

Mieczysław Albert Krapiec OP

Porządek prawny - rzeczywistość czy fikcja?

Pięćdziesiąta rocznica ogłoszenia Deklaracji Praw Człowieka przez Narody Zjednoczone, tudzież pojawiające się interpretacje tejże Deklaracji upatrujące w niej jedynie swoisty „manifest ideologiczny” na temat praw człowieka a nie „odczytanie” tychże praw w realnie istniejącym człowieku, zmusza do rozważenia pytań o realne podstawy norm prawnych, będących już to ustawami zasadniczymi już to ustawami stanowionymi przez władze ustawodawcze. Powstaje bowiem, w tym względzie, zasadnicze pytanie, czy norma-ustawa jest prawem wiążącym dlatego jedynie, że została uchwalona przez władzę ustawodawczą, czy też dlatego, że formułuje i werbalizuje realne stany bytowe relacyjne, jakie istnieją pomiędzy ludźmi jako istotami rozumnymi i rozumnie działającymi?

W wypadku, gdy pojmuje się normy prawne jako obowiązujące jedynie na mocy ich ustanowienia poprzez odpowiednie władze ustawodawcze, to tak rozumiane prawo staje się, w swym charakterze bytowym, jedynie sfingowaniem przez ludzki intelekt odpowiednich treści poznawczo intencjonalnych, które pretendują do tego, by na mocy samej fikcji (a więc samej intencjonalnej, abstrakcyjnej treści) sterować rzeczywistymi, istniejącymi ludzkimi działaniami. Abstrakty miałyby rządzić ludźmi jedynie dlatego, że zostały tak właśnie „chciane” przez władze. A przecież w ludzkim poznaniu, zwłaszcza praktycznym zdarzają się błędy i to wielostronne. I takie błędne i w

stosunku do ludzkiej rzeczywistości szkodliwe, a nieraz zbrodnicze sformułowania (*casus*: ustawy hitlerowskie o *Endlosung*) miałyby stanowić ludzkie prawo kierujące ludzkim, a więc racjonalnym, życiem. Szczegółowe normy prawne, jak to miało miejsce w ZSRR, będące narzędziem wyniszczenia ludów i narodów miałyby stanowić „państwo prawa”, dlatego jedynie, że takie prawa zostały uchwalone przez odpowiednie wówczas władze ustawodawcze, mimo że sama władza ustawodawcza stanowiła, jak się okazało, wybitnie mafijny związek i organizację państwowo-terrorystyczną.

Jeśli natomiast normy prawne są zasadniczo zredagowaniem odczytanych międzyludzkich racjonalnych relacji, które są następstwem samych bytowych struktur ujawniających się w ludzkim działaniu, wówczas można mówić o ludzkim charakterze norm prawnych.

A zatem czy istnieje jeszcze przed wszelkimi uchwałami ustaw w ludzkim porządku działania osobowego jakiś zespół (powiedzmy: system) racjonalnych relacji czytelnych dla człowieka i wiążących jego działanie, do tego stopnia że niezależnie od wszelkich norm pisanych i uchwalanych, wiążą one ludzkie racjonalne działanie w sumieniu, a więc w dojrzałej jako relacjach powinności odpowiedniego działania? Słowem, czy istnieje realny międzyludzki porządek prawny, niezależny od wszelkiego pisanego prawodawstwa i jakie są tego, dla pisanego prawa, konsekwencje? W tym też kontekście musi się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest tylko „manifestem ideologicznym” fingującym treści praw ludzkich, czy też jest ona odczytaniem, uświadomieniem sobie i zadeklarowaniem tychże praw jako realnie istniejących, wśród ludzi, których działania (nie-działania) są związane tymi prawnymi relacjami.

Uzasadniona odpowiedź wymaga filozoficznego namysłu nad rzeczywistością i jej rozumieniem. Dlaczego coś jest rzeczywiste? Czy dlatego, że posiada jedynie w sobie określoną, mniej lub bardziej zdefiniowaną treść? Konkretnie: czy dlatego coś jest rzeczywiste, że jest np. Adamem? A wobec tego, czy Ewa, Maria, jako siostry lub żony Adama są nierzeczywiste, dlatego, że nie są Adamem? A czy nie rzeczywistym jest drzewo, pod którym siedzi cała rodzina Adama, Ewy, Marii? Oczywiście każdy normalnie poznający wie, że rzeczy-

wistym jest to, co istnieje, proporcjonalnie do swej treści; a więc co istnieje i jako Adam; i co istnieje jako Maria; i jako drzewo; i jako minerał; i jako woda, powietrze, elektryczność... To akt istnienia decyduje o rzeczywistości każdej treści, która, jako istniejąca jest zawsze w sobie sama ostatecznie zdeterminowana i przyporządkowana do odpowiedniego, właściwego „sobie” działania.

Okazuje się jednak, że są różne „stopnie”, czyli najogólniejsze sposoby istnienia rzeczywistości. Teoretycznie rzecz biorąc jest możliwe, a zarazem też konieczne: ISTNIENIE SAMO PRZEZ SIEBIE jedynie, jako najwyższa rzeczywistość, możliwa i zarazem konieczna; jako jedyne źródło wszystkiego co jest rzeczywiste, czyli wszystkiego co istnieje. Jest nim Absolut-Bóg.

Dostrzegamy jednak i w sobie samym i wokół nas sposoby istnienia zależne od innych bytów, ale takie sposoby istnienia, które są w „sobie” jako w podmiocie. To człowiek Adam, Maria, jest istniejący w samym sobie; to „ten oto” koń, pies, kot jest w sobie jako we własnym podmiocie realnie istniejący. Są więc byty rzeczywiste (są rzeczywistości) dlatego, że istnieją w sobie jako we własnym podmiocie. W filozofii zwano to „substancjalnym” sposobem istnienia, albowiem podmioty istniejące są substancją.

Rzeczywistymi są nie tylko podmioty istniejące same w sobie, ale także rzeczywistość bogatą tworzą właściwości istniejące nie same w sobie jako we własnym podmiocie, ale te, które są zapodmiotowane jedynie w czymś, co już w sobie samym istnieje. I tak czymś rzeczywistie istniejącym w Adamie jest zmieniająca się jego masa ciała, jego wymiary ciała, jego części ciała, jego jakości, bo Adam jest muzykiem, jest szlachetnym, jest urodziwym itp. Wszystkie te właściwości można dostrzec w istniejącym Adamie (bycie) jako właśnie realne, rzeczywiste, aczkolwiek one nie istnieją w sobie jako we własnym podmiocie ale w Adamie, czy innym człowieku. Zatem „właściwości - przypadłości” są rzeczywistością, albowiem istnieją w podmiotach-substancjach, jako swoich „nosicielach”.

Rzeczywistością są także relacje jakie istnieją między podmiotami. Takimi relacjami są np. małżeństwo, rodzicielstwo, pokrewieństwo, sąsiedztwo, koleżeństwo, zadłużenie-wierzycielstwo, obywatelstwo, podobieństwo, pochodzenie itp. Nie są to tylko byty pomy-

ślane, istniejące jedynie w naszym poznaniu, ale są to realne sposoby istnienia międzypodmiotowego. Relacje istnieją jedynie między korelatami, będącymi podmiotami jakiejś relacji. Były wprawdzie w różnych kierunkach filozoficznych mniemania, jakoby wszelkie relacje były jedynie bytem myślnym, czyli czymś pomyślanym jedynie, a nie czymś realnie istniejącym. Oczywiście istnieją relacje tylko myślnie, zwane relacjami logicznymi. Nimi zajmuje się np. logika rozważająca różne myślowe relacje pomiędzy rezultatami naszego poznania, a więc pomiędzy pojęciami, sądami i wypowiedziami. Jednak relacje, które istnieją w porządku myślowo-poznawczym jedynie nie wyczerpują wszelkiej relacyjności. Albowiem dostrzegamy i przeżywamy jako rzeczywiste, tak jako błogosławieństwo jak i ciężar niektórych relacji, jak np. być mężem lub żoną, być córką lub synem, być obywatelem, być starszym lub młodszym. Wszystko to jest rzeczywistym sposobem istnienia, a przez to samo stanowi swoistą rzeczywistość.

Sumując zatem rozważania o rzeczywistości dostrzegamy jej poczwórny wymiar:

1. Istnieć samemu przez siebie - Absolut;
2. Istnieć w sobie jako we własnym podmiocie - byty substancjalne;
3. Istnieć w podmiocie, czyli sposób przypadłościowy istnienia;
4. Istnieć pomiędzy podmiotami, jako korelatami istnienia czyli istnieć jako realna relacja.

Wszystkie realne sposoby istnienia tworzą rzeczywistość, która podlega naszemu ludzkiemu poznaniu. Możemy także poznać (co nie znaczy, że poznając nadajemy jej istnienie) rzeczywistość międzyludzkich relacji i dostrzec ich różnorodność niezwykle bogatą.

Jednym z obszarów relacji, odróżniającym się od innych jest właśnie pole - zespół relacji tworzących porządek prawny, zwany z łacińska *ordo iuris* jako *ordo boni ac recti*. W tym właśnie porządku naturalnego prawa ludzie w stosunku do siebie - czyli ze względu na łączące ich międzyosobowe relacje organizują swe działania lub zaprzestanie odpowiednich działań. Albowiem człowiekowi będącemu w odpowiedniej potrzebie, czy też człowiekowi, który działa lub zamierza działać - należy się odpowiednie zachowanie. Bez względu na istniejące przepisy prawne każdemu człowiekowi należy się, by mu nie szkodzić, by go nie zabić, by go nie okaleczyć, by - gdy osłabnie -

pomóc mu w potrzebie. Stąd wołanie „pomocy” jest czymś naturalnym i nie udzielenie pomocy niekiedy jest karygodne. Słowem, współzycie pomiędzy ludźmi jest nacechowane powinnością działania w odpowiednich warunkach, lub też zaprzestania działania, gdy ono w jakiś sposób drugiemu szkodzi. Sytuacje takie są oczywiste i nie może nastąpić usprawiedliwienie, że nie zadziałałem, lub nie zaprzestałem działania, bo nie ma przepisu prawnego, w momencie gdy drugi człowiek potrzebuje ode mnie pomocy w postaci odpowiedniego działania lub też zaprzestania działania. Istnieje obiektywny porządek, w którym człowiek „ma prawo”, - czyli „może domagać się”, nawet niekiedy na drodze sądowej odpowiedniego działania lub też zaprzestania działania. Jeśli bowiem ktoś podtruwa wodę w studni, jeśli zatruewa powietrze, to jest naturalne prawo obrony przed tego rodzaju działaniem. Ten właśnie naturalny system prawny, polegający na tym, że człowiekowi „należy się” w określonych naturalnych przypadkach, by zadziałał odpowiednio lub też. by zaprzestał działanie ze względu na dobro osoby drugiej, taki stan rzeczy w tradycji prawnej i filozoficznej nazywał się porządkiem prawa naturalnego-; *us naturale*.

Oczywiście taki porządek prawa jest niepisany, albowiem jest naturalnie czytelny dla każdego człowieka używającego swych wrodzonych sił poznawczych. Niemniej niekiedy, z określonych społecznie względów, głównie zaś dla zaprowadzenia porządku i dobra, człowiek formułuje w zdaniach, w postaci zapisu „normy prawnej”- *lex*, sposób postępowania wobec drugiej osoby w określonej społeczności. Normy prawne postępowania rozdziły się jako zapisy ludzkiego obyczajów, który obowiązywał w jakiejś społeczności i potrzebował ujednoznacznienia. Jawiące się społecznie dobra człowieka stanowiły i nadal stanowią podstawę norm i rozporządzeń dotyczących ludzkiego działania. Owo uporządkowanie działania, poprzez pisaną normę prawną jest, oczywiście, dziełem rozumu praktycznego, dla dobra człowieka (będącego dobrem wspólnym) wydanego przez kompetentną władzę, mającą pieczę społeczną nad człowiekiem, któremu się oznajmia treść tej normy. To nazwano prawem pisanym-Zex - możliwym do odczytania jego treści.

Norma prawna-/ex stanowi, w rzeczy samej, zapis treści prawa, odczytanego w naturze międzyludzkich relacji. Oczywiście treścią

tego „zapisu-/ex" można uczynić inne międzyosobowe relacje, nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania, byle miały one na celu dobro samego człowieka (będące wspólnym dobrem), było uczynione przez odpowiednią władzę prawodawczą i było odpowiednio człowiekowi oznajmione. Nie dlatego owo prawo-/ex zyskuje swą moc prawną, że jest jedynie przez odpowiednią władzę ustanowione - gdyż może to być prawo przestępcze, którego słuchać nie wolno, ale dlatego staje się prawem, że dla dobra człowieka (będącego wspólnym dobrem), reguluje międzyosobowe relacje w jakiejś społeczności, która przez swą zwierzchnią władzę ustala społeczny porządek działania. Każda więc norma prawna (*lex*) suponuje racjonalny porządek przez siebie stanowiony, dla dobra człowieka (dobra wspólnego) prawowitą władzę społeczną i obwieszczenie tej normy. Brak któregośkolwiek z czynników tu wymienionych czyni samą ustawę pustą i niewiązącą. Spośród tych czynników jest najważniejszy sam czynnik motywujący, jakim jest cel prawa a jest nim dobro człowieka, będące dobrem wspólnym, czyli takim dobrem, które przysługuje każdemu człowiekowi, dlatego, że jest człowiekiem. Oczywiście takim dobrem jest jego (człowieka) dobro osobowe w postaci rozwoju intelektualnego, rozwoju moralnego i twórczego, poprzez które człowiek spełnia się jako człowiek. W aspekcie tak realizowanego dobra człowiek nie może być środkiem dla działania lecz jedynie celem działania.

Prawo więc stanowione, pozytywne, jako /ex-norma, w swej treści, dotyczy realnych międzyosobowych relacji, które są nacechowane powinnością działania lub też zaprzestania działania ze względu na dobro człowieka. Zatem prawo jako *lex* jest identyczne - w układzie treści - z prawem jako *ius*, a różnica jest jedynie w ich sposobie *promulgowania*. Prawo naturalne, jako system międzyludzkich relacji jest czytelne dla każdego człowieka, który „tu i teraz" działa; natomiast prawo, jako norma-/ex jest sformułowane jednoznacznie jako reguła działania dotycząca realizowania międzyosobowych relacji. Nadto prawo jako norma-/ex może wprowadzać - dla wspólnego dobra - nowe realne relacje międzyosobowe, jak to np. ujawnia się w przepisie prawnym regulującym ruch pojazdów na publicznych drogach. Prawo jednak jako norma postępowania traci swą moc wiążącą i jest pseudoprawem, gdy narusza osobowe dobro człowieka, a które

to dobro jest dla ludzi czytelne.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ogłoszona przez Narody Zjednoczone 10 grudnia 1948 w Paryżu stanowi najogólniejsze, uzgodnione przez Narody Zjednoczone odczytanie podstawowych międzyosobowych relacji charakteryzujących się powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro samego człowieka (dobro wspólne). W tym też sensie jest pierwszym, na piśmie sformułowaniem norm (/ex!) stanowiących odczytanie rzeczywistości prawnej (*ius*) zawsze wśród ludzi istniejącej, na mocy samej ludzkiej natury. Każdy człowiek może te relacje prawne-juridyczne odczytać, jeśli nie będzie się kierował jakimiś aprioryzmami: cywilizacyjnymi, doktrynerskimi i emocjonalnymi.

Jest bowiem oczywiste, że systemy cywilizacyjne, o których słusznie pisze w swych pracach Feliks Konecny. mogą zaciemnić wymowę naturalnych relacji prawnych. Wystarczy sobie uprzytomnić niektóre obyczaje w cywilizacji chińskiej, w której są możliwe działania skierowane przeciw człowiekowi, zwłaszcza dzieciom, dziewczynom, którym nie pozwala się żyć, gdy rodzina przekracza limit urodzin. Podobnie sprawa ma się z wielożeństwem w cywilizacjach arabskich czy tybetańskich. W cywilizacji turańskiej prawa człowieka są ograniczane wedle woli zwierzchnika społeczności. Także cywilizacja bizantyjska pretenduje do wydawania praw wedle woli (nie koniecznie rozumu i dobra) zwierzchności. Istnienie różnych cywilizacji na ziemskim globie wpływa w dużej mierze na rozumienie praw człowieka, a niekiedy nawet wiąże się z bezprawiem i społecznym terrorem w tej właśnie dziedzinie. Utrudnia to spontaniczne i naturalne odczytanie praw człowieka jako systemu jurydycznych relacji. I to staje się powodem, by społeczność ludzka posiadała odczytane obiektywne naturalne prawa człowieka, które człowiek wnosi ze sobą na ziemię wraz ze swym poczęciem i narodzeniem. Posiadanie odczytanych naturalnych praw człowieka może pomóc człowiekowi przeżyć godnie i rozwinąć się w swym człowieczeństwie. Nadto przeżycia ludzkości w ostatnim XX wieku, wywołane wojny, utworzone obozy pracy i obozy koncentracyjne będące obozami zagłady, uświadomiły przywódcom ludzkości konieczność zadeklarowania naturalnych praw człowieka, które zawsze człowiekowi przysługują, które nigdy nie wygasły na

skutek ich zaniedbań lub ich nie zachowania, które nadal zawsze wszystkich ludzi zobowiązują.

Jest niezwykle charakterystyczna Preambuła Deklaracji Praw Człowieka, dramatyczna w swym wyrazie, przywołująca zasadnicze powody konieczności wydania tej Deklaracji dla dobra poszczególnego człowieka, dobra całej ludzkości i uniknięcia zagrażających nieszczęść, które miały miejsce w ostatnich latach, uprzedzających wydanie Deklaracji.

W oryginale początek Deklaracji brzmi: „Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie...

Biorąc pod uwagę, że zapoznanie i wzgarda praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości, oraz, że nadejdzie czas, w którym ludzie uwolnieni od strachu i nędzy będą cieszyli się wolnością słowa i przekonań, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka, i dla zagwarantowania ochrony praw człowieka przez legalną władzę, by ten nie był zmuszony szukać w buncie ostatecznego ratunku przeciw tyranii i ucisko-

⁵¹

WI...

Początek więc Preambuły, odwołując się do człowieczeństwa człowieka, czyli do uznania godności każdego z członków Rodziny ludzkiej, stwierdza, że równe i nienaruszalne prawa są własnością człowieka. Fakt niepoznania i zanegowania tych praw w niektórych społecznościach, jest wynikiem wadliwości samego poznania ludzkiego. A doprowadziło to do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości. Istnieją zatem obiektywnie - w rzeczy samej - a więc w człowieku, jego nienaruszalne, zawsze obowiązujące, naturalne prawa. Sam fakt buntów i rewolucji jest dowodem społecznej świadomości naturalnego prawa człowieka. Człowiek bowiem przekonany o istnieniu swoich nieprzedawnionych praw i w imię tych swoich, przyrodzonych praw może się buntować przeciw prawu pozytywnemu, które już to neguje, już to ogranicza naturalne prawa człowieka.

W dalszym ciągu Preambuły napisano: „Biorąc pod uwagę, że państwa będące członkami Organizacji Narodów Zjednoczonych

zobowiązały się zapewnić, we współpracy z tą organizacją, powszechne i skuteczne poszanowanie praw człowieka i jego podstawowych wolności..." Otóż poszanowanie powszechne i skuteczne dotyczy tego, co już jest i co jest podstawą ludzkiego działania, które ze swej natury jest działaniem wolnym. Stąd „wolność” człowieka jest przejawem jego przyrodzonych praw, które są międzyludzkimi relacjami nacechowanymi powinnością działania (czy zaprzestania działania) w imię dobra człowieka. Ludzkie działanie jako działanie specyficznie ludzkie jest następstwem wolnego aktu decyzji człowieka. Jeśli nie ma wolności w ludzkim decyzyjnym działaniu, to nie ma sensu mówić o naturalnym prawie-zws do zaistnienia lub zaniechania odpowiednich działań wobec osoby drugiej; ani też nie ma sensu mówić o prawie-fec jako normie, wedle której człowiek ma działać po ludzku, czyli w wolności decyzji. Nie ma też sensu ustanawiania sądów i więzień i całego systemu prawnego. Albowiem nie jest możliwe wymierzać kary komuś, kto wolnym nie jest w swych aktach decyzyjnych. To bowiem akty decyzyjne człowieka, czyli akty ludzkiej wolności, a więc wolności rozumnej wybierającej prawdziwe dobro stanowią podstawowe prawo-normę kierującą ludzkim działaniem. Człowiek jest najpierw sam dla siebie prawodawcą, gdy poznając swą naturę zdolną do czytania rzeczywistości i rozeznawania dobra od zła - w sposób nieukonieczniony, czyli wolny wybiera praktyczny sąd o dobru, które realizuje w swym działaniu. I tu już mieszczą się zasadnicze momenty konstytuujące prawo-normę, albowiem jest nam dane praktyczne poznanie dobra, jest dany możliwy wybór lub odrzucenie tego sądu o dobru i dany jest nakaz-rozporządzenie, by to dobro realizować. A realizowane dobro, jest zawsze realizowaniem go dla ludzkiego dobra, czyli dobra wspólnego.

Wszystko to jednak suponuje naturę-rzeczywistość człowieka jako bytu realnego, który może odczytać strukturę i wynikające stąd „skłonności” do działania i dlatego jest zdolny do ustanowienia dla siebie samego normy-prawa postępowania. Człowiek bowiem jako byt wolny jest podmiotem prawa, czyli sam dla siebie musi zaakceptować normę postępowania, która - albo jawi mu się osobiście, albo jest dana od zewnątrz. Ale dana od zewnątrz norma prawa, jako norma ludzkiego postępowania musi być osobiście zaakceptowana jako swój

własny akt decyzyjny, jako właśnie akt ludzkiej wolności. A bez możliwości odczytania rzeczywistości w ogóle zanika możliwość i wolności i ludzkiego działania akceptującego „od zewnątrz” normy prawne. Stąd zanegowanie prawa naturalnego jest zanegowaniem całego systemu prawnego, gdyż jest zanegowaniem - w gruncie rzeczy - ludzkiej natury, która poznaje-czyta rzeczywistość, rozeznaje dobro od zła, jest zdolna do wyboru dobra, które zwiąże w wyłonionym ludzkim działaniu. Zatem pozytywizm, będący w gruncie rzeczy woluntaryzmem prawnym, upatrujący prawo tylko w samym jego stanowieniu opiera się na fałszywym obrazie człowieka, który nie jest zdolny odczytać samej rzeczywistości i dlatego apriorycznie kreuje „sensy”, które mają rządzić (na jakiej podstawie?) samą rzeczywistością.

Deklaracja więc Stanów Zjednoczonych siłą rzeczy (mimo iż usiłowano odciąć się od wszelkiej ideologii) czyli na mocy uznania zdroworozsądkowego obrazu człowieka - akceptuje niedwuznacznie naturalne, wrodzone, nigdy nie przedawnione prawo człowieka, które cała filozoficzna tradycja prawna rozumiała jako *ins* będące rzeczywistością (istniejącą) relacją interpersonalną nacechowaną powinnością działania (zaprzestania działania) ze względu na dobro człowieka. Racją zaistnienia działania jest dobro człowieka, które można odczytać w konkretnych sytuacjach.

Starożytność grecka i rzymska uznawała naturalne prawo, o którym (jednak!) w swej treści mówi Powszechna Deklaracja. A św. Tomasz podał ciągle przekonujące i nieobalalne uzasadnienie tego stanu rzeczy. W artykule 2 kwestii 91 *Sumy Teologicznej* - stawia pytanie: „Czy jest w nas jakieś prawo naturalne?” - odpowiada: „Skoro wszystko, co jest poddane opatrności Bożej jest miarkowane i kierowane odwiecznym prawem, to musi być oczywiste, że wszystko w jakiejś mierze uczestniczy w prawie odwiecznym, o ile pod jego wpływem byty posiadają inklinacje do właściwych sobie aktów i celów. A wśród innych stworzeń to właśnie stworzenie rozumne w sposób szczególnie podlega Bożej Opatrzności, jako że stanowi ono część tejże Opatrzności przez to, stanowi o sobie i drugich. Dlatego w nim szczególnie wypełnia się uczestniczenie w prawie odwiecznym, dzięki czemu wyraża swe inklinacje do właściwych aktów i celów działania. I takie uczestniczenie w odwiecznym prawie nazywa się prawem natu-

ralnym".

Rozumienie prawa naturalnego jest sprzęgnięte z rozumieniem prawa odwiecznego, jaki jest, według Św. Augustyna: *ordo divīnē sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* - „porządek Bożej mądrości wedle której zachodzi ukierunkowanie-pokierowanie wszystkich aktów i poruszeń". Słowem istnienie Boga, jako źródła zaistnienia (przez wolny akty stwórczy!) wszelkiej rzeczywistości zawiera w sobie racjonalność-inteligibilność stworzonej natury, która jest zdolna do istnienia i działania. A wszystko to jest od Boga pochodne i dlatego odwiecznie wyraża porządkującą mądrość Boga. Jak to się dokonuje?

W artykule 2 kwestii 94 Akwinata wyjaśnia realizowanie prawa naturalnego w człowieku - „jak bytem jest to, co najpierw zasadniczo podpada ujęciu poznawczemu, tak i dobro jest tym, co najpierw zasadniczo jest ujmowane w praktycznym rozumnym (poznaniu) przyporządkowanym działaniu. Każdy bowiem, kto działa, działa dla celu, który posiada charakter dobra. Dlatego też pierwszą zasadą w porządku rozumu praktycznego jest ta, którą na dobru opieramy, że dobro jest tym, czego wszystko pożąda. Jest to pierwszy nakaz prawa, że dobro należy czynić i o nie zabiegać, a zła unikać. I na tym opierają się wszelkie nakazy prawa naturalnego: aby to wszystko czynić lub tego unikać, co ludzki rozum praktyczny ujmuje naturalnie jako dobro.

Skoro posiada w sobie charakter celu, a zło jest temu przeciwnie, stąd wszystko to, ku czemu skłania się człowiek w swych naturalnych inklinacjach, rozum ujmuje jako dobro, i w konsekwencji, jako mające być zdziałane, a temu przeciwnie jest zło, którego trzeba unikać. Zatem wedle porządku naturalnych inklinacji jest porządek nakazów prawa natury. Istnieje bowiem w człowieku inklinacja do dobra, wspólna wszystkim substancjom, o ile każda z substancji zmierza do zachowania swego istnienia naturalnego. I zgodnie z tą inklinacją, do naturalnego prawa należy to, by dbać o wszystko, co służy zachowaniu ludzkiego życia i przeciwdziała jego utracie. - Następnie jest w człowieku inklinacja, bardziej wyspecjalizowana, wspólna wszystkim istotom żyjącym. I zgodnie z nią mówi się, że do naturalnego prawa należy to, o czym natura poucza wszystkie istoty żyjące,

a tym jest związek pierwiastka męskiego i żeńskiego, i wychowanie dzieci i tym podobne. - W trzecim sensie jest w człowieku inklinacja do dobra zgodnie z naturą rozumu, właściwą dla człowieka. A zgodnie z tą inklinacją człowiek posiada naturalne pragnienie aby poznać prawdę o Bogu i aby żyć w społeczności. Dlatego do prawa naturalnego należy to, na co wskazuje taka racjonalna inklinacja, jak np. by człowiek unikał niewiedzy, by nie obrażał tych, z którymi obcuje i inne tym podobne sprawy".

Ten tekst, kluczowy dla rozumienia prawa naturalnego, wskazuje na stany rzeczywiste, racjonalne i czytelne dla człowieka, który ma działać po ludzku. I jego treść jest domniemana w Deklaracji Powszechnej Praw Człowieka, w której można jasno dostrzec jej trzy zasadnicze części:

- 1) poszanowanie integralności życia ludzkiego (art. 1-15);
- 2) poszanowanie życia w rodzinie (art. 16-17);
- 3) poszanowanie społecznej strony życia, w postaci jego osobowego rozwoju (art. 18-30).

Po raz pierwszy w dziejach ludzkości, społeczność ludzka, czytając realny porządek prawny zadeklarowała, że tak odczytane prawo jest powszechne, nieutrące, zawsze obowiązujące i dlatego wszystkie ustawodawcze normy państwowo-prawne mają być dostosowane do treści odczytanych praw ludzkich i przedstawionych w Deklaracji.

Julia Jaskólska

Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Praktyka życia społecznego dowodzi, że ochrona praw człowieka w skali państwa skazana jest z reguły na niepowodzenie. Trudność polega na tym, że polityka realizowana przez państwa na ogół odbiega od ideału roztropnej troski o dobro wspólne i to właśnie państwo głównie zagraża prawom jednostki. Jak zatem państwo mogłoby jednocześnie skutecznie ich bronić?

Z tej racji w latach międzywojennych zaczęto szukać sposobów zagwarantowania ludzkich praw w płaszczyźnie pozapaństwowej i ponadpaństwowej. W roku 1919 powstała Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), która zapoczątkowała ochronę ekonomicznych i socjalnych praw jednostki. Z własną Międzynarodową Deklaracją Praw Człowieka wystąpił w 1928 roku Instytut Prawa Międzynarodowego. Z tego okresu pochodzi też szereg indywidualnie formułowanych projektów deklaracji praw człowieka. Wobec zdecydowanego oporu państw orientacji totalitarnej skończyło się jednak na postulatach. Wszelkie podejmowane wtedy próby międzynarodowej ochrony praw człowieka zostały udaremnione. Powodem tego było zapewne ówczesne rozumienie suwerenności, wedle którego państwo jest głównym suwerenem i jako takie może, ale nie musi, udzielać człowiekowi suwerenności obywatelskiej. Nie liczono się natomiast zupełnie z suwerennością człowieka jako takiego. Zgodnie z panującą wówczas zasadą pozytywizmu prawnego uznawano, że państwo suwerenne jako

podmiot prawa międzynarodowego nie ma żadnych zobowiązań wobec jednostki poza tymi, które wyraźnie przyjęło.

Masowe naruszanie praw człowieka przez państwa totalitarne w okresie międzywojennym, a następnie ich drastyczne łamanie przez państwa Osi w czasie wojny, wytworzyło palącą potrzebę uczynienia z powszechnej ochrony praw człowieka standardu międzynarodowego. Tym bardziej, że wewnątrzpaństwowe próby gwarantowania praw całkowicie zawiodły.

Powstanie Narodów Zjednoczonych, a następnie ogłoszenie w trzy lata później Powszechnej Deklaracji zostało spowodowane ostatecznie kataklizmem II Wojny Światowej, gdy zgodnie z obowiązującym wówczas prawem pozytywnym wymordowano miliony ludzi, eksterminowano Żydów i Cyganów, dokonywano niehumanitarnych eksperymentów w obozach koncentracyjnych. Zaraz po wojnie na Procesie Norymberskim unaoczniono całemu światu, że jeszcze nie wystarczy działać zgodnie z prawem i że dokonanej zbrodni przeciwko ludzkości nie usprawiedliwia żadne prawo. Zgodnie z zasadami prawa norymberskiego człowiek winny ludobójstwa, niehumanitarnego obchodzenia się z ludźmi, nie może zasłaniać się rozkazem zwierzchnika, ani przepisem prawnym. Wszelkie odstępstwo od tych zasad poczytywane jest za zbrodnię, której nie usprawiedliwiają żadne obowiązujące systemy prawne¹. Proces Norymberski i orzeczenie Międzynarodowego Trybunału skazujące zbrodniarzy wojennych na karę śmierci na mocy oskarżenia o zbrodnię przeciw ludzkości², a nie w odniesieniu do

¹ Trybunał Międzynarodowy za źródło prawa międzynarodowego, na podstawie którego sądził zbrodnie wojenne, przyjął „ogólne zasady prawa uznawane przez narody cywilizowane”(art. 38 p. c Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości), co było wyraźnym odejściem od zasad pozytywizmu prawnego czyli uznaniem istnienia norm nadrzędnych w stosunku do norm stanowionych przez określoną władzę państwową. Zob. H. Waśkiewicz, *Drugie odrodzenie „prawa naturalnego” w: „Roczniki Filozoficzne”* 10 (1962), z. 2, s. 20 i 135; M. Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 95-96.

² W tekście aktu oskarżenia czytamy m.in.: „4. Zbrodnie przeciw ludzkości (...), prześladowania z przyczyn politycznych, rasowych lub religijnych w formie zabijania, zniewolenia, deportowania”. Zob. E. Osmańczyk, *Ency-*

przepisów prawa stanowionego, potwierdziły tylko istnienie i powszechne uświadomienie niezbywalnych i nienaruszalnych praw ludzkich. Unaoczono opinii publicznej, że prawa człowieka, chociaż nie pisane, zawsze obowiązują.

Fakt przeżycia przez ludzkość okrutnych zbrodni stał się zatem bezpośrednim powodem proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Motywy przyjęcia Deklaracji najpełniej jednak wyjaśniają Narody Zjednoczone w części wstępnej dokumentu, zwanej Preambułą Deklaracji.

„Ponieważ uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie...”³ To znamienne sformułowanie rozpoczynające Deklarację, nawiązuje do niedawno zakończonej wojny, która poza mnóstwem ludzkich ofiar i stratami materialnymi przyniosła też klęskę panującego wtedy pozytywizmu prawnego, który uznano za jedną z podstawowych przyczyn nieszczęść, jakimi została dotknięta ludzkość za sprawą państw totalitarnych. Zdano sobie sprawę, że wśród zasad teoretycznych, na których opierają się państwa totalitarne, czołowe miejsce zajmuje pozytywizm prawny, głoszący tezę absolutnej suwerenności państwa nad obywatelami. Pozytywizm prawny jako taki właśnie dozwalał na dowolne traktowanie jednostki - również niesprawiedliwe i pozbawiające ją wolności, co w końcu zaowocowało kataklizmem wojny.

W związku z tym uświadomiono sobie, że zbudowanie nowego, powojennego ładu na świecie wymaga podstaw, jakich prawo pozytywne nie jest władne dostarczyć. Z tego też powodu Narody Zjednoczone uznają konieczność określenia jakiegoś absolutnego punktu odniesienia, odwołania się do podstawowego wymiaru człowieczeństwa i do nowych, innych od dotychczasowych zasad budowania

klopedia ONZ i stosunków międzynarodowych, Warszawa 1982, s. 342. Orzeczenie Trybunału Norymberskiego stanowi niewątpliwie wydarzenie bez precedensu skoro w uzasadnieniu wyroku wydanego prawnie nie powołano się na jakiegokolwiek przepisy prawa stanowionego.

³ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, tekst w: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Dokumenty*, Biblioteka Kultury, T. 246, Instytut Literacki, Paryż 1974, s. 9-15.

świata powojennego. Stąd też wskazują na konieczność uznania godności człowieka i jego podstawowych, niezbywalnych praw.

Taka potrzeba zaistniała wobec tego, jak głosi dalej Deklaracja, że to właśnie „brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości”. Do nieposzanowania i pogardy dla ludzkich praw mogło dojść, w myśl autorów Deklaracji, w wyniku niewystarczającego poznania tychże praw, nieświadomości sobie ich sensu i roli, jaką odgrywają w ludzkim życiu. Gdyby przyrodzone, ludzkie prawa zostały właściwie odczytane, a nie wzgardzone na podstawie zafałszowanych doktryn leżących u podstaw porządku społeczno-prawnego państw totalitarnych, do ich masowego naruszenia i całego dramatu wojny by nie doszło. Dlatego teraz „nadejście świata, w którym ludzie będą korzystać z w wolności słowa i przekonań, wolności od strachu i niedostatku, zostało ogłoszone jako najwyższy cel człowieka”.

Jednak nie wystarczy samo określenie i ogłoszenie fundamentalnych zasad nowego porządku, a jest jeszcze „rzeczą istotną, aby prawa człowieka były chronione przez przepisy prawne, aby nie musiał on doprowadzony do ostateczności buntować się przeciw tyranii i uciskowi”. W ten oto sposób Narody Zjednoczone dobitnie stwierdzają, że nawet jeśli prawa ludzkie nie zyskają wymaganych sankcji prawnych i po raz kolejny w jakimś zbrodniczym systemie będą w sposób „ustrojowo poprawny” czyli w zgodzie z wadliwym ustawodawstwem naruszane, to i tak władza nie zrealizuje w ten sposób zamierzonych przez siebie interesów, gdyż spotka się to prędzej czy później z odzewem społecznym, w postaci buntów, strajków, czy nawet rewolucji. Prawa ludzkie są bowiem naturalne, przyrodzone człowiekowi i jak to potwierdzają liczne doświadczenia życia społecznego, jeśli nawet świadomość społeczna ludzkich praw wygląda często na „uśpioną” przy względnym zachowaniu praw, to w przypadku ich ostrego naruszenia sprzeciw społeczny jest nieunikniony. Dlatego też, wobec tej znanej dobrze wszystkim prawidłowości, aby nie dochodziło do kolejnych przypadków naruszania praw i ich następstw w postaci buntów i wojen, konieczne jest zagwarantowanie ochrony praw przez ustawodawstwo państwowe. Takie urządzenie powojennej

rzeczywistości będzie wymagało jeszcze współpracy międzynarodowej i w związku z tym należy uznać, że „jest rzeczą istotną popieranie przyjaznych stosunków między narodami”.

Następne zdanie Wstępu nawiązuje do Karty Narodów Zjednoczonych, dokumentu określającego cele i zasady działania Organizacji, których priorytetem jest popieranie ludzkich praw: „ponieważ ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość ludzkiej istoty oraz w równe prawa mężczyzn i kobiet, i postanowiły popierać postęp społeczny i poprawę poziomu życia w większej wolności”.

Działalność na rzecz praw człowieka, pojęta jako nieodłączny czynnik postępu społecznego i nadrzędne zadanie Organizacji, rokuje nadzieje na stopniowe urzeczywistnianie wobec tego, że „Państwa Członkowskie zobowiązały się przy współudziale Narodów Zjednoczonych zapewnić powszechny szacunek i przestrzeganie praw człowieka i podstawowych wolności”. ONZ jako organizacja międzynarodowa tworzy wspólnotę państw skupionych wokół programu ochrony praw. Organizacja spełnia jakby rolę koordynatora, a wykonanie konkretnych postanowień na rzecz praw człowieka należy do poszczególnych państw na ich terenie.

Realizacja takiego zadania wymaga jeszcze określenia treści i zakresu obowiązywania praw, których ochrona ma być przedmiotem całego procesu. W związku z tym Narody Zjednoczone w następujący sposób podsumowują część wstępną:

„Ponieważ jednakowe pojmowanie tych praw i wolności ma najwyższą wagę dla pełnego zrealizowania tego zobowiązania - Zgromadzenie Ogólne ogłasza uroczyście tę Powszechną Deklarację Praw Człowieka jako wspólny wzór do osiągnięcia przez wszystkie ludy i wszystkie narody w tym celu, aby każda jednostka i każdy organ społeczny, mając na uwadze stale tę Deklarację, dążyły poprzez nauczanie i wychowanie do coraz pełniejszego poszanowania tych praw i wolności, i poprzez stopniową akcję na terenie wewnętrznym i międzynarodowym do zapewnienia ich powszechnego i skutecznego uznania i stosowania, zarówno wśród ludów państw członkowskich, jak wśród ludów terytoriów od nich zależnych”.

Powszechna Deklaracja jest dokumentem o podwójnej funkcji

- określa cel działań społecznych oraz podaje powszechny wzór dla tych działań. Przede wszystkim jednak Deklaracja ma służyć zwiększeniu powszechnego uświadomienia ludzkich praw. Według wskazań Powszechnej Deklaracji koniecznym warunkiem pełnej i skutecznej ochrony praw człowieka jest ich upowszechnienie wśród wszystkich ludzi na świecie. Dlatego intencją jej autorów, przekonanych, że stopień poszanowania praw pozostaje w prostej proporcji do tego na ile są uświadomione, było nie tylko uroczyste ogłoszenie tekstu Deklaracji, ale również „spowodowanie jej rozpowszechnienia, udostępnienia w miejscach publicznych, czytania i objaśniania w szkołach i innych instytucjach oświatowych, bez różnicy wynikającej ze statusu politycznego krajów czy terytoriów”⁴.

