumiana negatywnie, w gruncie rzeczy ma miejsce nieświadoma akceptacja egzorcyzmowanego w oficjalnych deklaracjach postmodernistycznego relatywizmu. Objawia się to w akceptacji

teorii wychowania, którą można by nazwać teorią formalistyczną, a która stawia sobie za cel *bezinteresowne* kształtowanie w człowieku ważnych dla niego sprawności, np. inteligencji, krytycyzmu, godności, tolerancji, odpowiedzialności. Nie wnikając w kwestie, czy w ogóle można bez określonego tła teoretycznego uzmysłwić sobie, co to jest inteligencja, tolerancja czy odpowiedzialność, odnotujmy jedynie, że wymienione sprawności mogą być zarówno dobrze użyte, jak i źle, a z tego wynika, że pedagogika formalistyczną doskonalili człowieka jednostronnie, bo jeżeli unika ona walnej konfrontacji z problemem prawdy i fałszu, dobra i zła, tym samym skazuje swojego usprawnionego formalnie wychowanka na przypadek! Dodam jeszcze, że zdaniem postmodernistów przypadek jest osnową wszystkiego, czyli jest on tym, co naprawdę istnieje. W ten sposób schodzą się — wbrew intencjom niektórych teoretyków — drogi postmodernizmu i rzekomo umiarkowanej opcji w pedagogice. Ci, którzy odnotowują tę osobliwą sytuację, mówią głośno o kryzysie w pedagogice, a — dodajmy — kryzys jest znakiem, iż człowiek nie rozumie własnych poczynań, czyli ostatecznie nie rozumie samego siebie! — Czy pedagogika (szerzej: kultura), doświadczona boleśnie totalitarnymi utopiami modernizmu, jest skazana na usunięcie się w postmodernistyczne szaleństwo? Wróćmy do problemu sztuki i spytajmy, jaka jest ostateczna racja jej istnienia? Dlaczego jest ona nieodzowna w życiu człowieka? Dodam, że pytamy o rację bytu pedagogiki.

W wyjaśnianiu faktu sztuki nie wolno ograniczać się do podania wyłącznie definicji sztuki, bo ta jedynie informuje nas, że sztuka jest racjonalnym wytwarzaniem czegoś. Musimy wiedzieć, dlaczego sztuka? Jaki jest ostateczny cel wytwórczości człowieka? Jest to konieczne, bowiem samo wytwarzanie jest realną czynnością, która sama z siebie oraz poprzez swój wytwór powoduje rzeczywiste zmiany w otaczającym świecie, zarówno przyrodniczym, jak i duchowym. Powiedzmy otwarcie, wbrew opinii wywodzącej się z filozofii I. Kanta, że sfera sztuki nie jest sferą bezinteresownego lub obojętnego na realne istnienie „co” i „jakie”, bowiem każda sztuka realizuje zawsze dwa cele: *jako sztuka zabiega o dzieło jako swój immanentny cel (dobro zamierzone)*, a jednocześnie, poprzez leżącą u jej podstaw



określona doktryną artystyczną, *suponuje, że powstałe dzieło-dobro jest dobrem ze względu na realny świat!* Trudno nie spytać, dlaczego?

Pytanie powyższe każe przywołać teorię sztuki; jej sens zawiera się w następującej tezie: *ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in Ulis in quibus natura deficit* — co znaczy: „sztuka naśladuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki”. Skomentujmy powyższą część przytoczonej tezy, zgodnie z którą sztuka naśladuje naturę. — Co to jest natura i co to znaczy „naśladuje naturę”?

W filozofii europejskiej pojawiły się trzy koncepcje natury, z którymi związane są trzy wielkie i konkurujące ze sobą po dziś dzień nurty filozoficzne. Ma się rozumieć, z każdym z tych nurtów związana jest określona teoria sztuki, ale pomimo różnic każda z nich głosi, że sztuka naśladuje naturę. Zatrzymajmy się przy teoriach natury.