Za główny motyw podjęcia wysiłku przygotowania i ogłoszenia Deklaracji należy zatem uznać naturalną potrzebę ukazania, jaka się szczególnie nasiliła po wstrząsającym przeżyciu wojny, że prawa ludzkie istnieją, trzeba je szanować i realizować, nie wolno się z nimi nie liczyć, bo nawet ich częściowe naruszenie może być tragiczne w skutkach.

Uznanie szokującego przeżycia II Wojny Światowej za główną i jedyną przyczynę przyjęcia Powszechnej Deklaracji byłoby daleko idącym uproszczeniem. Należy je raczej traktować jako rodzaj bezpośredniego impulsu, czynnika, który ostatecznie zmobilizował Narody Zjednoczone do podjęcia wysiłku opracowania i ogłoszenia tego „powszechnego wzoru postępowania”. Taka potrzeba istniała od dawna, tylko nie było możliwości jej zrealizowania.

Ogłoszenie Powszechnej Deklaracji w 1948 roku jest następstwem procesu rozpoczętego kilka lat wcześniej. Jeszcze w czasie wojny program koalicji antynazistowskiej, występujący pod mianem Narodów Zjednoczonych na pierwszy plan wysunął problem ochrony praw człowieka, odąd już całościowo ujmowany, jako że totalnie zagrożony.

Początki międzynarodowej ochrony praw człowieka sięgają

⁴ Zob. „Rezolucja dotycząca rozpowszechniania wiadomości o Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (uchwalona jednocześnie z przyjęciem Deklaracji), w: *Powszechna...*, op. cit., s. 16.

roku 1941, kiedy Roosevelt, prezydent Stanów Zjednoczonych w przemówieniu skierowanym do Kongresu Stanów wymienił kilka podstawowych uprawnień człowieka, których respektowanie winno stać się nieodłącznym elementem ładu społecznego po zakończeniu wojny. Cztery „wolności” wskazane przez Roosevelta - wolność słowa, wolność religijna, wolność od nędzy oraz wolność od strachu, jakkolwiek nie są jeszcze żadnym „kodeksem” praw człowieka to trzeba przyznać, że stały się apelem, który przełamał milczenie na temat praw ludzkich. Zaczęto wydawać dokumenty mające na względzie ochronę praw i już wtedy rozpoczął się proces, który doprowadził do opracowania i ogłoszenia Deklaracji⁵.

Jeszcze w tym samym roku (14 VIII 1941) Roosevelt i Churchill podpisują Kartę Atlantycką, która chociaż terminu „prawa człowieka” jako takiego jeszcze nie wprowadza, to wyraźnie podkreśla konieczność realizowania po wojnie praw wskazanych przez Roosevelta. Konsekwencją podpisania Karty Atlantyckiej jest przyjęcie parę miesięcy później (II 1942) w Waszyngtonie Deklaracji Narodów Zjednoczonych, która o prawach człowieka mówi już otwarcie. Podkreśla m. in., że zwycięstwo w walce z hitleryzmem jest „rzeczą zasadniczą dla [...] zachowania praw człowieka”⁶.

Państwa, które przyjęły Kartę Atlantycką i Deklarację Narodów Zjednoczonych dzieliły na ogół wspólne przekonanie o potrzebie utworzenia po wojnie organizacji międzynarodowej zajmującej się „problemem bezpieczeństwa zbiorowego i działalnością na rzecz poszanowania praw człowieka”⁷. Jednocześnie zgodne były, że nie może

⁵ O okolicznościach poprzedzających powstanie Deklaracji zob. w: *The Universal Declaration of Human Rights, A Guide for Teachers*, Paris 1953, s. 13-62. Do początków współczesnej, międzynarodowej ochrony praw człowieka zalicza się też orędzia radiowe Piusa XII z okazji Świąt Bożego Narodzenia w roku 1942 i 1944, w których papież zwraca uwagę na konieczność przywrócenia osobie ludzkiej godności i poszanowania jej podstawowych praw, a wśród nich prawa do udziału w życiu publicznym i kierowaniu państwem. Zob. Papieska Komisja *Justitia et Pax, Kościół i prawa człowieka*, w: „Chrześcijańskie w świecie”, 50 (1977), nr 2, s. 5-55.

⁶ Por. E. Osmańczyk, op. cit., s. 111.

⁷ Zob. *The Universal Declaration...*, s. 18 n.

nią być Liga Narodów, gdyż chodziło o utworzenie organizacji skutecznie działającej.

Wkrótce na konferencji w 1944 roku eksperci Wielkich Mocarstw naradzili się wstępnie na ten temat i opracowali propozycje dotyczące zasad i celów działania przyszłej organizacji międzynarodowej, które stanowiły w rok później punkt wyjścia do opracowania Karty Narodów Zjednoczonych.

W dokonującym się wówczas procesie kształtowania Narodów Zjednoczonych problem ochrony praw człowieka odgrywał szczególną rolę. W koalicji antyfaszystowskiej pogłębiało się przekonanie, że poszanowanie tych praw stanowi nieodzowny element pokoju i stabilizacji na świecie. Takie tendencje ujawnia obradująca w 1945 roku w San Francisco Konferencja Założycielska ONZ. W toku obrad, mimo nawału spraw organizacyjnych, dużo uwagi poświęcono zagadnieniu ochrony praw ludzkich. Delegaci niektórych państw proponowali jak najszybsze skodyfikowanie praw człowieka i uczynienie ich ściśle obowiązującymi w płaszczyźnie stosunków międzynarodowych, przedstawiono pierwsze projekty przyszłej deklaracji, padła nawet propozycja połączenia członkostwa w ONZ z obowiązkiem przestrzegania praw człowieka⁸.

Data podpisania Karty Narodów Zjednoczonych (28 VI

Tamże, s. 21-26. Zob. H. Andrzejczak, *Problem międzynarodowej ochrony praw człowieka w systemie powstawania ONZ*, w: „Zeszyty naukowe KUL”, 32 (1965), nr 4, s. 16-22. Na Konferencji Założycielskiej ujawniły się dwie tendencje odnośnie kształtującej się koncepcji praw ludzkich, jedna opowiadająca się za jak najszybszą kodyfikacją i ich powszechną ochroną druga za jedynie „popieraniem” praw człowieka przy jednoczesnym przestrzeganiu zasad suwerenności państwa i zasady nieingerencji w sprawy państwa. Drugi punkt widzenia zwyciężył (zapewne dlatego, że był wyrazem woli wielkich mocarstw), w Karcie Narodów Zjednoczonych znalazł się zapis nie o „ochronie” praw, ale o „popieraniu”, co przy jednoczesnym przyjęciu zasady o nieingerencji w wewnętrzne sprawy państw, nie czyniło tego postanowienia wiążącym ani dla ONZ, ani dla państw sygnatariuszy i było wyraźnym zwiastunem trudności we wspólnym określeniu i przyjęciu praw. Por. *Human Rights and Fundamental Freedoms in the Charter of the United Nations. A Commentary by J. Robinson*, New York 1946, s. 10-18.

1945) zapoczątkowała nowy, rzeczywiście przełomowy okres. „Ludy NZ - czytamy we Wstępie do Karty - pomne doświadczeń obu wojen światowych raz jeszcze potwierdzają swą wiarę w godność i wartość jednostki oraz prawa człowieka”. Postanowienia dotyczące praw człowieka stają się nieodłączną częścią systemu działania ONZ, zasada ich poszanowania po raz pierwszy zostaje uznana za „zagadnienie międzynarodowe” wymagające „rozwiązania w drodze współpracy międzynarodowej”. Z doświadczeń wojny zrodziło się przekonanie, iż przestrzeganie, bądź naruszanie praw człowieka przez jakiegokolwiek państwo w stosunku do swych obywateli nie powinno już być wewnętrzną sprawą tego państwa, gdyż zagraża to bezpieczeństwu całej wspólnoty międzynarodowej. Odtąd, jeśli nawet jakaś sfera praw obywatelskich pozostaje w kompetencji państwa, to w sytuacji złamania przez państwo tych praw nie powinna to być kompetencja wyłączna⁹.

Na konferencji w San Francisco państwa dobrowolnie zgodziły się na działalność organów międzynarodowych w zakresie ochrony praw człowieka¹⁰. Karta NZ upoważniła Zgromadzenie Ogólne NZ do inicjowania badań i wydawania zaleceń przez specjalnie powołane do tego organy w celu umożliwienia wszystkim ludziom korzystania z podstawowych praw¹¹.

⁹ Por. art. 2 p. 7 Karty, z którego wynika, że wobec zasady nieingerencji w wewnętrzne sprawy państw nie było to żadną gwarancją poszanowania praw, ONZ nie mogła zaciągać ścisłych zobowiązań w zakresie ich respektowania. W praktyce ONZ sytuacja wygląda w ten sposób, że ilekroć Organizacja ta wszczyną kroki zmierzające do ochrony praw człowieka, to odnośne państwo powołuje się na postanowienia art. 2 p. 7 Karty. Wygląda na to, że wbrew postanowieniom określającym jako cel nadrzędny działalności ONZ ochronę praw, wobec zasady nieingerencji, sprawy zabezpieczenia praw człowieka nadal leżą w gestii państw. Por. J. Machowski, *Prawa człowieka*, Warszawa 1968, s. 26 n.

¹⁰ Co jasno wynika z art. Karty: 1.3, 13.1 b, 55 c, 56 i 76 c, zob. *Karta Narodów Zjednoczonych*, w: Encyklopedii ONZ, s. 230-234. Por. *Human Rights...*, op. cit., s. 71 n.

¹¹ Co jasno wynika z art. Karty: 1.3, 13.1 b, 55 c, 56 i 76 c, zob. *Karta Narodów Zjednoczonych*, w: Encyklopedii ONZ, s. 230-234. Por. *Human Ri-*

Przeświadczenie o konieczności sformułowania „międzynarodowego kodeksu praw człowieka” właściwie było już zawarte w Kartie Narodów Zjednoczonych, która nakazywała państwom członkowskim „powszechnie poszanowanie i przestrzeganie praw i wolności wszystkich ludzi bez względu na różnice rasy, płci, języka lub religii”. Jednak to jeszcze nie precyzowało, czym są podstawowe prawa i wolności człowieka. Prezydent Harry Truman w swoim przemówieniu wygłoszonym pod koniec Konferencji Założycielskiej ONZ w San Francisco stwierdził, że wobec postanowień Karty Narodów Zjednoczonych „oczekujemy takiego sformułowania ludzkich praw, które będzie mogło być zaakceptowane przez wszystkie narody”.¹²

W kilka miesięcy później Rada Gospodarczo-Społeczna ONZ, zgodnie z odnośnym postanowieniem Karty NZ¹³ powołała 15 II 1946 roku Komisję Praw Człowieka tzw. Zaczątkową. Jej zadaniem było opracowanie wytycznych odnośnie stałego organu Narodów Zjednoczonych ds. praw człowieka i zgromadzenie wszelkich możliwych danych, co było bardziej istotne, na temat swobód cywilnych, statusu kobiet, wolności informacji, ochrony mniejszości, zapobiegania dyskryminacji rasowej i innych problemów związanych z prawami człowieka. Zebrany materiał miał być wykorzystany przy późniejszym opracowywaniu dokumentu kodyfikującego prawa. Wkrótce potem ukonstytuowała się stała Komisja Praw Człowieka złożona z osiemnastu rządowych przedstawicieli powołanych przez Radę Gospodarczo-Społeczna. Eleonora Roosevelt, wyznaczona przez prezydenta Trumana na czteroletnią kadencję do reprezentowania Stanów Zjednoczonych w Komisji, objęła jej kierownictwo. Jeszcze w tym samym roku Zgromadzenie Ogólne zleciło Komisji opracowanie dwu dokumentów: deklaracji precyzującej podstawowe prawa człowieka i międzynarodowej konwencji, w której prawa te znajdą właściwe zabezpieczenie i sankcje. Komisja Praw Człowieka na trzech długich sesjach przez ponad dwa lata będzie zмагаć się z powierzonym jej za-

ghs..., op. cit., s. 71 n.

¹² Por. W. Korey, *Eleonore Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, 1973 (maszynopis), s. 12.

¹³ art. 69 Karty.

daniem. Praca Komisji w znacznej mierze skoncentruje się na rozwiązaniu trzech wyraźnych kwestii spornych, jakie wyłonią się już na samym początku obrad. Po pierwsze, jaką formę należy nadać opracowywanemu sformułowaniu praw człowieka? Czy powinien to być dokument o charakterze prawnie wiążącym, czy raczej rodzaj moralnego manifestu znajdującego swe potwierdzenie w naturze? Drugie zagadnienie dotyczyło klasycznego problemu wzajemnych relacji jednostka-państwo. Czy każdy posiada naturalne prawa niezależne od państwa i przekraczające kompetencje państwa? A może ludzkie prawa pochodzą od państwa i w związku z tym od niego zależą? Z tym zagadnieniem wiązała się też kwestia wzajemnych zobowiązań jednostki i państwa. Trzeci problem zogniskował się wokół tego, jaki rodzaj praw powinien się znaleźć w tym międzynarodowym dokumencie. Czy będą to prawa cywilne włączone już do kluczowych dokumentów rewolucji brytyjskiej, francuskiej i amerykańskiej, czy raczej prawa wynikające z podstawowych zasad, jakie przyniosły te rewolucje? Czy należy uwzględnić - jeśli tak, to na ile i w jaki sposób - nowego typu prawa społeczne i gospodarcze?

Tymczasem Komisja Praw Człowieka jeszcze na swej pierwszej sesji (styczeń-luty 1947) powołała Podkomitet d/s Opracowania Projektu Deklaracji Praw Człowieka składający się z przedstawicieli ośmiu państw: Australii, Chin, Chile, Francji, Libanu, Wielkiej Brytanii, USA i ZSRR. E. Roosevelt i tym razem wybrano przewodniczącą. Już od początku prac zarysowała się w łonie Podkomitetu różnica zdań co do formy, jaką należałoby nadać dokumentowi dotyczącemu praw człowieka. W związku z tymi rozbieżnościami przygotowano dwa dokumenty robocze: jeden o charakterze deklaratoryjnym¹⁴, drugi w formie projektu konwencji z określeniem stopnia i zasięgu obowiązywania konkretnych praw.

W tym samym czasie, jeszcze w czasie pierwszej sesji Komii-

¹⁴ W pracach przygotowawczych uwzględniono wszystkie wcześniej przedstawione projekty deklaracji m. in. przez Amerykańską Federację Pracy i przez Sekretariat ONZ. Por. N. Robinson, *The Universal Declaration of Human Rights, Its Origin, Significance, Application and Interpretation*, New York 1958, s. 25 n.

sji Praw Człowieka, do prac przygotowawczych nad projektem Deklaracji włącza się UNESCO. W celu wspomoczenia wysiłków Komisji Praw Człowieka UNESCO powołuje specjalny Komitet¹⁵, którego zadanie miało generalnie polegać na zbadaniu, na ile uświadomione i jak rozumiane były wówczas prawa człowieka i na przynajmniej ogólnym określeniu na podstawie zebranych opinii współczesnej koncepcji praw ludzkich¹⁶.

W rozesłanym w marcu 1947 roku kwestionariuszu Komitet UNESCO zwraca się do wyselekcjonowanej listy myślicieli, pisarzy, prawników z pytaniem o ich zapatrywania na zagadnienie praw człowieka¹⁷. Komitet celowo posługuje się metodą socjologiczną, indukcyjną. Chodzi bowiem o to, by nowego sformułowania praw nie opracowywać z jakichkolwiek przyjętych w punkcie wyjścia pozycji ideologicznych, filozoficznych, czy wyznaniowych, bo takie nie mogłyby być przyjęte przez wszystkich i nie sprawdziłyby się w praktyce. W *Memorandum* poprzedzającym kwestionariusz Komitet wskazuje, że teraz należy przede wszystkim odsłonić i określić na nowo niezbywalne i powszechne prawa, które chociaż nie są nigdzie zapisane to na pewno istnieją i obowiązują niezależnie od wszelkiej interpretacji¹⁸.

Pytania części ogólnej ankiety koncentrują się wokół nowych praw - ekonomicznych, społecznych i kulturalnych. W kwestionariuszu czytamy m.in.: „jak dalece w ostatnim stuleciu zmienił człowiek cywilizowane regiony świata pod względem postępu w nauce, sztuce, filozofii i w zakresie materialnego i społecznego rozwoju?”¹⁹. Komitet UNESCO zwraca się z takim pytaniem do ankietowanych, gdyż chodziło o stworzenie koncepcji praw dostosowanej do wymogów wspól-

¹⁵ Komitet ten nosił nazwę: *UNESCO Committee on the Philosophic Bases of Human Rights*.

¹⁶ Por. *Human Rights. Comments and Interpretations. A Symposium edited by UNESCO*, London-New York 1949, s. 251-255. Wśród członków i współpracowników Komitetu znaleźli się między innymi: B. Russel, J. Huxley, J. Maritain, B. Croce, M. Gandhi, J. Lewis, H.G. Wells i in. Pełną listę zob. tamże, s. 281-288.

¹⁷ Tekst kwestionariusza tamże, s. 255-257.

¹⁸ Zob. tamże, s. 251-253.

¹⁹ Tamże, s. 256 n.

czesności, uwzględniającej najnowsze zdobycze nauki, kultury i ekonomii ostatnich lat. Nowe ujęcie praw miało być możliwie wszechstronne. Powinno obejmować nie tylko wszystkie podstawowe ludzkie prawa, ale także odnosić się do każdego człowieka i całości stosunków międzyludzkich. W formułowanym katalogu praw człowieka należy uwzględnić wzajemne uwarunkowania praw tzw. wolnościowych i materialnych, jak również na nowo określić powiązania praw i obowiązków. Wszystkie te stosunki trzeba określić tak, by koncepcja praw stanowiła organiczną całość. Tym też zagadnieniom poświęcona jest część ogólna kwestionariusza.

W części szczegółowej ankiety Komitet UNESCO zwraca się do badanych z pytaniem o współczesne rozumienie, praktyczny zasięg i skuteczne gwarancje realizacji takich konkretnych praw, jak: wolność sumienia, wolność wyznania religijnego, wolność słowa, prawo swobodnego poruszania się i prawo posiadania własności.

W oparciu o nadesłane odpowiedzi na kwestionariusz Komitet UNESCO na spotkaniu w Paryżu (26 VI - 2 VII 1947) opracowuje katalog podstawowych praw człowieka. Z szeregu rozbieżnych, czasami nawet sprzecznych odpowiedzi na poszczególne pytania ankiety, Komitet bierze pod uwagę przede wszystkim te zapatrywania, które podzieliła większość ankietowanych. W efekcie powstaje projekt przyszłej deklaracji praw składający się z piętnastu artykułów, z których każdy opatrzony jest krótkim komentarzem ogólnie uzasadniającym, dlaczego dane prawo uznaje się za podstawowe i wskazującym zakres i zasady obowiązywania tego prawa. Do podstawowych praw każdej jednostki Komitet zaliczył na podstawie badań: prawo do życia, prawo do ochrony zdrowia, prawo do pracy, prawo do godziwych warunków egzystencji, do posiadania własności i do ubezpieczeń społecznych, prawo do wykształcenia i do samorealizacji, a także prawa odnoszące się do społecznych warunków życia ludzkiego: prawo do ochrony prawnej, do wolności zrzeszania się, prawo do obywatelstwa, prawo do buntu i prawa do równego uczestniczenia w postępie nauki, gospodarki i kultury²⁰.

²⁰ Materiał UNESCO znalazł pełne odzwierciedlenie w treści Deklaracji, w której tekście można dostrzec najwięcej zbieżności z projektem oprac-

Zasadniczo zgadzano się, że warunkiem i podstawą innych praw jest zagwarantowanie każdemu prawa do życia w warunkach podstawowej wolności. Wyniki ankiety potwierdziły, że dla większości pytaných „prawo do życia oznacza więcej, niż ochrona życia ludzkiego w sensie istnienia biologicznego i więcej aniżeli zagwarantowanie minimum środków egzystencji. Zdaniem ankietowanych prawo do życia znajduje swój najpełniejszy wyraz w życiu myśli ludzkiej i w rozmaitych sposobach naukowego oraz artystycznego wyrażania się”²¹.

Najwięcej rozbieżności poglądów ujawniło określenie treści i zasad realizowania „nowych” praw przysługujących człowiekowi z tytułu jego działalności gospodarczej, społecznej i naukowej. Najbardziej znamienne jest jednak to, że ankietowani nie podważali podstawowego charakteru tego typu praw, a jedynie pojawiły się zupełnie zrozumiałe różnice zdań co do sposobu ich konkretnej realizacji.

Wyniki badań Komitetu UNESCO, mimo całej ujawnionej w nich różnorodności poglądów, potwierdziły tylko, że istnienie i obowiązywanie praw człowieka uznaje się na świecie bezspornie. Są one tylko różnie rozumiane. Materiał UNESCO stanowi jakby „wypadkową” wielu zapatrywań na kwestię praw ludzkich. Zebranie i podsumowanie poglądów reprezentowanych przez ludzi różnych wyznań, narodowości, wychowanych w różnych tradycjach, daje najbardziej bezstronnie przygotowane podstawy do dalszego formułowania „kodeksu” podstawowych ludzkich praw²².

wanym przez Komitet UNESCO, o wiele więcej niż z innymi projektami uwzględnianymi w pracach Komisji, dlatego dziwić może fakt pomijania w większości publikacji dotyczących przygotowania tekstu wkładu UNESCO, na przykład: N. Robinson, *The Universal Declaration*, op. cit.; *The Universal Declaration of Human Rights Proclaimed by the U. N. December 10, 1948*, New York 1950; *United Nations i Our Rights as Human Beings: A Discussion Guide on the Universal Declaration of Human Rights*, Lake Success, N.Y., 1949.

²¹ Por. *Human Rights. A Symposium...*, s. 259.

²² Ważne jest, że odzегnywano się od określonych tradycji filozoficznych, od koncepcji prawno-naturalnych, czy religijnych, bo wówczas doktryna Deklaracji nie zyskałaby uniwersalnego charakteru.

Po zakończeniu obrad w Paryżu (lipiec 1947) Komitet UNESCO przekazuje wyniki swoich badań Komisji Praw Człowieka.

Właściwą pracę redakcyjną nad projektem Deklaracji Praw Człowieka Narody Zjednoczone wznawiają dopiero rok później. Według pierwotnych zamierzeń szczegółowemu rozpatrzeniu i korekcie opracowanych już projektów przyszłej Deklaracji miała być poświęcona najbliższa sesja Komisji Praw Człowieka w grudniu 1947 roku. Najpierw jednak należało rozstrzygnąć powstały jeszcze na poprzedniej sesji spór dotyczący formy jaką należałoby nadać opracowywanemu dokumentowi. W wyniku kilku debat i licznych spotkań Podkomitetu, które pochłonęły kilka miesięcy, ostatecznie zdecydowano, że całość o nazwie Międzynarodowy Kodeks Praw Człowieka będzie się składać z trzech dokumentów. Będą to: Międzynarodowa Deklaracja Praw Człowieka wyróżniająca podstawowe prawa, Pakty Praw Człowieka o charakterze konwencji międzynarodowej, opartej na zasadzie wiążącej umowy oraz część określająca przepisy wykonawcze.

Dyskusja od tej pory skupiała się nad tym, który dokument należy przygotować najpierw. Szczególnie ważne było tu stanowisko dwu największych sił - USA i ZSRR. Żadne z nich nawet nie obiecywało akceptacji umowy zobowiązującej do natychmiastowego uznania i ochrony praw człowieka. Związek Radziecki zdążył się już objawić jako zawzięty obrońca zasady absolutnej suwerenności państwa. Senat Stanów Zjednoczonych, który do ratyfikowania porozumienia potrzebował dwóch trzecich głosów, podobnie nie był zbyt entuzjastyczny wobec międzynarodowych zobowiązań na rzecz praw człowieka. Jedynie liczne małe państwa opowiadały się za jak najszybszym zatwierdzeniem przez Narody Zjednoczone wiążących zobowiązań odnośnie ludzkich praw. O ostatecznym rozstrzygnięciu tej kwestii zdecydowała jednak nie tylko postawa największych mocarstw. Kierująca całym przedsięwzięciem E. Roosevelt zdawała sobie sprawę z tego, że przygotowanie dokumentu o precyzyjnej, specjalistycznej terminologii pochłonie zbyt wiele czasu. Trudno będzie zharmonizować w jednym akcie prawnym poglądy odzwierciedlające różnorodność systemów prawnych. Świat musiałby czekać na to w nieskończoność. Najpierw na przyjęcie porozumienia, a następnie oczekiwać dalej na uprawomocnienie tego porozumienia przez odpowiednią ratyfikację. Cały

szybki rozwój w dziedzinie praw człowieka zostały tym samym zahamowane. A przecież trudno byłoby o bardziej sprzyjający moment przyjęciu dokumentu kodyfikującego ludzkie prawa. Ludzkość po okropnościach hitleryzmu była na to otwarta bardziej, niż kiedykolwiek indziej. E. Roosevelt, świadoma oczekiwań światowej społeczności, skłoniła Komisję do przyjęcia wniosku o daniu pierwszeństwa Deklaracji. Później okazało się, że decyzja ta była przewidująca. Na zatwierdzenie przez Narody Zjednoczone różnych konwencji, a następnie na ratyfikowanie ich przez państwa trzeba było czekać wiele lat.

Projekt Międzynarodowej Deklaracji Praw Człowieka został ostatecznie opracowany na trzeciej sesji Komisji Praw Człowieka (maj - czerwiec 1948)²³. Tekst składający się z Preambuły i 28 artykułów Komisja przyjęła większością głosów przy czterech wstrzymujących się (delegacje ZSRR, Białorusi, Ukrainy i Jugosławii) i przekazała Zgromadzeniu Ogólnemu, które na swej trzeciej sesji (Paryż, wrzesień 1948) zajęło się jego szczegółowym rozpatrzeniem²⁴. Jednocześnie Zgromadzenie Ogólne przyjęło wniosek Komisji Praw Człowieka, w myśl którego Deklaracja miała być przyjęta w formie rezolucji, a więc tylko zalecenia Zgromadzenia Ogólnego NZ²⁵.

Projekt Deklaracji wywołał na forum ONZ burzliwą dyskusję. Debacie nad treścią towarzyszyło znacznie więcej emocji, niż dyskusji dotyczącej formy dokumentu. Chociaż mogłoby się wyda-

²³ Tekst Projektu Deklaracji zob. w: N. Robinson, *The Universal Declaration...*, s. 147-152. Treść Projektu zasadniczo jest zbieżna z tekstem końcowym, wyszczególnione są takie same prawa, jak w później uchwalonym tekście, różnice zaś dotyczą przede wszystkim zakresu obowiązywania praw na korzyść tekstu końcowego, w którym uzupełniono klauzulę antydyskryminacyjną w art. 2 i zmieniono częściowo nazwę dokumentu.

²⁴ Zob. materiały sprawozdawcze odnośnie dyskusji dotyczącej Projektu Deklaracji, w: *Official Records of the Third Session of the General Assembly, Part I, Third Committee, Summary Records*. Lake Success N.Y. 1948, UN. Por. nadto: *Summary Records Of Meetings, 21 September - 12 December 1948*. Paris Palais de Chaillot 1948, UN.

²⁵ Podyktowane było to faktem, że ONZ nie miała władzy prawodawczej nad państwami i nie mogła zaciągać ścisłych zobowiązań.

wać, że po szokującym przeżyciu II wojny światowej zadeklarowanie praw człowieka jest zupełnie naturalną i zrozumiałą reakcją, przyjęcie Deklaracji natrafiło jednak na rozmaite trudności.

Projekt Deklaracji krytykowali przede wszystkim przedstawiciele państw socjalistycznych. Delegat radziecki przemawiając w czasie debaty ONZ stwierdził, że jednym z głównych braków Deklaracji jest „ultralegalistyczna i zbyt abstrakcyjna forma niektórych artykułów”. Art. 4 na przykład, mówiący o tym, że nikogo nie wolno zmuszać do trwania w stanie niewolniczym ani w poddaństwie oraz zakazujący handlu niewolnikami we wszelkich formach, nie wskazuje nawet elementarnych środków, jakie mogłyby być podjęte przez państwo w celu jego praktycznego zastosowania. Delegacja wskazywała też szereg innych luk w projekcie Deklaracji. Były to: brak postanowień dotyczących ochrony mniejszości narodowych, postanowień zabraniających kary śmierci w czasie pokoju, jak również zakazujących propagandy rasistowskiej i militarystycznej. Delegacja postulowała nadto dopracowanie sformułowań określających poszczególne prawa (szczególnie odnosiło się to do nowouznanych praw gospodarczych i społecznych) tak, by wskazywały na ich gwarancje ustrojowe²⁶.

Jeszcze inną krytykę proponowanego tekstu Międzynarodowej Deklaracji Praw Człowieka przeprowadziła reprezentacja Republiki Południowej Afryki. Delegaci wskazywali, że projekt Deklaracji wyszczególnia prawa, które nie zostały powszechnie uznane na całym świecie. Broniąc systemu segregacji rasowej jako podstawy i gwarancji „porządku” tego wielorasowego państwa, przedstawicielstwo RPA kwestionowało przede wszystkim równość wszystkich wobec prawa, prawa obywateli do udziału w rządzeniu państwem, prawa ekonomiczne i prawa zakazujące niewolnictwa.

Pewne zastrzeżenia zgłosiły także delegacje niektórych państw arabskich. Wskazywano, że projekt Deklaracji został oparty na wzorach kultury zachodniej i nie uwzględnia pewnych istotnych dla świata islamu konsekwencji wierzeń religijnych. Przewidywane przez projekt Deklaracji prawo zawierania małżeństw bez ograniczeń rasowych, narodowych, czy wyznaniowych, jak również prawo wolności

religijnej nie znajdują zastosowania w krajach muzułmańskich²⁷.

Wobec licznych sprzeciwów, na jakie natrafiła próba przyjęcia tekstu Deklaracji w całości, na wniosek delegata Polski nad każdym artykułem przeprowadzono oddzielną dyskusję zakończoną głosowaniem²⁸. Bez zastrzeżeń przyjęto czternaście artykułów i Preambułę²⁹. Pozostałą część na wniosek reprezentacji większości państw poddano ponownemu rozpatrzeniu. W ciągu dwu i pół miesiąca odbyło się osiemnaście sesji i wiele spotkań Podkomitetu poświęconych dokładnemu omówieniu poszczególnych artykułów Deklaracji i rozważeniu 168 formalnych poprawek. Niekończące się debaty nad niemal każdym słowem tekstu, nierzadko powtarzane i często nie na temat, stwarzały wrażenie bezsensu całego wysiłku. Przewodnicząca im E. Roosevelt narzekała na towarzyszący im „klimat gadulstwa” i ślamazarne tempo. Dopiero później, ostateczny efekt zmagania przesądzi o tym, jaką miały one wartość.

Prawdziwym zarzewiem sporu stała się treść artykułu pierwszego projektu Deklaracji. Pierwotna wersja sformułowania rozpoczynającego ten artykuł, wzorowana na amerykańskiej Deklaracji Niepodległości brzmiała: „wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi sobie”. Delegatka Indii popierana przez działającą przy ONZ Komisję ds. Statusu Kobiet stwierdziła, że sformułowanie sugeruje pominięcie kobiet. Chociaż zarzut ogólnie uznano za bezpodstawny, słowa rozpoczynające art. 1 zmieniono na „wszystkie ludzkie istoty”. Innym kontrowersyjnym wyrażeniem dla sporej części delegatów było słowo „stworzeni”. Zdaniem reprezentantów bloku sowieckiego nie-

²⁷Tamże, s. 197-211.

²⁸ Por. N. Robinson, *The Universal Declaration...*, s. 58. Chodzi o przedstawiciela Polski J. Katz-Suchego, w pracach przygotowawczych uczestniczył również pisarz Antoni Słonimski.

²⁹ Bezpomnie przyjęto artykuły określające prawa zakazujące tortur i niewolnictwa (art. 4 i 5), prawa do ochrony prawnej (art. 6, 7, 8, 10, 11), prawa gwarantujące zachowanie prywatności (art. 12) i swobodę poruszania się (art. 13), prawa ekonomiczne (art. 23, 24, 25), prawo do wykształcenia (art. 26) i artykuł dotyczący interpretacji tekstu, która nie może być sprzeczna z celami i zasadami ONZ (art. 30). Por. N. Robinson, *The Universal Declaration...*, s. 101 n.

potrzebnie sugerowało uznanie istnienia boskiego stwórcy. Wolą większości zaakceptowano zmianę „stworzeni” na „rodzą się”. Liczne sprzeciw wywołało też sformułowanie zamieszczone w drugim zdaniu tego samego 1 artykułu Deklaracji: „są oni obdarzeni przez naturę rozumem i sumieniem”. Katolicy uczestniczący w obradach proponowali, by zamiast „przez naturę” użyć sformułowania „przez Boga”. Ostatecznie poprzestano na jedynie wykreśleniu „przez naturę”, jako, że zdaniem niektórych mogłoby być interpretowane jako przeciwne do „przez Boga”³⁰

Dużo kontrowersji wzbudził art. 3 Deklaracji potwierdzający prawo do życia. Delegat Libanu zaproponował uzupełnienie tekstu o sformułowanie „od chwili poczęcia”. Gdyby taki zapis znalazł się w Deklaracji i później w Paktach Praw Człowieka to byłyby szanse uznania aborcji za zbrodnię w płaszczyźnie międzynarodowej. Po dyskusji na temat ochrony życia poczętego na wniosek przedstawicieli Wielkiej Brytanii, Australii i Belgii poprawkę odrzucono tłumacząc to w ten sposób, że „spędzanie płodu w pewnych okolicznościach jest legalne w wielu krajach”, w tym w Wielkiej Brytanii i niektórych stanach USA, a także wobec tego, że takie uzupełnienie mogłoby przeszkodzić przyjęciu całego tekstu Deklaracji³¹.

Równie wiele sporów wywołała debata nad prawami rodziny. Wobec tego, że nie aprobowano tych praw w takim kształcie, w jakim znalazły się już w projekcie dokumentu, jeden z delegatów zaproponował projekt tekstu przedłożony przez Krajową Konferencję Episkopatu Amerykańskiego, który głosił min., że „rodzina stanowi naturalną i pierwotną komórkę społeczeństwa i otrzymała od samego Boga niezbywalne prawa, wcześniejsze od wszelkich przepisów prawa pozytywnego”³². Tekstu tej treści nie przyjęto. Sprzeciwiły się temu przede wszystkim delegacje państw bloku sowieckiego, które nie tylko opierały się wprowadzeniu imienia Boga do tekstu Deklaracji w imieniu tych wszystkich, którzy Weń nie wierzą, ale także atakowały pomysły jako taki określania praw rodziny i umieszczania ich w Deklara-

Zob. odnośny fragment sprawozdania z debaty na ten temat, tamże, s.96.
Por. *Official Records of the Third Session...*, s. 75 n.
Tamże, s. 217 n.

cji. W związku z tym zrezygnowano w ogóle z zamieszczenia imienia Boga w Deklaracji³³, a znaczną większością głosów przeszedł, napisany bardzo powściągliwym językiem, artykuł określający prawa rodziny.

Problematycznym okazał się też wymóg powszechności, który na wniosek *quorum* ONZ Deklaracja miała spełniać. W artykule drugim potwierdzającym właśnie uniwersalny charakter głoszonych praw, niemal do ostatniej chwili przed przyjęciem tekstu, nie było zapisu o tym, że praw ludzkich w niczym nie umniejszają „względ na status polityczny, prawny lub międzynarodowy kraju lub terytorium, z którego dana jednostka pochodzi”. Mimo protestów delegacji Chin, USA i Wielkiej Brytanii, zdaniem których powinna to być „bezwzględnie prosta Deklaracja praw i swobód, a wszelkie sprawy dotyczące obowiązywania praw należy uwzględnić dopiero w konwencji, artykuł ostatecznie uzupełniono”³⁴.

W końcowej fazie prac nad tekstem Deklaracji zmieniono też częściowo nazwę dokumentu. Określenie „międzynarodowa” zastąpiono przymiotnikiem „powszechna”, który dopiero właściwie podkreśla, że prawa odnoszą się do wszystkich ludzi, a nie jedynie do

Niemniej pojęcie Boga nie jest obce w Deklaracji. Występuje tu ono *implicitie*, jako że Deklaracja gwarantuje każdemu prawo do wolności religii. Zresztą w toku obrad z jednej strony starano się, by Deklaracja mogła być przyjęta przez ludzi niewierzących, z drugiej, celowo wykluczono wszelkie wyrażenia, które mogłyby utrudniać interpretację odwołującą się do teologicznej motywacji praw człowieka. Por. A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Declaration universelle des droits de l'homme*. Paris-Louvain 1964, s. 277 n.

³⁴ Por. E. Roosevelt, *The Promise of Human Rights*, „Foreign Affairs”, November 1948, s. 47 n. Zdaniem E. Roosevelt, która była przewodniczącą Komisji Praw Człowieka, Deklaracja winna być przyjęta w nadziei, że prawa zostaną potraktowane jako przyrodzone, a więc przynależne każdemu, ale nie oznacza to by zobowiązywały one do natychmiastowej zmiany prawodawstwa tak, by ich realizacja była możliwa. Taki pogląd podzielała większość delegatów, w tym przedstawiciel Polski J. Katz-Suchy, zdaniem którego Deklaracja to tylko zbiór zasad, którego nie ma obowiązku przestrzegać żaden rząd. Por. *The Significance Attached to the Declaration by its Drafters*, w: N. Robinson, op. cit., s. 40-47.

obywateli tych państw, które przyjęły Deklarację.

Po naniesieniu ostatnich poprawek i uzupełnień dokument w wersji końcowej poddano pod głosowanie. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka została przyjęta większością głosów dnia 10 grudnia 1948 roku jako zalecenie Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych. Na 56 państw uczestniczących w głosowaniu, 48 głosowało za przyjęciem Deklaracji i 8 wstrzymało się od głosu³⁵. Wobec tego, że nie było głosów przeciwnych przyjęciu Deklaracji można uznać, że została przyjęta jednomyślnie.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ powstała jako z ogromnym trudem osiągnięty kompromis nie tylko pomiędzy krzyżującymi się poglądami, opiniami, ale i interesami państw członkowskich ONZ. Kompromis ten udało się osiągnąć tylko w odniesieniu do najogólniejszych sformułowań najbardziej podstawowych praw człowieka. Dlatego Deklaracja jest napisana językiem bardzo powściągliwym, celowo pomijającym kwestie sporne.

Różne problemy jakie rodzą się na gruncie Powszechnej Deklaracji mogą być rozpatrywane w oparciu o rzetelną znajomość treści tego dokumentu, co sprowadza się także do uwzględnienia materiałów przygotowawczych. Znajomość tych materiałów chroni od pośpiesznych uogólnień, zapobiega łatwemu sugerowaniu własnych koncepcji, do czego sam tekst mógłby być wystarczająco silną pokusą. Pozwala też wyrobić sobie pogląd na to, w jakim kierunku podąża doktryna Deklaracji, co z niej wyeliminowano i dlaczego, a co pozostaje kwestią otwartą. Mając na uwadze te kwestie, które wzbudziły najwięcej kontrowersji należy sobie uświadomić, jak rozmaicie była rozumiana przez twórców Deklaracji ta niby jednolita terminologia, w którą przyobleczone tekst końcowy.