Według nurtu określanego mianem „wariabilizm” zasadą rzeczywistości-kosmosu jest *ruch—zmiennosc—nieokreśloność*; według statyzmu *arche* poznawalnego zmysłami świata to *idea—tożsamość—niezmiennosc*; godzi skrajne poglądy koncepcja, zgodnie z którą osnową świata są *formy substancjalne bytu* stanowiące trwale podłoże zmian. Z pierwszego ujęcia natury wyrośnie „maniczno”-ekspresyjna teoria sztuki, według której u podstaw ludzkiej twórczości leży szlachetny szal-„mania”, *enthousiasmos* pojawiający się w człowieku za sprawą bogów olimpijskich, bądź też leży kosmiczna *vis incognito*, sama w sobie nieokreślona (niezeterminowana) i wolna, generująca świat ujmowalny zmysłowo, np. „ogień” (Heraklit), apejron (Anaksymander), gra (F. Schiller), wola mocy (F. Nietzsche), id (Z. Freud), *elan vital* (H. Bergson), Bycie (M. Heidegger), *das Mystische* (L. Wittgenstein), archepismo (J. Derrida), Niewyraźalne (Th. Adorno), kwadrat semiotyczny (J-P. Lyotard). Ponieważ natura jest zmianą i nieokreślonością, jej poznanie musi mieć charakter ekstatyczny, irenetyczny, musi ono być — jak powiada B. Croce — pozaracjonalną intuicją-ekspresją, dzięki której mamy „wniknąć” lub „zetknąć” się i zarazem upodobnić się do zasady generującej bezinteresownie rzeczywistość zmysłową. W tej teorii *sztuka jest rodzajem bezpośredniego doświadczenia natury, a tym samym środkiem wyzwalającym człowieka z pozorności bytowania*, wskazującym na tegoż bytowania autentyczny

wymiar, czyli na *wolność i zarazem kreatywność*. — Podobnie jest w teorii wyrosłej z przekonania, że zasada świata danego nam *hic et nunc* jest statyczna, doskonale niezmienna, absolutna w swej doskonałości. Według niej *sztuka jest „ejdetykę” i zarazem zmysłowym zobrazowaniem natury*, np. idei (Platon), tego, co idealne (R. Descartes), idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden). Wspomnieć wypada o neoplatońskim wariancie teorii „ejdetycznej”, w której to, co konieczne (natura), jest historyczne i jednocześnie teleologiczne, tzn. rozwija się w sposób konieczny w określonym kierunku. *Zadanie sztuki to „projekcja” lub „przewidywanie” tego, co pożądane (konieczne, idealne) na danym etapie historycznym* (G. W. Hegel, K. Marks, A. N. Whitehead). I wreszcie, według teorii odwołującej się do pojęcia natury-formy substancjalnej — nazwijmy ją teorią „prywatywną” — sztuka nie jest poznaniem natury, ale wyrasta z jej poznania, a ściślej mówiąc: wyrasta ona z ujęcia natury pod kątem dostrzeżonych w niej braków (także: możliwości jej doskonalenia). *Poznanie braku i decyzja o jego eliminacji leżą u podstaw sztuki i usprawiedliwiają jej istnienie*, bo przecież gdyby natura działała doskonale, sztuka byłaby zbędna!