Największego znaczenia należy przydać temu, w jaki sposób doszło do ustalenia treści praw. Metoda bezzałożeniowa, jaką się posłużono, dała w rezultacie sformułowanie o uniwersalnym charakterze. To odwołanie się do światowej opinii publicznej ma szczególną

Wstrzymały się od głosu delegacje Arabii Saudyjskiej, Czechosłowacji, Jugosławii, Polski, RPA, Rumunii, Ukrainy i ZSSR. Zob. *Yearbook on Human Rights*, 1948, s. 465.

wymowę. Zwróćmy uwagę, że nie przykładano na siłę jakiegoś schematu do rzeczywistości, ale najzwyczajniej w świecie zapytano ludzi, co mogą powiedzieć na podstawie swojego doświadczenia o przeżywaniu własnego człowieczeństwa, jak postrzegają pod tym względem innych ludzi, na czym powinny się opierać międzyludzkie relacje etc. Nie chodziło wszakże o zadośćuczynienie jakimś tradycjom, przyjmowanym wzorom myślenia, ale już w ten sposób odwołano się do podstawowego wymiaru człowieczeństwa. Zebranie i podsumowanie wyników ankiety na temat praw człowieka, później - przyjmowanie każdego fragmentu tekstu drogą głosowania wyklucza możliwość sformułowania praw w oparciu o jakiekolwiek przyjęte w punkcie wyjścia założenia teoretyczne.

Sposób w jaki ustalono treść Powszechnej Deklaracji wskazuje jednoznacznie, że u jej podstaw leży poznanie zdroworozsądkowe, oparte na doświadczeniu i dostępne wszystkim ludziom. Ta konstatacja ma kolosalne znaczenie dla pogłębionego rozumienia współczesnej koncepcji praw człowieka. Zdecydowanie wyklucza wszelkie a priori i wskazuje, że w interpretacji praw człowieka może być pomocne jedynie takie poznanie filozoficzne, które bazuje na doświadczeniu i nie gardzi danymi zdrowego rozsądku.

Mając na uwadze znajomość powodów i okoliczności opracowania i ogłoszenia Deklaracji trudno się oprzeć refleksji, że niekwestionowana jakość dokumentu jest w znacznej mierze rezultatem właściwego obrania przez jego twórców celu i sposobu wykonania całego przedsięwzięcia.

Julia Jaskólska

Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Od czasu powstania Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1945 roku obserwujemy wyraźny wzrost zainteresowania prawami człowieka. Zjawisko to przybrało na sile szczególnie w ostatnim dziesięcioleciu, w związku z upadkiem systemu komunistycznego. Realizacji praw człowieka przydaje się niebywałego dotąd znaczenia. Niebędzie przesadą stwierdzenie, że w świadomości współczesnych konkretna realizacja ludzkich praw uznawana jest za najważniejsze kryterium oceny systemów politycznych, przemian społecznych, programów gospodarczych, czy działalności poszczególnych polityków.

Temu niewątpliwie pozytywnemu zjawisku zainteresowania ludzkimi prawami i uznawaniu ich priorytetowego znaczenia towarzyszy jednak ciągle nikła wiedza w tej dziedzinie. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponoszą zarówno rządy państw członkowskich, jak i ... Sekretariat Generalny ONZ. Wytworzyła się bowiem taka oto sytuacja. Z jednej strony rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ z grudnia 1948 roku „zaleca Rządom Państw Członkowskich by w granicach swej władzy użyły wszelkich środków celem uroczystego ogłoszenia Deklaracji i spowodowania jej rozpowszechnienia, udostępnienia w miejscach publicznych, czytania i objaśniania przede wszystkim w szkołach i innych instytucjach oświatowych, bez różnicy wynikającej ze statusu politycznego krajów czy terytoriów", oraz „wzywa Sekretarza Generalnego, by szeroko rozpowszechniał tę Deklarację i, dla

osiągnięcia tego celu, publikował i rozsyłał teksty nie tylko w językach oficjalnych, ale również używając wszystkich środków jakie ma do dyspozycji, we wszystkich językach w jakich to możliwe". Z drugiej, stan rzeczy jest taki, że niewielu ludzi miało kiedykolwiek w rękach egzemplarz Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jeszcze mniej wie o czym mówi dokument, a spora część w ogóle nie zetknęła się z Deklaracją. Działacze praw człowieka na świecie nie bez powodu określają Powszechną Deklarację mianem „najlepiej strzeżonej tajemnicy świata”...

Dzisiaj w 50 rocznicę uchwalenia dokumentu okazuje się, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka była u nas albo całkowicie pomijana, albo traktowana marginalnie. Ograniczano się na ogół do przedrukowywania tekstu i to nieczęsto, bo tylko w okrągłe rocznice proklamowania dokumentu. Napawa zdziwieniem ten fakt, bo przecież Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie dość, że określa podstawowe ludzkie prawa, to jeszcze zawiera cenne wskazania dla ich interpretacji. Jako jedyne z dotychczasowych sformułowań praw człowieka spełnia wymóg powszechności. Wcześniejsze sformułowania odnosiły się albo nie do wszystkich ludzi (np. przysługiwały na zasadzie przywileju stanowego), albo adresowane były tylko do grupy zamieszkującej jakieś terytorium. Prawa potwierdzone w Powszechnej Deklaracji przysługują wszystkim ludziom, wszędzie na świecie. Obecnie uznaje się ponadnarodowy, powszechny charakter praw człowieka. Deklaracja jest też pierwszym w dziejach całościowym sformułowaniem ludzkich praw. Dotyczy całokształtu życia i działania ludzkiego. Do szeregu praw tzw. wolnościowych - cywilnych i politycznych, gwarantowanych we wcześniejszych kodyfikacjach praw człowieka, włącza nowe, dotąd nie uwzględniane uprawnienia przysługujące człowiekowi z tytułu jego działalności gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Jako taka też może i powinna zapewnić właściwe odczytanie znaczenia ludzkich praw, nie zawsze do końca uświadomionych, bądź celowo błędnie interpretowanych, a przede

¹ Zob. „Rezolucja dotycząca rozpowszechniania wiadomości o Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” w zbiorze pt. *Dokumenty*, Biblioteka Kultury, Tom 246, Paryż 1974 Instytut Literacki, s. 16.

wszystkim współczesne rozumienie człowieka i jego pozycji w porządku społeczno-prawnym, które można z treści deklarowanych praw odczytać.

Ta współczesna *Magna Charta* powinna być, szczególnie wobec częstego obecnie braku erudycji w dziedzinie ludzkich praw, szerzej publikowana, a przede wszystkim obecna w opracowaniach. Sam tekst, powstały w efekcie międzynarodowego kompromisu, razi niektórych ogólnikowością sformułowań, powściągliwością języka i jako taki nie zachęca do badań, bądź naraża na sugerowanie własnych, nie zawsze słusznych koncepcji

Artykuł w całości poświęcony jest omówieniu treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka². Forma tego opracowania może wydać się przesadnie rozbudowana. Czytelnik natrafi też czasami na powtórzenia. Taka redakcja podyktowana była jednak staraniem o uporządkowane przedstawienie zagadnienia. Bogata treść Deklaracji łączy w sobie wiele aspektów, niby różnych, a jednocześnie wzajemnie się warunkujących i dopełniających. Każdy z nich jest istotny i dopiero uwzględnienie ich wszystkich składa się na pełne omówienie treści dokumentu

Na początku, w ramach wprowadzenia w problematykę Deklaracji, podaję kilka podstawowych rozróżnień istotnych przy późniejszej interpretacji tekstu. W kolejnych trzech częściach omawiam prawa wyszczególnione w dokumencie. Ostatnią i zarazem najważniejszą, bo w niej wyraża się cała kwintesencja treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, będzie próba zrekonstruowania wizji człowieka, jaką suponują deklarowane prawa.

1. Wprowadzenie w problematykę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Powszechna Deklaracja jest stosunkowo niewielkim dokumentem, zawiera trzydzieści zwięzłych artykułów poprzedzonych częścią

² Nie zamieszczam jedynie szczegółowej analizy Preambuły Deklaracji, która jest przedmiotem oddzielnego opracowania pt. *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

wstępną, tak zwaną Preambułą.

Część wstępna łącznie z artykułami pierwszym, drugim, dwudziestym dziewiątym i trzydziestym stanowi jakby część ogólnej Deklaracji. Narody Zjednoczone nie zamieszczając w niej sformułowań określających konkretne prawa człowieka, podają motywy ogłoszenia Deklaracji (Preambuła) i wskazania mające służyć właściwemu odczytaniu potwierdzonych praw (Preambuła, ustęp 1; art. 1, 2, 29, 30). Każdy, kto tylko narodził się człowiekiem czyli istotą rozumną i wolną, posiada wszystkie potwierdzone w Deklaracji prawa (art. 1). Każdy, bez wyjątku człowiek jest obdarzony tymi prawami na równi z innymi ludźmi, bez względu na różnice rasy, koloru skóry, pochodzenia, posiadanego majątku, przekonań politycznych i wszelkie inne, jakkolwiek charakteryzujące zawsze w jakimś stopniu poszczególnego człowieka, to nie uszczuplające w żadnej mierze zakresu obowiązywania deklarowanych praw (art. 2). Narody Zjednoczone wskazują jednocześnie, w tej samej części Deklaracji, granice, jakie nie mogą być przekroczone przez człowieka przy realizowaniu przysługujących mu praw. Są nimi takie same prawa przysługujące innym ludziom, których poszanowania domaga się konieczność „zadośćuczynienia słusznym wymaganiom moralności, zabezpieczenia porządku publicznego i ogólnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie” (art. 29 § 2). Należy bowiem pamiętać o tym, że wszyscy ludzie jako członkowie jednej, tej samej „rodziny ludzkiej” są obdarzeni na równi niezbywalnymi prawami (Preambuła, ustęp 1). Narody Zjednoczone podkreślają ponadto, że tylko w społeczeństwie człowiek może zrealizować w pełni swe prawa i wszechstronnie rozwinąć swą osobowość i w związku z tym powinien pamiętać o swoich zobowiązaniach na rzecz społeczności. Deklaracja stawia tu ogólną zasadę, że korelatami praw - uprawnień ludzkich są odpowiadające im obowiązki (art. 29 § 1)³. W ramach wskazań służących właściwemu zrozumieniu zawar-

³ Wynika to z faktu, że prawa człowieka są prawami podmiotowymi, do których istoty należy ścisła korelatywność uprawnień i obowiązków. Nawet jeżeli przy wyliczeniu pewnych praw podmiotowych wymieniane są tylko uprawnienia, nie oznacza to, że są one oderwane od odpowiednich obowiązków, korelatywne dla tych uprawnień obowiązki zawsze istnieją. Jeżeli nie są *expressis verbis* wymieniane to ich treść należy wyprowadzić z treści

tych w niej praw Deklaracja przestrzega również przed jakąkolwiek interpretacją, która byłaby sprzeczna z celami i zasadami ONZ (art. 29 § 3, 30).

W części „szczegółowej” Deklaracji, obejmującej jej artykuły od trzeciego do dwudziestego ósmego włącznie Narody Zjednoczone wyszczególniają konkretne prawa człowieka. Można wśród nich najogólniej wyróżnić pięć grup praw. Są to zarówno tradycyjne prawa osobiste, obywatelskie i polityczne, jak i nowo uznane prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne. Chociaż Deklaracja nie szereguje praw w poszczególne grupy, nie można też powiedzieć, by wymieniała je chaotycznie. Kolejność wyszczególniania praw zdaje się być podyktowana w Deklaracji ich rolą przy praktycznej realizacji⁴. Dlatego zapewne u szczytu hierarchii znalazły się najczęściej naruszane i zarazem stosunkowo najprostsze do zrealizowania prawa **osobiste**. Najpierw trzeba bowiem umożliwić każdemu normalne życie w warunkach podstawowej wolności od strachu, przemocy, poniżającego traktowania i innych działań rozmaicie szkodzących człowiekowi. Realizacja tego rodzaju praw nie wymaga nadzwyczajnych środków i zasadniczo sprowadza się do zaniechania złego działania. Deklaracja wymienia tu jako pierwsze prawo do życia, jego posiadania i zachowania w warunkach podstawowej wolności i bezpieczeństwa osobistego (art. 3). Zaznacza przy tym, że nikogo nie wolno czynić niewolnikiem (art. 4), poddawać torturom i traktować w sposób nieludzki lub poniżający (art. 5). Niedozwolone jest też wszelkie arbitralne traktowanie człowieka w postaci bezprawnego aresztowania, zatrzymania lub deportacji (art.9). Narody Zjednoczone do szeregu podstawowych praw każdego człowieka włączają także często łamane prawo do poszanowania życia osobistego, do dobrego imienia i dobrej opinii

uprawnienia. Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie historia*, w: „Chrześcijanin w świecie”, 56 (1978), nr 3-4, s. 15.

⁴Taki porządek mógł być uwzględniony z tego względu, że Deklaracja jest przecież integralną częścią całościowego programu ochrony praw ludzkich obejmującego zarówno teorię, jak i praktykę. Deklaracja zakłada stopniowe, postępujące etapami realizowanie praw człowieka (por. konkluzja części wstępnej), chociaż sama jest „częścią teoretyczną” koncepcji praw, to nie brakuje w niej odniesień do sposobu ich praktycznej ochrony.

(art. 12). Każdemu człowiekowi jako podmiotowi prawa, który jest zdolny do działania wedle przepisów prawa stanowionego (art. 6), przysługuje prawo do skutecznej ochrony prawnej na równi z innymi ludźmi przed wszelką dyskryminacją (art. 7, 8, 10, 11). Dalej, jako jakby kolejny etap stopniowego procesu realizacji praw ludzkich, Deklaracja wskazuje uwzględniane już we wcześniejszych sformułowaniach prawa obywatelskie i polityczne. Z praw **obywatelskich** wymienia prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach państwa oraz do opuszczenia każdego kraju, również własnego i powrotu doń (art. 13); prawo do posiadania i zmiany obywatelstwa (art. 15); prawo do zawarcia małżeństwa i swobodnego wyboru współmałżonka oraz do opieki rodziny ze strony społeczeństwa i państwa (art. 16); prawo do posiadania własności prywatnej (art. 17), prawo do wolności myśli, sumienia i religii, jak również swobodnego wyrażania swych poglądów religijnych (art. 18); prawo do wolności przekonań i nieskrępowanego zdobywania informacji (art. 19); prawo do swobodnego tworzenia zgromadzeń i stowarzyszeń (art. 20). Z praw **politycznych** Deklaracja uwzględnia prawo do udziału w wyborach (czynne i bierne), do udziału w zarządzaniu sprawami publicznymi (art. 21) oraz prawo do azylu politycznego (art. 14). Wreszcie w końcowej części Deklaracja wymienia grupę nowo uznanych praw, przysługujących człowiekowi z tytułu jego działalności gospodarczej, naukowej i kulturalnej. Realizacja tego rodzaju praw jest najtrudniejsza, wymaga bowiem wcześniejszego zagwarantowania wymienionych powyżej tzw. wolnościowych praw⁵, a także nakładu rozmaitych środków, w zależności oczywiście od zasobów i rozwiązań ustrojowych państwa, gdyż są to zasadniczo prawa sprawiedliwego podziału różnego rodzaju dóbr wytworzonych przez człowieka. Z praw **ekonomicznych, społecznych i kulturalnych** Deklaracja wymienia przede wszystkim przysługujące każdemu prawo do zagwarantowania tych uprawnień odpowiednio do ustroju i zasob-

⁵ Wśród podmiotowych praw człowieka najogólniej wyróżniamy dwa rodzaje praw: tzw. wolnościowe dotyczące swobód osobistych, obywatelskich i politycznych oraz tzw. materialne dotyczące korzystania przez człowieka z rozmaitych dóbr.

bów państwa (art. 22); prawo do pracy i sprawiedliwego wynagrodzenia (art. 23); prawo do odpoczynku (art. 24); prawo do odpowiedniego poziomu życia zapewniającego zdrowie i względny dobrobyt (art. 25); prawo do kształcenia się i prawo rodziców do decydowania o typie wykształcenia dzieci (art. 26); prawo do swobodnego udziału w życiu kulturalnym, naukowym, literackim i artystycznym (art. 27) i jako ostatnie z tego rodzaju uprawnień NZ wskazują prawo każdego do takiego porządku społecznego, w którym wszystkie prawa znajdują należyte zabezpieczenie (art. 28).

O wszystkich wymienionych powyżej prawach Deklaracja wyraża się w znamienny sposób. Mówi o nich tak, jakby były czymś rzeczywiście istniejącym i obowiązującym. Z tekstu Deklaracji wynika jednoznacznie, że prawa te przysługują każdemu, kto tylko narodził się człowiekiem. Nie są one kwestią żadnej umowy, nie są poddyktowane nieczyją wolą⁶. Praw tych się nie ustanawia, prawa te należy uznać, gdyż, jak głosi Deklaracja we Wstępie: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”⁷. Oczywiście, nikomu z twórców Deklaracji nie przyświecała myśl, by wolność, pokój i sprawiedliwość na świecie oprzeć na fikcji. Prawa człowieka, ich istnienie i obowiązywanie, uznaje się w Deklaracji bezspornie.

Warto przy tym zwrócić uwagę na samą nazwę dokumentu: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Określenie: Deklaracja znaczy, że treść tego dokumentu ma charakter stwierdzający, deklaratoryjny, a nie ustanawiający, konstytutywny, jak to się dzieje w przypadku prawa stanowionego⁸. Innymi słowy, prawa w tej Deklaracji zawarte potraktowano jako coś już istniejącego. Deklaracja praw tych nie ustanawia, lecz tylko je precyzuje, kodyfikuje, głosi ich uznanie, poszanowanie i zachęca do przestrzegania. Mogłoby się wprowadzić

⁶ Ani Deklaracja, ani żadne wcześniejsze dokumenty (Karta Atlantycka, Deklaracja NZ z 1 I 1942r., Karta NZ i inne) nie zawierają żadnego postanowienia, z którego mogłoby wynikać, że podmiotowe prawa człowieka nie istniały i właśnie zostały do niego powołane.

⁷ Por. Preambuła, ustęp 1.

⁸ Od łac. *declaratio* - ujawnienie, obwieszczenie.

wydawać, że skoro Deklaracja do szeregu niezbywalnych praw człowieka oprócz tradycyjnych praw takich, jak prawa osobiste, obywatelskie i polityczne włącza nowe, dotychczas nie kodyfikowane prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne to tym samym poszerza zakres praw człowieka i czyni to aktem woli państw. Jednak i te nowe prawa na równi z tradycyjnymi ogłoszono tu w jednolitym trybie stwierdzającym, czyli deklaratoryjnym, a nie konstytutywnym. Zaznaczono przy tym wyraźnie, że prawa te należy rozumieć jako niezbędne dla ludzkiej godności⁹. Zatem istnienie tych praw związane z czymś niezależnym od woli państwa. Godność ludzka nie jest przecież tworem tej woli.

Za tym, że podmiotowe prawa człowieka nie wywodzą się z woluntarystycznej koncepcji prawa, odwołującej się ostatecznie do woli państw, przemawia też fakt, że w nazwie dokumentu użyto przymiotnika „powszechna”, a nie na przykład „międzynarodowa”. Oznacza to, że prawa ogłoszone w Deklaracji odnoszą się do wszystkich ludzi na świecie, a nie jedynie do obywateli tych państw członkowskich ONZ, które przyjęły Deklarację. Zastosowany tu przymiotnik „powszechna” (podobnie, jak rzeczownik „deklaracja”, chociaż na innej zasadzie) wyklucza umowny charakter rzeczonych praw.

Z powyższych uwag wynika, że mamy do czynienia z katalogiem wyjątkowych praw, różnych od norm prawa stanowionego. Prawa człowieka rzeczywiście istnieją i obowiązują, ale podstawą tego istnienia i obowiązywania nie jest ani prawo krajowe, ani międzynarodowe, ani inne prawo pozytywne. Według Deklaracji prawa człowieka dla wszelkiego prawa stanowionego są wzorem i każdy prawodawca powinien się wzorować na nich¹⁰. Zatem prawa człowieka swym istnieniem wyprzedzają wszelkie prawo pozytywne i z prawa tego nie biorą swojego początku.

Wobec tego, że wykluczona jest jakakolwiek woluntarystycz-

⁹ Por. „Każdy człowiek (...) jest uprawniony do realizowania (...) swych uprawnień gospodarczych, społecznych i kulturalnych, nieodzownych dla jego godności osobistej” (art. 22). Por. ponadto art. 123 oraz 1 i 5 ustęp Wstępu do Powszechnej Deklaracji.

¹⁰ Zob. Wstęp, ustępy 3, 6, konkluzja, art. 28.

na motywacja ludzkich praw, naturalną kolejną rzeczą nasuwa się pytanie, jakiego rodzaju prawem jest Deklaracja i skąd zawarte w niej prawa czerpią swą moc obowiązującą. Nie ulega przecież wątpliwości, że potwierdzone prawa człowieka są czymś rzeczywistym i jako takie muszą mieć jakąś normatywną podstawę. Zawsze bowiem ilekroć mówimy o uprawnieniach czyli o prawach podmiotowych, musi istnieć jakaś norma, która jako prawo przedmiotowe jest ich podstawą¹¹.

Należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę na międzynarodową prawną klasyfikację Powszechnej Deklaracji. W świetle obowiązującego prawa międzynarodowego Deklaracja nie jest prawem *sensu stricto*, gdyż stanowi zalecenie uchwalone przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Będąc zaleceniem nie obowiązuje prawnie, gdyż ONZ nie ma prawodawczej władzy nad państwami¹². Na ogół prawnicy dla podkreślenia, że Deklaracja rzeczywiście obowiązuje, ale w inny sposób niż normy prawa międzynarodowego mówią o walorze moralnym Powszechnej Deklaracji czyli przypisują jej moralne obowiązywanie, nie wykluczając tym samym prawnego charakteru Deklaracji. Deklaracja jako właśnie zalecenie wydane przez odnośny organ ONZ, jest zaleceniem prawnym w tym sensie, że wydano je zgodnie z prawem, ale nie znaczy to, że obowiązuje jak wiążące prawo międzynarodowe umowne lub zwyczajowe¹³. O międzynarodowej prawnej klasyfikacji Deklaracji, określającej ją ostatecznie jako zalecenie wydane prawnie, ale pozbawione wiążącej mocy, decyduje kryterium formalnie pojmowanych źródeł prawa międzynarodowego¹⁴.

¹¹ Por. H. Andrzejczak, *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne”, 14 (1966), z. 2, s. 82 n.

¹² Deklaracja stanowi zalecenie zgodnie z art. 13§ 1 lit. b Karty NZ

¹³ Niektórzy jednak skłonni są przypisać Deklaracji prawną moc obowiązującą zwłaszcza wskazując na ścisły związek łączący Deklarację z odnośnymi postanowieniami Karty NZ. Por. np. wypowiedzi niektórych delegatów Zgromadzenia Ogólnego NZ wyrażone w artykułach pt. *Progress of Covenant on Human Rights*, United Nations Buletin 1951, T. 10, s.554 n.

¹⁴ Rozróżnienie formalnych i materialnych źródeł prawa międzynarodowego zob. w: L. Ehrlich, *Prawo międzynarodowe*, W-wa 1958, Wydawnictwo Prawnicze, s. 20 n.

Natomiast w rozumieniu materialnym źródeł prawa międzynarodowego, owo bezsporne przyjmowanie Deklaracji, należałoby odnieść do prawa naturalnego, którego treść wydaje się być z kilku względów domniemana w Deklaracji¹⁵.

Deklaracja jako „zbiór praw - uprawnień” istniejących zawsze i wszędzie nie ma mocy prawa konwencjonalnego, lecz na mocy tego, że jest się człowiekiem, a więc na mocy ludzkiej natury, stanowi prawo w sensie *ius*. Jako prawo w znaczeniu *ius* jest tak samo prawem jak normy prawa stanowionego *lex*, z tym, że jakby rozumianym „od innej strony”. Trzeba bowiem pamiętać, że sam termin „prawo” nie jest jednoznaczny, ale domaga się analogicznego rozumienia¹⁶. Z jednej strony oznacza byt relacyjny, jakim jest fakt prawa występujący pomiędzy ludźmi (*ius*), z racji samego naturalnego zrelacjonowania osób do siebie, z drugiej zaś to samo prawo w formie konkretnej ustawy (*lex*) będącej jednoznacznym uszczegółowieniem tego, co już realnie istnieje w interpersonalnych relacjach. Innymi słowy, termin *ius* oznacza prawo od strony egzystencjalnej, terminu *lex* używa się na oznaczenie prawa o zdeterminowanej treści¹⁷. O ile prawo *lex*, o tej oto konkretnej treści może być przyjęte (lub odwołane) aktem woli pozytywnego prawodawcy, przyjęte lub odrzucone w poszczególnych państwach, to prawo *ius* istnieje zawsze i wszędzie, gdzie tylko żyją i działają ludzie komunikujący się między sobą. Wszystko to można i należy odnieść do Powszechnej Deklaracji, ponieważ jej odmienność od prawa pozytywnego jest porównywalna do powyższego rozróżnienia, zachodzi na podobnej zasadzie. Deklaracja bowiem, potwierdza tylko fakt istnienia praw, nie ustanawia natomiast tych praw i nie informuje, jak konkretnie należy te prawa w poszczególnych państwach realizować. Deklaracja akcentuje wymową całej swej treści, że „prawa - uprawnienia” istnieją i jest to podyktowane tym, że człowiek jest człowiekiem, czyli istotą rozumną, wolną, obdarzoną godno-

¹⁵ Szczegółowe uzasadnienie tej tezy zob. H. Andrzejczak, *Filozoficzno-prawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne”, 14 (1966), z. 2, s. 81-97.

¹⁶ Zagadnienie rozumienia prawa omawia M. A. Krąpiec w dziele pt. *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

¹⁷ Na temat tego rozróżnienia zob. tamże, s. 32-33.

ścią i posiadającą sumienie¹⁸. Wedle Deklaracji źródła i podstawy mocy obowiązującej praw należy szukać nie gdzie indziej, jak tylko w człowieku, w jego naturze¹⁹. Deklaracja zaznacza, że są to prawa przyrodzone czyli takie, z którymi się człowiek rodzi, a nie nabyte. Są one czymś naturalnym, a nie na mocy jakiejś konwencji powołanym do życia. W Deklaracji znajdujemy więc zasadniczo te same odniesienia co w istniejącej teorii prawa naturalnego.

Prawo naturalne można najogólniej pojąć jako nakaz czynienia dobra naturalnie objawiający się w sumieniu każdemu człowiekowi. Prawo to jest ogólnie znane wszystkim ludziom i niezajomością takiego prawa nie można się wymawiać²⁰. Człowiek bowiem potrafi dzięki zdolności swego umysłu, doświadczeniu i refleksji nad swoim postępowaniem (czyli dzięki sumieniu) odczytać treść tego prawa wpisanego w ludzką naturę. Jest wewnętrznie przekonany, że raczej należy czynić dobrze, niż źle. Generalna zasada prawa naturalnego „dobro należy czynić, zła unikać” lub po prostu „czyń dobro!” jest wystarczająco znana wszystkim ludziom, by prawo natury ludzkiej uznać za powszechnie obowiązujące. Do sformułowania i ogłoszenia Powszechnej Deklaracji doszło na tle uświadomienia sobie istnienia jakiegoś „nie pisanego prawa”, które jest spontanicznie uznawane przez ludzi za zawsze obowiązujące i „wyższe” od wszelkiego prawa pozytywnego. Ogłoszenie Deklaracji należałoby więc potraktować jako wyraz pospolitego przekonania o istnieniu prawa naturalnego²¹.

Deklaracja w niczym się nie sprzeciwia nakazowi „czyń dobro!” i generalnie zaleca właśnie czynienie dobra. Akcentuje bowiem konieczność braterskiego, a nie antagonistycznego odnoszenia się do

¹⁸ Por. art. 1.

¹⁹ Zawsze bowiem ilekroć Deklaracja mówi o prawach podmiotowych (rights) czyni to w ścisłym związku z ludzką godnością przyrodzoną która z kolei opiera się na naturze ludzkiej. Por. na ten temat: H. Andrzejczak, *Moralny walor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, a encyklika Pacem in Terris*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13 (1966), z. 3, s. 76-79.

²⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 177-180.

²¹ Szerzej na temat teorii prawa naturalnego zob. tamże, s. 177-241.

drugich, zaznacza konieczność poszanowania praw drugiego człowieka, wymienia szereg praw mających na celu najogólniej mówiąc dobro samego człowieka, czy to w postaci bezpieczeństwa, godziwych warunków życia, odpoczynku, zdrowia, czy wykształcenia. Deklaracja nie gwarantuje praw złych, niesprawiedliwych. Każde prawo wskazane w Deklaracji jest albo uprawnieniem człowieka do posiadania lub realizowania jakiegoś dobra, bądź prawem nakazującym zaniechanie złego postępowania. Poza tym już nawet pobieżne przyjrzenie się treści i układowi tekstu Deklaracji potwierdza wcześniejszą tezę o tym, że prawo naturalne wydaje się być jakoś w Deklaracji domniemane.

Warto w tym miejscu odwołać się do koncepcji prawa naturalnego wypracowanej przez Św. Tomasza z Akwinu, a w szczególności do znamienitego sformułowania Akwinaty, że „stosownie do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek nakazów - postanowień prawa natury”²². Tomasz odwołuje się tu do trzech naturalnych ludzkich inklinacji (zauważonych jeszcze przez filozofów stoickich i nigdy dotąd nie zanegowanych): do zachowania własnego istnienia - życia, do przekazania tego życia w związku małżeńskim kobiety i mężczyzny i do rozwoju życia (zwłaszcza rozwoju osobowego) w zorganizowanym społeczeństwie. Wszystkie te naturalne skłonności i odpowiadające im uprawnienia są skonkretyzowanymi determinacjami ogólnie analogicznego prawa ludzkiej natury: „dobro należy czynić, zła unikać”. Poza ogólnym sformułowaniem nakazu „czyń dobro!” nie ma bowiem bardziej szczegółowo sformułowanych zasad prawa naturalnego, które by bliżej określały prawo naturalne i obowiązywały zawsze i wszędzie. Wiadomo wprawdzie, że człowiek ma prawo do życia i nie można człowieka pozbawiać życia wprost, ma prawo do zawarcia małżeństwa i przekazania swego życia i nie należy mu tego utrudniać, każdy posiada też prawo do rozwoju swojego życia we wszystkich jego aspektach, który może się odbywać tylko w społeczności, gdyż człowiek nie jest samowystarczalny i potrzebuje pomocy drugich. Wszystko to są jednak tylko ogólne „drogowskazy” odpo-

” Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae - Summa Theologica I-II, q 94, a. 2. W tym też artykule Tomasz szkicuje swą doktrynę o prawie naturalnym.

wiadające naturalnym ludzkim inklinacjom, przydatne na pewno w uporządkowanym rozumieniu przyrodzonych uprawnień. Nie są natomiast szczegółowymi określeniami zasad prawa naturalnego. Te właśnie naturalne inklinacje i odpowiadające im prawa, jako pierwsze przejawy prawa naturalnego u człowieka mogą jedynie uchodzić za „podstawowe”, niezmiennie nakazy prawa naturalnego²³.

Powszechna Deklaracja, chociaż sformułowana wspólnie i wcale nie na podstawie żadnej wypracowanej teorii prawa naturalnego, zdaje się ujawniać podobną zasadę przyporządkowania pewnych ludzkich praw odpowiednim inklinacjom ludzkiej natury. Można bowiem zauważyć, że artykuły 1-15 Deklaracji to nic innego, jak tylko prawa zachowania życia w odpowiednich warunkach; artykuły 16 i 17 określające prawa zawarcia małżeństwa, założenia rodziny i jej ochrony ze strony społeczeństwa i państwa można uznać za prawa przekazania życia; natomiast końcowa część Deklaracji (artykuły 22-28) uwzględniająca prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne, wyraża uprawnienia odpowiadające trzeciej ludzkiej inklinacji do rozwoju osobowego²⁴.

Nie chcemy jednakże przez to wszystko powiedzieć, że Powszechna Deklaracja jest kodeksem prawa naturalnego, gdyż sformułowanie takiego dokumentu jest z gruntu rzeczy niemożliwe. Wynika to z faktu, że naczelne sformułowanie prawa naturalnego nie może być inne, jak owo analogiczne „czyń dobro!”, bowiem samo dobro może być w przypadku poszczególnego człowieka zarówno rozmaicie pojmowane, jak i różnie w konkretnych, „wyrastających na żywo” sytuacjach realizowane.

Powszechna Deklaracja jest jedynie przykładem artykułowania prawa naturalnego²⁵. Potwierdza we właściwy sobie sposób, na

Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 212-213.

²⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993, s. 172 n.

²⁵ Należy jednak zdawać sobie sprawę z różnic między „kodyfikacjami” prawa naturalnego dokonywanymi przez autorów szkoły racjonalistycznej w XVII i XVIII stuleciu, a „kodyfikacją” zawartą w Powszechnej Deklaracji. Ta ostatnia bowiem nie jest kodyfikacją prywatną poszczególnego autora, lecz oficjalną uchwaloną po raz pierwszy w historii przez organizację ogólnoswiatową reprezentującą autorytet bez precedensu.

miarę dokumentu tego rodzaju i stosownie do warunków współczesności, obecne w świadomości ogólnoludzkiej przekonanie o jakimś „prawie powszechnym”, które chociaż nigdzie nie jest zapisane, to rzeczywiście istnieje i obowiązuje. To właśnie „nie pisane prawo” można uznać za jakieś bliżej niesprecyzowane prawo naturalne. Treść Deklaracji ujawnia istotę treści prawa naturalnego - realizowanie dobra i potwierdza naturalne przyporządkowanie ludzkich praw do odpowiednich inklinacji, wskazując tym samym na źródło i podstawę mocy obowiązującej praw - naturę ludzką. Z takich też względów Powszechną Deklarację Praw Człowieka należy traktować jako wyraz prawa naturalnego i uwzględniać to w interpretacji.

2. Prawa zachowania życia

Artykuły 1-15 Deklaracji poruszają problematykę zachowania życia ludzkiego w warunkach podstawowej wolności. Narody Zjednoczone nie ograniczają się tu do ogólnego potwierdzenia, że „każdy człowiek ma prawo do życia”, ale zwracają jeszcze uwagę na warunki, w jakich życie ludzkie może dopiero normalnie przebiegać. Wymieniają te prawa człowieka, które są najczęściej łamane w praktyce życia społecznego, a których natychmiastowa realizacja jest konieczna. Prawa te najogólniej nakazują powstrzymanie się od działań szkodzących w rozmaity sposób człowiekowi. Można i należy je realizować natychmiast, bo najpierw trzeba zapewnić człowiekowi wolność od różnego rodzaju zła, umożliwić mu normalne życie. Jest to zawsze możliwe, bo realizacja tego rodzaju praw nie wymaga żadnych nadzwyczajnych środków. Zasadniczo sprowadza się do zaniechania czynów godzących w dobro człowieka. Ponadto przestrzeganie praw zamieszczonych w tej części Deklaracji jest konieczne również z tego względu, że dopiero w warunkach podstawowej wolności od różnego rodzaju zła można realizować niezbędne człowiekowi prawa swobodnego rozwoju osobowego w zorganizowanym społeczeństwie.

Zanim jednak zostały wyszczególnione prawa zachowania życia ludzkiego, Deklaracja w dwu pierwszych artykułach zaznacza, że

każdy kto tylko narodził się człowiekiem jest podmiotem wszystkich wskazanych w niej praw i ogólnie wyjaśnia jak to należy rozumieć.

Art. 1 : Wszystkie istoty ludzkie rodzą się równe i wolne w swej godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny postępować w stosunku do siebie w duchu braterstwa.

Artykuł pierwszy nie tyle jest sformułowaniem jednego z konkretnych ludzkich praw, co zawiera wskazania dla właściwej interpretacji i rozumienia sensu deklarowanych praw.

Każdy, kto narodził się człowiekiem, posiada potwierdzone prawa na równi z innymi ludźmi. Człowiek jako istota rozumna, wolna, posiadająca sumienie i obdarzona przyrodzoną godnością, powinien rozpoznać w drugich to samo człowieczeństwo i odnosić się do nich „po bratersku”. W artykule pierwszym doniosłe znaczenie ma pierwsze zdanie stwierdzające, że „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swej godności i prawach”. Znaczy to, że o całym człowieczeństwie ludzkiej jednostki, jak również o istnieniu i obowiązywaniu ludzkich praw przesądza fakt narodzenia się człowiekiem. To moment narodzenia się istotą ludzką stanowi o posiadaniu niezbywalnych praw. Deklaracja nie precyzuje przy tym, co to znaczy dokładnie narodzić się człowiekiem, nie mówi, w którym momencie stajemy się osobą ludzką - czy już w chwili naturalnego poczęcia, czy dopiero po opuszczeniu łona matki? Deklaracja celowo nie dookreśla sformułowania „wszystkie istoty ludzkie rodzą się”, bo tym samym opowiedziałyby się za lub przeciw aborcji i jako taka nie uzyskałaby powszechnej akceptacji.

Współcześnie jednak (po odkryciu kwasu DNA) jest już medycznie udowodnione, że człowiekiem stajemy się w chwili poczęcia. Wszystko, co następuje po ukształtowaniu pierwszej komórki płodu ludzkiego jest już tylko kontynuacją tego, co zostało w niej zapoczątkowane przez indywidualny kod genetyczny, odziedziczony po rodzicach w chwili zapłodnienia.

Zatem mówiąc o człowieku - podmiocie deklarowanych praw, mamy na myśli człowieka zawsze i wszędzie, w całej rozciągłości jego

życia od naturalnego poczęcia po naturalną śmierć²⁶.

W kolejnym artykule Narody Zjednoczone wyjaśniają na czym polega powszechny charakter Deklaracji. Przez odwołanie się do najczęściej spotykanych powodów dyskryminowania poszczególnych jednostek i całych grup społecznych, i w odniesieniu do konkretnych okoliczności, precyzują znaczenie wielokrotnie występującego w Deklaracji sformułowania „każdy człowiek ma prawo do”. Czy rzeczywiście wszystko, co głosi Deklaracja odnosi się na równi do wszystkich ludzi? Czy może jakieś „wyższe” okoliczności mogą pozbawić jednostkę ludzką jej podstawowych praw? W ujęciu Deklaracji rzecz wygląda następująco:

Art. 2: Każdy jest uprawniony do korzystania ze wszystkich praw i wolności proklamowanych w niniejszej Deklaracji, bez jakiegokolwiek różnicy ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, polityczne lub inne przekonania, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie lub inne względy.

Poza tym nie można czynić różnicy na podstawie statusu politycznego, prawnego lub międzynarodowego, kraju lub terytorium, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy ów kraj czy terytorium jest niepodległe, powiernicze, czy też samodzielne, czy też jest w jakikolwiek sposób ograniczone w swej niepodległości.

Powszechny charakter praw człowieka najdobitniej tu podkreśla odwołanie wszelkim względem politycznym i prawnym jakiegokolwiek

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 173-175; autor podkreśla, że w tym świetle mieści się problem aborcji w Deklaracji. Takie wyjaśnienie sformułowania „wszystkie istoty ludzkie rodzą się...” jest istotne zarówno dla pełnego odczytania gwarantowanego w Deklaracji prawa każdego człowieka do życia, jak i całokształtu deklarowanych praw. Doświadczenie życia społecznego mówi bowiem, że często tam, gdzie aborcja jest dozwolona ma to dalekosiężne konsekwencje w traktowaniu człowieka, znacznie wykraczające poza problem samej aborcji. Legalizacja aborcji zawsze stwarza dogodne warunki dowolnego obchodzenia się z człowiekiem, albowiem przeczy temu, iż człowiek i jego życie stanowią wartość bezwzględna nie podlegającą żadnej dyskusji.

wplywu na zasięg obowiązywania praw ludzkich²⁷. Prawa ogłoszone w Deklaracji odnoszą się do wszystkich ludzi na świecie jednakowo, także do obywateli tych państw, które nie przyjęły Deklaracji i których ustawodawstwo dozwala naruszanie praw²⁸.

Po stwierdzeniu w dwu pierwszych artykułach istnienia praw ludzkich przysługujących każdemu na mocy narodzenia się człowiekiem i niezależnie od wszelkich zewnętrznych okoliczności, Narody Zjednoczone poczynając od artykułu trzeciego wyszczególniają te prawa. I tak:

Art. 3: Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego.

Prawo do życia Deklaracja wymienia jako pierwsze, gdyż zanegowanie tego fundamentalnego uprawnienia oznaczałoby przekreślenie wszystkich innych praw. Jednocześnie z prawem do życia Deklaracja zaznacza jeszcze prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego. Zdaje się podkreślać w ten sposób, że życie ludzkie może się realizować tylko w warunkach podstawowej wolności, czyli wtedy, gdy człowiek sam w sposób wolny może kształtować swe życie, a nie pod presją jakiegokolwiek nacisku z zewnątrz. Równorzędne wymienienie prawa do życia, do wolności i do bezpieczeństwa osobistego wskazuje, że nie chodzi tutaj o zagwarantowanie człowiekowi jakiegokolwiek przetrwania, ale o zachowanie jego życia w integralności psychicznej i

W tym miejscu należy uwzględnić formalne i materialne kryterium obowiązywania ludzkich praw. Narody Zjednoczone potwierdzają że prawa realnie istnieją i obowiązują i jest to niezależne od woli państw, chociaż zdarza się zawieszanie lub łamanie praw w praktyce społecznej. Nie neguje to jednak, ani nie uszczupla ich rzeczywistego istnienia, na które państwa nie mają wpływu. Względy polityczne lub prawne mogą więc oddziaływać na prawa ludzkie w zakresie ich formalnego uznania, a nie pod względem ich rzeczywistego, materialnego obowiązywania.

²⁸ Takie stanowisko wydaje się być wyrazem określonego rozumienia suwerenności, według którego to nie państwo nadaje jednostce pewne uprawnienia, ale człowiek jako taki posiada swoje prawa i właściwą sobie suwerenność nie z przyzwolenia państwa, ale na mocy bycia człowiekiem.

biologicznej, umożliwienie każdemu ludzkiego - rozumnego i wolnego działania. Życie ludzkie domaga się warunków podstawowej wolności, kiedy to drudzy nie próbują rozmaicie szkodzić człowiekowi i zarazem *bezpieczeństwa osobistego* osłaniającego tę podstawową wolność. Gwarantowanie prawa bezpieczeństwa osobistego ma też na celu uwolnienie człowieka od strachu, a przez to zachowanie integralności psychicznej strony życia ludzkiego.

W dwu następnych artykułach NZ wskazują na szczególnie drastyczne przykłady ograniczenia wolności człowieka i naruszenia jego godności.

Art. 4: Nikt nie może pozostawać w stanie niewolnictwa lub przymusowej służby; niewolnictwo i handel niewolnikami we wszelkich formach są zakazane.

Art. 5: Nikt nie może być poddawany torturom lub okrutnemu, nie-ludzkemu albo upokarzającemu traktowaniu czy karom.

Te dwa prawa zostały sformułowane na tle szczególnie złych ludzkich doświadczeń. Były i są podejmowane próby traktowania człowieka instrumentalnie, tak, jakby był jakąś rzeczą, jakimś użytecznym narzędziem. Współcześnie problem niewolnictwa zniknął tylko pozornie. Dlatego Narody Zjednoczone przestrzegają przed „nie-ludzkim albo upokarzającym traktowaniem” człowieka. Wskazują przykłady szczególnie drastycznego nieposzanowania godności ludzkiej.

Określenie „nie-ludzkie” lub „upokarzające traktowanie” można zawsze odnieść do takiego postępowania, w którym człowieka traktuje się jako środek, a nie cel działania. Zawsze ilekroć „używa się” człowieka do spełnienia rozmaitych celów, nie bacząc na jego osobowe dobro, mamy do czynienia z naruszeniem ludzkiej godności, a tym samym z „nie-ludzkim” - sprzeciwiającym się ludzkiej naturze postępowaniem.

W celu skutecznego ochrony osoby ludzkiej przed takimi zagrożeniami, jak niewolnictwo, tortury i wszelkie inne czyny szkodzące człowiekowi, przyznaje się każdemu człowiekowi „osobowość prawną”.

Art. 6: Każdy jest wszędzie uprawniony do uznawania jego osobowości prawnej.

Tak sformułowane prawo-uprawnienie oznacza, że człowiek jest już nie tylko podmiotem praw przyrodzonych, ale także należy uznać jego podmiotowość wobec prawa stanowionego²⁹. Akcentowana tu osobowość prawna w sensie jurysdycznym oznacza, że człowiek jest podmiotem zdolnym do działania wedle norm prawa stanowionego. Człowiek jest podmiotem chronionym przez prawo, który może dochodzić swych praw i którego działania zarazem mierzone są przepisami prawnymi.

Na czym miałyby polegać uznanie owej osobowości prawnej Deklaracja wyjaśnia w kilku następnych artykułach przez wyakcentowanie charakterystycznych, prawniczych cech tejże osobowości prawnej.

Jako pierwsze wymienia równość wszystkich wobec prawa i prawo do jednakowej ochrony prawnej.

Art. 7: Wszyscy są równi wobec prawa oraz są uprawnieni bez żadnej różnicy do jednakowej ochrony prawnej. Wszyscy są uprawnieni do jednakowej ochrony przed wszelką dyskryminacją, stanowiącą pogwałcenie niniejszej Deklaracji, oraz przed wszelkim podleganiem do takiej dyskryminacji.

Art. 8: Każdy ma prawo do rzeczywistego odwoływania się do właściwych trybunałów krajowych przeciwko czynom, które gwałcą podstawowe prawa, przyznane mu przez konstytucję lub prawo.

W powyższych, uzupełniających się nawzajem artykułach Deklaracja oznajmia, że tak, jak wszyscy w jednakowym stopniu są obdarzeni swoimi podstawowymi prawami, tak też, wszyscy na równi są uprawnieni do ich ochrony. Warunkiem realizacji praw wymienionych

²⁹ Wynika to jednoznacznie z oryginalnego tekstu angielskiego Deklaracji, w którym posłużono się tu terminem *law*, a nie *right*. Por. Art. 6: *Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law.*

w Deklaracji oraz ich skutecznej ochrony może być tylko pozytywizacja prawna wszystkich potwierdzonych tu uprawnień. Chodzi o to, by prawa człowieka znalazły swój wyraz w odpowiednich ustawach i stały się obowiązującymi w poszczególnych państwach. Zabezpieczenie praw ludzkich wiążącymi przepisami, na podstawie których sąd może rozstrzygać o winie, daje dopiero szansę ich ochrony.

W dalszej części Deklaracja wskazuje prawa, których przestrzeganie jest podstawą skutecznej ochrony prawnej w każdym państwie.

Art. 9: Nikt nie może być poddany samowolnemu aresztowaniu, zatrzymaniu i wygnaniu.

Wszelkie arbitralne traktowanie człowieka przez władzę Narody Zjednoczone uznają za bezprawne. Porządek prawny może być zachowany i prawa człowieka zabezpieczone jedynie wtedy, gdy prawo obowiązuje wszystkich, także podmioty władzy i urzędników państwowych. Deklaracja gwarantuje każdemu osobistą nietykalność. Podkreśla, że samowolne więzienie, aresztowanie czy skazywanie na banicję są z reguły bezprawiem i każdy może zaskarżyć w sądzie takie naruszenie swojej nietykalności osobistej. Oczywiście Narody Zjednoczone nie wykluczają tym samym aresztowań uzasadnionych prawnie, kiedy władza publiczna karze podejrzanego za przestępstwo poprzez niezawisły sąd.

Dlatego też Deklaracja powie dalej:

Art. 10: Każdy człowiek, przy rozstrzygnięciu jego praw i obowiązków oraz w wypadku oskarżenia go o przestępstwo, jest w pełni równouprawniony do rzetelnego i publicznego przesłuchania przez niezawisły i bezstronny sąd.

Jedynie sądy mogą sprawiedliwie i obiektywnie rozstrzygać o winie. Uznanie prawa każdego człowieka do korzystania z niezawisłych sądów stanowi podstawę ochrony prawnej w każdym państwie i powinno zabezpieczać przed samowolnym traktowaniem jednostek przez władzę publiczną. Warunkiem jest tu bezstronność i niezawisłość są-

dów. W przeciwnym razie zachowane są tylko pozory praworządności.

Ostatni z artykułów dotyczących zagadnień ochrony prawnej określa prawo domniemania niewinności i przypomina o obowiązaniu powszechnie znanej zasady *prawo nie działa wstecz*.

Art. 11:1. Każdy człowiek oskarżony o popełnienie przestępstwa ma prawo do tego, aby był uważany za niewinnego, dopóki jego wina nie zostanie udowodniona zgodnie z prawem w procesie publicznym, w którym miał on wszystkie gwarancje konieczne do swej obrony.

2. Nikt nie może być uznany za winnego z racji działania lub zaniechania, które nie stanowiły przestępstwa w obliczu prawa krajowego lub międzynarodowego w czasie jego popełnienia. Ani też na nikogo nie można nałożyć kary większej niż ta, którą zastosowano by w czasie popełnienia przestępstwa.

Prawo każdego człowieka do nie ponoszenia odpowiedzialności za czyny, które w momencie ich popełnienia nie były uznane prawnie za wykroczenie, obowiązuje w pełni jedynie wówczas, gdy obowiązujące przepisy prawne nie były sprzeczne z podstawowymi ludzkimi uprawnieniami. Czynów zbrodniczych nie usprawiedliwia jeszcze działanie zgodne z prawem. Karanie tzw. zbrodni przeciw ludzkości nigdy nie ulega przedawnieniu. Dzieje się tak dlatego, że każdy człowiek jest władny odróżnić dobro od zła i uświadamia sobie swoje naturalne uprawnienia i obowiązki³⁰. Jest też jakoś wewnętrznie przekonany o słuszności czynienia dobra. W obliczu zaleconego do wykonania prawa zbrodniczego dozwolone, a nawet zalecane jest tzw. cywilne nieposłuszeństwo.

Kolejne artykuły (12, 13, 14, 15) to prawa nieingerencji w życie prywatne, prawo do dobrego imienia, swobody poruszania się,

Takim przekonaniem kierował się Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w Norymberdze, który skazując zbrodniarzy wojennych, potraktował ich tym samym jak ludzi równych innym. Uznał ich winnymi dlatego, że jako posiadający tak samo rozum, sumienie i wolność, powinni sprzeciwić się woli swoich zwierzchników.

prawo ubiegania się o azyl, jak również prawo do posiadania i zmiany obywatelstwa. Do sformułowania i zagwarantowania tego rodzaju uprawnień doszło na tle takich złych ludzkich doświadczeń, jak przypadki naruszania prywatności człowieka, ograniczania swobody poruszania się, czy polityczne prześladowania. Narody Zjednoczone uznają za konieczne przeciwdziałanie tego rodzaju formom negatywnego oddziaływania na człowieka. Dlatego nie poprzestają na wcześniejszym ogólnym potwierdzeniu prawa do życia w warunkach wolności i bezpieczeństwa osobistego (art. 3), ale w odniesieniu do konkretnych sytuacji życiowych wyszczególniają, od jakich ograniczeń człowiek jest wolny.

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form naruszania wolności osobistej człowieka jest ingerowanie w jego życie prywatne. Dlatego Deklaracja zaznacza:

Art. 12: Nie wolno wkraczać samowolnie w czyjekolwiek życie prywatne, rodzinne, domowe lub korespondencję ani nastawać na czyjś honor i reputację. Każdy jest uprawniony do ochrony prawnej przed takim postępowaniem.

W praktyce życia społecznego nie liczono się też często z podstawowym prawem każdego do nieskrępowanego wyboru miejsca pobytu, nie uznawano prawa azylu w sytuacjach zagrożenia życia ludzkiego. Toteż:

Art. 13:1. Każdy ma prawo do swobodnego poruszania się i osiedlania się w granicach każdego państwa.

2. Każdy ma prawo do opuszczania każdego kraju, łącznie ze swoim własnym, oraz do powrotu do swojego kraju.

Art. 14.T. Każdy ma prawo ubiegać się w innych krajach o azyl oraz z niego korzystać, jeśli jest prześladowany.

2. Na prawo to nie można się powoływać w wypadkach ścigania wszczętego za czyny będące zbrodniami niepolitycznymi lub za czyny sprzeczne z celami i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych.

W ostatnim z tej części artykule NZ potwierdzają prawo każdego do posiadania obywatelstwa i jego zmiany na mocy osobistej decyzji.

Art. 15:1. Każdy człowiek ma prawo do posiadania obywatelstwa.
2. Nikt nie może być samowolnie pozbawiony swojego obywatelstwa ani pozbawiony prawa zmiany swojego obywatelstwa.

Oczywiście prawo zmiany obywatelstwa, co jasno wynika z treści Deklaracji, nie odnosi się do takich sytuacji, w których człowiek - obywatel danego państwa, kieruje się jedynie zasadą *ubi bene, ibi patria*.

Podsumowując należy stwierdzić, że prawa mające na celu ochronę ludzkiego życia uznaje się w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka za wypływające z ludzkiej natury i przez to nieodłączne od człowieka. Podyktowane są tym, że człowiek jest człowiekiem czyli istotą rozumną, wolną i obdarzoną godnością przyrodzoną.

Gwarantowane prawa zachowania życia są podstawą innych praw. Naruszanie tych praw uniemożliwia realizację wszystkich pozostałych - w tym najważniejszych dla człowieka praw rozwoju osobowego. Wszelkie działanie przeciwko poszanowaniu życia ludzkiego należy uznać za bezprawne, jako, że uderzające bezpośrednio w ludzką naturę, której jednym z zasadniczych przejawów jest właśnie skłonność do zachowania własnego życia.

Prawa ochrony życia wymienione w pierwszych piętnastu artykułach zostały dostrzeżone w normalnym ludzkim życiu. Sformułowano je w oparciu o konkretne (najczęściej negatywne) ludzkie przeżycia, które potwierdzają niezależnie od wszelkich wadliwych teorii, że każda przemoc skierowana przeciwko człowiekowi natrafia prędzej czy później na naturalny opór, na zrozumiałą reakcję istoty naturalnie skłaniającej się do zachowania swojego życia. Każdy człowiek uświadamia sobie spontanicznie wartość swojego życia i w przypadkach zagrożenia walczy o jego zachowanie. To są sprawy oczywiste.

Jednakże w przypadku człowieka nie jest to jedynie dążność do przetrwania biologicznego, do utrzymania przy życiu organizmu ludzkiego. U człowieka naturalna inklinacja zachowania życia prze-

jawią się w sposób o wiele bogatszy, odpowiadający ludzkiej naturze - rozumnej i wolnej.

O prawie do życia osoby ludzkiej tak, jak i o innych jej uprawnieniach decydują motywacje proporcjonalne do jej natury. Na sposób istnienia, do którego zachowania człowiek się skłania, składa się zarówno cały ustrój fizjologiczny ludzkiego organizmu i jego funkcjonowanie, jak i specyficzne ludzkie „wyposażenie” w rozum, wolną wolę i sumienie i związane z tym działanie rozumne i wolne.

Całe życie i działanie ludzkie jest zorientowane na nieustanne wypełnianie naturalnych skłonności - do zachowania życia, jego przekazania i rozwoju. Jednakże realizowanie naturalnych inklinacji ludzkiej natury, wypełniające cały obszar życia ludzkiego domaga się określonych warunków. Konieczność samego życia „po ludzku” wymaga przede wszystkim takiego wzajemnego odnoszenia się ludzi, w którym przynajmniej jedni nie szkodzą drugim, nie zakłócają swoim postępowaniem normalnego biegu życia innym ludziom. Dlatego należy nam się jako ludziom przynajmniej nienastawianie na naszą wolność osobistą, niezmuszanie nas do niczego, zagwarantowanie uwalniających nas od strachu warunków bezpieczeństwa osobistego, poszanowanie naszej prywatności. Jedyne bowiem w warunkach wolności od zła, przejawiającego się w działaniach szkodzących w rozmaity sposób człowiekowi, można mówić o zachowaniu ludzkiego życia w pełni, w integralności psychicznej i biologicznej, adekwatnego do ludzkich możliwości i potrzeb.

Dlatego Deklaracja nie ogranicza się do sformułowania „każdy człowiek ma prawo do życia” i wymienia szereg praw sformułowanych na tle negatywnych ludzkich przeżyć, których masowe naruszanie jeśli nawet jeszcze nie unicestwia życia człowieka, to pozbawia je ludzkiego charakteru i tym samym znacznie degradowuje.

3. Prawa przekazywania życia

Naturalna skłonność do zachowania życia nie sprowadza się u człowieka jedynie do chronienia własnego życia przed różnymi zagrożeniami. Człowiek, czy to kobieta, czy mężczyzna naturalnie dąży do przekazania własnego życia. Uświadamia sobie ograniczoność trwa-

nia własnego życia i pragnie je zachować w następnych pokoleniach. Naturalną inklinację do przekazania życia człowiek realizuje we właściwy sobie sposób, nie ograniczając się jedynie do wydania na świat potomstwa, jak to ma miejsce w świecie zwierząt. Człowiek bowiem naturalnie skłania się do przekazania całego swojego życia, a więc także życia osobowego i jego „owoców”, a nie tylko jego „strony” psychiczno - biologicznej. Daje temu wyraz chociażby w nauczaniu i wychowaniu, które jest właśnie swoistym przekazywaniem „owoców” życia wewnętrznego.

Jednakże w podstawowym rozumieniu „przekazywanie życia” utożsamiane jest ze zrodzeniem i wychowaniem potomstwa w rodzinie założonej przez zawarcie małżeństwa. Do tego też nawiązują Deklaracja:

Art. 16:1. Pełnoletni mężczyźni i kobiety mają prawo do zawierania małżeństw i zakładania rodziny bez żadnych ograniczeń związanych z rasą, narodowością lub religią. Przysługują im równe prawa odnośnie do zawierania małżeństwa, w czasie jego trwania oraz po jego rozwiązaniu.

2. Małżeństwa mogą być zawierane tylko za dobrowolną i pełną zgodą przyszłych małżonków.

3. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do opieki ze strony społeczeństwa i państwa.

Deklaracja potwierdza, że dorośli ludzie, mężczyzna i kobieta, mają prawo do zawarcia małżeństwa na mocy swojego wolnego wyboru. Wiadomo zaś powszechnie, że celem małżeństwa jest wydanie na świat, a następnie wychowanie potomstwa. To właśnie w rodzinie założonej przez zawarcie małżeństwa rodzi się nowy człowiek i odbywa się jego podstawowe wychowanie. Dlatego też Deklaracja potwierdzając podstawowe prawa odnośnie swobody założenia rodziny, uznania jej za „naturalną i podstawową komórkę społeczeństwa” i otoczenia rodziny szczególną troską, potwierdza tym samym odwieczne ludzkie prawo do przekazania życia.

Artykuł następny, potwierdzający prawo do posiadania majątku, zdaje się być uzupełnieniem zadeklarowanych już praw rodziny.

Art. 17:1. Każdy człowiek ma prawo do posiadania własności zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi.

2. Nikt nie może być samowolnie pozbawiony własności.

Deklaracja nie określa o jaką własność prywatną tu chodzi. Bliższe określenie zresztą byłoby niemożliwe i nie zostałyby przyjęte przez wszystkich. Formy własności mogą być bardzo różne w zależności od charakteru ustroju społeczno - gospodarczego państwa i przyjmowanych w nim szczegółowych rozwiązań.

Wyszczególnienie praw własności bezpośrednio po potwierdzeniu praw rodziny zdaje się jednak sugerować, że chodzi tu o własność prywatną niezbędną w organizowaniu życia rodzinnego³¹. Życie rodzinne nie powinno być uzależnione całkowicie od państwa i organizacji społecznych, i dlatego wymaga posiadania przez rodzinę majątku.

4. Prawa rozwoju życia osobowego

Artykuły 18-28 Powszechnej Deklaracji stanowią zabezpieczenie tych praw, które bezpośrednio wiążą się z rozwojem życia osobowego. Prawa wyszczególnione w tej części Deklaracji dotyczą życia umysłowego, moralnego, religijnego i twórczego człowieka w kontekście warunków społecznych. Są to zasadnicze prawa człowieka, który nie tylko po to żyje, aby chronić swe życie i starać się o jego przekazanie, ale przede wszystkim po to, by doskonalić się intelektualnie, doskonalić swe postępowanie wobec drugich i rozwijać swoje twórcze zdolności. Może to się dokonywać jedynie w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, które przez stworzenie odpowiednich warunków winno wspomagać wysiłek ludzkiego rozwoju.

Narody Zjednoczone najpierw potwierdzają prawa wolności myślenia, sumienia i religii, prawa wolności poglądów i swobodnego ich wyrażania. Temu poświęcone są dwa artykuły: osiemnasty i dzie-

Por. M. A. Krąpiec, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, Lublin 1992, s. 25-26.

więtnasty.

Art. 18: Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii: prawo to obejmuje również wolność zmiany religii lub wyznania oraz wolność indywidualnego lub zbiorowego uzewnętrzniania swych przekonań religijnych i wyznaniowych zarówno publicznie jak i prywatnie, przez nauczanie oraz wykonywanie praktyk religijnych i przestrzeganie kultu.

Deklaracja gwarantuje w ten sposób każdemu człowiekowi trzy obszary wolności: wolność myśli, sumienia i religii. Poprzez wyróżnienie tych trzech obszarów Deklaracja wskazuje wokół czego koncentruje się życie ludzkie i co odgrywa w życiu ludzkim rolę pierwszoplanową. Są to życie intelektualne, postępowanie moralne i życie religijne.

Wolność myśli odnosi się do ludzkiego poznania i oznacza wolność poszukiwania prawdy. Nie jest natomiast dowolnością myślenia. Bowiem ten kto poznaje prawdę powinien kierować się obiektywnymi stanami rzeczy i uzgadniać z nimi sądy swojego rozumu. Wolność myśli jest więc wolnością poznania, które powinno być na tyle niczym nie skrzepowane, by człowiek mógł poznawać to, co wybrał, jak również mógł prowadzić racjonalną dyskusję na temat tego, co poznaje. Deklarowane prawo do wolności myślenia należy tu odnosić do takiego „życia myśli”, w którym człowiek może w sposób wolny posługiwać się logiką rozumu, odnosić swe poznanie do rzeczywistości, a w przypadku dostrzeżenia jakiegokolwiek formy zakłamywania realnego stanu rzeczy sprzeciwić się. Wolność myśli to nie dowolność myślenia, która dopuszcza wszelkie myślenie, także fałszywe, odbiegające od rzeczywistości i jako taka może doprowadzić do zniewolenia³².

Wolność sumienia z kolei będzie tu wolnością wyboru dobra. To właśnie sumienie kieruje moralnym postępowaniem człowieka. W sumieniu człowiek dokonuje wyboru konkretnego, praktycznego sądu

o dobru³ i przez ten sąd determinuje siebie do realnego działania. Treść działania może być zgodna lub nie z moimi przekonaniem, z tym, co uważam za dobro. Narody Zjednoczone przy prawie do wolności sumienia nawiązują do tego, by człowiek zawsze mógł pozostać wierny w swym postępowaniu własnym przekonaniom. Jeśli bowiem co innego uważam za słuszne i co innego czynię to moje sumienie jest zniewolone i staje się jakby bezużyteczne, bo nie kieruje już w pełni moim postępowaniem moralnym .

Narody Zjednoczone za podstawowe ludzkie prawo uznają także wolność religii. O ile w naszym poznaniu uzgadniamy się z rzeczywistością, w postępowaniu moralnym z obiektywną regułą moralności, to w religii, która jest terenem najgłębszych przeżyć ludzkich z niczym nie potrzeba się uzgadniać. Wybieram taką, a nie inną religię dlatego, że tak chcę, czynię to tylko i wyłącznie na mocy swojej osobistej, wolnej decyzji. Można więc powiedzieć, że to w wolności religijnej najpełniej wyraża się wolność człowieka w ogóle. Nie ma tu żadnych zewnętrznych ukoniecznień, zrelacjonowania do czegoś ze względu na co dopiero wierzę. Dlatego można powiedzieć, że wolność ludzka w „najczystszej” i najpełniejszej postaci wyraża się w wolności religijnej³⁴.

Potwierdzone prawa „do wolności” myślenia, sumienia i religii są zarazem prawami każdego człowieka „wolności od” takich działań, które uniemożliwiają ich spełnienie. Dlatego Deklaracja mówiąc o tego rodzaju uprawnieniach, akcentuje też prawo każdego do zewnętrznego manifestowania swych przekonań, szczególnie zaś przekonań religijnych. Często bowiem jest tak, że zewnętrzne wyrażanie tego, co się dzieje w duszy człowieka jest jakby uzupełnieniem przeżycia duchowego.

W kontekście zagadnienia ochrony praw ludzkich musiał znaleźć się zapis o prawie swobodnego uzewnętrzniania swych przeżyć. To jest adekwatne do samego człowieka, który nie jest samym

Oczywiście nie zawsze dobro to jest właściwe, nie zawsze jest „dobrem” w danej sytuacji, chodzi tu o osobistą wizję dobra, wybranego na mocy wolnej decyzji.

³⁴ Tamże, s. 203 - 205.

duchem, i w aspekcie praktycznej ochrony praw ludzkich trudno byłoby dyskutować z naruszeniem, bądź poszanowaniem „czysto wewnętrznych przeżyć”.

Kolejny artykuł dookreśla potwierdzone i ogólnie wskazane już prawa wolności myśli.

Art. 19: Każdy człowiek ma prawo do wolności przekonań i wypowiedzi; prawo to obejmuje wolność wyznawania niczym nieskrępowanych przekonań oraz wolność poszukiwania, otrzymywania i przekazywania informacji i poglądów wszelkimi środkami, bez względu na granice.

W ramach wolności myśli, sprowadzającej się zasadniczo do wolności poznania, człowiek ma prawo do swobodnego poszukiwania prawdy, zasięgania informacji i kształtowania na tej podstawie opinii. Temu celowi mają służyć telefony, korespondencja i środki masowego przekazu.

Prawo do rzetelnej informacji i nieskrępowanego poznania prawdy jest niezbędne wobec naturalnego przyporządkowania człowieka do doskonalenia własnej osoby. Wobec tego, że integralną częścią rozwoju osobowego jest rozwój intelektualny konieczne jest zagwarantowanie tego prawa. Do sformułowania tego uprawnienia doszło tak, jak w przypadku wielu innych wymienionych w tej Deklaracji - na tle złych ludzkich doświadczeń. W tym konkretnie przypadku zostało zapewne podyktowane znanym (szczególnie w obu systemach totalitarnych) działaniem wadliwej polityki dopuszczającej cenzurę, kłamliwą propagandę, dowolne manipulowanie informacjami i inne formy fałszowania prawdy.

W dalszych dwu artykułach Narody Zjednoczone wskazują prawa organizowania sobie życia społecznego.

Art. 20:1. Każdy człowiek ma prawo do wolności zrzeszania się, stowarzyszania się i spokojnych zgromadzeń.

2. Nikogo nie można zmuszać, aby należał do jakiegoś stowarzyszenia.

Prawo do zrzeszania się jest niezbędne w ludzkim życiu, bo nie wszystko człowiek może spełnić sam bez uciekania się do pomocy innych. Jedynie w społeczeństwie, jak powie dalej Deklaracja, możliwy jest pełny i swobodny rozwój osobowości człowieka.

Prawo do zrzeszania się przybiera swój najwyższy wymiar w organizowaniu sobie państwa i rządów. Tego też dotyczy następny artykuł:

Art. 21:1. Każdy człowiek ma prawo uczestniczyć w rządzeniu swym krajem bezpośrednio lub za pośrednictwem swobodnie obranych przedstawicieli.

2. Każdy ma prawo równego dostępu do pełnienia urzędów publicznych.

3. Wola narodu ma być podstawą władzy rządu; wola ta powinna wyrażać się w przeprowadzanych okresowo rzetelnych wyborach, opartych na zasadzie powszechności, równości i tajności lub na innej równorzędnej procedurze, zapewniającej wolność wyborów.

Deklaracja, która uznaje równość wszystkich ludzi w naturze i godności, przyznaje, że wszyscy powinni mieć też równe szanse sprawowania władzy. Narody Zjednoczone negują słuszność przez długie wieki utrzymywanego stanowiska, wedle którego udziału we sprawowaniu władzy nie uważano za uprawnienie każdego człowieka, ale wiązano je ze specjalnym przywilejem wąskiej grupy ludzi, obdarzonej często rzekomymi predyspozycjami do sprawowania władzy (np. pochodzenie szlacheckie, majątek).

Zagadnienie zrzeszania się i sprawowania władzy związane są tu bezpośrednio z faktem, że człowiek z natury jest przyporządkowany do własnego rozwoju, który wymaga rozmaitych warunków i środków. Poszczególne człowiek nie może wszystkiego osiągnąć sam. Potrzebuje innych i wchodzi z nimi w rozmaite relacje. W związku z tym jest przyporządkowany naturalnie zrzeszaniu się i życiu w społeczeństwie. Akcentowane w artykule 20 prawo do wolności zrzeszania się dotyczy sposobu zrzeszania się, czy rządzenia, które powinny dokonywać się „po ludzku”, a więc rozumie i wolnie.

Deklaracja bezspornie uznaje społeczny sposób życia wraz z

tworzeniem rozmaitych grup społecznych, od stowarzyszeń po całe państwa i rządy, za naturalny dla człowieka. Przyznaje, że oblicze całego społeczeństwa i władzy powinno być realnie kształtowane przez wszystkich ludzi w oparciu o zasady równości i wolności, bo wszyscy „rodzą się równi i wolni w swej godności i prawach”. Deklaracja bardzo ogólnie wskazuje przy tym na demokratyczny model społeczeństwa i władzy jako najbardziej odpowiedni dla człowieka. Równe prawa wyborcze (czynne i bierne), wolność zrzeszania się, równy dostęp do pełnienia funkcji publicznych Deklaracja włącza do szeregu podstawowych praw każdego człowieka. Określa tym samym jakie zasadnicze wymogi powinien spełniać każdy ustrój niezależnie od przyjmowanych w nim później bardziej szczegółowych rozwiązań.

Artykuły 22-28 potwierdzają ekonomiczne, socjalne i kulturalne prawa człowieka i dotyczą problematyki ich społecznego zabezpieczenia. Artykuł 22 ogólnie wprowadza w zagadnienie tego rodzaju praw:

Art.22: Każdy człowiek jako członek społeczeństwa ma prawo do zabezpieczenia społecznego i jest uprawniony do realizowania przez wysiłek narodowy i współpracę międzynarodową - zgodnie z ustrojem i zasobami każdego państwa - swych uprawnień gospodarczych, społecznych i kulturalnych, nieodzownych dla jego godności osobistej i swobodnego rozwoju jego osobowości.

Narody Zjednoczone nawiązują tu do takiej typowej sytuacji, kiedy to normalnie zorganizowany organizm państwowy i społeczny bogaci się realną pracą swych członków. Korzystając z wysiłku poszczególnych ludzi państwo i społeczeństwo zaciągają zarazem wobec nich pewien rodzaj „długu”. Jest nim, proporcjonalne do posiadanych możliwości, udzielanie pomocy i otaczanie opieką członków społeczeństwa. Sposoby praktycznej realizacji świadczeń społecznych Deklaracja zostawia poszczególnym państwom, w zależności od ich zasobów i proponowanych przez ich ustroje rozmaitych form własności prywatnej i społecznej.

Deklaracja nakreśla tu jedynie ogólną zasadę, w myśl której każde społeczeństwo lub państwo zobowiązane jest umożliwić każ-

demu człowiekowi „uczestnictwo” w korzystaniu z tych nowo uznanych praw i wiąże to bezpośrednio z koniecznością respektowania godności osobistej każdego człowieka i umożliwienia „swobodnego rozwoju jego osobowości”.

Wyszczególniając konkretne uprawnienia Narody Zjednoczone najpierw koncentrują się na ekonomicznej i socjalnej stronie życia ludzkiego. Jako pierwsze wymieniają prawo do pracy:

Art. 23:1. Każdy ma prawo do pracy, do swobodnego wyboru zatrudnienia, do sprawiedliwych i dogodnych warunków pracy oraz do ochrony przed bezrobociem.

2. Każdy bez jakiegokolwiek dyskryminacji ma prawo do równej płacy za równą pracę.

3. Każdy człowiek, który pracuje, ma prawo do otrzymywania sprawiedliwego i wystarczającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu samemu i jego rodzinie egzystencję godną dostojęstwa ludzkiego, a w razie konieczności do korzystania z innych środków opieki społecznej.

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

W dwu dalszych artykułach Deklaracja zwraca uwagę na związane z pracą zagadnienia wypoczynku, poziomu życia i koniecznych świadczeń społecznych w wypadkach losowych.

Art. 24: Każdy ma prawo do odpoczynku i wczasów, włącznie z racjonalnym ograniczeniem godzin pracy i okresowymi płatnymi urlopami.

Art. 25:1. Każdy ma prawo do odpowiedniej stopy życiowej, obejmującej wyżywienie, ubranie, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia społeczne, która by zapewniła zdrowie i dobrobyt jemu i jego rodzinie, oraz prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, podeszłego wieku lub innych wypadków utraty środków utrzymania, wynikających z warunków niezależnych od jego woli.

2. Macierzyństwo i dzieciństwo mają prawo do specjalnej opieki i pomocy. Wszystkim dzieciom, małżeńskim i pozamałżeńskim przysługuje jednakowa opieka społeczna.

W zacytowanych powyżej sformułowaniach Narody Zjednoczone jedynie ogólnie informują do czego człowiek ma prawo w dziedzinie ekonomii, jakie zobowiązania ma w stosunku do niego społeczeństwo i państwo wobec wykonywanej przezeń pracy. Fakt obowiązywania praw należnych człowiekowi z tytułu jego działalności gospodarczej Deklaracja akcentuje najdobitniej przez podkreślenie, że każdy pracujący ma prawo do wynagrodzenia odpowiadającego godności ludzkiej. W ten sposób Narody Zjednoczone wskazują trwale podstawy takich uprawnień³⁵. Deklaracja nie daje tu oczywiście konkretnych wskazówek co do realizacji takich uprawnień. Są to już bowiem zagadnienia konkretnej polityki, które można dopiero rozwiązywać w poszczególnych ustrojach, przez sformułowanie i realizowanie konkretnego ustawodawstwa. Rola Deklaracji zasadniczo sprowadza się tutaj do uświadomienia, że tego rodzaju prawa istnieją i należy je realizować. To samo można odnieść do dalszej części tekstu, w której NZ formułują prawa dotyczące rozwoju kulturalnego. I tak:

Art. 26:1. Każdy ma prawo do kształcenia się. Nauka ma być bezpłatna przynajmniej w zakresie szkoły podstawowej. Wykształcenie elementarne jest przymusowe. Wykształcenie zawodowe i techniczne ma być powszechnie dostępne, wykształcenie wyższe ma być dla wszystkich na równi dostępne zależnie od zdolności i zalet osobistych.

2. Wykształcenie ma na celu wszechstronny rozwój osobowości oraz ugruntowanie szacunku dla praw człowieka i podstawowych wolności. Ma ono popierać wzajemne zrozumienie, tolerancję i przyjaźń między wszystkimi narodami, grupami rasowymi i religijnymi oraz ma popierać działalność ONZ w celu utrzymania pokoju.

3. Rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju wykształ-

³⁵ Chociaż są to prawa nowouznane, to fakt wiązania ich z godnością ludzką określa ich trwałą i niezmienny charakter.

cenia dla swych dzieci.

Art. 27:1. Każdy ma prawo do swobodnego udziału w życiu kulturalnym społeczności, do korzystania ze sztuk pięknych i do uczestniczenia w postępie nauki i korzyściach z niego wypływających.

2. Każdy ma prawo do ochrony swych moralnych i materialnych interesów, wynikających z twórczości naukowej, literackiej i artystycznej, której jest autorem.

Szczególnie ważne jest tu wskazanie Narodów Zjednoczonych przy prawie do wykształcenia, że ma ono na celu „ugruntowanie szacunku dla praw człowieka i podstawowych wolności” (Art.26). Jest ono pomocne w zrozumieniu wcześniejszego sformułowania, że „wykształcenie ma na celu wszechstronny rozwój osobowości”. Wygląda na to, że rozwój osobowy w świetle Deklaracji to nie tylko wykształcenie polegające na zdobywaniu wiedzy, a więc doskonalenie intelektualne, ale także wychowanie do poszanowania drugiego człowieka czyli doskonalenie postępowania moralnego. Wyprzedzając dalsze rozważania możemy powiedzieć, że wedle Deklaracji rozwój życia intelektualnego i doskonalenie moralności to dopiero całokształt rozwoju osoby ludzkiej. Przy zaniedbaniu jednego z nich nie dokonuje się „wszechstronny rozwój osobowości”.

Po wyakcentowaniu tego, co stanowi o osobowym rozwoju człowieka, Narody Zjednoczone w ostatnich trzech artykułach wskazują warunki zachowania Powszechnej Deklaracji.

Przed wszystkim zwracają uwagę na konieczność formowania społeczności sprzyjającej ludzkim prawom.

Art.28: Każdy jest uprawniony do porządku społecznego i międzynarodowego, w którym realizowane będą prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji.

W kolejnym artykule Deklaracja wyjaśnia na czym ogólnie miałyby ów porządek społeczny polegać.

Art. 29:1. Każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczności, albo-

wiem tylko w społeczeństwie możliwy jest swobodny i pełny rozwój jego osobowości.

2. Korzystając ze swych praw i wolności, każdy człowiek podlega tylko takim ograniczeniom, które prawo ustaliło wyłącznie w celu zapewnienia należytego uznania i szacunku dla praw i swobód ludzi oraz zadośćuczynienia słusznym wymaganiom moralności, zabezpieczenia porządku publicznego i ogólnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie.

3. Te prawa i wolności nie mogą w żadnym wypadku być wykorzystane wbrew celom i zasadom Narodów Zjednoczonych..

Narody Zjednoczone przypominają o społecznym charakterze natury ludzkiej. Tylko w społeczności człowiek może rozwijać swoją osobowość. Życie w społeczności ma jakby dwie strony. Tak jak społeczeństwo ma szereg zobowiązań wobec swych członków, tak też i poszczególni ludzie mają zobowiązania wobec społeczności. Narody Zjednoczone stawiają tu ogólną zasadę odnośnie odczytywania treści Deklaracji. Wszystkie wyszczególnione w niej prawa należy odczytywać „podwójnie” - jako uprawnienia i obowiązki zarazem. Ilekroć Deklaracja potwierdza, że mam prawo do czegoś, to zarazem moim obowiązkiem jest uznanie, że jest to uprawnienie drugiego człowieka w identycznym stopniu, jak moje własne. Zatem nie wolno mi swoim postępowaniem uniemożliwiać drugiemu realizowania tego prawa.

Na właściwe odczytanie treści Deklaracji składa się więc zapoznanie z treścią poszczególnych praw przy równoczesnym przestrzeganiu zasady, że porządkowi tych uprawnień jako korelat odpowiada porządek obowiązków.