Niech mi będzie wolno jeszcze raz podkreślić, że każda z zaprezentowanych powyżej teorii sztuki wyrasta z określonej, filozoficznej koncepcji rzeczywistości. Dwie z tych koncepcji — *wariabilizm i statyzm* — to koncepcje *falszywe*, niezgodne z doświadczeniem i obarczone wewnętrzną sprzecznością, a to rzuca cień na wyrosłe z nich teorie sztuki — „maniczno”-ekspresyjną i „ejdetyczną”. Wydaje się, że znaleźliśmy właściwy trop związany z wcześniej postawionym pytaniem: „jaka filozofia (sztuki)?”. Przede wszystkim taka, która nie jest wyjaśnieniem redukcjonistycznym, czyli prowadzącym kulturę na manowce modernizmu bądź postmodernizmu. Modernizm wyrasta z parmenidejsko-platońskiego statyzmu oraz z neoplatonizmu, postmodernizm zaś z heraklitemskiego wariabilizmu, który przybiera w czasach nowożytnych i współcześnie niezwykle wyspekulowane postaci. Pokusa modernizmu i postmodernizmu jest ogromna, ponieważ za sprawą obu ideologii sztuka zyskuje niesłychaną rangę w kulturze: zajmuje ona miejsce „theoria” (filozofii), bowiem jest domeną

doświadczenia tzw. źródłowego (primordialnego, Ur-doświadczenia) i — jako miejsce bezinteresownego eksperymentu — poprzedza logicznie naukę, zawłaszcza również poznanie religijne stając się rodzajem „bezreligijnej religii”, na gruncie której mamy doświadczać lub wyrażać poczucie *Sacrum* lub czegoś w tym rodzaju. — Inaczej jest w teorii prywatywnej, która wyrasta z realistycznej metafizyki Arystotelesa. Według niej sztuka bierze się „z tego świata”, jest ona obrazem i wyrazem tego, co człowiek poznał w świecie jako konieczne, możliwe lub prawdopodobne lub co na tym tle uznał za brak, i co — ma się rozumieć — postanowił usunąć dzięki sztuce. Sztuka ma więc doskonalić świat i doskonalić — aktualizować potencjalności osobowe — człowieka, a doskonaląc i świat, i człowieka pełni ona rozliczne funkcje — ułatwia człowiekowi życie, daje mu radość z poznania oraz wytchnienie. Formułuje także i wyraża ludzkie ideały, a przez to jest narażona na dramat pomyłki i logicznego fałszu. Na terenie sztuki spotykają się poznanie, moralność i wiara religijna, ale teoria „prywatywna” respektuje zasadę różnicy aktu i nie każe sztuce pełnić funkcji filozofii, kodeksu moralnego czy substytutu religii. Rezygnacja z teorii aspektu, którą należy uznać za największe osiągnięcie cywilizacji grecko-rzymskiej, gładziszkuje kulturę, likwiduje różnice zachodzące pomiędzy poznaniem, moralnością, sztuką i religią, a to wymusza bądź akceptację absurdu, bądź konieczność życia w ciągłym kryzysie.

Aby zneutralizować nieco retoryczny posmak powyższych wypowiedzi spójrzmy na przedstawione nurty filozoficzne w aspekcie najbardziej interesującym dla pedagoga, a mianowicie, w aspekcie związanych z nimi koncepcji człowieka. Powiedzieliśmy wcześniej, że teoria człowieka leży — *implicite* lub *explicite* — u podstaw każdej koncepcji wychowania, wyznaczając jej cel i determinując dobór stosownych metod wychowawczych i celów partykularnych. Co stanowi o naturze ludzkiej według filozofów?

Trzymając się kolein żłobionych w kulturze przez wymienione nurty filozoficzne spotkamy następujące koncepcje natury ludzkiej. W *nurcie wariabilistycznym* *osnowę bytu ludzkiego jest wolność*, która — z konieczności — jest *wolnością negatywną*. Z konieczności,

bowiem skoro sama zasada, to, co jest „rzeczywiście rzeczywiste”, jest zmienne i niezdeterminowane, wolny jest z natury człowiek. Człowiek jako wolność poprzedza swój własny projekt, swa „esencję”, a ponieważ każdy, kto chce żyć autentycznie, musi realizować jedynie „własny” projekt, nikt postronny nie ma prawa, nawet na drodze perswazji, naruszać cudzej wolności (F. Schiller, F. Nietzsche, J.-P. Sartre, J. Derrida). — Co w tej sytuacji ma do powiedzenia pedagogika? Wydaje się, że zasadniczo nic, bowiem jeżeli istnieją tylko indywidualne projekty, wychowanie człowieka staje się bezprzedmiotowe, a pedagogika — zbędna! Chyba że — pożartujmy — pedagog stanie się nadzorcą negacji. Mógłby on mianowicie czuwać nad tym, aby każdy projekt, który jest przecież z konieczności zamachem na wolność swego projektodawcy, został zanegowany przez... inny projekt, i tak *ad infinitum*.