Wreszcie, w ostatnim artykule, Narody Zjednoczone przestrzegają przed wadliwą interpretacją Deklaracji:

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

Prawa tej części Deklaracji są przyporządkowane stwarzaniu warunków i realnych możliwości rozwoju osobowego człowieka. Realizacja tych praw jest konieczna, ale wymaga jednocześnie długotrwałego procesu i nakładu rozmaitych środków. Potwierdzone przez Narody Zjednoczone prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne mogą być rozmaicie realizowane w zależności od zasobów i ustroju państwa. Inaczej będą realizowane i chronione w państwach biednych niż w bogatych, inaczej w ustroju socjalistycznym, a inaczej w tzw. „demokracjach zachodnich”. Niemniej jednak uprawnienia tego rodzaju są dla człowieka zasadnicze. Człowiek bowiem po to żyje i ma zapewnioną wolność od różnego rodzaju zła, aby mógł doskonalić się intelektualnie, moralnie i twórczo, w każdym, indywidualnym przypadku oczywiście inaczej. Należy pamiętać, że zawsze każdemu człowiekowi jest „z natury” należne stworzenie warunków rozwoju odpowiadającego indywidualnym predyspozycjom i potrzebom. Człowiek wspomagany winien być przez różne organizmy społeczne, które stanowią konieczne „uzupełnienie” sił i warunków dla osiągnięcia rozwoju osobowego.

Prawa rozwoju osobowego jakkolwiek najtrudniejsze do zrealizowania, są jednak dla człowieka zasadnicze, albowiem to one stanowią sens wspólnego dobra ludzkiego. One też nadają sens wszystkim innym prawom, ze względu na nie przecież gwarantuje się człowiekowi, wskazane w pierwszej części Deklaracji - prawa osłaniające podstawową ludzką wolność, która jest wstępnym warunkiem zasadniczych dla człowieka wolności do wszechstronnego rozwoju własnej osoby.

Mając na uwadze znajomość treści Powszechnej Deklaracji warto się zastanowić, jakie wspólne cechy moglibyśmy wskazać dla wszystkich praw, niezależnie od tego, czy są to na przykład prawa gospodarcze, czy polityczne?

Otóż wszystkie prawa skodyfikowane w Deklaracji mają charakter fundamentalny. Znaczy to, że odgrywają one jakąś ważną rolę w życiu człowieka. Realizacja tych praw umożliwia życie ludzkie w warunkach wolności i jego rozwój w rozmaitych aspektach, co zostało

uznane za najwyższy cel człowieka³⁶.

Poza tym wszystkie prawa są przeznaczone bezpośrednio dla każdego poszczególnego człowieka. Deklaracja nie mówi o prawach kolektywnych³⁷. Prawa są adresowane do każdej poszczególniej jednostki, dlatego, że jest ona tym kim jest, z tytułu człowieczeństwa, a nie dopiero ze względu na przynależność do jakiejś grupy narodowościowej, rasowej, politycznej czy jakiegokolwiek innej.

Prawa te mają ponadto charakter powszechny, uniwersalny, co oznacza, że odnoszą się do wszystkich ludzi bez żadnych ograniczeń³⁸.

Dotyczą one też wszystkich dziedzin życia i działania ludzkiego. Nie można wskazać takiego aspektu ludzkiej egzystencji, do którego nie odnosiłaby się Powszechna Deklaracja.

Przed wszystkim zaś, prawa te Deklaracja określa jako niezbywalne³⁹. Co to znaczy? Ta cecha praw zdaje się najbardziej odsłaniać ich charakter. Inaczej możnaby powiedzieć o niezbywalności praw, że są one od człowieka nieodłączne. Każdy, kto tylko narodził się człowiekiem jest już obdarzony potwierdzonymi w Deklaracji prawami. Prawa są od człowieka nieodłączne na takiej zasadzie, że nikt ich nie może człowiekowi ważnie nadać, ani też ważnie go jego praw pozbawić. Prawa te mogą być jedynie w praktyce społecznej naruszane, zawieszane, łamane częściowo lub masowo. Jednak to w niczym nie umniejsza ich zawsze ważnego obowiązywania. Nie ma też sprzeczności w tym, gdy jakieś podstawowe prawo człowieka nie zyskało jeszcze zabezpieczenia w ustawodawstwie państwowym. Nie przestaje być z tego względu obowiązującym prawem człowieka jako takiego, a tylko formalnie nie zostało uznane za obowiązujące.

Żaden poszczególny człowiek nie może też zrzec się swoich praw, przekazać ich drugiemu. Musi bowiem pamiętać o obowiązkach, które są nieodłącznym korelatem każdego uprawnienia i w któ-

Por. Preambuła, ustęp 2.

³⁷ Zawsze używa zwrotu każdy człowiek, nikt lub wszyscy, żadnego prawa nie adresuje do jedynie jakiejś grupy ludzi.

³⁸ Zob. art. 2.

³⁹ Por. *inalienable rights of all members of the human family* (Preambuła, ustęp 1), *inalienable* można też tłumaczyć - nieprzekazywalne.

rych wyraża się moralny charakter ludzkich praw.

Same obowiązki należy rozumieć tak, że jeśli na przykład Deklaracja potwierdza, że mam prawo do życia to „drugiej strony” mojego uprawnienia nie stanowi jedynie obowiązek działania na rzecz drugiego tak, by przynajmniej nie szkodzić jego życiu, ale również moim obowiązkiem jest troska o własne życie.

Niezbywalność praw ludzkich jest aspektem najbardziej określającym ich charakter, gdyż wskazuje, że prawa są nieodłącznie wpisane w ludzkie działanie. Pytając zatem o sens praw człowieka należy skoncentrować się przede wszystkim na tym punkcie widzenia. Mówiąc bowiem, że prawa ludzkie są niezbywalne - suponujemy tym samym nieodłączność dwu faktów: faktu bycia człowiekiem i faktu istnienia i obowiązywania praw. Taki też wydaje się być zasadniczy rys treści Deklaracji.

Wobec tego, że Deklaracja traktuje fakt bycia człowiekiem i fakt istnienia i obowiązywania praw jako nieodłączne od siebie, to całego sensu ludzkich praw należy szukać w rozumieniu człowieka - podmiotu praw. Gwarantowanie każdemu człowiekowi szeregu praw wynikających z jego godności, z samego faktu bycia człowiekiem - suponuje określone rozumienie samego człowieka. Jeśli prawa te dotyczą każdego człowieka bez względu na okoliczności i są od niego nieodłączne w całej rozciągłości jego życia, to można z analizy treści tych praw odczytać współczesną interpretację faktu ludzkiego.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wszystkie prawa potwierdzone w Deklaracji odnoszą się do wszystkich bez wyjątku ludzi na równi, czyli innymi słowy rozstrzygnąć, co stanowi istotę treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka - trzeba uświadomić sobie, jaką wizję człowieka suponują prawa. Należy ukazać te czynniki, dzięki którym człowiek jest człowiekiem, jako że jedynym warunkiem obowiązywania praw jest właśnie fakt bycia ludzką istotą.

5. Elementy rozumienia faktu ludzkiego wskazane w Deklaracji

Powszechna Deklaracja wskazuje pewne rozumienie człowieka jako takiego. Czyni to po pierwsze niejako sama przez się, jako katalog

unikalnych praw - fundamentalnych, niezbywalnych i odnoszących się do człowieka w każdej sytuacji życiowej i w całej rozciągłości jego życia, który jako taki właśnie suponuje pewną wizję człowieka. Ponadto, obok szeregu deklarowanych praw, Deklaracja bezpośrednio w tekście wyróżnia cechy, jakimi obdarzony jest każdy człowiek.

Gdy zwrócimy uwagę na zasadnicze odniesienie Deklaracji - gwarantowanie każdej jednostce ludzkiej praw z tytułu samego człowieczeństwa, to nie ulega wątpliwości, że zarówno źródeł obowiązania ludzkich praw, jak i uzasadnienia dla ich powszechnego i niezbywalnego charakteru należy szukać w rozumieniu człowieka jako takiego.

Dlatego warto zastanowić się nad tym kim jest człowiek - podmiot deklarowanych praw. Tym bardziej, że Deklaracja, która nie tylko informuje do czego konkretnie każdy człowiek ma prawo, ale także wiele uwagi poświęca wskazaniom dla interpretacji potwierdzonych uprawnień, sama z siebie daje wyraz takiemu stanowisku.

Czyni to szczególnie w tych fragmentach tekstu, w których mówi o ludzkiej godności. Można bowiem zauważyć, że ilekroć w Deklaracji pojawia się termin ludzka godność, to zawsze ma to miejsce w ścisłym związku z podmiotowymi prawami *rights*⁴⁰. Wobec tego, że Deklaracja, ilekroć wypowiada się ogólnie o potwierdzonych prawach - *rights*, nawiązuje przy tym zawsze do faktu ludzkiej godności, można stwierdzić, wyprzedzając znacznie dalsze rozważania, że godność ludzka jest w Deklaracji uznawana za fundament potwierdzonych praw⁴¹.

Termin godność ludzka pojawia się w tekście dokumentu pięciokrotnie i to w następujących odmianach: „przyrodzona godność” (Preambuła, ustęp 1), „godność i wartość ludzkiej istoty” (Preambuła,

⁴⁰ Por. *inherent dignity and inalienable rights* - Wstęp, ustęp 1; *faith in the fundamental human rights, in the dignity* - tamże, ustęp 5; *dignity and rights* - art. 1; *rights indispensable for his dignity* - art. 22; *rights to existence worthy of human dignity* - art. 23§1.

⁴¹ Prawidłowość takiej interpretacji potwierdzają inne dokumenty ONZ, zwłaszcza Pakty Praw Człowieka: *Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of human person* - Wstęp Paktów Praw Człowieka, ustęp 2.

ustęp 5), „godność” (art. 1), „ludzka godność” (art. 22) i jego (człowieka) godność (art. 23 § 3). Szukając dalszych wyjaśnień odnośnie tego, co termin ludzka godność oznacza jako podstawa deklarowanych praw, musimy przeprowadzić analizę odnośnych fragmentów tekstu, w których termin ten występuje⁴².

Największe znaczenie będzie miał tu artykuł pierwszy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się równe i wolne w swej godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny odnosić się do siebie w duchu braterstwa”. Artykuł zawiera syntezę treści Deklaracji i w nim należy szukać wyjaśnienia podstaw ludzkiej godności:

W pierwszym zdaniu artykułu Deklaracja zaznacza fakt ludzkiej godności przyrodzonej (bo każdy człowiek się z nią rodzi), w drugim zdaje się bliżej precyzować jej podstawy. Godność ludzka wynika z faktu, że człowiek jest człowiekiem czyli istotą posiadającą specyficznie ludzkie wyposażenie. Wyjaśniając zaś szczegóły tego przyrodzonego wyposażenia artykuł 1 stwierdza, że każdy człowiek jest wolny i obdarzony rozumem i sumieniem.

Godność ludzka jest tym, z czym Deklaracja wiąże szczególną pozycję człowieka w społeczeństwie, we wszystkich międzyludzkich stosunkach. To właśnie godność jest tym, co „nakazuje” określone traktowanie każdego człowieka. W artykule 23 znajdujemy sformułowanie: „egzystencję godną dostojenstwa ludzkiego”, w artykule 22 Deklaracja mówi o uprawnieniach gospodarczych, społecznych i kulturalnych jako nieodzownych dla jego (człowieka) godności, a naj-

W niniejszej części staram się bazować tylko na tekście, mając na uwadze, że doktryna Deklaracji została ukształtowana bez jakichkolwiek założeń filozoficznych, religijnych i światopoglądowych przyjętych w punkcie wyjścia. Tekst jest pełen powściągliwych sformułowań, bardzo ogólnych i obliczony tym samym na jak najszerszą interpretację. Jako taki stwarza niebezpieczeństwo zagubienia pierwotnego znaczenia treści Deklaracji i tym samym „rozminięcia” się ze wskazaniem NZ, że *jednakowe rozumienie tych praw i wolności ma olbrzymie znaczenie dla ich pełnej realizacji* (Wstęp, ustęp 7), określającym cel takiego potwierdzenia i ogłoszenia praw. Dlatego uznaję za właściwe bazowanie na tekście, z celowym pozostawieniem literatury przedmiotu na uboczu.

bardziej chyba zostało to uwytłumaczone w sformułowaniu użytym w części „wstępnej godność i wartość ludzkiej istoty” (Preambuła, ustęp 5).

Godność ludzka, w świetle Deklaracji, jest cechą przyrodzoną każdego człowieka. Każdy człowiek jest nią obdarzony na równi z innymi ludźmi. Każdy niezależnie od wieku, rasy, wyznawanej religii, niezależnie nawet od dokonanych złych czynów - ma prawo do uznania własnej godności i wychowania do niej. Uznanie przyrodzonej godności Narody Zjednoczone wymieniają na równi z niezbywalnymi prawami i traktują jako fundament „wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie” (Wstęp, ustęp 1). Godność ludzka i wymogi związane z obowiązkiem jej respektowania określają taki model stosunków międzyludzkich, w których człowieka winno się traktować z należyty szacunkiem, odnosić się doń jak do jakiejś wartości, traktować jak cel postępowania. Człowiekowi z racji jego godności należąca jest taka postawa społeczeństwa i państwa, która sprzyja realizacji jego uprawnień i nieskrępowanemu rozwojowi osobowości. To z tytułu posiadanej godności człowiekowi należne są prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne. Tylko przy uznaniu i respektowaniu ludzkiej godności możliwy jest pełny rozwój ludzkiej osobowości. Godność ludzka jest tym, z czym Deklaracja łączy i „uzgadnia” treść praw, bowiem coś może być zgodne lub nie z ludzką godnością. Godność ludzka jest więc szczególnie cechą każdego człowieka, która stanowi również i wartość, i dobro, coś co należy realizować. Kryteriami uznania ludzkiej godności będą w świetle Deklaracji braterskie odnoszenie się do drugich (art. 1), uznanie i poszanowanie przez każdego identycznych praw innych ludzi (art. 29 §2).

Deklaracja w artykule 1 wskazuje podstawy ludzkiej godności i upatruje ich w ludzkiej naturze - rozumnej, wolnej i wyposażonej w sumienie. Wobec poszukiwanego tu wyjaśnienia podstaw obowiązywania praw ludzkich należy określić, jakie rozumienie tych cech sugeruje Deklaracja.

Rozumność ludzką Deklaracja wymienia w artykule pierwszym równorzędnie ze stwierdzeniem, że każdy człowiek posiada sumienie i powinien postępować w stosunku do drugich w duchu braterstwa. Deklaracja wyraźnie łączy (spójniki *and* w drugim zdaniu art.

1) z faktem bycia człowiekiem, a więc istotą rozumną, wolną i posiadającą sumienie, powinność postępowania w określony sposób. Równorzędne potraktowanie faktu ludzkiej rozumności i powinności braterskiego odnoszenia się do drugich sugeruje wzajemne warunkowanie się tych cech. Deklaracja wskazuje w ten sposób, że człowiek jako istota rozumna jest władny rozpoznać to samo człowieczeństwo w drugim i odnosić się do drugiego człowieka po bratersku, nigdy antagonistycznie.

Zawarte w artykule 1 stwierdzenie, że człowiek jest istotą rozumną Deklaracja jeszcze poniekąd precyzuje w artykułach 19, 26 i 27. Włączając do szeregu podstawowych uprawnień wolność przekazywania i poszukiwania informacji (art. 19), prawo do zdobywania wykształcenia (art. 26), prawo do korzystania ze zdobyczy nauki, sztuki, literatury, których autorem jest człowiek (art. 27) Narody Zjednoczone ukazują pola ludzkiej aktywności będące naturalnym następstwem faktu rozumności człowieka. Deklaracja przypomina tym samym jeszcze jeden ważny aspekt natury ludzkiej - przyporządkowanie do rozwoju intelektualnego. Człowiek, wedle Deklaracji jako istota rozumna naturalnie dąży do rozwoju swoich intelektualnych zdolności. Czyni to proporcjonalnie do swoich osobistych predyspozycji. Za niezbędne minimum Deklaracja uznaje wykształcenie elementarne. Wykształcenie na poziomie wyższym, twórczość naukową, literacką i artystyczną Deklaracja uznaje tu też za naturalne konsekwencje faktu ludzkiej rozumności, ale sama przyznaje, że to są już sprawy indywidualne, uzależnione od zdolności. Ważne tu jest odnotowanie tej rozpoznawczej cechy człowieka i wskazanie związanej z nią naturalnej skłonności człowieka do rozwoju w aspekcie racjonalnym.

Inną cechą każdego człowieka wyszczególnioną bezpośrednio w tekście dokumentu jest ludzka wolność. W artykule 1 czytamy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne” Zakładając znajomość treści poszczególnych praw potwierdzonych w Deklaracji można by nawet przyjąć, że każde z nich jest pewną postacią prawa ludzkiej wolności. Prawo do respektowania wolności Deklaracja stawia u szczytu hierarchii wszystkich praw człowieka i wymienia je jako pierwsze na równi z prawem do życia (art. 3). Równorzędne wymienienie prawa

do życia i prawa do wolności jest tożsame ze stwierdzeniem, że życie ludzkie może się normalnie rozwijać dopiero w warunkach wolności.

Obszar ludzkiej wolności Deklaracja zdaje się przy tym dzielić jakby na dwie części. Będzie to po pierwsze wolność od wszelkiego przymusu, ograniczania swobody ludzkiego działania, od prześladowań, od nieludzkiego traktowania. Zarazem Deklaracja wskazuje zasadniczą dla człowieka „wolność do”, w ramach której potwierdza prawa do udziału w tworzeniu szeroko rozumianej kultury i do swobodnego korzystania z jej dzieł (art. 22 - 27).

Analiza fragmentów tekstu traktujących o tzw. prawach wolnościowych prowadzi do stwierdzenia, że wolność, w ujęciu Powszechnej Deklaracji jest cechą nieodłączną ludzkiego działania. Ilekroć Deklaracja mówi, że wszyscy mamy prawo do tego lub tamtego, to każdemu indywidualnie pozostawia już sposób zrealizowania prawa i wyklucza tu jako bezprawne jakiegokolwiek próby nacisku, zmuszania do czegoś i wszelkie arbitralne traktowanie. Z treści Deklaracji zatem jednoznacznie wynika, że prawo do poszanowania wolności jest podstawowym, naturalnym uprawnieniem każdego człowieka. Nie należy się jemu przeciwstawiać „aby nie musiał on (człowiek) doprowadzony do ostateczności buntować się przeciw tyranii i uciskowi” (Preambuła, ustęp 3). Naruszenie ludzkiej wolności, nieodłącznej cechy ludzkiej natury, spotyka się zawsze z naturalnym oporem, prowadzi do buntów i niepokojów. Na uwagę zasługuje też fakt, że Deklaracja kilkakrotnie mówiąc o prawach podmiotowych *rights* wymienia równoległe także „podstawowe wolności człowieka” (Preambuła, ustępy 6-7, art. 2, 28, 29.2). Czyni to dlatego, że podstawowym warunkiem realizacji każdego z wymienionych praw jest właśnie uznanie ludzkiej wolności. Zasadniczo Narody Zjednoczone mogłyby przecież poprzestać na samym akcentowaniu „podstawowych praw” bez osobnego wyszczególnienia „podstawowych wolności”.

Jednocześnie Deklaracja wyznaje pogląd, że wolność jest czymś, co bezwzględnie należy realizować, bo tylko w warunkach wolności możliwe są postęp społeczny i poprawa poziomu życia (Preambuła, ustęp 5). Stwierdzeniem, że „nadejście świata, w którym ludzie będą korzystać z wolności słowa i przekonań, wolności od strachu i niedostatku, zostało ogłoszone za najwyższy cel człowieka”

(Preambuła, ustęp 2) Deklaracja najdobitniej podkreśla znaczenie ludzkiej wolności i zarazem wyszczególnia podstawowe jej kryteria. Wolność ludzka jako cecha przyrodzona człowieka odnosi się do całego jego życia i do całokształtu działania. Nie bez powodu Deklaracja wymienia tu na pierwszym miejscu wolność słowa i przekonań, a w dalszej kolejności dopiero wolność od strachu i niedostatku. Wolność słowa najbardziej łączy się z istotą samego człowieczeństwa jaką jest rozumność. Słowa są podstawowym ludzkim znakiem, dzięki któremu możemy wyrazić swoje myśli, podzielić się z drugim swoimi przekonaniem. Za podstawę ludzkiej wolności można więc uznać wolność słowa, gdyż mieści się tu zasadniczo i wolność przekonań i wolność myśli, a przede wszystkim wolność słowa wiąże się bezpośrednio z ludzką rozumnością, która jest cechą rozpoznawczą człowieka.

Deklaracja podkreśla też ściśle związki wolności ludzkiej z postępowaniem moralnym człowieka. Przyznaje każdemu wolność sumienia, która oznacza swobodę podejmowania decyzji. Człowiek w swoim postępowaniu moralnym kierowanym przez sumienie, ma prawo być wierny własnym przekonaniom, czyli działać tak, jak uważa to za słuszne, o ile tylko nie szkodzi innym swoim postępowaniem.

Wolność ludzka wielokrotnie akcentowana w Deklaracji jako przyrodzona cecha każdego człowieka, trwale wpisana w ludzkie działanie, podlega ciągłemu doskonaleniu we wszystkich tych aspektach, w których rozwija się ludzkie życie. Nie sprowadza się jednakże do niczym nieograniczonej swobody działania, szczególnie wobec stawianego w Deklaracji wymogu braterskiego odnoszenia się do drugich. Granice ludzkiej wolności są „naturalne”, wyznaczone takimi samymi prawami przyrodzonymi innych ludzi.

Spośród praw traktujących o ludzkiej wolności na osobną uwagę zasługuje prawo do wolności religijnej (art. 18). Gwarantowanie każdemu człowiekowi prawa do wolności religijnej i swobodnego uzewnętrzniania swych przekonań religijnych, tudzież uznanie tego rodzaju prawa, podobnie jak wszystkich innych, za nieodłączne od człowieka - suponuje rozumienie samego człowieka jako istoty religijnej, otwartej na Boga..

Deklaracja jest całościowym katalogiem praw ludzkich. Mię-

dzy innymi dlatego też, że dotyczy nie tylko wszystkich aspektów życia i działania ludzkiego, ale również dlatego, że odnosi się do człowieka zawsze i wszędzie, żyjącego zarówno indywidualnie, w rodzinie, czy w różnego typu społecznościach od zreszeń, różnego typu stowarzyszeń, po państwo. Zagadnieniom życia społecznego Deklaracja poświęca swoją uwagę w tej części, w której wymienia prawa rozwoju osobowego człowieka. Jakkolwiek Deklaracja bliżej nie określa co to znaczy „wszechstronny rozwój osobowości” człowieka to wskazuje jego niezbędny warunek. Wedle Deklaracji człowiek może doskonalić się tylko w społeczeństwie. Człowiek w świetle Deklaracji jest istotą aktywną, doskonalącą się w dwójnasób: przez wykształcenie (art. 26), „twórczość naukową, literacką i artystyczną, której jest autorem” (art. 27), a także przez „ugruntowanie szacunku dla praw człowieka i podstawowych wolności” (art. 26 §2). Zatem człowiek jako „istota obdarzona rozumem i sumieniem” doskonali się przez rozwijanie swoich zdolności intelektualnych i doskonalenie swego postępowania moralnego. I właśnie tak ogólnie pojęty „wszechstronny rozwój osobowości” możliwy jest tylko w społeczeństwie. Skoro Deklaracja akcentuje, że rozwój człowieka będący naturalną konsekwencją przyrodzonego wyposażenia może odbywać się tylko w społeczeństwie, to znaczy, że społeczny sposób życia przyjmuje się tu jako konnaturalny dla człowieka. Człowiek w świetle Deklaracji jest więc obdarzony „naturą społeczną”.

Chociaż Deklaracja nie wyjaśnia rozumienia samego społeczeństwa i zasad rządzących jego funkcjonowaniem, to przynajmniej ogólnie określa na czym życie społeczne miałoby polegać. Z tekstu Deklaracji wynika, że życie ludzi w społeczności nie jest bezładne, ale oparte na pewnym porządku, którego generalną zasadą jest wzajemne uznanie i poszanowanie ludzkich praw. Trzeba bowiem pamiętać, że prawa człowieka są niezbywalne nie tylko w zakresie uprawnień, ale tak samo w odniesieniu do obowiązków - korelatów uprawnień. Społeczność wspomaga działanie ludzkie w rozmaity sposób, ale zarazem fakt życia społecznego pociąga za sobą powinność postępowania w określony sposób. O jaki sposób odnoszenia się do drugich chodzi, informuje nas cały „kodeks” praw człowieka zawarty w Powszechnej Deklaracji. Generalna zasada odczytywania Deklaracji jest taka, że

każde z wymienionych praw, jest uprawnieniem poszczególnego człowieka do takiego postępowania innych ludzi, które jeśli nie wspomaga to przynajmniej nie uniemożliwia realizacji tego prawa, a zarazem zobowiązaniem tegoż człowieka do takiego działania, które umożliwi realizację tego samego prawa drugiemu.

Istotnym czynnikiem wspomagającym taki porządek społeczny, jaki został ogólnie określony w Deklaracji, jest prawo stanowione będące zasadniczym „regulatorem” życia i działania ludzi w społecznościach poszczególnych państw.

Do prawa stanowionego Deklaracja odwołuje się wielokrotnie. Bardziej widoczne jest to w oryginalnej angielskiej wersji tekstu, gdzie prawo pozytywne oznaczone jest oddzielnym terminem *law*. Deklaracja kilkakrotnie wskazuje związki prawa *law* z prawami podmiotowymi człowieka *rights*⁴³. Do praw podmiotowych odnosi się Deklaracja jak do pewnego wzorca, który winien znaleźć swe odpowiednie zabezpieczenie i sankcje w prawie stanowionym *law*⁴⁴. Wedle Deklaracji każdy człowiek posiada osobowość prawną (Art. 6). Oznacza to, że człowiek jest podmiotem prawa stanowionego. Akcentowaną osobowość prawną należy odczytywać w sensie jurydycznym. Istota ludzka jest podmiotem chronionym przez prawo, zdolnym do działania wedle przepisów prawnych. Człowiek może dochodzić swych praw i jego postępowanie jest mierzone przepisami prawnymi. Każdy człowiek jest podmiotem prawa zasadniczo w tym sensie, że jako istota rozumna, wolna i posiadająca sumienie jest władny poznać normę prawną, uznać ją za słuszną lub nie, a następnie realizować ją lub też nie w swoim działaniu⁴⁵. Deklaracja wskazująca, a raczej postulująca ściśle związki między ludzkimi prawami podmiotowymi a prawem stanowionym, dopuszcza łamanie przez człowieka prawa złego, sprzeciwiającego się ludzkiej naturze. Podkreśla, że człowiek korzystając ze swych praw i wolności, podlega tylko takim ograniczeniom, które „prawo ustaliło wyłącznie w celu należytego uznania i

⁴³ W szczególności: Preambuła, ustęp 3 oraz artykuły 7 i 28.

⁴⁴ Por. *that human rights should be protected by the rule of law*. (Preambuła, ustęp 3).

⁴⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 182-184.

szacunku dla praw i swobód ludzi" (Art. 29 § 2). Wynika z tego, że gwarantowanej każdemu człowiekowi podmiotowości wobec prawa w niczym nie umniejsza fakt odmowy wykonania złego prawa. Wtedy bowiem człowiek jest tak samo podmiotem prawa i obowiązku odmowy wykonania tego prawa⁴⁶.

Czytając uważnie tekst Deklaracji można dostrzec, oprócz cech bezpośrednio wymienionych w tekście, jeszcze kilka elementów istotnie dopełniających poszukiwaną tu wizję człowieka.

Po pierwsze, nic nie wskazuje na to, by prawa potwierdzone w Deklaracji były przewidziane dla jakiegoś abstrakcyjnie pojętego człowieka „w ogóle”. Prawami człowieka są zarówno prawa pracowników, prawa dziecka, prawa ludzi starych, jak i prawa osób przesładowanych, czy prawa osoby aresztowanej. Człowiek przedstawiony jest w większości sformułowań w konkretnej sytuacji życiowej. Mamy tu do czynienia z konkretnym - żyjącym i działającym człowiekiem, chociaż przedstawionym bardzo ogólnie, to jednak w całym jego rozwoju, w najbardziej typowych sytuacjach życiowych i we wszystkich dziedzinach życia. Treść Deklaracji zatem suponuje rozumienie człowieka jako bytu konkretnego.

Nie bez znaczenia dla rekonstruowanego obrazu człowieka pozostaje też fakt, że Deklaracja prawa człowieka traktuje jako organiczną całość. Naruszenie choćby jednego z nich uznawane jest za naruszenie całokształtu praw ludzkich, a o realizacji praw można mówić dopiero wówczas, gdy wszystkie są jednakowo chronione. Każde bowiem z wyszczególnionych praw jest ważne i tak samo nienaruszalne. Deklaracja nie hierarchizuje praw pod względem ich doniosłości dla człowieka, w żadnym miejscu Narody Zjednoczone nie sugerują, że jakieś prawo miałoby być ważniejsze lub mniej ważne dla człowieka. W jednakowym stopniu uznaje się za niezbędne dla człowieka prawo do poziomu życia we względnym dobrobycie, jak i prawa do udziału w tworzeniu kultury i korzystania z jej dóbr. Takie potraktowanie na równi praw związanych z bytowaniem biologicznym z prawami dotyczącymi rozwoju duchowego, oznacza integralne rozumienie człowieka jako całość materialno-duchową.

Oprócz tego, jak już wcześniej zostało zauważone, w Deklaracji wydaje się być jakoś domniemane prawo naturalne. Analiza treści potwierdza takie przypuszczenie i ujawnia, że poszczególne prawa dotyczą generalnie zachowania życia, przekazania życia i jego rozwoju. Taki porządek sugeruje zarazem przyporządkowanie człowieka tym trzem dobrom.

Rozważenie treści Powszechnej Deklaracji ukazuje jeszcze jedną cechę człowieka-podmiotu potwierdzonych praw. Ujawnia ją szczególnie analiza znamiennego sformułowania, w którym Narody Zjednoczone wyjaśniają jakie to okoliczności w niczym nie uszczuplają ludzkich praw - „nie można czynić różnicy na podstawie statusu politycznego, prawnego lub międzynarodowego kraju lub terytorium, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy ów kraj czy terytorium jest niepodległe, powiernicze, czy też samodzielne, czy jest w jakikolwiek sposób ograniczone w swej niepodległości" (art. 2).

Z powyższego wynika, że bez względu nawet na ograniczenie suwerenności państwa, z którego dana osoba pochodzi, prawa człowieka pozostają niezienne i tak samo obowiązują. Status polityczny lub prawny państwa nie zmienia treści praw. Człowiek zawsze jest uprawniony do korzystania ze wszystkich potwierdzonych w Deklaracji praw, gdyż prawa te nie pochodzą z jakiegokolwiek nadania, ale obowiązują mocą tego, że człowiek jest człowiekiem. Niezależnie też od tego, czy polityka państwa sprzyja prawom ludzkim, czy nie, człowiek zawsze pozostaje suwerenny w swym działaniu i to nie suwerennością obywatelską nadaną przez państwo, ale przez to, że jest właśnie człowiekiem. Jako człowiek jest władny działać niezależnie, w sposób wolny i sam dla siebie jest panem - suwerenem swojego działania. Nie chodzi tu oczywiście o działanie wbrew państwu, ale Deklaracja zdaje się celowo podkreślać właśnie niezależność wszystkich praw ludzkich, osobowych celów człowieka od państwa. Nie sprawdza człowieka w ten sposób do jakiejś tylko części państwa, społeczeństwa, którą państwo może traktować dowolnie w zależności od swych interesów. Sugerowana w Deklaracji suwerenność człowieka jako takiego jest istotnym elementem dopełniającym poszukiwaną tu wizję człowieka, nie tyle może pojętego indywidualnie, co w odniesieniu do jego „natury społecznej".

Człowiek zatem, w ujęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, to istota rozumna, wolna, obdarzona sumieniem, posiadająca właściwą sobie godność i charakteryzująca się podmiotowością wobec prawa. Żyje i rozwija się w rozmaitych aspektach w społeczeństwie, którego optymalny model mogą kształtować jedynie stosunki wzajemnego braterstwa, poszanowanie ludzkiej godności i przyrodzonych praw wszystkich ludzi. Społeczeństwo jest niezbędne człowiekowi, zarówno jako konieczne uzupełnienie sił, jak i teren, istotnego dla indywidualnego rozwoju, komunikowania się z innymi. Życie i działanie ludzkie zorientowane jest na trzy dobra: zachowanie życia, jego przekazanie i rozwój w aspekcie intelektualnym, moralnym, twórczym i religijnym. Człowiek jest bytem konkretnym. Deklaracja nie mówi o jakimś abstrakcyjnie pojętym „człowieku w ogóle”. Z treści jednoznacznie wynika, że człowiek nie jest ani bardziej duchem, ani bardziej ciałem. Stanowi całość materialno-duchową, w której zharmonizowane są te dwa niezbędne do życia elementy. Co więcej, wbrew fałszywym i dla niektórych wygodnym teoriom, każda ludzka istota jest suwerenna na mocy człowieczeństwa, a nie nadania przez państwo.

Wszystko to jest niczym innym, jak tylko afirmacją zdroworozsądkowego rozumienia człowieka leżącego u podstaw Deklaracji. Taką wizję człowieka każdy z nas zna na podstawie własnego doświadczenia i osobistego spontanicznego przeżywania człowieczeństwa. Takie jest też główne przesłanie treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która podaje powszechny wzór postępowania i zapewnia nowe, współczesne rozumienie człowieka, który jako byt obdarzony godnością powinien być traktowany jak cel wszelkiego postępowania.

Od tego jaki obraz człowieka będzie obecny w mediach, w polityce, w programach nauczania - czy ten leżący u podstaw Deklaracji, znajdujący swe potwierdzenie w rzeczywistości, zweryfikowany naszym doświadczeniem, czy inny, zafałszowany, sprowadzający na przykład człowieka do roli konsumenta, pracownika, czy jakiegokolwiek innego użytecznego narzędzia - zależy bezpośrednio cała kondycja praw człowieka, stopień ich poszanowania i przestrzegania.

Franciszek Janusz Mazurek

Od mitów do renesansu praw społecznych człowieka

Wstęp

Terminu „społeczne prawa człowieka” będziemy umownie używać, w formie skróconej, na oznaczenie wszystkich praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych w ich niepodzielnej jedności, bądź też na oznaczenie tylko praw społecznych w zależności od kontekstu. Poza tym nie wszystkie prawa społeczne można zaliczać do praw socjalnych, jak np. prawa do stowarzyszania się, do strajku czy prawa do pracy. Stąd też w tytułach dokumentów poświęconych tym prawom używać się będzie terminu „społeczne”, a nie terminu „socjalne” prawa człowieka.

W ciągu ostatniej dekady poświęca się prawom gospodarczym, społecznym i kulturalnym człowieka więcej uwagi niż wcześniej¹. Wprawdzie już w *Proklamacji Teherańskiej* z 13 maja 1968

¹ „Over the past 10 years economic, social and cultural rights have received more [...] attention at the international governmental level.[...]. There have also been significant legal developments enhancing jurisprudence of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights and the adoption of instruments, such as the revised European Social Charter of 1996 and the Additional Protocol to the European Charter Providing for a System of

roku podkreślano, że „skoro prawa człowieka i podstawowe wolności są niepodzielne, pełna realizacja praw obywatelskich i politycznych jest niemożliwa bez korzystania z praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych”², to jednak dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych pojawiła się wyraźnie w ramach ONZ teoria „niepodzielności i współzależności” tych dwu grup praw człowieka. Można więc mówić o swoistym ich renesansie. Jednakże nie znaczy to, że temu renesansowi nie towarzyszy zjawisko ich negowania jako praw podmiotowych osoby ludzkiej ani też, że są one lepiej realizowane w rodzinie ludzkości (*familia humana*). Wręcz przeciwnie, gdyż jak podano w dokumencie *The Maastricht Guidelines on Violations of Economic, Social and Cultural Rights* dla więcej niż jednej czwartej populacji współczesnego świata prawa te są wielką fikcją³. Wiadomo, że prawa człowieka odczytywane były stopniowo wraz z rozwojem cywilizacji. Na rozwój ten wpływają czynniki pozytywne i negatywne⁴. Do pozytywnych należą: rozwój myśli teologicznej i filozoficznej o godności osoby ludzkiej, wykształcenie i rozwój społeczeństw i inne; do negatywnych zniewalanie ludzi na różne sposoby przez przemoc bezpośrednią

Collective Complaints, and the San Salvador Protocol to the American Convention on Human Rights in the Area of Economic, Social and Cultural Rights of 1988. Significant developments within national civil society movements and regional and international NGOs in the field of economic, social and cultural rights have taken place”, *The Maastricht Guidelines on Violations of Economic, Social and Cultural Rights*, „Netherlands Quarterly of Human Rights” 1997 s. 245). Dokument ten został przygotowany przez Międzynarodową Komisję Prawników, the Maastricht Center for Human Rights of University of Limburg, (Holandia) i the Urban Morgan Institute for Human Rights, College of Law, University of Cincinnati (USA), ekspertów ONZ i MOP w 1997 roku.

² *Proklamacja Teherańska*, art. 13.

³ „Since the Limburg Principles were adopted in 1986, the economic and social conditions have declined at alarming rates for over 1.6 billion people, while they have advanced also at a dramatic pace for more than a quarter of the world's population” (*The Maastricht Guidelines on Violation of Economic, Social and Cultural Rights*, s. 245).

⁴ Por. F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 12 n.

i pośrednią (strukturalną) i przemoc duchową oraz fizyczną. Na tle głodu i śmierci głodowej w krajach Trzeciego Świata, na tle masowego bezrobocia i związanych z nim wykluczeń społecznych oraz powstałych problemów społecznych po upadku socjalizmu realnego pojawił się ich renesans. Zaznaczyć należy, że pojawił się on także w Europie Zachodniej, czego wyrazem jest ogłoszenie *Wspólnoty Karty Fundamentalnych Praw Społecznych Pracowników* (1989) i *Poprawionej Europejskiej Karty Społecznych* (1996).

Prawa te uznano za podstawę polityki społecznej i gospodarczej w Unii Europejskiej. W nauczaniu społecznym Jana Pawła II społeczne prawa człowieka są bardzo wyraźnie wyeksponowane. Ojciec Święty nawiązuje do encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (1891), którą wprost nazywa się deklaracją społecznych praw człowieka⁵. Niestety, oprócz tego, dostrzega się także u wielu autorów „katolickich” negację tych praw jako praw w ścisłym znaczeniu. Mówiąc o prawach człowieka należy wyraźnie uwzględnić trzy elementy: podstawę, treść i ochronę prawną oraz pozaprawną. Nieuwzględnionych elementów powoduje często błędną interpretację i realizację praw człowieka. „(...) jednakowe rozumienie {*common understanding*) tych praw i wolności ma najważniejsze znaczenie dla pełnego zrealizowania (...) obowiązków ich poszanowania przez państwa⁶.”

Spór o prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne człowieka w okresie „zimnej wojny”

Podział praw człowieka na prawa polityczne i obywatelskie - wolno-

⁵ „Certes, on peut dire que cette encyclique contient la première déclaration pontificale des droits sociaux de l'homme” (P. Boité, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes* Montréal 1975 s. 20.

„Wie in den Phasen menschenrechtlicher Entwicklung vor der Begründung der grossen Kataloge, dann wieder im Ausgang des 19. Jahrhunderts, als die Weitsicht Leo XIII. die katholische Kirche vor allem zur Frage der Gestaltung sozialer Menschenrechte geführt hat” (F. Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Bd. I, Wien 1978, s. 575).

⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Wstęp.

ściowe - i na prawa gospodarcze, społeczne, kulturalne oraz przeciwstawianie ich sobie, pojawił się przede wszystkim dopiero w okresie tzw. „zimnej wojny” na tle konfrontacji ideologiczno-politycznej pomiędzy Wschodem i Zachodem. Podział ten był odpowiednio uzasadniany założeniami filozofii liberalnej i marksistowskiej, miał też odpowiadać dwu przeciwstawnym ustrojom gospodarczym - kapitalizmowi i socjalizmowi kolektywnemu. Powiedziano „przede wszystkim dopiero w okresie tzw. zimnej wojny”, gdyż przykładowo obie grupy praw człowieka umieszczono w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948). W trakcie przygotowań tej deklaracji, J. Maritain na drugiej konferencji UNESCO w Meksyku (1947) przekonywał, że nie trzeba być uczniem J. J. Rousseau, aby uznawać prawa wolnościowe ani uczniem K. Marxa, aby akceptować prawa społeczne⁷. Przypomnieć tu należy, że prezydent USA F. D. Roosevelt w swym przemówieniu do Kongresu wymienił cztery słynne wolności: wolność sumienia i słowa oraz wolność od nędzy i strachu, które później umieszczono we wstępie Powszechnej Deklaracji. W tych wolnościach zawarta jest idea jedności dwu grup praw człowieka. Co więcej, do tej idei nawiązał w 1944 roku ogłaszając Kartę praw gospodarczych (*The Economic Bill of Rights*), która nie jest w ogóle wymieniana w literaturze prawniczej w Polsce, w zachodniej zaś rzadko. Stwierdza on, że „zbliżyliśmy się do jasnej realizacji faktu, że „indywidualne wolności nie mogą istnieć bez ekonomicznego zabezpieczenia i bez ekonomicznej niezależności. „Ludzie będący w biedzie nie są wolni”. Ludzie, którzy są głodni i bez pracy są surowcem, z którego budowane są dyktatury. W naszych dniach ta ekonomiczna prawda została uznana za oczywistą. Przyjeliśmy - powiedzmy - drugą Kartę Praw, na której może być ustalona nowa podstawa bezpieczeństwa i dobrobytu dla wszystkich - bez względu na stanowisko, rasę i religię”. Wśród tych praw wymienia on: „prawo do użytecznego i płatnego zatrudnienia w przemyśle, sklepach, w gospodarstwach rolnych czy kopalniach Narodu; prawo do odpowiednich zarobków, do odpowiedniego wyżywienia, ubrania i wypoczynku; prawo każdego rolnika do podwyższania i

⁷ *Sur la philosophie des droits de l'homme*, w: tegoż, *Les droits de l'homme*, Paris 1989, s. 132.

sprzedawania swoich produktów, przynoszących dochód, który pozwoli jemu i jego rodzinie żyć na przyzwoitym poziomie; prawo do odpowiedniej opieki zdrowotnej i możliwości osiągnięcia i cieszenia się dobrym zdrowiem; prawo do odpowiedniej ochrony przed gospodarczym strachem powodowanym starością, chorobami, wypadkami i bezrobociem; prawo do dobrego wykształcenia. Wszystkie te prawa streszczają się w prawie do bezpieczeństwa. Po zwycięskiej wojnie musimy być przygotowani, aby iść naprzód do nowych celów i dobrobytu przez realizację tych praw. Prawnie należne Ameryce miejsce w świecie zależy w szerokim zakresie od tego, w jakim stopniu prawa te i im podobne realizowane będą w praktyce dla naszych obywateli. Jeżeli nie ma bezpieczeństwa tu w domu, to nie może być stałego pokoju w świecie"⁸. Roosevelt w oparciu o tę Kartę budował „Nowy Porządek” - państwo dobrobytu dla wszystkich - w Stanach Zjednoczonych. Na podstawie tej Karty *American Law Institut* przygotował projekt międzynarodowej karty praw człowieka, uzupełniając ją korektywnymi obowiązkami państw odnośnie do: 1. edukacji; 2. pracy - „państwo ma obowiązek podejmować takie środki, które mogą być konieczne do zapewnienia wszystkim mieszkańcom możliwość pracy użytecznej”; 3. godziwych warunków pracy; 4. odpowiedniego żywienia i mieszkania; 5. społecznego zabezpieczenia"⁹. Uzupełniona „Karta” Roosevelta została przedstawiona przez jego żonę Eleonorę Komisji przygotowującej Powszechną Deklarację Praw Człowieka¹⁰. Komisja po wprowadzeniu poprawek tej *Karty* umieściła prawa społeczne w art. 22-28. W początkowym okresie (1949-1951) Komisja Praw Człowieka przygotowywała jeden projekt międzynarodowej konwencji z prawami wolnościowymi i społecznymi. Wraz z pojawieniem się tzw. „zimnej wojny” przedstawiciele państw zachodnich opowiedzieli się za dwoma konwencjami - konwencją praw obywatel-

⁸ Cyt. za Alston, *U.S. Ratification of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: the Need for an Entirely New Strategy*, „The American Journal of International Law” 84:1990 n. 2, s. 387.

⁹ H.J. Steiner, Ph. Alston, *International Human Rights in Context Law, Politics, Morals. Text and Materials*, Oxford 1996, s. 259.

¹⁰ UN Doc. A/148 (1947), Arts. 11-15.

skich i politycznych i konwencją praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych". Ścieranie się ideologii indywidualistycznej i marksistowskiej przeniosło się także na prawa człowieka. Czynniki ideologiczno-polityczne sprawiły więc, że prawa człowieka w okresie „zimnej wojny” zostały podzielone. Na tym tle należy między innymi interpretować encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* (1963), w której łącznie ujęte są oba rodzaje praw człowieka.

Po podpisaniu *Aktu Końcowego* Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE) w 1975 roku w Helsinkach miejsce konfrontacji między Wschodem i Zachodem zajęła współpraca w dziedzinie gospodarczej, naukowej, kulturalnej i ochrony naturalnego środowiska na zasadzie suwerenności państw i sprawiedliwości. Jednakże konfrontacja ideologiczna nie uległa zmianom. Co więcej, prezydent USA J. Carter jeszcze wyraźniej uczynił prawa człowieka instrumentem walki ideologicznej. Do tego instrumentu chciał także włączyć prawa społeczne, a nie tylko prawa wolnościowe. Podjął też dwukrotnie próbę ratyfikacji przez Stany Zjednoczone *Konwencji Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*. Uzasadniał jednak, że prawa społeczne w niej zawarte nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie celami polityki społecznej i gospodarczej państw, realizowanymi progresywnie. Ponadto ratyfikacja konwencji nie nakłada prawnych obowiązków na państwa¹². Przeciwnicy ratyfikacji odczytywali treść konwencji inaczej.

Wykazywali, że nakłada ona obowiązki na państwo nie tylko wobec swoich obywateli, ale także udzielania pomocy państwom rozwijającym się i do wspierania tzw. „Nowego Międzynarodowego Porządku Gospodarczego”. J. P. Anderegg uzasadniał, że przyjęcie konwencji przyniosłoby ze sobą olbrzymie zobowiązania wydatków, centralizację państwa dobrobytu i redukcję wolności jednostek i naruszyłyby konstytucję Stanów Zjednoczonych¹³. Ph. Schlafly wyrażał

¹¹ UN Doc. A/2929 (1955), at. 7; por. Steiner, Alston, *International Human Rights...*, 260 n.

¹² *International Human Rights Treaties: Hearings Before the Senate Comm. on Foreign Relations, 96th Cong., 1st Sess.* 35 (1979).

¹³ *Hearings...*, s.169 i 173; por. Alston, *U.S. Ratification...*, s. 378.

pogląd, że ratyfikacja konwencji stanie się wielkim krokiem w kierunku państwa socjalistycznego¹⁴.

Hamulce polityczne, ideologiczne i „merytoryczne” ratyfikacji konwencji okazały się tak silne, że do niej nie doszło. Od samego początku sprawowania władzy przez prezydenta R. Reagana hamulce te zostały jeszcze bardziej wzmocnione. Jednowymiarowe rozumienie praw społecznych zostało przedstawione Senatowi w *Country Reports on Human Rights Practices* w lutym 1982 roku¹⁵. Przedstawiciel rządu Stanów Zjednoczonych zarzucał Komitetowi Praw Człowieka ONZ, że odstępuje od tradycyjnego rozumienia praw człowieka, zajmując się także istnieniem tzw. „społecznych i gospodarczych praw”, że wykorzystuje swój mandat ONZ, prowadząc dyskusje o „prawie do rozwoju” czy o „prawie do mieszkania”¹⁶. Natomiast zagadnienia te winny być dyskutowane - uzasadniał - w innych międzynarodowych gremiach przez wyspecjalizowanych ekspertów. Ph. Alston uważa, że ideologiczna predylekcja rządu USA osiągnęła najwyższy szczyt w 1988 roku w oświadczeniu asystentki sekretarza stanu państwa do spraw praw człowieka, w którym rozprawiała się z licznymi „mitami” o gospodarczych i społecznych prawach człowieka¹⁷. Zdaniem Alstona rząd Stanów Zjednoczonych zaczął zmieniać swą postawę wobec praw społecznych i uznał za konieczne przyjęcie nowej strategii. Wy-

¹⁴ *Hearings...*, s. 111.

¹⁵ *Department of State, Country Reports on Human Rights Practices for 1981, 97th Cong., 2d Sess. 2 (1982)*; „The U.S. government has further strengthened the case against economic, social and cultural rights belong in a qualitatively different category from other rights, that they should be seen not as rights but as goals of economic and social policy, and that, as rights, they are too easily abused by repressive governments as justifications for violations of civil and political rights” (Ph. Alston and G. Quinn, *The Nature and Scope of States Parties' Obligations under the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, „Human Rights Quarterly” 9:1987, s. 158

¹⁶ R. Schifter, *Building Firm Foundations: The Institutionalization of United States Human Rights Policy in the Reagan Years*, „Harvard Human Rights” 16:1989, s. 3.

¹⁷ Alston, *U. S. Ratification...*, s. 372.

razem tego miało być - według niego - podpisanie deklaracji wiedeńskiej KBWE w 1989 roku także przez Stany Zjednoczone, w której stwierdza się, że „popieranie ekonomicznych, społecznych i kulturalnych praw osoby ludzkiej (...) jest najwyższej wagi (*of paramount importance*) dla ludzkiej godności i dla osiągnięcia prawnie uzasadnionych aspiracji każdej jednostki”¹⁸. Jednakże podkreślić należy, że Stany Zjednoczone podpisały także *Akt Końcowy KBWE* (1975), w którym uznaje się, że „Państwa uczestniczące (...) będą popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw i wolności; wszystkie one wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają podstawowe znaczenie dla jej wolnościowego i pełnego rozwoju”¹⁹.

Alston wykazuje, że pogląd jakoby koncepcja gospodarczych i społecznych praw człowieka była koncepcją sowiecką i krajów Trzeciego Świata, jest wyrazem wulgarnej niesprawiedliwości wobec Kościoła katolickiego, który zajmował się tymi prawami przynajmniej od końca XIX wieku; wobec innych kościołów chrześcijańskich; wobec licznych państw Zachodu, które były zwolennikami tych praw, przynajmniej od powstania Narodów Zjednoczonych w 1945 roku i istniejącej od 1919 roku Międzynarodowej Organizacji Pracy²⁰.

Stanowiska amerykańskich filozofów prawa wobec gospodarczych, społecznych i kulturalnych praw człowieka są podzielone, jednakże *The Lawyers Commute for Human Rights* zdecydowanie uznaje prawa społeczne za prawa w ścisłym znaczeniu. Stanowisko to podziela wielu innych autorów²¹. J. Symonides zauważa, że „bezużyteczne debaty nad pierwszeństwem praw politycznych i obywatelskich, z jednej strony, albo praw gospodarczych, socjalnych i

¹⁸ Por. Jw.

¹⁹ *Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie*, w: *Od Helsinek do Madrytu. Dokumenty Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie 1973-1983* (Red. i wprowadzenie A.D. Rotfeld), bez r. i m. wyd., s. 119 n.

²⁰ Alston, *U.S. Ratification...*, s. 388.

²¹ P. Alston and G. Quinn, *The Nature and Scope of States Parties' Obligations under the International on Economic, Social and Cultural Rights*, *Human Rights Quarterly* 9:1987 s. 184.

kulturalnych, z drugiej strony tak charakterystyczne dla okresu konfrontacji ideologicznej, dobiegły końca"²². To prawda, że konfrontacje ideologiczne dobiegły końca, ale nie zanikły różne koncepcje filozoficzne praw społecznych, ich statusu prawnego i relacji do praw wolnościowych. Faktem zaś jest, że koncepcja uniwersalności, niepodzielności, współzależności i wzajemnego powiązania wszystkich praw osoby ludzkiej staje się coraz szerzej akceptowana.

Prawa człowieka gospodarcze, społeczne i kulturalne we Wspólnocie Europejskiej

W 1950 roku w Rzymie została ogłoszona *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* (weszła w życie 1953). Mimo występującej konfrontacji ideologicznej ogłoszono także - jako jej odpowiednik - *Europejską Kartą Społeczną* w Turynie 1961 roku (weszła w życie 1965)²³. Jest ona traktatem międzynarodowym. W

²² *UNESCO a prawa kulturalne - ich treść i implementacja w nowym kontekście międzynarodowym*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicą paktów*. Księga pamiątkowa w hołdzie profesor Annie Michalskiej (red.T. Jasudowicz i C. Mik), Toruń 1996, s. 167 n. Jednakże debaty te nie dobiegły końca, gdyż np. L. Wiśniewski pisze: „Wiadomo przecież powszechnie, że prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne nie są „prawami przyrodzonymi i nienaruszalnymi”, ponieważ w różnych państwach ich katalog i zakres jest zróżnicowany i zmieniający się w zależności od sytuacji ekonomicznej i politycznej państwa. Jako przyrodzone i nienaruszalne powinny być określone wolności człowieka, ponieważ rodzi się on już ze zdolnością do podejmowania aktów woli, a do ich realizacji potrzebuje tylko osiągnięcia dojrzałości psychicznej i fizycznej, aby móc decydować sam o zrzeczeniu się, udziale w zgromadzeniu, o wymianie poglądów i informacji czy o zmianie miejsca swego pobytu. W przeciwieństwie do praw, tylko wolności można realizować zgodnie z prawem, wbrew prawu, a nawet bez jakiegokolwiek normy prawnej” (*Prawo a wolność człowieka*, s. 61).

²³ „La Convention européenne des Droits de l'Homme et la Charte sociale européenne sont, au Conseil de l'Europe, les deux instruments plus anciens et les plus complets relatifs aux droits de l'homme” (D. Gomien, D. Harris, L. Zwaak, *Convention européenne des Droits de l'Homme et Charte*

1988 roku przyjęto również *Protokół Dodatkowy do Europejskiej Karty Społecznej*. Jednakże karcie tej nie przyznawano takiego samego znaczenia jak wymienionej konwencji. Co więcej, była ona „w zasadzie instrumentem przyciemnionym”²⁴ czy po prostu była ona zapomniana²⁵. Karcie brakowało poważnych debat prawników o jej znaczeniu i aplikacji²⁶. W ramach Rady Europy uważano zatem, że *Kartę* należy poprawić, uwzględniając niepodzielność wszystkich praw człowieka, nowe problemy społeczne i gospodarcze, konwencje MOP i ustawodawstwo państw-stron Rady Europy. Poza tym należy w niej wzmocnić skuteczność mechanizmów kontroli realizacji praw w niej zawartych. Powinna ona być ważnym instrumentem kształtowania „społecznego modelu Europy”²⁷. W grudniu 1990 roku powołano *ad hoc* Komitet Europejskiej Karty Społecznej (nazywany *The Charter-Rel Committee*)²⁸. W 1996 roku została przyjęta *Poprawiona Europejska Karta Społeczna (European Social Charter Revised)* przez jedenaście państw-członków Rady Europejskiej z wyjątkiem Wielkiej Brytanii. Ewolucyjnie ma ona zastąpić *Kartę* z 1961 roku.

Owo zapominanie tej *Karty* jest jednak problematyczne. Występowało ono w zasadzie w dziedzinie składanych oficjalnie deklaracji politycznych na tle występującej konfrontacji ideologicznej, natomiast w praktyce w państwach-stronach Wspólnoty Europejskiej prawa społeczne były lepiej realizowane, jak na przykład do opieki zdrowia, do odpowiednich środków utrzymania, wolności wyboru

sociale européenne: droits et pratique, Paris 1997, s. 18.

²⁴ L. Bretten, *Towards a Community Charter of Human Rights*, „Netherlands Quarterly of Human Rights”, 7:1989 n. 1 s. 77-97.

²⁵ „Quel silence sur la charte sociale! La vraie, celle du Conseil de l'Europe, adoptée en 1961 (...) convention véritable, source d'obligations pour les Etats (...)” (J. M. Verdier, *Les droits économiques et sociaux: relance au Conseil de l'Europe?*, „Droit social” 4:1992, s. 415.

²⁶ D. Gomien, D. Harris, L. Zwaak, *Law and Practice of the European Convention on Human Rights and the European Social Charter*, Council of Europe, Strasbourg 1996, s. 435-437.

²⁷ F. Vandamme, *La révision de la Charte social européenne*, „Revue internationale du Travail”, 133:1994 n. 5 s. 697;.

²⁸ Por. jw.

miejsca pracy i pracy inicjatywnej, wykształcenia, do własności, zrzeszania się, tworzenia związków zawodowych i do strajku niż w państwach bloku wschodniego, które wciąż deklarowały oficjalnie ich priorytetowe znaczenie. Negowanie lub ograniczanie prawa do pracy inicjatywnej niszczyło twórczą podmiotowość obywateli i szkodziło dobru jednostek i dobru wspólnemu, rodziło bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu²⁹. Należy więc odrzucić mit grasujący w licznych publikacjach, w tym także autorów „katolickich”, że monopol na realizację praw społecznych posiadały wyłącznie państwa bloku wschodniego. Mit ten towarzyszył dyskusjom w czasie przygotowywania nowej konstytucji, podobnie zresztą w innych państwach postsocjalistycznych. Uważano, że należy zrezygnować z ich umieszczania w konstytucjach z tej zasadniczej racji, iż kojarzą się one z socjalizmem³⁰. Usiłowanie umieszczenia w konstytucjach katalogu zarówno klasycznych praw wolnościowych człowieka, jak i społecznych uznawano za poważny błąd, co więcej, klęskę. Jednakże umieszczenie przynajmniej kilku praw społecznych w nowych konstytucjach tych państw pozostaje poza wątpliwością. Zjawisko to dostrzegł B. Acerman, pisząc, że w krajach postsocjalistycznych pojawił się liberalizm jako „marksizm na opak”³¹. Odpowiednio do tego stwierdzenia można powiedzieć, że kapitalizm ujmuje się jako socjalizm „na opak”³². Swoistym paradoksem jest to, że „renesans”

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987 n. 15

³⁰ R. Wieruszewski, *Some Comments Concerning the Concept of Economic and Social Rights*, w: *Social Rights as Human Rights*, w: *Social Rights as Human Rights: A European Challenge* (eds. K. Drzewici, K. Kraus) Abo 1994, s. 67; C. Sustein, *Against Positive Rights: Why Social and Economic Rights Don't Belong in the Constitutions of Post-Communist Europe*, „East European Constitutional Review” 2:1993 nr 1, s. 35-38.

³¹ *The Future of Liberal Revolution*, New Haven 1992, s. 50 n; por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie. Demokracja, filozofia i praktyka*, Kraków 1994, s.11.

³² „Or, il faut bien avouer que dans les pays d'Europe centrale et orientale, la situation économique et sociale désastreuse ne crée pas conditions favorables à l'dépaupoisement des droits de l'homme. Je constate avec d'autant plus d'inquiétude que dans ces pays au la garantie des droits économiques

praw społecznych we Wspólnocie Europejskiej pojawił się pod wpływem upadku realnego socjalizmu - radykalnych zmian politycznych, społecznych i gospodarczych w państwach Centralnej i Wschodniej Europy i ich dążeń wejścia do Unii Europejskiej, włączenia się w procesy integracyjne Europy. Zmiany w Centralnej i Wschodniej Europie dostarczyły Radzie Europy nowy impuls, wyzwoliły nowe dyskusje o znaczeniu praw społecznych człowieka dla rozwoju społecznego i gospodarczego. Np. w realizacji prawa do wykształcenia widzi się nie tylko istotny czynnik postępu gospodarczego, ale także bardzo ważny sposób przewycięzania bezrobocia.

Wraz z pogłębiającymi się procesami integracji pod koniec lat osiemdziesiątych przygotowano projekt nowej karty. Pierwszy projekt był przedstawiony w maju 1989 roku³³, drugi w październiku, trzeci zaś został przyjęty w tym samym roku w grudniu jako „uroczysta deklaracja” (*solemn declaration*)* przez jedenaście państw członkowskich Rady Europejskiej na spotkaniu w Strasburgu pod nazwą: *Wspólnota Karta Fundamentalnych Praw Społecznych Pracowników*

et sociaux revit pourtant une importance littéralement vitale, certains semblent enclins á rejeter le concept même de ces droits, avec l'ancien régime qui, dans son discours officielle, les avait tellement mis en avant et joués contre les droits civils et politiques. Les effets combinés de l'idéologie panéconómique qui se répand dans les pays occidentaux et de l'ardeur parfois un peu naïve des néophytes de l'économie de marché risquent paradoxalement de conduire á une sorte de doctrine marxiste á l'envers" (P. Leuprecht, *Le Conseil de l'Europe et l'avenir de droits économiques et sociaux*, w: *Durchsetzung wirtschaftlicher und sozialer Grundrechte. Eine rechtsvergleichende Bestandsaufnahme* (ed. F. Matscher), Straßburg 1991, s. 5.

³³ Idea ta pojawiła się już w 1980 roku, wciąż do niej powracano: *Draft Resolution on the Extension of Social and Human Rights in the Community* (EP doc. 147/80); *Social Aspects of the Internal Market, European Social Area* (CES 1069/87); *Social Aspects of Internal Market, European Social Area* (OJ C 126/4/1989).

³⁴ „The Community Charter of Fundamental Rights of Workers (1989) was a political declaration by Eleven Member States" (*Fundamental Social Rights: Proposals for the European Union*) ed. R. Blanplain, i in), Bruxelles 1996 s. 8.

(*Community Charter of Fundamental Social Rights of Workers*)³⁵. Wielka Brytania odrzuciła akceptację Karty, argumentując, że Wspólnota nie posiada odpowiednich kompetencji przyjmowania tego rodzaju aktu³⁶. Wprawdzie nie posiada ona siły prawnie wiążącej, lecz jest „uroczystą deklaracją”, ale wola polityczna posiada przecież większą skuteczność niż skostniałe prawo o mocy wiążącej. Jednakże sygnatariusze mają świadomość, że karta ta musi być jeszcze wzmocniona przez inne decyzje polityczne³⁷. Stu czterech pracowników z różnych uniwersytetów Wspólnoty Europejskiej, biorąc pod uwagę, że *Wspólnoty Karta* jest tylko „uroczystą deklaracją” przygotowało *Memorandum wyjaśniające (Explanatory Memorandum)* noszące tytuł: *Fundamental Social Rights: Proposals for the European Union*³⁸. Postulowali oni, aby wprowadzić ją do przewidzianego poprawionego *Traktatu o Unii Europejskiej z Maastricht* i zaliczyć ją do *acquis communautaire* - do dorobku ogólnych zasad prawa wspólnotowego. W ten sposób może ona stać się wiążącym aktem prawnym³⁹, a nie tylko politycznym. Tak się też stało. Do obydwu kart odwołuje się *Traktat Amsterdamski* - w preambule i w samym jego korpusie. W preambule potwierdza się „(...) przywiązanie do podstawowych społecznych praw człowieka określonych w podpisanej w Turynie 18 października 1961 roku Europejskiej Karcie Społecznej i

³⁵ W ostatej wersji zastąpiono termin „obywatele” (citizens) terminem „pracownicy” (workers). W tłumaczeniu terminu „workers” na język polski używamy terminu „pracownicy”, a nie „robotnicy”. Niektórzy sądzą że nie jest jasne czy termin „workers” obejmuje także osoby samozatrudniające się. Por. B. Bercusson, *The European Communitys Charter of Fundamental Social Rights of Workers*, „The Modern Law Review” 53:1990, s. 627.

³⁶ „(...) the United Kingdom refused to accept any Community Social Charter, arguing that the Community did not have the necessary competence to adopt such an act” (E. Lundberg, *The Protection of Social Rights in the European Community*, w: *Social Rights as Human Rights*, s. 182).

³⁷ R. Blanpain, M. Schmidt, *Europäisches Arbeitsrecht*, wyd. 2, Baden-Baden 1996, s. 138.

³⁸ Red. R. Blanpain, B. Hepple, S. Sciarra, M. Weiss, *bmw.* 1996

³⁹ *Fundamental Social Rights. Proposals...* s. 8.

we Wspólnoty Karcie Podstawowych Praw Społecznych Pracowników z 1989 roku"⁴⁰. Art. 136 zaś stanowi: „Wspólnota i państwa członkowskie zmagają się, mając na uwadze podstawowe prawa społeczne tak, jak one zostały ustalone w Europejskiej Karcie Społecznej podpisanej w Turynie 18 października 1961 roku i we Wspólnoty Karcie Podstawowych Praw Społecznych Pracowników z 1989 roku, będą miały jako swój cel popieranie zatrudnienia, poprawę warunków życia i pracy, aby uczynić możliwym ich harmonizację (...) odpowiednią ochronę społeczną, społeczny dialog pomiędzy przedsiębiorcami i pracownikami, rozwój zasobów ludzkich ze względu na trwałość i wysoki stopień zatrudnienia i zwalczania wykluczeń. W tym celu Wspólnota i państwa członkowskie wprowadzą środki, biorąc pod uwagę różnorodność zwyczajów poszczególnych państw, szczególnie w relacjach umownych, jak i konieczność utrzymania zdolności konkurencji gospodarczej Wspólnoty". Są one zdania, że taki rozwój wynika zarówno ze sprzyjającego działania rynku Wspólnoty, harmonizacji systemów społecznych, jak i z przewidzianych procedur w niniejszym Traktacie oraz zbliżenia ich przepisów prawa czy działań administracji.

We wstępie *Wspólnoty Karcie* nie uznaje się zresztą państw członkowskich i Wspólnoty Europejskiej za monopolistów odpowiedzialnych za urzeczywistnianie tych praw, lecz w oparciu o zasadę pomocniczości wskazuje się na odpowiedzialność także partnerów społecznych i organizacje pozarządowe. Podkreśla się także, że „należy uznać jednakową wagę aspektów społecznych i aspektów gospodarczych (...), że istnieje potrzeba uczynienia kolejnego kroku w polepszeniu warunków życia i pracy pracowników, pozwalającego na ich progresywne wyrównanie". Ostatecznie najważniejszym celem polityki społecznej i gospodarczej jest ochrona godności pracowników i obywateli⁴¹. Cel ten ma być osiągnięty przez politykę społeczną i go-

⁴⁰ „CONFIRMING their attachment to fundamental social rights as defined in the European Social Charter signed at Turin on 18 October 1961 and in the 1989 Community Charter of the Fundamental Social Rights of Workers".

⁴¹ „Most fundamentally of all, it affects their dignity as workers and as ci-

spodarczą tworzącą dobrobyt dla wszystkich. Należy zatem zrównoważyć dwa pojęcia - politykę społeczną jako ludzkiego oblicza Unii i politykę postępu gospodarczego. W nawiązaniu do tej *Karty* Komisja Europejska opracowała wiele ważnych dyrektyw i programów dla polityki społecznej i gospodarczej w Unii Europejskiej⁴².

Dodajmy tu, że prawa społeczne zawarte są w niektórych państwach członkowskich Unii Europejskiej: Francji, Italii, Portugalii, Irlandii, Hiszpanii⁴³ i we wszystkich konstytucjach landów RFN⁴⁴.

Interpretacja praw człowieka

Czynniki ideologiczno-polityczne sprawiły, że ONZ ogłosiła dwie konwencje praw człowieka. Sam fakt separacji dwu Konwencji jest dla wielu autorów, zarówno odwołujących się do teorii prawa naturalnego, jak i pozytywizmu prawnego, silniejszym argumentem przemawiającym za różnym charakterem praw w nich zawartych niż argumenty merytoryczne. Są one złączone tą samą uniwersalną i wrodzoną wartością - godnością osoby ludzkiej. Przecież we wstępach obu Konwencji uznaje się, że „prawa te wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej”. Lepiej jest jednak mówić, że tkwią one w tej godności i są z niej odczytywane. Osoba ludzka jest podmiotem god-

tizens" (*Green Paper. European Social Policy. Option for the Union. Consultative document. Communication by Mr. Flynn 17 November 1993 Com (93) 551, s. 33*).

⁴² Blanpain, *Europäisches Arbeitsrechts* 2. Auflage, Baden-Baden 1994, s.137

⁴³ H. Claudi, *Die Bindung der EWG an Grundrechte*, München 1976; *La reconnaissance et la mise en oeuvre des droits économiques et sociaux. Actes du Colloque international de droit comparé (Bruxelles, 14-17 septembre 1967)*, Bruxelles 1972. *Les droits économiques, sociaux et culturels dans la constitution* (sous la direction de R. Ergéc), Bruxelles 1995; J.Polakiewicz, *Soziale Grundrechte und Staatszielbestimmungen in den Verfassungsordnungen Italiens, Portugals und Spaniens*, „Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht” 54:1995.

⁴⁴ A. Weber, *LEtat social et les droits sociaux en RFA*, „Revue française de droit constitutionnel” 24:1995, n. 4.

ności i praw człowieka, które są z niej odczytywane. Ponad czynnikami ideologiczno-politycznymi pojawił się więc czynnik, który łączy zarówno obie konwencje, jak i prawa w nich zawarte. Jednakże czynnik ten nie był wynikiem kompromisu dwu zwalczających się ideologii, lecz został przyjęty od filozofii personalizmu w eksplikacji katolickiej pod wpływem Maritaina, który pisał: „Godność osoby ludzkiej jest to słowo nic nie mówiące, jeśli nie znaczy, że osoba ze swej własnej natury posiada (...) prawa”⁴⁵. Wrodzona godność osoby ludzkiej jest też podstawowym kryterium interpretacji wszystkich praw człowieka, a nie - jak to często przyjmuje się - negatywna czy pozytywna funkcja państwa przy ich realizacji! Wtórnie dopiero do tej zasady interpretacji dochodzą zasady niedyskryminacji i zasada pomocniczości.

W *The Limburg Principles*⁴⁶ wskazuje się, że obydwie konwencje wraz z *Protokołem Fakultatywnym* i *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* stanowią *Międzynarodową Kartę Praw Człowieka* - międzynarodowe prawo praw człowieka. Konsekwentnie, prawa społeczne są integralną i niepodzielną częścią międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka i nieodzownym czynnikiem pokoju, wolności i sprawiedliwości⁴⁸. Podkreśla się też, że *Karta* ta powinna być interpretowana w dobrej wierze zgodnie z *Konwencją Wiedeńską o Prawie Traktatów* (1969), uwzględniając jej przedmiot, cel, normalne znaczenie, prace przygotowawcze i stosowaną praktyką, czyli - można powiedzieć - bez żadnej ich ideologizacji⁴⁹.

Jednakże debaty o statusie prawnym tych praw nie wygasły. Przeciwnicy praw społecznych, aczkolwiek coraz rzadziej, wciąż wysuwają następujące argumenty. Po pierwsze, podstawą praw wolnościowych jest autonomiczna i wolna jednostka, ukazywana w indywi-

⁴⁵ Jw., s. 69.

⁴⁶ U. N. Doc E/CN.4/1987/17, Annex.

⁴⁷ *Limburg Principles*, n. 2; A. Łopatka, *Międzynarodowe prawo praw człowieka*, Warszawa 1998, passim.

⁴⁸ T. Jasudowicz, *The Legal Charakter of Social Rights from the Perspective of International Law as a Whole*, w: *Social Rights as Human Rights*, S.28 n.

⁴⁹ *Limburg Principles*, nr. 1-5.

dualistycznej filozofii prawa naturalnego okresu Oświecenia. Natomiast prawa społeczne opierają się na filozofii marksistowskiego kolektywizmu i wyłoniły się na tle ruchów robotniczych w XIX wieku⁵⁰. Tak, wyłoniły się one na tle nędzy ludzi pracy najemnej, poniżania ich wrodzonej godności i braku prawnej ich ochrony. Podkreślić należy, że prawa te nie „wyrośli” z kwestii robotniczej, lecz była ona w tym czasie negatywnym czynnikiem odczytania, jak podkreślał Maritain, „nowych praw człowieka”⁵¹. Ponadto podstawą tych praw nie jest żadna filozofia, lecz sama godność osoby ludzkiej, tkwią one w samej jej naturze, po prostu są one wrodzone⁵². Poza tym z dokumentów ONZ o prawach człowieka można odczytać, że są bardziej inspirowane filozofią personalizmu niż osiemnastowiecznym liberalizmem. Zresztą, idea praw człowieka nie zrodziła się dopiero w tym okresie.

Po drugie, uważa się, że prawa wolnościowe mają charakter „negatywny”, społeczne zaś „pozytywny”. Prawa negatywne realizowane są wówczas, jeśli państwo powstrzymuje się od interwencji w życie autonomicznej i wolnej jednostki, innymi słowy są to prawa „od” i „przeciw” tej interwencji⁵³. Natomiast prawa społeczne są prawami pozytywnymi w tym sensie, że są urzeczywistniane przez interwencyjną działalność państwa. W konsekwencji państwo narusza wolność jednostek i prowadzi do ich zniewolenia. Pomiędzy tymi dwoma rodzajami praw zachodzi więc wewnętrzna sprzeczność. Dodać należy, że podział praw na „negatywne” i „pozytywne” przyjęli niektórzy zwolennicy praw społecznych z tą różnicą, że odrzucają tęzę o ich wewnętrznej sprzeczności. U podstaw tego rozróżnienia leży nie tylko swoista koncepcja wolności, ale także teoria państwa zarówno w eksplikacji filozofii indywidualistycznego liberalizmu, jak i w

⁵⁰ K. Minogue, *The History of the Idea of Human Rights*, w: *The Human Rights Reader*, (eds. W. Laquer and B. Rubin, New York 1989, s. 3; L. Henkin, *The Rights of Man Today*, London 1979, passim.

⁵¹ *Les droits de l'homme*, Paris 1989, passim.

⁵² J. Donnelly, *Human Rights and Human Dignity: An Analytical Critique of Non-Western Conception of Human Rights*, „The American Political Science Review” 76:1982 n. 2, s. 304.

⁵³ R. Nozick, *Anarchy, the State and Utopia*, Oxford 1974, passim; por. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, s. 129.

filozofii marksistowskiego kolektywizmu. W pierwszej uznaje się państwo jako zagrożenie (wroga) wolności i dlatego jego rolę należy ograniczyć do koniecznego minimum; w drugiej jako aparat ucisku jednej klasy społecznej przez inną i w konsekwencji brak jest miejsca na wolność. Wolność pojawi się dopiero po obumarciu państwa jako aparatu ucisku. Biorąc pod uwagę te koncepcje państwa, okazuje się, że należy przyjąć inną koncepcję państwa, funkcjonującego na zasadzie pomocniczości i w oparciu o nią interpretować zakres działania negatywnego i pozytywnego państwa w ochronie praw człowieka (wymieniony wyżej trzeci ich element). Uwzględnianie tylko jednego elementu prowadzi do spłaszczonego ujmowania praw człowieka. Podkreślić należy, że w obu rodzajach tych praw człowieka występuje element negatywny i pozytywny, nawet w prawie do wolności sumienia i religii. Z jednej strony władza państwowa nie może nakazywać czy zakazywać takiej, a nie innej ideologii czy religii, z drugiej zaś strony ma ona obowiązek pozytywny chronić osoby przed wszelkiego rodzaju dyskryminacjami z tego powodu. Zresztą, państwo nie może powstrzymywać się od pozytywnych działań w przypadku naruszania wszystkich praw wolnościowych i społecznych, gdyż są one niepodzielne i posiadają równe znaczenie dla ochrony godności⁵⁴. Zarówno prawa wolnościowe, jak i społeczne nakładają trzy obowiązki pozytywne: obowiązek ich respektowania, popierania i realizacji⁵⁵. H. Shue wykazuje, że podział na prawa negatywne i pozytywne jest podziałem sztucznym; przyznawanie zaś charakteru prawnego tylko „prawom negatywnym” jest błędem, gdyż wszystkim prawom odpowiadają korektywne obowiązki także innych podmiotów, a nie tylko państwa⁵⁶. Moc wiążąca praw człowieka zachowuje swą ważność w

⁵⁴ „It is now undisputed that all human rights are indivisible, interdependent and of equal importance for human dignity. Therefore, States are responsible for violations of economic, social and cultural rights as they are for violations of civil and political rights” (*The Maastricht Guidelines on Violation of Economic, Social and Cultural Rights*, s. 246, p. 4).

⁵⁵ „Like civil and political rights, economic, social and cultural impose different types of obligations on States: the obligations to respect, protect and fulfill” (*The Maastricht Guidelines*, s. 147).

⁵⁶ *Basic Rights: Subsistence, Affluence and USA Foreign Policy*, Princeton

dymensji wertykalnej i horyzontalnej (*validité erga omnes*).

J. Donnelly *zarzuca* współczesnym liberałom, że zgubili koncepcję praw człowieka Locke'a, w której bardziej podkreślany jest element pozytywny niż negatywny⁵⁷. Locke wymienia trzy podstawowe prawa: do życia, wolności i własności. Prawo stanowione służy ochronie wymienionych uprawnień. W liberalizmie - podkreśla Donnelly - uznaje się przecież prawo do własności, które jest wybitnie gospodarczym czy społecznym prawem człowieka⁵⁸. Nie można chronić wolności bez ochrony własności. Człowiek dochodzi do własności przez pracę, W ten sposób przez pracę zabezpiecza swoje prawo do życia, ale także prawo do wyboru własnej drogi życiowej - swej autonomii. Poza tym trudno zrozumieć, dlaczego liberalizm neguje prawa społeczne, przecież są one ważne dla jednostki i dla społeczeństwa. Odpowiedź, którą daje Donnelly jest krótka: „nie mamy liberalnej teorii praw człowieka, lecz zwolennika broniącego w sposób całkowicie niedojrzały przywileju klasowego”⁵⁹. Uważa on, że krytyka praw gospodarczych i społecznych niszczy skutecznie samą liberalną argumentację⁶⁰. Ponadto prawo do pracy nie mniej niż prawo do własności chroni prawo do zabezpieczenia społecznego. Wprawdzie występują różnice pomiędzy prawami wolnościowymi i społecznymi - pierwsze dotyczą dziedziny politycznej, drugie zaś społecznej i gospodarczej, ale widoczne jest również ich podobieństwo. Prawa wolnościowe uprawniają do partycypacji w życiu politycznym, gospodarze i spo-

University Press 180. s. 41-46.

⁵⁷ „And even Locke gave a prominent place to the principally positive, not negative, rights to political participation and private property” (J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London 1989).

⁵⁸ „(...) the right to private property is manifestly an economic or social, not a civil or political, right” (*Universal Human Rights...*, s.101); tegoż, *International Human Rights*, s. 28.

⁵⁹ „(...) we have not a liberal theory of human rights but a partisan and quite crude defense of class privilege” (jw., s. 102).

⁶⁰ „Finally, we should note that critics of economic and social rights effectively destroy their own arguments by defending rights to property” (Donnelly, *International Human Rights*, s. 28).

łeczne w życiu społecznym i gospodarczym. Prawo do życia (obywatelskie i polityczne) i prawo do środków żywnościowych (gospodarcze i społeczne) chronią tę samą wartość, aczkolwiek w różny sposób⁶¹.

Po czwarte, niektórzy twierdzą, że prawa społeczne nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społecznej i gospodarczej. Nie, prawa społeczne nie są programem polityki społecznej i gospodarczej państwa, lecz osią aksjologiczno-normatywną programów. Podkreślić więc należy, że polityka społeczno-gospodarcza nie jest podstawą praw człowieka, lecz odwrotnie. Natomiast jest ona po prostu jednym ze sposobów ich realizacji. W *Traktacie Amsterdamskim* wymieniono na pierwszym miejscu zarówno *Europejską Kartą Społeczną*, jak i *Wspólnoty Kartą Fundamentalnych Praw Społecznych Pracowników* w tytule *Polityka społeczna, edukacja, kształcenie zawodowe i młodzież*, podkreśla się, że mając na uwadze fundamentalne prawa człowieka Wspólnota i Państwa Członkowskie będą popierać zatrudnienie, polepszenie warunków życia i pracy, odpowiednią ochronę społeczną rozwój zasobów ludzkich i zwalczanie wykluczeń społecznych, powodowanych szczególnie przez bezrobocie. Powstaje więc problem, czy faktycznie polityka ta podejmowana jest dla obywateli państwa, którzy nie posiadają praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych?; po drugie, skąd pochodzi obowiązek władz państwowych prowadzenia polityki społecznej i gospodarczej? W *Konwencji Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* zawarta jest odpowiedź na te problemy: „Każde Państwo-Strona niniejszej Konwencji zobowiązuje się działać (...) w celu progresywnego zapewnienia pełnego korzystania z praw uznanych w niniejszej Konwencji wszelkimi właściwymi sposobami, w tym w szczególności przez przyjęcie środków ustawodawczych" (art. 2 ust. 1). Na podstawie prawa człowieka polityki społecznej i gospodarczej wskazują same tytuły dwu deklaracji: *Końcowa Deklaracja i Plan Działania o Prawach Człowieka i Demokracji Rady Europejskiej* z

⁶¹ „Likewise, the (civil and political) right to life and the (economic and social) right to food can be seen as different means to protect the same value")

1997 roku⁶² i *Wiedeńska Deklaracja i Program Działania*.

Po piąte, przeciwnicy praw społecznych stoją na stanowisku, że prawa te nie są prawami w ścisłym znaczeniu, ponieważ w przypadku braku ich realizacji czy naruszeń nie można dochodzić na drodze sądowej, nie są objęte ochroną sądową⁶³. W ujęciu tym popełnia się błąd metodologiczny, polegający na tym, iż miesza się podstawę praw człowieka - godność osoby ludzkiej - z jednym ze sposobów ich ochrony. Zamiast logicznie uznawać, że podmiotem godności i praw z niej odczytywanych jest osoba ludzka, szuka się kryterium na zewnątrz niej i znajduje w instytucji sądowniczej. „Prawa człowieka - pisze R. Howard - przylegają do bytu ludzkiego na mocy bytu ludzkiego, a nie z jakiegokolwiek innej racji”⁶⁴, w tym przypadku z racji możliwości dochodzenia ich na drodze sądowej. Wrodzone prawa człowieka dopasowuje się więc do sposobu ich ochrony, a nie odwrotnie. Można by porównać takie rozumowanie, celem wyostrenia problemu, do praktyki szewca, który dopasowuje stopy nóg klienta do butów, a nie buty do jego nogi. Jeśli stopy nie pasują do butów, obcina palce uznając, że nie są prawdziwymi. Należy zatem postawić pytanie: odkąd to proces sądowy jest podstawą praw człowieka. Uznawanie kryterium zaskarżalności za właściwość praw człowieka jest wyraźną negacją ich naturalnego charakteru. Poza tym w państwach demokratycznych występują trzy władze - ustawodawcza, wykonawcza i sądowicza i na wszystkich spoczywa obowiązek uznawania i poszanowania praw człowieka. Jest wiele, a nie jeden, sposób realizacji praw społecznych człowieka⁶⁵.

Final Declaration and Action Plan on Human Rights and Democracy of Council of Europe's second Summit Meeting of Heads of State and Governments 1997, International Human Rights Reports 5:1998 n 2, s.580.

⁶³ Por. M. Jackman, *Constitutional Reticence and Social Justice: Reflecting on the Justiciability Debate*, w: Steiner, jw., s. 301-304.

⁶⁴ „Human rights adhere to the human being by virtue by being human, and for no other reason” (*Dignity, Community, and Human rights*, w: H. Steiner, P. Alston, *International Human Rights in Context Law, Politics, Moral*, Oxford 1996, s. 221).

⁶⁵ „The achievement of economic, social and cultural rights may be realized in variety of political settings. There is no single road to their full re-

Po szóste, przeciwnicy praw społecznych uważają, że cechą praw wolnościowych jest to, że są one realizowane bezpośrednio, społeczne zaś są mgliste i mogą być realizowane progresywnie w bliżej nieokreślonej przyszłości jako cel. W *Limburg Principles* wskazuje się, że niektóre prawa społeczne są realizowane progresywnie, niektóre zaś bezpośrednio. Jest to między innymi postulat zasady nie-dyskryminacji⁶⁶. Np. równe prawa społeczne mężczyzn i kobiet powinny być realizowane bezpośrednio. Również prawa wolnościowe częściowo realizowane są progresywnie. Prawda o tym wyrażana jest niekiedy w haśle politycznym - „nie ma wolności bez sprawiedliwości”.

Po siódme uważa się, że prawa wolnościowe posiadają charakter uniwersalny, społeczne zaś relatywny. M. Cranston idzie nawet dalej, twierdząc, że prawa społeczne uie są w ogóle prawami i zaciemniają tylko samo ich pojęcie⁶⁷. Otóż ponownie należy przypomnieć, że wszystkie prawa są uniwersalne, gdyż odczytywane są z uniwersalnej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej. Relatywizm zaś może odnosić się jedynie do sposobów ich ochrony. Można to zagadnienie rozpatrywać również z punktu widzenia podmiotu praw człowieka, osoby ludzkiej, która posiada własną historię. Biorąc pod uwagę historyczny aspekt osoby ludzkiej, stawiamy nawet tezę, że pewnym prawom społecznym przysługuje priorytet wobec praw wolnościowych. Dziecko zanim zacznie korzystać z praw wolnościowych, musi korzystać z praw społecznych: z prawa do żywienia, ubrania, opieki lekarskiej. Człowiek dojrzały, aby mógł korzystać z prawa do wolności wyrażania swych przekonań na piśmie, musi wcześniej ko-

alization. Successes and failures have been registred in both market and non-market economies, in both centralized and decentralized political structures" (*Limburg Principles*, n. 6).

⁶⁶ „All States parties have an obligation to begin immediately to take steps towards full realization of rights contained in the Covenant. Some obligations under the Covenant require immediate implementation in full by alle States parties, such as the prohibition of discrimination in article 2(2) of the Covenant" (*Limburg Principles*, n. 16, 22 i 35-41).

⁶⁷ M. Cranston, *Human Rights Real and Supposed*, w: *Political Theory and the Rights of Man*, (ed. D. Raphael), London 1967, s. 43.

rzystać z prawa do wykształcenia. Biorąc też pod uwagę, że podmiotem praw człowieka jest konkretna jednostka z własną historią, a nie abstrakcyjny człowiek, trudno jest określić hierarchię praw człowieka przy przysłowiowym „zielonym stoliku”, chyba że wyłącznie w sposób abstrakcyjny. Więzień polityczny ma inną hierarchię tych praw niż człowiek umierający z głodu na ulicy. Dla matki chorego dziecka ważniejsze jest prawo do ochrony zdrowia niż prawo wolnościowe do wyrażania swych przekonań politycznych w tłumie demonstrantów przed Belwederem. Przyznawanie priorytetu jednej czy drugiej grupie praw jest sprawą ich koncepcji, a nie samej ich natury⁶⁸.

Podstawą wszystkich praw jest wrodzona godność osoby ludzkiej. Godność ta jest niepodzielna i prawa człowieka tkwiące w niej posiadają taką samą naturę - są niepodzielne. Godność osoby ludzkiej jest wartością uniwersalną i prawa człowieka w niej tkwiące są uniwersalne i niezbywalne. Poza tym w samych prawach wolnościowych są elementy społeczne, w prawach społecznych zaś elementy wolnościowe np. w prawie do pracy. Treścią tego prawa jest przecież wolność podejmowania pracy i wolność jej wyboru, ale także zakaz pracy przymusowej. Innym przykładem jest prawo do wolności badań naukowych i działalności twórczej. Badania naukowe, dla których konieczne są środki materialne, i inne działalności twórcze są przecież pracą. Wymienia się więc prawo do wolności badań naukowych i działalności twórczej⁶⁹. W prawie tym ogniskują się prawa wolnościowe, gospodarcze, społeczne i kulturalne. Wszystkie prawa stanowią integralną jedność tak, jak integralną całością jest psychosomatyczna natura człowieka. Są one także współzależne. Korzystanie z praw społecznych warunkuje korzystanie z praw wolnościowych i odwrotnie. Nie jest to współzależność jednokierunkowa, jak przypisuje jej rzekome rozumienie Carsten, lecz jest to współzależność dwukierunkowa. Bez gwarancji prawa do życia, ochrony zdrowotnej i środków do utrzymania egzystencji ludzkiej wszystkie inne prawa są także zagrożone⁷⁰. Jan Paweł II podkreśla, że nie można mówić o

J. Donnelly, J. Donnelly, *Human Rights and Human Dignity...*, s. 304.

⁶⁸ *Konwencja Praw Gospodarczych, Społecznych...*, art 15 ust. 3.

⁷⁰ „(...) without access to adequate food, clothing, income, education, hou-

wolności, jeśli człowiek nie posiada pracy, będącej źródłem utrzymania jego i jego rodziny, gdy nie otrzymuje sprawiedliwego wynagrodzenia, gdy jest wyzyskiwany i gdy jest analfabetą. Analfabetyzm nazywa pewnym rodzajem niewolnictwa⁷¹.

We wstępach dwóch konwencji wyraźnie zaznacza się, że „ideał wolnej istoty ludzkiej (...) może być osiągnięty tylko wówczas, kiedy zostaną stworzone warunki pozwalające każdemu na korzystanie z praw obywatelskich i politycznych oraz gospodarczych, społecznych i kulturalnych”⁷². W jednej i drugiej grupie praw są również takie prawa, które nie mogą być zawieszane lub zawieszane tylko częściowo, ale pod ściśle określonymi przez prawo warunkami. Tkwi w nich rdzeń nienaruszalny - *le noyau intangible*⁷³.

Ponadto prawa człowieka należy interpretować w oparciu o zasadę ideologiczną (celowościową). Celem proklamowania i ochrony praw człowieka nie są same prawa człowieka - sztuka dla sztuki - lecz ochrona osoby ludzkiej ze względu na jej godność i zagwarantowanie jej integralnego rozwoju. Zresztą taki sam cel posiadają wszystkie podstawowe i uniwersalne normy moralne. Myśl tę wyraża Jan Paweł II w słowach: „Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniejnie blask Boży”⁷⁴. W in-

sing and medical care, it is ipossible to benefit from most traditional human rights guarantees..." (Jackman, jw., s. 303).

⁷¹ Por. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 228; „we are led more deply into the analysis of human dignity when we consider its relation to the material needs of human beings and to the ideal of distributive justice. Few will dispute that a person in abject condition, deprived of adeqaute means of subsistence, or denied the opportunity to work, suffers a profound affront to his sense of dignity and intrinsic worth" (O. Schachter, *Human Dignity as a Normative Concept*, „American Journal of International Law" 77:1983, s. 848).

⁷² W *Konwencji Praw Obywatelskich i Politycznych* na pierwszym miejscu wymienione są prawa wolnościowe.

⁷³ *Le noyau intangible des droits de l'homme*, (éd. P. Meyer-Bisch), Fribourg 1991, passim.

⁷⁴ *Veritatis splendor*, Watykan 1993 n. 90.

nym miejscu pisze: „Celem przykazań (...) jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr”⁷⁵.

Renesans praw społecznych ujawnia się także tym, iż wskazuje się całkiem wyraźnie, że są one nie tylko współzależne z prawami wolnościowymi, ale stanowią one wraz z nimi integralną niepodzielną całość. Wyrazem tego są między innymi *Limburg Principles, Wiedeńska Deklaracja i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka z 1993 roku, Deklaracji Praw Człowieka Rady Europejskiej z 1991 roku*, w której potwierdza się, że „Wszystkie prawa człowieka są uniwersalne, niepodzielne oraz współzależne i wzajemnie powiązane”. Wspólnota międzynarodowa musi traktować prawa człowieka globalnie w sposób słuszny i równy, na tej samej stopie i z takim samym akcentem⁷⁶. Jan Paweł II mocno podkreśla, że uznawanie i popieranie jednego prawa czy tylko pewnej ich kategorii szkodzi całości praw człowieka i jest przejawem zdrady ducha *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*⁷⁷. Poza tym w *Paryskiej Karcie Nowej Europy* (1990) i *Wiedeńskiej Deklaracji* wyraźnie wskazuje się, że wszystkie prawa człowieka są prawami naturalnymi. W tej drugiej potwierdza się, że „wszystkie prawa człowieka i fundamentalne wolności wywodzą się z godności i wrodzonej wartości osoby ludzkiej, i że osoba ludzka jest centralnym podmiotem praw człowieka i fundamentalnych wolności i konsekwentnie powinna być centralnym beneficjariuszem i powinna aktywnie partycypować w realizacji tych praw i wolności (wstęp). (...) Prawa człowieka i fundamentalne wolności są wrodzone (*birthright*) wszystkim bytom ludzkim” (p. I. 1).

⁷⁵ Jw., n. 13.

⁷⁶ „It is now undisputed that all human rights are indivisible, interdependent and of equal importance for human dignity. Therefore, States are as responsible for violations of economic, social and cultural rights as they are for violations of civil and political rights” (*The Maastricht Guidelines on Violation of Economic, Social and Cultural Rights*, s. 246, p.4).

⁷⁷ Przemówienie z dnia 4 lipca 1998 r. do Światowego kongresu o prawach człowieka z okazji 50-tej rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zorganizowanej przez Papieską Radę „Justitia et Pax”.

Treść praw społecznych człowieka

Przy ustalaniu treści wszystkich praw człowieka tkwiących w osobie ludzkiej należy odwoływać się do jej ontycznej struktury. Jest ona bytem psychosomatycznym, w którym ujawniają się potrzeby duchowe i materialne: wolności, samostanowienia, prawdy, piękna, dobra, komunikowania się, sprawiedliwości, pokoju, rozwoju, partycypacji, żywności, mieszkania, ubrania, opieki lekarskiej, pracy. Człowiek jest istotą historyczną i wraz z postępem cywilizacji rozwijają się potrzeby. Potrzeby podstawowe, wykazujące największe podobieństwo, nazywamy potrzebami obiektywnymi i uniwersalnymi, których zaspokajanie jest konieczne do utrzymania życia i rozwoju człowieka. Jednakże nie same podstawowe potrzeby są prawami człowieka, jak to ujmuje się w teorii *human needs*⁶⁸, lecz uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia owych potrzeb⁶⁹. Najszerszy katalog praw społecznych zawarty jest w *Europejskiej Karcie Praw Społecznych* wraz z *Protokołem dodatkowym* z 1988 roku. (wszedł w życie 1992). Karta jest traktatem międzynarodowym o charakterze regionalnym⁸⁰. W *Karcie* wymienione są następujące prawa: art. 1. Prawo do pracy; art. 2. Prawo do odpowiednich warunków pracy; art. 3. Prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy; art. 4. Prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia; art. 5. Prawo do organizowania się; art. 6. prawo do rokowań zbiorowych; art. 7. Prawo dzieci i młodocianych do ochrony; art. 8. Prawo kobiet pracujących do ochrony; art. 9. Prawo do poradnictwa zawodowego; art. 10. Prawo do szkolenia zawodowego; art. 11. Prawo do ochrony zdrowia; art. 12. Prawo do zabezpieczenia społecznego; art. 13. Prawo do pomocy społecznej i medycznej; art. 14. Prawo do korzystania ze służb opieki

C. Bay, „*Self-Respect as a Human Right: Thoughts on the Dialectics of Wants and Needs in the Struggle for Human Community*”, „*Human Rights Quarterly*” 4:1982, s. 53.

⁶⁸ J. Galtung, *Menschenrechte - anders gesehen*, Frankfurt a. Main 1994, s. 164.

⁶⁹ Por. komentarza Gronowskiej i in. w: *Prawa człowieka. Dokumenty Międzynarodowe*, j.w., s. 221.

społecznej; art. 15. Prawo osób niepełnosprawnych fizycznie bądź umysłowo do szkolenia zawodowego, rehabilitacji i integracji społecznej; art. 16. Prawo rodziny do ochrony społecznej, prawnej i ekonomicznej; art. 17. Prawo matek i dzieci do ochrony społecznej i ekonomicznej; art. 18. Prawo do prowadzenia działalności zarobkowej na terytorium innych Układających się Stron; art. 19. Prawo pracowników migrujących oraz ich rodzin do ochrony i pomocy. W *Protokole dodatkowym* wprowadzono cztery nowe prawa, które w *Poprawionej Europejskiej Karcie Społecznej* umieszczone są w art. 20. Prawo do równych szans i do równego traktowania w zatrudnieniu i wykonywaniu zawodu, bez dyskryminacji ze względu na płeć; art. 21. Prawo do informacji i konsultacji; art. 22. Prawo do brania udziału w określaniu i polepszaniu warunków pracy i środowiska pracy; art. 23. Prawo osób w podeszłym wieku do ochrony socjalnej⁸¹. Następne artykuły zawierają nowe prawa: art. 24. Prawo do ochrony w przypadku zwolnienia z pracy; art. do ochrony ich roszczeń w przypadku niewypłacalności pracodawcy; art. 25. Prawo pracowników do ochrony ich roszczeń w przypadku niewypłacalności pracodawcy; art. 26. Prawo do poszanowania godności w pracy; art. 27. Prawo pracowników mających obowiązki rodzinne do równości szans i do równego traktowania; art. 28. Prawo przedstawicieli pracowników do ochrony w przedsiębiorstwie i ułatwiania im wykonywania swych funkcji; art. 29. Prawo do informacji i konsultacji w toku postępowania związanego ze zwolnieniami zbiorowymi; art. 30. Prawo do ochrony przed ubóstwem i marginalizacją społeczną; art. 31. Prawo do mieszkania.

Brakiem tego dokumentu jest to, że wymieniono w nim w zasadzie tylko prawa pracowników najemnych. Nie uwzględnia się ludzi wykonujących wolne zawody, przedsiębiorców, właścicieli środków produkcji i usług oraz rolników. Przecież wymienionym osobom przysługują także prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne, jak np. prawo do pracy inicjatywnej, prawo do swobodnego wykonywania zawodu, do stowarzyszania się, do wykształcenia, do własności pry-

⁸¹ Por. Gomien i in., *Convention européenne des Droits de l'Homme...*, 5.432 n.

watnej, które według K. Vasaka należy *par excellence* do praw gospodarczych.

To prawda, że wymienione prawa chronione są w innych dokumentach, ale umieszczenie ich w tym dokumencie poświęconym prawom społecznym ukazywałby pełniejszy ich katalog i być może mniej kontrowersyjny. Sygnały uznawania pewnych praw także innych osób, a nie tylko pracowników najemnych podane są we *Wspólnoty Karcie Fundamentalnych Praw Społecznych Pracowników*. W oparciu o prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne, nazywane także „prawami drugiej generacji” podejmowana jest polityka gospodarcza i społeczna kształtowania modelu Europy społecznej⁸².

Prawa człowieka nie posiadają charakteru statycznego, lecz dynamiczny, gdyż wciąż są i będą odczytywane nowe ich treści.

European Commission. Directorate-General for Employment, Industrial Relation and Social Affairs, *European Social Policy. A Way Forward for the Union. A White Paper*, COM (94 333 of 27 July 1994; *L'avenir de la politique sociale européenne. Option pour l'Union*. Actes du colloque européen organisé à Bruxelles, du 26 au 28 mai 1994 sous la haut patronage de Sa Majesté le Roi Albert II, Louvain-la-Neuve 1994; A.C. Neal, S. Foyn, *Developing the Social Dimension in an Enlarged European Union*, Oslo 1995.

Zofia Józefa Zdybicka

Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności

„Każda osoba ludzka ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to zakłada wolność zmiany religii i przekonań, jak również wolność ich manifestowania: indywidualnie czy społecznie, publicznie czy prywatnie, przez nauczanie, praktyki religijne, kult, wykonywanie rytów ” - Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 18.

W myśli i kulturze współczesnej nastąpiło szczególne napięcie spowodowane nieporozumieniami w poglądach dotyczących relacji między człowiekiem i Bogiem, a w konsekwencji w dziedzinie rozumienia wolności ludzkiej, w tym także wolności religijnej. Myśl oświeceniowa, następnie poglądy Feuerbacha, Marksa, Nietzschego, Freuda, Sartre'a, a obecnie postmodernistów w procesie deformacji prawdy o Bogu i o człowieku zajmują pierwsze miejsce. Oświeceniowe zakwestionowanie wartości pozarozumowych źródeł poznania (objawienie), zdeformowane pojęcie Boga (deizm), krytyka chrześcijaństwa, przygotowały podatny grunt pod negację Boga (ateizm) i postawienie człowieka na Jego miejscu¹. Konsekwencją takiej perspektywy myślowej było przekonanie, że Bóg i religia ograniczają ludzką wolność, uniemożliwiając samodzielny rozwój człowieka. Poglądy takie prze-

¹ Zob. szerzej na ten temat Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, w: „Człowiek w kulturze” 4-5 (1995), s. 73-89.

niknęły do naszej kultury i stały się czynnikiem ją degenerującym. Postulat walki z religią, dążenie do jej wyeliminowania z życia poszczególnego człowieka i ludzkiej kultury miały więc przygotowany grunt przez prądy myślowe i ideologie antyreligijne.

Walkę z religią w sposób najbardziej bezwzględny i tragiczny dla człowieka podjęły rządy o ideologii marksistowskiej, komunistycznej zgodnie z *Manifestem komunistycznym*: „komunizm obali wieczne prawdy, zniszczy religię i moralność”. Rzeczywiście czynił to posługując się narzędziami przemocy i terroru politycznego, moralnego a często i fizycznego. Na terenach b. ZSRR mordowano i więziono duchownych, burzono i zamykano świątynie, niszczone wszelkie przejawy religijności i budowano w sposób bezwzględny świadomość ateistyczną setek milionów ludzi.

Ateizm totalitaryzmu marksistowskiego oparty na błędnej wizji człowieka (błąd w dziedzinie myśli) okazał się nieludzkim systemem ideologicznym prowadzącym do zniewolenia nie tylko w dziedzinie religijnej lecz także odbierającym swym obywatelom wolność myśli, sumienia, czyniąc z ludzi bezmyślne i bezwolne narzędzie totalitarnej władzy.

Na błędnej wizji człowieka budowany był drugi wielki system totalitarny XX wieku - nazizm (faszyzm). W przekonaniu o wyższości rasy germańskiej wyrażał pogardę dla innych ras i narodów, odbierając im prawo do istnienia, torturując i zabijając miliony niewinnych ludzi. Zdeformowana myśl łączyła się z deprawacją sumienia przywódców i uczestników nieludzkich działań.

W takiej sytuacji potrzeba było zdecydowanego i jasnego działania społecznego, by zdeorientowanej myślowo, chorej kulturze europejskiej ukazać na nowo kim jest człowiek i w jaki sposób należy się do niego odnosić. Organizacja Narodów Zjednoczonych podjęła się takiego zadania zaraz po zakończeniu ludobójczej wojny. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka proklamowana w 1948 r. była wobec deformacji w dziedzinie myśli o człowieku i zbrodniczego wobec niego postępowania, pozytywnym wykładem podstawowej prawdy o człowieku, jego godności, wartości i przysługujących mu niezbywalnych prawach.

Deklaracja zdecydowanie przyjmuje i wyraża personalistycz-

ną koncepcję człowieka². Człowiek jest osobą, a więc istotą rozumną i wolną, podmiotem-sprawcą świadomego i wolnego działania, obdarzonym wewnętrzną władzą kierowania swoim życiem i swoim postępowaniem. Człowiek jako osoba posiada strukturę moralną i religijną.

W świetle takiej prawdy w sposób wyrazisty zostały ujawnione i moralnie osądzone (potępione) błędy antropologiczne współczesnych totalitaryzmów.

Deklaracja wyraźnie stwierdza, że człowiek z natury, a więc z samego faktu bycia człowiekiem-osobą posiada wielką wartość, godność oraz posiada przysługujące mu niezbywalne prawa, z fundamentalnym prawem do życia i wolności, których nikt nie ma prawa mu odebrać. Pozbawienie kogokolwiek tych praw jest zbrodnią, a skoro współczesne systemy totalitarne czyniły to na wielką skalę, dopełniały zbrodnie przeciw ludzkości.

Pośród praw ludzkich przysługujących człowiekowi na mocy jego osobowej natury, przede wszystkim prawa do życia i wolności na specjalną uwagę zasługuje prawo do wolności w niezmiernie ważnej dziedzinie życia człowieka - prawo do posiadania i wyznawania religii (art. 18). Proklamowana w tym artykule wolność religii i wolność religijna zajmują pozycję fundamentalną, gdy się weźmie pod uwagę fakt, czym jest religia dla człowieka i jaką rolę pełni w życiu osobistym, społecznym, w ludzkiej kulturze.

Znaczące jest sformułowanie prawa do wolności religii jako istotnie związanej z wolnością myśli i sumienia: „Każda osoba ludzka ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii” (art. 18). „Kolejność” wolności nie jest przypadkowa. Wolność religii jest budowana na wolności myśli i sumienia. Związanie wolności religii z „myślą” (prawdą) i „sumieniem” jest uznaniem, że religia jest czymś najbardziej osobowym i osobistym, najgłębszym dla człowieka, co rodzi się w jego wnętrzu, w jego myśli i sumieniu. Działania religijne należą

² O podstawach ontycznych prawa do wolności religii pisze M. Piechowiak, *Wolność religijna - aspekty filozoficzne*, w: „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1994-1995, z. 3, s. 7-21. W niniejszym artykule koncentruję się na osobowym charakterze bytu ludzkiego jako podstawie antropologicznej prawa do wolności religii.

więc do dziedziny działań osobowych, moralnych czyli świadomych i wolnych. Religia dotyka korzeni człowieczeństwa i jego szczytu. Jest rzeczywistością, w której człowiek działa jako osoba, istota rozumna i wolna, kierująca poprzez sumienie swoim życiem, które rozgrywa się w perspektywie transcendentnej. Wobec tego religia nie może być człowiekowi narzucona lub odebrana przez kogokolwiek z zewnątrz, a więc przez przemoc moralną, fizyczną czy polityczną.

Podstawą ludzkiego życia i wszelkich działań ludzkich jest myśl czyli poznanie (prawda) dotyczące rzeczywistości go otaczającej, a przede wszystkim prawda o samym człowieku, jego źródłach, sensie życia i jego perspektywach. Człowiek jest osobą od chwili poczęcia, nie jest jednak osobą „gotową” lecz nieustannie rozwijającą się. Rozwija się jako osoba przez wolne i rozumne czyny, będące realizacją jego ludzkich możliwości i ukierunkowań, zwłaszcza ukierunkowania na prawdę i dobro. Człowiek jest zdolny poznać swoją sytuację egzystencjalną, która okazuje się niekonieczna, istnienie nie należy bowiem do natury człowieka. Równocześnie człowieka jest zdolny do działań przekraczających ograniczenia materii i społeczności. Jest zdolny poznać swoje otwarcie na Transcendens (Boga). Zdolny jest w refleksji zrozumieć, że życie doczesne nie jest kresem jego istnienia, że ma w sobie cel transcendentny w stosunku do tego, co przynosi mu świat rzeczy a nawet świat osób. Człowiek posiada bowiem egzystencję eschatyczną, jest otwarty na Boga, jest *capax Dei* czyli jest zdolny poznać, że ostatecznym jego środowiskiem nie jest ani świat przyrody, ani ludzkie społeczności lecz że istnieje w kontekście Boga. Poznając Go i miłując jako Najwyższe Dobro człowiek może osiągnąć cel, nadać swemu życiu sens, osiągnąć pełny rozwój i pełne szczęście.

Nie są to tylko prawdy teoretyczne. Prawda o człowieku jako związanym z Bogiem w swoim istnieniu może być przez człowieka uznana jako własna (wyraża się w głębokim przekonaniu) i stać się podstawą budowania z Bogiem więzi moralnej czyli świadomej i wolnej. Osobiste uznanie prawdy, że Bóg jest źródłem istnienia i Najwyższym Dobrem - celem człowieka, ku któremu przez całe życie zmierza jest istotą religii.

Religia nie jest więc dla człowieka czymś marginalnym, wy-

dzielonym z całokształtu życia. Jest sposobem istnienia człowieka jako rozumnej i wolnej osoby, która będąc od chwili poczęcia człowiekiem staje się coraz pełniej człowiekiem poprzez życie moralne i religijne w perspektywie Boga.

Religia, będąc uświadomionym sposobem istnienia człowieka „z Boga i ku Bogu”, daje człowiekowi największą perspektywę i najwyższe możliwości rozwoju. Bóg i moralny (świadomy i wolny) z Nim związek jest dla człowieka wyzwalający z ograniczeń, jakie mu narzuca świat materialny i świat osób. Nie będąc dobrami absolutnymi nie są one zdolne w pełni zaspokoić jego nieskończone pragnienie dobra. Dzięki swemu otwarciu na Boga człowiek może być w stosunku do nich wolny, bo jego pojemność poznania i miłowania jest taka, że może być zaspokojona jedynie przez Dobro Absolutne.

Deklaracja, wskazując na prawo do wolności religii, na pierwszym miejscu stawia prawo do wolności myśli, przez co podkreśla fundamentalne prawo do prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku i jej znaczenie we wszystkich dziedzinach życia, a zwłaszcza w religii.

Człowiek z natury pragnie i dąży do poznania prawdy. Jej poszukiwanie, zdobywanie i poszerzanie należy do podstawowych obowiązków i praw człowieka. To poszukiwanie prawdy dotyczy przede wszystkim prawdy o człowieku, na której może on budować całe swoje życie. Jak pokazują dzieje myśli człowiek nieustannie ten trud podejmuje. Jego rezultatem jest właśnie poznanie swego odniesienia do Boga i wynikający stąd stosunek do Niego.

Prawda o człowieku i o Bogu należy do spraw najważniejszych, a zarazem najtrudniejszych. Człowiek narażony jest na błędy także w tej dziedzinie. Wprawdzie społeczność czy to rodzinna czy kulturowa może mu przyjąć z pomocą, nie rozwiązuje to jednak sprawy ostatecznie, ponieważ może się mylić. Toteż z pomocą w tej najważniejszej dziedzinie przyszedł Bóg objawiając człowiekowi prawdę o sobie i o człowieku oraz swoim stosunku do niego. Objawienie judeo-chrześcijańskie, nie negując prawdy o człowieku zdobytej własnym rozumem, poszerza ją i pogłębia w nieskończoność. Chrystus objawia przede wszystkim, że wartość autentycznej wolności polega na szczerym i otwartym uznaniu prawdy, łącznie z tą, którą Chrystus

objawił swoim życiem i swoją nauką. „Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). Objawienie judeo-chrześcijańskie głęboko przeniknęło do naszej kultury tworząc chrześcijaństwo - religię prawdy, miłości i wolności.

Niestety, człowiek wszystkich czasów podlega uwodzicielskiej pokusie: „będziecie jako bogowie” (Rodź 3, 5). Pokusę tę wykorzystywały i w sposób atrakcyjny przedstawiały ideologie końca XIX i XX wieku. Pokusa okazała się silna tym bardziej, że siłą przez ideologie antyreligijne podsycana i rozbudzana. Ingerując przemocą w dziedzinę myśli, często posługując się terrorem, odbierały człowiekowi wolność w dziedzinie myśli-prawdy, twierdząc, że Bóg nie istnieje i człowiek jest bogiem³. Była to najgroźniejsza przemoc prowadząca do degradacji i deprawacji człowieka.

Deklaracja Praw Człowieka wolność religii wiąże nie tylko z „wolnością myśli” lecz także z „wolnością sumienia”. Osobowy status człowieka wyraża się w tym, że człowiek buduje swoje życie na prawdzie, która wskazuje mu prawdziwe dobro, które człowiek decyduje się realizować. Sumienie wyraża się poprzez akty „sądu” odzwierciedlającego prawdę o dobru, o moim osobistym dobru, które jest motywem podjęcia i realizacji działania.

Sumienie jest czymś najbardziej wewnętrznym człowieka. W nim bowiem dokonuje się synteza prawdy i dobra, transformacja prawdy teoretycznej, w prawdę praktyczną co stanowi podstawę ludzkiej decyzji a więc podstawowego aktu ludzkiej wolności. Człowiek wybiera sąd praktyczny, który staje się podstawą jego działania. Dotyczy to wszelkiego działania ludzkiego, także tego, które się odnosi do Boga a więc działania religijnego.

Człowiek, poznając prawdę, że Bóg istnieje, że jest najwyższym Dobrem może w swoim wnętrzu czyli w swoim sumieniu uznać ją za swoją osobistą prawdę. Przyjmuje, że Bóg jest źródłem jego istnienia i jego osobistym dobrem, do którego pragnie dążyć przez całe swoje życie. Podejmuje więc decyzję ukierunkowania ku Niemu całe-

³ Zob, Z. J. Zdybicka *Alienacja zasadnicza - człowiek bogiem*, w: *Filozofia - wzloty i upadki*, Lublin 1998, s. 23-37.

go życia. Jest to pierwszy, podstawowy akt religijny mający charakter decyzji czyli wyboru Boga i całej prawdy, jaką objawia (prawo Boże, prawo moralne).

Czy człowiek jest w stosunku do Boga wolny? Czy może przyjąć prawdę o Bogu lub ją odrzucić? Czy może być religijnym albo niereligijnym?

Fakty skłaniają do dania odpowiedzi pozytywnej. Istnieli w przeszłości i istnieją obecnie ludzie, którzy deklarują się jako ateści, niewierzący, indyferentni. Dokonali więc wyboru odrzucenia Boga.

Jak to jest możliwe, skoro człowiek może poznać, że Bóg istnieje, skoro religia towarzyszy życiu ludzkiemu, skoro nie było dotychczas kultury bez religii?

Wynika to z ludzkiej kondycji. Człowiek, posiadając wielką godność i wielką wartość, nie jest jednak absolutem, jest osobą stającą się, przygodną. Otwarty na prawdę i dobro, poszukujący, narażony jest na pomyłki nawet w najważniejszych sprawach. Jego poznanie nigdy nie jest doskonałe, zawsze występuje w nim element tajemnicy. Podstawowym aktem religii jest akt wiary, akt zawierzenia, a nie widzenia. Nikt nigdy Boga nie widział. Bóg dla człowieka nie przestaje być Tajemnicą.

Niedoskonałość ludzkiego poznania, także pewne zakłócenia i pęknięcia w dziedzinie woli (grzech pierworodny) sprawiają, że człowiek może Boga nie poznać, może wyrobić sobie o Nim sąd nieprawidłowy, może więc jego myśl mylić się. Wobec tego człowiek może nie uznać prawdy o Bogu, może ją odrzucić lub zająć wobec Boga postawę obojętną. Wiele innych czynników nie tylko natury poznawczej lecz moralnej, psychicznej, uczuciowej może ułatwiać czy utrudniać decyzję uznania lub odrzucenia Boga i religii.

Takie są ostatecznie podstawy wolności człowieka w stosunku do religii. Wolność religijna obejmuje:

- 1) akt podstawowy (decyzję bycia lub nie człowiekiem religijnym);
- 2) wolność „zmiany religii i przekonań”;
- 3) wolność „manifestowania przekonań religijnych: indywidualnie i społecznie, publicznie czy prywatnie, przez nauczanie, praktyki religijne, kult, wykonywanie rytów” (art. 18 Deklaracji).

Człowiek będąc osobą, podmiotem istniejącym w sobie, jest

równocześnie istotą społeczną. Istnieje z drugimi i dla drugich. Człowiek rodzi się w społeczności i społeczność pomaga człowiekowi osiągnąć rozwój we wszystkich dziedzinach życia, także religijnej.

Wolność religijna obejmuje więc prawo stowarzyszania się osób religijnych we wspólnoty (kościół), tworzenia instytucji religijnych o celach wprost religijnych lub wychowawczych, kulturalnych, charytatywnych. Wspólnoty religijne mają prawo publicznego nauczania i wyznawania wiary słowem, pismem, wszelkimi środkami komunikacji. Mają prawo zakładania i prowadzenia szkół dla duchowieństwa a także szkół dla dzieci i młodzieży świeckiej od przedszkoli po uniwersytety. Rodzice mają natomiast prawo wyboru szkół dla swoich dzieci zgodnie ze swymi przekonaniem i pragnieniami.

Prawo do wolności religii i działań religijnych wskazuje na to, czego to prawo zabrania:

- 1) nikt nie może narzucać ani poszczególnym osobom ani grupom społecznym systemu niezgodnego z systemem religijnym,
- 2) niedopuszczalne i niemoralne jest postępowanie władz publicznych, jeśli za pomocą siły lub strachu narzucają obywatelom religię lub zmuszają ich do odrzucenia lub przeszkadzają w realizowaniu życia religijnego osobistego lub wspólnotowego wyznawania religii, prywatnie lub publicznie.

Troska o respektowanie prawa do wolności religii i wolności jej wyznawania należy zarówno do poszczególnych osób, które powinny być świadome swoich praw w tej dziedzinie i ich bronić, jak również do wspólnot religijnych. Szczególne zobowiązania należą do władz cywilnych oraz kościołów (władzy religijnej).

O przemocy w dziedzinie religijnej dokonywanej na wielką skalę w naszym wieku przez systemy totalitarne była już mowa na początku. Obecnie także w wielu krajach np. w Chinach przemoc taka trwa. Pewne elementy przemocy pojawiać się mogą nawet w samych religiach np. w islamie. Czy można stosować przemoc w imię religii?⁴. Pokusa narzucania siłą przekonań religijnych nie ominęła nawet

⁴ O elementach przemocy w niektórych religiach, między religiami lub w imię religii (terror w imię islamu, walki między protestantami i katolikami w Irlandii Północnej, masakry między hinduistami i buddystami, walki w Afryce itp.) oraz

Kościola Katolickiego, w którego dziejach pojawiał się „sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny”. Mimo tych chwilowych wypaczeń w Kościele Katolickim nigdy nie przestała obowiązywać nauka, że „nikogo nie wolno przymuszać do wiary”⁵.

Potwierdzają to wyraźnie wielcy papieże końca XIX i XX wieku: „Jest zasadą w Kościele, aby bronić z największą troską by nikt nie był zmuszany do przyjęcia wiary wbrew jego woli”⁶; „Jeśli są tacy, którzy nie wierząc zmuszeni są do wstąpienia w mury chrześcijańskiej budowli tacy bez wątpienia nie staną się prawdziwymi chrześcijanami, ponieważ wiara musi być wyrazem wolnego wyboru intelektu i woli. Zatem jeżeli zdarzyło się, iż ktoś został zmuszony do przyjęcia wiary katolickiej wbrew swej woli - możemy jedynie potępić takie działanie”⁷.

Sobór Watykański II zajął się sprawą wolności religijnej w kontekście współczesności w sposób dogłębny i zajął stanowisko jednoznacznie wyrażone w Deklaracji o wolności religijnej.