*Z kolei we wszelkim platonizmie natura ludzka istnieje wyłącznie jako możliwość zrealizowania idealów; urzeczywistnianie określonych idealów (lub wartości) stwarza konkretnemu człowiekowi szansę zbliżania się do idei człowieka. Ideal można osiągać dzięki poznaniu (wzniesieniu się na wyższy stopień świadomości) lub (oraz) dzięki praktyce w procesie historycznym (G.W. Hegel, A. Comte, K. Marks). Inaczej mówiąc, człowiek to zespół relacji, które ukonieczniają się na tle dążenia ku idealom. — Ta wizja natury ludzkiej sprowadza pedagogikę do roli narzędzia doskonalenia tych stron bytu ludzkiego, które odpowiadają jego apriorycznej idei. Wychowanie musi więc się kojarzyć z tresurą, a pedagog z treserem. Naprawdę istnieją wyłącznie idee i ideały, a konkretny człowiek istnieje na tyle, na ile ucieleśnia się w nim to, co naprawdę istnieje. Kto nie wierzy, ten powinien zajrzeć do *Państwa* i *Praw* Platona, a następnie do podręczników wychowania wyrosłych z tej tradycji; wiele z nich obowiązywało do niedawna.*

Załączki trzeciej koncepcji człowieka znajdziemy w greckiej pajdei, rozwinie je znacząco w traktacie *O duszy* oraz w *Etykach* Arystoteles, a swe zwieńczenie uzyska ona, dzięki inspiracji myślą chrześcijańską, w kontekście teorii osoby (Boecjusz, Tomasz z Akwinu, M. A. Krąpiec). Według tego ujęcia *człowiek to osoba*, czyli jedność (jaźń) na-

tury rozumnej, na którą składają się następujące doskonałości: poznanie, wolność, miłość, podmiotowość praw, godność religijna oraz odrębność (suwerenność). Istnienie tych doskonałości, ich możliwościowo-aktowy charakter oraz ich wzajemną korelację odsłania przed nami analiza ludzkiego dynamizmu. Człowiek doświadcza, że nie przyszedł na świat „gotowy”, że nieustannie musi siebie budować i „uprawiać”, ale poznaje także, iż nie stoi przed koniecznością realizowania jakichś apriorycznych idei człowieka czy lansowanych za jego życia ideałów. Jest to świadomość własnej transcendencji nad zastanym światem oraz świadomość konieczności aktualizowania się poprzez świat. Budowanie człowieczeństwa w konkretnym człowieku to zarazem uspołecznianie poznania, wolności, miłości itp. Znajdują one swój wyraz w teoriach naukowych, czynach moralnych, dziełach sztuki i w życiu religijnym. Świat realny i kultura nie są polem ani apriorycznych rojeń, ani sferą eksperymentu wolnościowego, bowiem poprzez wolny wybór dobra, wybór osadzony na autonomicznym i samoświadomym, czyli zreflektowanym poznaniu, człowiek wiązuje się ze światem i z drugim człowiekiem odpowiedzialnością. — Pedagog, który jest w zgodzie z własnym doświadczeniem, który rozpoznaje to doświadczenie w jego realnych historycznych artykulacjach, wie dobrze, że suponowana przez nie *teoria człowieka jako spotencjalizowanego bytu osobowego jest daleka od łatwych recept wychowawczych*. Na jej tle *sztuka wychowania jest sztuką trudną*; parafrazując wypowiedź Arystotelesa dotyczącą sztuki lekarskiej należałoby powiedzieć: „nie ma jednej sztuki (reguły, metody) wychowawczej dla wszystkich istniejących ludzi”, ale należałoby także dodać, że każdy człowiek jest osobą, a osoba jest — jak mówi Tomasz z Akwinu — tym, co jest najdoskonalsze w całej naturze — *persona est id quod est perfectissimus in tota natura*. Wynika z tego, że jeżeli sztuka wychowania polega na aktualizowaniu w człowieku osoby, to *osoba jest celem (dobrem) nadrzędnym pedagogiki*. Ta prawda skłania do przywołania kwestii już zasygnalizowanej, a mianowicie, jakie warunki powinien spełnić pedagog, który chce samoświadomie i odpowiedzialnie uprawiać sztukę wychowania?

Zrozumiała jest niechęć pedagogów do modernistycznego, totali-

tamego modelu wychowania, który polegał na „mundurowaniu” duszy ludzkiej za pomocą „jedynie słusznych” zasad pedagogicznych, ale z tego nie wynika, że są oni skazani na pedagogikę formalistyczną czy też na uprawianie w swoich wychowankach „radosnej (czyli po nietzscheańsku: autoironicznej) gry w życie”. Alternatywą dla obu ideologii, bazujących w takim samym stopniu na indoktrynacji i manipulacji człowiekiem, jest klasyczna teoria człowieka, związana z nią teoria sztuki jako narzędzia doskonalenia świata i aktualizowania osobowego wymiaru życia człowieka. Jest wszakże jeden warunek, warunek konieczny lecz nie wystarczający, ten mianowicie, że *pedagog powinien znać więcej niż dobrze dzieje Hdury ludzkiej w aspekcie zmagających się w niej różnych wizji świata i człowieka, a także powinien umieć podjąć z nimi krytyczny dialog* patrząc na nie przede wszystkim pod kątem ich zgodności z rzeczywistością oraz konsekwencji, do jakich prowadzą, kiedy zyskają rangę zasad ludzkiego działania kulturotwórczego. Dzięki tej perspektywie pedagog zobaczy więcej w świecie i nieporównanie więcej zrozumie, co będzie go chronić przed popadaniem w kryzys bądź przed pogonią za nowinkami. Krytyczna znajomość dorobku prawie trzytysięcletniej kultury Zachodu nie pozwoli mu na stawianie naiwnych pytań o istotę wychowania i status pedagogiki. Nawet w obliczu najbardziej rewolucyjnych zmian politycznych lub cywilizacyjnych i towarzyszących im gromkich nawoływań o przystosowanie do nich wychowania, pedagog zachowa nieodzowny w jego pracy dystans, czyli właśnie samoświadomość miejsca i służebnej roli jego dyscypliny wobec człowieka-osoby.

Skoro wiemy, czym jest wychowanie i co to jest — i dlaczego jest — sztuka, a także, jakie teorie człowieka konkurują ze sobą w pedagogice, na zakończenie zatrzymajmy się przy problemie: pedagogika a sztuka.

Pedagogika jest sztuką wychowania, a wychowanie polega na aktualizacji osobowych doskonałości człowieka. Doskonałości te są możliwościami, a ponieważ to, co jest w możliwości, jest brakiem dopóty, dopóki nie znajdzie się w akcji, sztuka wychowania usuwa braki. — Pedagogika jest sztuką nadrzędną wobec innych sztuk — w jakim sensie? Odpowiedź wydaje się prosta: celem pedagogiki jest między

innymi aktualizacja cnoty sztuki w wychowanku. Cel ten może pedagogika realizować dzięki praktyce (ćwiczeniu) w sztuce oraz dzięki nauczaniu zasad pomocnych w wytwarzaniu i przekazywaniu wiedzy o tworzywie i jego sposobach wykorzystania. Równie ważne będzie wyjaśnienie, dlaczego należy poznać sztukę, doświadczyć trudu jej uprawiania i dlaczego należy dbać o nią? W jakiej mierze sztuka przyczynia się do aktualizacji osobowego życia człowieka?

Jej rola w budowaniu tego życia jest znaczna; sztuka wyrasta z poznania i z miłości do tego, co podmiotowo i przedmiotowo doskonałe; stawia człowieka przed wyborem, a więc daje mu sposobność zrealizowania wolności i odpowiedzialności; stawiając przed wyborem sprawia, że człowiek staje się podmiotem praw twórczych; integrując powyższe strony życia duchowego człowieka pozwala mu pozyskać pożądaną i poszukiwaną przez niego jedność-tożsamość (samoidentyfikację) i — co ważniejsze — pozwala mu poznać własną transcendencję nad naturą oraz nad własnymi wytworami, a w związku z tym doświadczyć, że zastany świat wraz z ludzkimi dziełami jest niezbędny, ale że nie stanowi on kresu-celu jego życia osobowego; w sztuce jest to dostrzegalne w postaci swoistego nienasylenia i nostalgii za czymś ostatecznie doskonałym.

Pedagog powinien również uwrażliwić wychowanka na to, czego dziś się prawie wcale nie dostrzega, a mianowicie, na fakt, że sztuka to nie jest bezinteresowne „co” i „jaki”, lecz że poprzez swoje wytwory wraca ona do świata i że w tym świecie wywołuje rzeczywiste i niekiedy głębokie zmiany. To oczywiście każe zwrócić uwagę na moment odpowiedzialności artysty za własną sztukę, szczególnie wobec jej adresatów. Problem odpowiedzialności w sztuce wymaga odsłonięcia racji bytu sztuki, a więc tego, że służy ona usuwaniu braków, a nie ich pomnażaniu w świecie i w kulturze. Nowożytna i współczesna estetyka do tego stopnia zautomatyzowały sztukę, że zapomniano, iż wyrasta ona z ludzkiego poznania, że jest ona tego poznania obrazem i wyrazem, a poznanie to może być błędne lub fałszywe, co prowadzi do tej konsekwencji, iż jego fałszywość jest dziedziczona przez pochodne od niego dzieła. Znakomitą ilustracją tej zależności jest sztuka postmodernistyczna, tzw. antysztuka, która

właśnie wyrasta z fałszywej wizji rzeczywistości i skrajnie jednostronnej teorii sztuki. Tego rodzaju działalność artystyczna to zbiorowe samooszustwo i wyprowadzanie kultury na poznawcze manowce. Świadom tego pedagog odsłoni przed swym wychowankiem tło historyczne i filozoficzne antysztuki, genezę ideową postmodernizmu, a tym samym zdemaskuje jego bezpodstawne roszczenia do roli jedynej alternatywy dla współczesności. Wykaże zarazem na konkretnym przypadku, że kształt kultury i cywilizacji nie jest pochodny od anonimowych sił kosmologicznych czy historycznych, lecz że jest całkowicie zależny od tego, co człowiek poznał i co uznał za konieczne. Postmodernizm jest zawieszony na fałszu, a na fałszu niczego się nie zbuduje. — Wbrew popularnej dziś opinii twierdzą, że sztuka postmodernistyczna rzuca pedagogice wyłącznie wyzwanie tego rodzaju. Kto jest innego zdania, ten powinien pamiętać, że mody przemijają i że pozostają po nich stosy „uczonej” makulatury jako smutny dokument wyboru jałowego traktu dla kolejnego pokolenia; minione pięćdziesiąt lat w dziejach polskiej pedagogiki to bezdyskusyjne świadectwo trafności powyższej prognozy. Należy życzyć sobie i pedagogom, aby ta prognoza się nie sprawdziła.