Niezbędne jest, by we wszystkich krajach wolność religii i wolność religijna były gwarantowane ochroną prawną i by były respektowane najwyższe obowiązki i prawa ludzi do swobodnego prowadzenia w społeczeństwie życia religijnego. Niestety nie we wszystkich krajach Deklaracja Praw Człowieka jest przestrzegana i istnieją prawa stanowione niezgodne z nią i dokonuje się nadal przemocy w tej podstawowej dziedzinie życia ludzkiego.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (1997) zawiera odpowiednie gwarancje prawne:

Art. 25

1. Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione.
2. Władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych.

o religii jako drodze przewycięzania przemocy wiele interesujących artykułów w: „Concilium” z 1997, z. 272: *Experience religieuse: La religion source de la violence?*

⁵ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 12.

⁶ Leon XIII, *Immortale Dei*, 1885.

⁷ Pius XII, *Mistici Corporis Christi*, 1954.

ficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym.

3. Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Art. 53

1. Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii
2. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie i prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują.
3. Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami. Przepis art. 4 ust. 1 stosuje się odpowiednio.
4. Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób.
5. Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób.
6. Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.

Wolność do religii, jej wyboru, zmiany oraz wolność religijna czyli wolność praktykowania osobistego i społecznego religii wymagają nie tylko zabezpieczenia ze strony prawa cywilnego i kościelnego lecz także szczególnej wrażliwości i czujności oraz wychowywania osób i społeczności religijnych. Wolność ludzka także wolność religii jest prawem, darem i zadaniem. Człowiek powinien nieustannie wychowywać się do prawdziwej wolności także w dziedzinie religii. Człowiek w swoim postępowaniu religijnym powinien postępować „po ludzku” czyli sprawiedliwie biorąc pod uwagę innych ludzi, których wolność jest granicą jego wolności. Ludzie religijni powinni sto-

sować się do porządku społecznego, co więcej wolność religijna ma służyć i przyczyniać się do tego, aby ludzie w spełnianiu swoich obowiązków byli bardziej odpowiedzialni w życiu społecznym⁸.

Mogą zaistnieć zagrożenia społeczne ze strony związków, które mienia się jako religijne, a które nie spełniają jednak kryteriów religijności. Wszelka religia powinna być wiary-godna czyli rozumna oraz miłości-godna, mająca na celu dobro człowieka. Kryteriów takich nie spełniają licznie pojawiające się w ostatnich czasach sekty. Ich działanie zagraża zdrowiu moralnemu człowieka, niekiedy nawet stanowi niebezpieczeństwo dla ludzkiego życia. Społeczność ludzka ma prawo obrony przed takimi pseudoreligiami.

Na temat wolności religii i jej granic zob. M. A. Krąpiec, *Wolność ludzka i jej granice*, Warszawa 1997, zwłaszcza rozdział III pt. *Granice wolności w religii*, s. 87-104.

Mirella Nawracała - Urban

Religia wobec praw człowieka

Wiek XX w historii ludzkości zapisze się jako wiek pełen tragizmu, przemocy i brutalności, gdzie bezprawnie do rangi prawa zostały wyniesione gwałt i zbrodnia. We wszystkich językach świata nazwy Auschwitz, Oświęcim, Brzezinka, Dachau stanowią bolesny symbol naszych czasów. „Oświęcim jest rozrachunkiem z sumieniem ludzkości poprzez te tablice, które świadczą o ofiarach jakie poniosły narody. Oświęcim jest miejscem, którego nie można tylko zwiedzać. Trzeba przy odwiedzinach pomyśleć z lękiem o tym, gdzie leżą granice nienawiści”¹.

1. Z dziejów proklamowania Międzynarodowej Karty Praw Człowieka

Wobec doświadczeń II wojny światowej, która w szczególny sposób uświadomiła narodom kruchość istnienia ludzkiego, a przez to konieczność ochrony osoby ludzkiej, w pokorze jakiej uczy każda wojna, podjęto próbę sformułowania systemu, który miałby za zadanie gwarantować i chronić prawa wszystkich ludzi równych w swym człowieczeństwie.

¹ Jan Paweł II, Homilia w Oświęcimiu-Brzezince (7 VI 1979 r.), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997.

W pracy Komisji do Spraw Praw Człowieka włączyło się 48 państw, w tym także Polska, którą reprezentował m.in. Antoni Słomimski. Dnia 10 grudnia 1948 roku Narody Zjednoczone proklamały Powszechną Deklarację Praw Człowieka, która, jak powiedział Jan Paweł II Jest słupem milowym na wielkiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego"².

Oto wspólną wolą, kierując się prawdą i dobrem człowieka, na nowo odkryto tajemnicę bytu ludzkiego i uznano jego wyjątkowość wśród innych bytów świata materialnego. Zagwarantowano człowiekowi jego nigdy niewygasłe, wrodzone uprawnienia, takie które nie pochodzą od żadnej władzy ustawodawczej czy wykonawczej, ale należne są człowiekowi z racji bycia człowiekiem.

Nie można mówić o prawach człowieka, odkryć ich sensu i zasady obowiązywania, pomijając prawdę o człowieku. Człowiek to byt materialno-duchowy. Każda próba zawężenia rozumienia bytu ludzkiego bądź to przez sprowadzenie go jedynie do wymiaru cielesnego, jak to czynili materialiści, bądź tylko do wymiaru duchowego, jak robili to idealisci, zamazuje autentyczny obraz tego, kim jest człowiek. Aby człowiek osiągnął pełny rozwój musi się spełnić zarówno w swej naturze cielesnej, jak i duchowej. Pierwiastek materialny i duchowy tworzą jeden byt, jedną osobę, która jest podmiotem wszystkich czynności, jakie człowiek wykonuje, która posiada wrodzoną godność, a w związku z tym również określone uprawnienia i obowiązki.

Człowiek, jako byt osobowy, zdolny jest do świadomego i wolnego podejmowania działań. Wrodzona godność czyni go bytem wyjątkowym, takim, który nigdy nie może zostać użyty jako środek do osiągnięcia błędnie określonego dobra wspólnego. Autentyczne dobro wspólne to dobro każdego człowieka potraktowanego podmiotowo. Osoba ludzka zawsze i w każdej bezwzględnie sytuacji stanowi cel sam w sobie, podczas gdy inne byty w swym działaniu są podporządkowane dobru godziwemu człowieka. Mają się przyczynić do coraz

² Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork (2 X 1979 r.), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997.

doskonalszego rozwoju osoby ludzkiej.

Osobowy sposób istnienia człowieka sprawia, że transcenduje on zarówno świat przyrody, jak i społeczność, która istnieje właśnie ze względu na dobro człowieka i poszerza horyzonty jego rozwoju. Jan Paweł II pisał: „Postęp ludzkości winien być mierzony nie tylko poprzez rozwój nauki i techniki, ale także poprzez oddanie prymatu wartościom duchowym i rozwojowi moralnemu. Dopiero wówczas uwidacznia się w pełni panowanie rozumu poprzez odkrytą prawdę w postawach osoby i społeczeństwa”.

Prymat ducha nad materią nadaje człowiekowi szczególną wartość i godność. Godność, która nie jest ograniczana dla wybranych grup ludzi, ale jest powszechna, obejmuje ludzi różnych narodowości, wyznań i kultur. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka stanowi wyraz idei jednoczenia się narodów, społeczności i różnych grup wyznaniowych na drodze prawdy, w obronie dobra wspólnego. Chociaż sama Deklaracja nie została oparta w sposób jednoznaczny na jakimś konkretnym systemie myślowym, to treść art. 1: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i prawach. Są obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni odnosić się do siebie w duchu braterstwa”, wskazuje, iż są systemy i ideologie, które nigdy nie będą mogły stać na straży tak pojętych praw człowieka. System, który nie ujmuje człowieka w dwu płaszczyznach jego natury - materialnej i duchowej - już w swych założeniach jest sprzeczny z ideą, która przyświecała twórcom Deklaracji.

Jedynie przyjmując koncepcję absolutnych praw człowieka, uznając osobowy sposób istnienia bytu ludzkiego jako najdoskonalszy sposób istnienia, a poprzez to uznając całą prawdę o człowieku - osobie, w sercu i sumieniu, człowiek może przyjąć owe prawa i obowiązki z nimi korelujące jako własne normy postępowania.

Prawa i obowiązki, których podmiotem jest człowiek, to prawa wobec siebie samego i wobec innego człowieka, wobec społeczno-

³ Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r.*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997.

⁴ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1, w: R. Darwowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 1995.

sei, w której żyje i rozwija się. Zgodnie z zasadą „Moje prawa ograniczone są takimi samymi prawami drugiego człowieka” obowiązki, które współistnieją wraz z prawami dotyczą konieczności stworzenia innym takich samych warunków do rozwoju osobowego.

Uprawnienia, które zostały wymienione w Deklaracji Praw Człowieka nie są abstraktami, poprzez ich treść mamy możliwość odczytania prawdy o podmiocie tych praw. Dowodzą one istnienia racjonalnego i nie pozbawionego sensu porządku w realnej rzeczywistości otaczającej człowieka. Prawa człowieka wypływają bezpośrednio z natury człowieka, bytu świadomego i wolnego, są one wobec tego uprzednie w stosunku do każdego prawodawstwa. Nikt z ważnym skutkiem prawnym nie może człowieka, albo obywatela danego państwa, czy członka jakiegokolwiek społeczności pozbawić jego naturalnych uprawnień. Nikt też, czy to z własnej nieprzymuszonej woli, czy pod wpływem manipulacji, różnych form nacisku nie może zrzec się tych praw. Odnoszą się one do każdego człowieka ujętego integralnie. Z racji, iż są to prawa przyrodzone i wynikają z natury, przysługują one wszystkim ludziom, od chwili poczęcia aż po moment śmierci, a ich ważność nigdy nie przemija.

2. Prawa człowieka a religia

Trudno byłoby mówić o człowieku i jego uprawnieniach pomijając wymiar nadprzyrodzony, z jakim jest powiązana ludzka egzystencja. Człowiek powinien uświadomić sobie, że ostateczne uzasadnienie tego co niezbywalnie przysługuje osobie ludzkiej odnajdujemy jedynie odwołując się do Boga jako najwyższego gwaranta praw ludzkich. Człowiek został stworzony jako osoba na wzór i podobieństwo Boże i w Bogu znajduje ukojenie swoich lęków oraz sens istnienia.

Jednak bardzo często problem praw człowieka bywa kojarzony z XVIII-wiecznym humanizmem, który wniósł ze sobą do kultury antyreligijne nastawienie. Wyrazem tego nurtu jest wydana po Rewolucji Francuskiej w 1789 roku Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela. U podstaw tego dokumentu leży chęć oderwania się od tradycji chrześcijaństwa.

Współcześnie ta idea znajduje swoje poparcie i ma wielu

zwolenników. Religia bywa postrzegana jako przestarzała forma życia. Podejmuje się działania na rzecz eliminacji jej z życia człowieka, zawężenia pola oddziaływania do sfery indywidualno-prywatnej. To prowadzi w konsekwencji do zamknięcia osoby ludzkiej w kręgu własnego „ja” i kreowanych przez to „ja” wartości.

Niekiedy przedstawia się religię bezpośrednio jako zagrożenie dla praw człowieka, a zwłaszcza gdy dotyczy to praw wolnościowych. Potępiając aborcję, eutanazję, doświadczenia genetyczne, jako działania dopuszczające się złamania podstawowego prawa osoby ludzkiej - prawa do życia - Kościół naraża się na niepopularność i krytykę, szczególnie w kręgach, gdzie wolność jest pojmowana jako totalna dowolność czynienia tego, na co ma się ochotę i z czym jest najwygodniej żyć.

Wolność jest zaś przede wszystkim miarą ludzkiej godności i wielkości. Należy zwrócić uwagę, że tak jak wszystkie działania tak i wolność podporządkowana jest prawdzie o człowieku, która jest wskaźnikiem na wyboistej drodze życia ludzkiego. Związek człowieka z Bogiem, posłuszeństwo prawu odwiecznemu, prawu moralnemu nie znosi wolności ludzkiej i nie przekreśla możliwości, jakby to określił Jan Paweł II, samostanowienia, ale otwiera człowieka na autentyczne dobro osoby ludzkiej.

Ludzie różnych narodowości, wyznań, pochodzący z odmiennych kręgów kulturowych chociaż w różny sposób będą opisywać pojęcie sprawiedliwości, to jednak zawsze będą odwoływać się do instancji ostatecznej, którą jest Bóg.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku jest wyrazem kompromisu, jaki został wypracowany przez środowisko świeckie na rzecz ochrony praw człowieka, pojętych w zgodzie z tradycją chrześcijańską, chrześcijańską wizją prawa naturalnego i naturalnej sprawiedliwości. Zarówno ludziom z kręgów świeckich, jak i religijnych przewodzi wspólna idea stworzenia możliwie najbardziej sprawnego i konsekwentnego systemu praw ludzkich. W licznych dokumentach Kościoła odnajdujemy to samo przesłanie co w Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie odwołujące się do naturalnej godności i wyjątkowej wartości osoby ludzkiej jako podmiotu praw i obowiązków.

Wyrazem pełnego zaangażowania Kościoła w rozwijaniu dialogu i współpracy przy tworzeniu nowej rzeczywistości, w której każdy będzie miał zagwarantowane swoje naturalne uprawnienia jest pontyfikat Jana XXIII. W encyklice *Pacem in terris* (wydana w roku 1963) Papież wyraził swoje poparcie dla podjętych już działań, które zaowocowały proklamacją Deklaracji Praw Człowieka, zaś same prawa człowieka przedstawił w odniesieniu do Boga jako koniecznego gwaranta tychże praw. Przełomowe znaczenie miała również Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* będąca wynikiem prac prowadzonych podczas II Soboru Watykańskiego (1965).

Deklaracji Praw Człowieka, jak i wszystkim dokumentom kościelnym wspólne jest pojęcie wrodzonej godności człowieka, należnej mu od chwili poczęcia aż po śmierć, którą posiada każda istota ludzka". Biorąc pod uwagę, że uznanie wrodzonej godności każdego członka rodziny ludzkiej oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju w świecie..."⁵ moc tych słów Jan XXIII podkreślił ukazując człowieka jako stworzonego z miłości Bożej, obdarzonego łaską Boga. „Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie zostali odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej”⁶. Na sam szczyt miłości wyniósł człowieka w swoich encyklikach, przemówieniach i listach Jan Paweł II, o którym mówi się bardzo często, że jest papieżem praw człowieka.

Osoba ludzka jest takim bytem, że jedynym słusznym odniesieniem do niej jest miłość. Człowiek w miłości transcenduje sam siebie, a sens bycia odnajduje w „dawaniu siebie” drugiemu. Każdy w swoim działaniu winien być „świadkiem godności osoby ludzkiej”.

Ojciec Święty podkreśla wyjątkowość bytu ludzkiego, a zwłaszcza godność człowieka, która w pierwszym rzędzie wskazuje na istnienie niezbywalnych praw ludzkich, których podstawę stanowi

⁵ Tamże, Preambuła.

⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.

prawo naturalne wyrażone w sądzie „czyń dobro!”.

Jan Paweł II często przypomina o dziejowej roli Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Na forum ONZ przemawiając tam do przedstawicieli Narodów Zjednoczonych zaapelował aby: „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka - wraz z całym dorobkiem licznych dekretów i umów dotyczących najważniejszych aspektów praw ludzkich (...) pozostała w ONZ podstawową wartością”⁷.

Spośród wielu dokumentów papieskich nawiązujących pośrednio lub bezpośrednio do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, szczególne znaczenie mają dwie encykliki *Evangelium Vitae* oraz *Veritatis Splendor*. Encyklika *Evangelium Vitae* w całości jest poświęcona zagadnieniu ludzkiego życia, jego kruchości, a wobec tego konieczności jego ochrony. Deklaracja Praw Człowieka w art. 3 gwarantuje wszystkim ludziom prawo do życia: „Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego”⁸.

Jan Paweł II odwołując się do Deklaracji akcentuje świętość życia i jego nienaruszalność. Życie stanowi podstawowe dobro człowieka. Bóg ofiarował mu życie i nikt nie może czy to na drodze przemocy, czy też wyrokiem „niehumanicznego” prawa odebrać innej osobie ludzkiej tego daru. Prawo do życia w pełni zrozumieć można tylko wtedy, gdy odniesie się istnienie ludzkie do perspektywy wiecznej. Człowiek stworzony na wzór i podobieństwo Boga w swym życiu doczesnym stale zmierza ku wieczności, ku Bogu. Godność, którą Stworzyciel obdarzył człowieka, czyni życie ludzkie skarbem największym. Prawo do życia nie podlega żadnym limitom. Życie osoby ludzkiej powinno podlegać ochronie od momentu poczęcia, aż po chwilę śmierci. I każdy z nas ma prawo i obowiązek oczekiwać absolutnego poszanowania dla tego prawa, gdyż życie stanowi fundament ludzkiego bytu.

Nagminne łamanie tego prawa jest związane najczęściej ze złe rozumianą wolnością. O wolności, o jej rozumieniu w horyzoncie prawdy o człowieku i jego stworzeniu przez Boga pisał Jan Paweł II

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r.*, w: *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997.

⁸ Art. 3 Deklaracji, w: R. Darwowski, tamże.

w encyklice *Veritatis Splendor*. Życie w warunkach wolności jest jedyną szansą dla rozwoju duchowego człowieka. Nie może to być jednak wolność pojęta jako dowolność. Człowiek jako byt racjonalny, naznaczony racjonalnością Bożą winien tak kształtować swoją wolność, by nie przeczyła ona prawdzie o nim samym. Prawo do życia i prawo do wolności stanowią dwa filary, na których została wsparta konstrukcja praw człowieka. Uderzając w te prawa uderza się w człowieka w jego istocie.

Prawda o stworzeniu i odkupieniu człowieka zawarta w tych dokumentach odsłania nam wszystkie konieczne konteksty dla zrozumienia sensu istnienia człowieka. Nie można zatem wystawić religii chrześcijańskiej poza nawias życia człowieka; to właśnie ona wyznacza właściwy tylko osobie ludzkiej sposób istnienia w prawdzie o niej samej i otaczającym ją świecie⁹. Samo nastawienie ku Bogu, nakierowanie ku Pełni Dobra i Prawdy, nie stanowi oczywiście jeszcze religii. O fakcie religii możemy mówić dopiero wtedy, kiedy to człowiek w swoim osobistym akcie decyzji zaafirmuje swoje istnienie w perspektywie Boga - Stworzyciela.

W ludzkim sercu tkwi bardzo głęboko nigdy niewygasłe pragnienie oglądu Boga. Człowiek - jak pisał Jan Paweł II - stworzony przez Boga nosi Jego niezatarty ślad i w sposób naturalny zmierza ku Bogu. Fakt religii jest przede wszystkim faktem ludzkim, nosi znamiona racjonalności i wolności. Kwestia wolności religijnej ma szczególne znaczenie dla rozumienia człowieka i jego uprawnień. Bóg chociaż jest wszechmocny obdarzył człowieka taką naturą, że on sam może dokonać wyboru czy chce realizować własne potencjalności w perspektywie Boga, czy też odrzuca „pomocną dłoń” i zdaje się na los bytu przygodnego pozbawionego wsparcia i sensu ostatecznego życia. Akt religijny oparty jest na wolności decyzji, która stanowi fundament wszelkiej innej wolności. Człowiek poznając prawdę o sobie, bycie niekoniecznym, stale zagrożonym w swym istnieniu może, chociaż nie musi, ale powinien, uznać jako byt świadomy i wolny, swoją pochodność od Boga i skierować się w swych działaniach ku Bogu.

Właśnie na bazie wolności religijnej widać najwyraźniej, że

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae*.

Bóg uzasadnia ostatecznie nasze naturalne uprawnienia, a religia nie może wobec tego krępować człowieka. Wszelkie bowiem zagrożenia naszych praw są wynikiem ludzkich działań, braku respektu i poszanowania godności drugiego człowieka. Religia w przeciwieństwie do innych dziedzin życia - polityki, nauki, techniki - sięga głębiej, dzięki niej człowiek przede wszystkim odkrywa prawdę o istniejącej rzeczywistości i odnajduje sens własnej, czasem trudnej egzystencji.

Nikt nie może nam religii narzucić siłą, ani też traktować kogoś jako obywatela gorszej kategorii ze względu na jego stosunek względem religii. Także ci, którzy nie wierzą w istnienie Boga potrzebują gwarancji swobody podjęcia decyzji, by ta mogła być faktycznie świadoma i wolna. Takie gwarancje daje Deklaracja Praw Człowieka: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to zakłada wolność zmiany religii i przekonania, jak również wolność wyrażania własnej religii lub przekonania, indywidualnie lub zbiorowo, zarówno publicznie jak i prywatnie, przez nauczanie, praktyki, kult i wypełnianie obrzędów”¹⁰

Również w Dekrecie o wolności religijnej wydanym podczas II Soboru Watykańskiego przedstawiciele Kościoła opowiedzieli się jednoznacznie za koniecznością poszanowania zasad, które zostały ogłoszone w Deklaracji. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, dokumenty kościelne nie są ograniczone jedynie do prezentacji przyjętej w nich koncepcji praw człowieka i obowiązków płynących z tych praw dla człowieka. Z wszystkich tych dokumentów płynie praktyczna nauka co do sposobu organizacji społeczeństwa, państwa i obowiązującego w nim prawodawstwa, które stanowiłoby skuteczny system ochrony uprawnień osoby ludzkiej. Podniesiono takie kwestie jak prawo człowieka do pracy, prawo do wolności zrzeszania się, kształcenia, prowadzenia działalności społecznej. Przykładowo: art. 23 Deklaracji Praw Człowieka: „Każda osoba ma prawo do pracy, do wolnego wyboru pracy, do odpowiednich i zadawalających warunków pracy i ochrony przed bezrobociem”¹¹. Podobnie czytamy w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*: „Jest rzeczą oczywistą, że człowiek może

¹⁰ Art. 18, w: R. Darwowski, tamże.

¹¹ Tamże, art. 23.

na mocy prawa naturalnego nie tylko żądać odpowiedniej pracy zarobkowej, lecz także cieszyć się swobodą jej podejmowania"¹².

Praca każdego człowieka, czy mamy na myśli pracę twórczą, umysłową, czy też fizyczną, w każdej swej postaci zasługuje na szacunek, ponieważ każdą z nich wykonuje podmiot - osoba ludzka, która dzięki tej pracy rozwija się. Praca nie tylko jest źródłem utrzymania, korzyści materialnych, ale także poprzez pracę człowiek odkrywa sens swojego istnienia.

Kościół wspiera działania świeckie podejmowane na rzecz ochrony naturalnych praw ludzkich. Religia stanowi odwieczny teren, na którym pojawiają się pytania o naturę człowieka, jego rolę w świecie i jego prawa. W religii, zgodnie z zdroworozsądkową wizją świata, niezbywalność i nienaruszalność praw osoby ludzkiej można uzasadnić odwołując się do natury bytu człowieka. Człowiek odwracając się od prawdy o samym sobie przestaje traktować siebie jako byt wyjątkowy wśród innych bytów świata materialnego. Zaczyna traktować siebie jako część większej całości, może jedynie wyróżniającą się doskonalszym stopniem rozwoju ewolucyjnego. Jedynie afirmacja własnej osoby jako odniesionej do Boga, świadcząca o pełnym uznaniu prawdy o osobowym bycie ludzkim, może stanowić gwarancje poszanowania uprawnień należnych człowiekowi z racji jego człowieczeństwa. W akcie religijnym afirmując własną naturę osobową afirmujemy człowieczeństwo, zarazem afirmujemy wszystkie naturalne inklinacje ludzkie: do zachowania życia, do godnego przekazywania tegoż życia oraz do osobowego rozwoju w warunkach najbardziej ku temu sprzyjających. We wszystkich aktach i przeżyciach religijnych można odczytać zasadniczą treść praw człowieka, których podstawę stanowi prawo naturalne. Religia będąc osobowym, racjonalnym i nieprzymuszonym uznaniem Boga przez człowieka za źródło i ostateczny cel swego istnienia, wskazując na osobową naturę bytu ludzkiego, jest gwarantem praw ludzkich.

Prawa człowieka są prawami dynamicznymi, tzn. ze względu na stale zmieniającą się rzeczywistość społeczno-kulturową i mogące się pojawić nowe zagrożenia w życiu człowieka „kodeks” praw ludz-

¹² Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.

kich stale ulega zmianom. Chodzi o to, aby faktycznie ludzkie życie było zabezpieczone w każdej dziedzinie.

Jeszcze sto lat temu nikt się nie zastanawiał, a jeśli nawet, to nie istniało realne zagrożenie tworzenia drogą doświadczeń genetycznych „nowych ludzi”; dzisiaj dzięki rozwojowi techniki staje się to prawie realne. Kościół i religia, jest i powinny być nadal wsparciem dla tych działań, które opierając się na fundamencie prawdy prowadzą ludzkość ku „cywilizacji miłości”.

Marek Czachorowski

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka a wychowanie przez prawo

Proklamowanie przez ludzkość w 1948 roku Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka miało wskazywać kierunek wyjścia z drogi, która doprowadziła nasze stulecie do „czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości”. XX wieczne „czyny barbarzyńskie” różnią się jednak w istotny sposób od znanych z historii faktów gwałcenia na szeroką skalę praw człowieka¹. O owej różnicy stanowią nie

¹ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, w: *Prawa człowieka. Dokumenty*, T. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, s. 24-26.

² Por. Z. Brzeziński, *Bezład Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa b.r.w, tłum. K. Murawski (*Out of Control. Global Turmoil on the Twenty-First Century*, New York 1993), s. 18. Zdaniem Jana Pawła II dwudziestowieczne ludobójstwo zostało „zaprogramowane w sposób naukowy i systematyczny. (...) Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy” (*EV*, 17). Ojciec Święty zwraca też uwagę, że nowym i budzącym głęboki niepokój aspektem współczesnych przestępstw przeciwko życiu jest ich usprawiedliwianie przez znaczną część opinii publicznej, która domaga się ich legalizacji przez państwo (por. *EV*, 4, 11, 17, 18, 68).

tylko rozmiary dokonanych zbrodni. Są one bowiem metodyczną realizacją zapowiadających je ideologii, wcześniej opracowanych i ogólnie znanych. W owe „meta-mity” wpisano bezlitosne użycie przemocy, której narzędziem miało być prawo stanowione. Nic zatem dziwnego, że w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka obarcza się pośrednio odpowiedzialnością za dwudziestowieczne ludobójstwo posłużenie się tą koncepcją prawa stanowionego, która z istoty swej odrzuca obowiązek jakiegokolwiek uzgadniania owego prawa z niezależną od niego obiektywną rzeczywistością normatywną, czyli powszechnymi i niezmiennymi prawami człowieka³ Deklaracja stanowi normatywne wezwanie przede wszystkim dla prawodawców, bo zobowiązuje nade wszystko „legalną władzę” do „zagwarantowania ochrony praw człowieka”. Dokonuje się zaś tego poprzez stanowione prawo, które jest - jak zwracał uwagę Arystoteles - podstawowym narzędziem działania państwa. Wydaje się jednak, że zawarte w Deklaracji oskarżenie nie sprowadza się do samego tylko stwierdzenia i potępienia faktu, że ludobójstwo naszego stulecia zyskało aprobatę prawa stanowionego, co - jak wiadomo - miało miejsce w obu systemach totalitarnych odpowiedzialnych za to ludobójstwo. Można było wszak

³ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 150. Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokracją i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, (przekł. T. Bieroń), Poznań 1997, s. 175 - 179. Pius XI w *Mit brennender Sorge* (VIII 39) zwrócił uwagę, że „Zgubną tendencją czasów obecnych jest odrywanie od fundamentu Bożego Objawienia nie tylko moralności, lecz także teorii i praktyki prawa. Mamy tu na myśli szczególnie tzw. prawo naturalne (...)”. A zatem Papież wskazuje tutaj na zgubne konsekwencje pozytywizmu prawnego. W tym samym duchu wypowiedział się też Pius XII w *Summi Pontificatus* (z 20. 10. 1939), encyklice *O solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym*. Zdaniem Ojca Świętego „Współcześni ludzie (...) dodając nowe błędy do fałszywych doktryn przeszłości, stworzyli światopogląd tak krańcowo przeciwstawny naturze rzeczy, że naturalną jego konsekwencją mogło być tylko zamieszanie i zniszczenie. Na czoło wysuwa się natomiast zupełnie oczywisty fakt, że najgłębszym i ostatecznym powodem zła dręczącego dzisiejsze społeczeństwa jest zaprzeczenie i odrzucenie jednakowej i wspólnej wszystkim normy prawości obyczajów (...) mianowicie prawa natury, które zostało zlekceważone i zapomniane” (21).

z tej możliwości prawnej nie skorzystać. Skorzystano jednak. Jeśli tak uczyniono, to pojawia się pytanie, jakie jest znaczenie owego prawnego „bezprawia” w pójsciu za możliwością zbrodni otwartą przez prawo? Wielu twierdzi, że prawo nie ma żadnego wpływu na obyczaje, a nawet ma wpływ negatywny⁴. W Powszechnej Deklaracji wyrażono jednak przeciwstawny pogląd, przychylając się w ten sposób do klasycznego stanowiska o wychowawczej funkcji prawa stanowionego. Czy zatem odeszła w przeszłość - stosowana nie tylko w teorii ale także w praktyce politycznej - koncepcja prawa oskarżona w akcie z 1948 roku o doprowadzenie do dwudziestowiecznego ludobójstwa? Czy też raczej stanowi ona w dalszym ciągu element wychowania - a raczej antywychowania - społeczeństw do świata „poza dobrem i złem”? Świata, w którym wszystko może się wydarzyć - wszystko jest dopuszczalne - a zatem także owo ludobójstwo.

1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka a pozytywizm prawny

Proklamowanie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka istnienia szeregu niezmiennych i powszechnych praw człowieka - wypływających z samego faktu bycia człowiekiem, będących koniecznym fundamentem i normą prawa stanowionego - oznaczało wpierw zakwestionowanie i oskarżenie tej koncepcji prawa, którą współcześnie określa się jako „pozytywizm prawny”. Koncepcję tę wyraził rzymski prawnik Ulpian w słowach: *Quod principi placet - legis habet vigorem*, („Co podoba się władzy - posiada charakter prawa”). Takiego rozumienia prawa nauczał w Helladzie między innymi sofista Trazymach - bohater platońskiego *Państwa* - który twierdził, że „każdy rząd ustanawia prawa dla własnego interesu”⁵. Zdaniem braci Platona, uczestniczących w dyskusji z Trazymachem, ta koncepcja prawa - i odpowiadające jej pojęcie sprawiedliwości - stanowiła element negatywnego systemu wychowawczego realizowanego wtedy w Ate-

⁴ H. D. Theureau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, w: tenże, *Życie bez zasad*, Warszawa 1983.

⁵ Zob. Platon, *Państwo*, VXI.

nach, który w chwili próby zawiodł. Epoka nowożytna poszła raczej za Trazymachem niż za oczywistością, której dał też wyraz Sofokles w *Antygonie*, że prawo stanowione powinno respektować niezależny od woli człowieka porządek normatywny. Kartezjusz - ojciec nowożytności - nauczał „moralności tymczasowej”, której pierwszą zasadą było uzgodnienie postępowania z „prawami i obyczajami” kraju⁶ bez konieczności mierzenia owych „praw i obyczajów” jakąś nadrzędną wobec nich rzeczywistością. Zdaniem również Hume'a „niewzruszona wierność prawom swojego kraju wszędzie na świecie uchodzi za cnotę naczelną; gdzie naród nie zna dobrodziejstwa legislatury, a jej miejsce zajmuje pojedyncza osoba, tam bezwzględna lojalność jest prawdziwym patriotyzmem”⁷.

Pozytywizm prawny odniósł też wielki praktyczny sukces w XIX wieku i w pierwszej połowie XX stulecia⁸. Najbardziej znanym orędownikiem tej koncepcji prawa był wtedy Hans Kelsen - autor austriackiej Konstytucji z 1920 roku, bardzo wpływowy także w Niemczech okresu międzywojennego. Kelsen odrzucał prawo naturalne - a zatem i konieczność odniesienia doń prawa stanowionego - twierdząc, że normą podstawową organizacji państwa jest zasada „należy słuchać władzy”⁹. Sprawiedliwość - zdaniem owego „prawnika naszego stulecia” - to zaś tylko „irracjonalny ideał”¹⁰. Nic zatem dziwnego, że Kelsen negatywnie ocenił Powszechną Deklarację Praw Człowieka, przesłaną mu do oceny w 1947 roku¹¹.

Pozytywizm prawny królował też w Niemczech już przed I Wojną Światową. Również Weimarska Konstytucja nie uznawała jakiegось wyższego prawa niż ona sama. Pracował wszak nad nią Max

⁶ Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, Warszawa 1996 (cz. III).

⁷ D. Hume, *Dialog*, w: tenże, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1975, s. 200.

⁸ Por. H. Arend, *Korzenie totalitaryzmu*, 1.1, II, Warszawa 1993, s. 327.

⁹ Zob. Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Lublin 1938.

¹⁰ H. Kelsen, *The Pure Theory of Law*, „Law Quart. Rev.” (1934), s. 474.

¹¹ Zob. Krąpiec, jw.

Weber¹², także przyjmujący relatywność wszystkich wartości, co ostatecznie oznacza, że wszystko jest równowartościowe, czy też równie bezwartościowe. Nic zatem dziwnego, że nazistowski rząd nie odwołał tej konstytucji¹³. Nadawała się ona do organizacji życia w totalitarnym systemie. Między innymi wyposażała ona prezydenta w uprawnienia zniesienia podstawowych praw człowieka¹⁴.

Idee pozytywizmu prawnego wcielone zostały w teorię i praktykę dwóch totalitarnych systemów naszego stulecia. Hitler w 1939 roku pouczał niemieckich prawników, że „państwu totalnemu nie wolno uznawać żadnej różnicy między prawem a etyką”¹⁵, co w tym kontekście znaczyło uznanie za dobre tego, co państwo (za pośrednictwem Fuhrera) nakazuje. Ostatecznie zaś - w myśl idei „walki ras” - prawo miało być podporządkowane interesom rasy panów.

Jednym z filarów także i komunistycznego systemu była ta wersja pozytywizmu prawnego, wedle której prawo to narzędzie ekonomicznej eksploatacji innych. Zdaniem bowiem klasyków marksizmu wszelkie „Stosunki prawne (...) wyrastają z materialnych warunków życia”, a w szczególności - z warunków ekonomicznych¹⁶. W *Manifestie komunistycznym* zarzucono burżuazyjnemu prawu bycie „tylko podniesioną do godności ustawy wolą waszej klasy, wolą, której treść określają warunki istnienia waszej klasy”¹⁷ i obiecano zniesienie prawa w społeczeństwie komunistycznej przyszłości. Na etapie dążenia do niej prawo stanowić miało środek realizacji dyktatury proletariatu,

¹² Zob. P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 151.

¹³ Zob. Arendt, jw., T. I, s. 496.

¹⁴ Zob. Charles E. Rice, *Beyond Abortion. The Theory and Practice of the Secular State*, Chicago 1978, s. 11.

¹⁵ Arendt, jw., T. I, s. 434, T. II, s. 99.

¹⁶ Zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. I, s. 337. Por. S. Ehrlich, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1979, s.26, 33-36, 40-41, 61.

¹⁷ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, jw. tom I, s. 14-55, 40-41.

czyli środek realizacji przemocy.

Czy odeszły w przeszłość korzenie „czynów barbarzyńskich” naszego stulecia, którymi było wykorzystanie narzędzia prawa stanowiącego dla realizacji pragnienia panowania („woli mocy”, na której oparty był totalitaryzm nazistowski) lub (i) pragnienia posiadania (fundament totalitaryzmu komunistycznego)? Oprócz możliwości jakiegoś dalszego trwania tych dwóch ideologii¹⁸ uwzględnić także należy, że w ludzkich dziejach realizowane jest nadto poddanie się „pożądliwości ciała”, czego teoretykiem jest Zygmunt Freud, trzeci z „mistrzów podejrzeń” XX wieku. Również i logika jego myśli ustawić musi „poza dobrem i złem” stanowienie prawa¹⁹. Także i on - poprzez bezpośrednich i pośrednich uczniów²⁰ - odniósł ogromny polityczny sukces w pewnych rejonach świata²¹.

Co do pozostałości ideologii nazistowskiej zob. A. Cohen, *Politics, Abortion, and the Welfare State*, „The Human Life Review” XXI (1995) No. 4, s. 79-87. Por. Johnson, *Is Totalitarianism Dead?* „The Human Life Review” XIV (1989) No. 2, s. 65-76. Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 25. Por. tenże, *Evangelium vitae*, 15. Na temat dalszej kariery jednego z istotnych wątków myśli marksistowskiej zob. R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991. Por. M. Czachorowski, *Spuścizna radzieckiej rewolucji seksualnej*, w: „Ethos” (1998) Nr 43, s. 252-266. Por. Ch. Vollmer, *Kair: Zderzenie dwóch światów*, w: *Dwadzieścia lat nauk o rodzinie. Obchody XX-lecia Instytutu Studiów nad Rodziną ATK w Łomiankach*, Warszawa 1995, s. 89-101 (zwłaszcza s. 90-91).

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, jw., s. 317.

²⁰ Zob. W. Reich, *The Sexual Revolution. Toward a Self-governing Character Structure*, London 1951 (Vision); Por. H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, New York 1955. Turkle, *Psychoanalytic Politics. Freud's French Revolution*, London 1979.

²¹ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty* (The Closing of the American Mind), Poznań 1996, s. 162. Por. P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do końca lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 15. Por. M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1963, s. 288. Por. C. Wilson, *The Quest for Wilhelm Reich*, London 1981, s. 225.

2. Demokracja bez wartości?

Pamiętać także należy, że dzisiaj rozpowszechniona procedura stanowienia prawa poprzez zgodę na odgłosowywanie elementarnych praw człowieka odpowiada idei pozytywizmu prawnego. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II przestrzegał jednak, że pozytywizm prawny wpisuje się z istoty swej w rzeczywistość państwa totalitarne-
go, stanowiącego przeciwieństwo „państwa praworządnego”, czyli państwa, „w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi” (44). „Prawo” - dodajmy - respektujące obiektywną prawdę o rzeczywistości aksjologiczno-normatywnej. Natomiast totalitaryzm ma negować istnienie owej obiektywnej prawdy: Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swoją pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie baczą na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów” (44). Innymi tylko słowy: totalitarne systemy sprzymierzone są z pozytywizmem prawnym, a zatem „nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego niż wola sprawujących władzę” (44, por. 46). Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II oskarża dzisiaj bardzo rozpowszechniony sposób rozumienia demokracji, - który stanowienie prawa oddaje tylko sile większości głosów, a nie podporządkowuje go obiektywnej rzeczywistości praw człowieka - za postać systemu totalitarne-
go: „Historia uczy, że demokracja bez wartości przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (46). Trudno zatem nie uznać za obrońców totalitarne-
go systemu tych, którzy domagają się oddania pod głosowanie także prawo do życia, uważając tę praktykę za istotny element systemu demokratyczne-

Zob. np. J. Tischner, *Dziedzictwo chrześcijańskiej Europy i jego przy-*

Niestety, w przygotowywanym dla następnego pokolenia w ramach reformy edukacji, programie „edukacji obywatelskiej” idzie się tą samą drogą myślową. W ogólnych postulatach pod adresem planowanej reformy trąmie podkreśla się oparcie wychowania (także „obywatelskiego”) na obiektywnej hierarchii dóbr, wyznaczonych przez obiektywną rzeczywistość świata i rangę ontyczno-aksjologiczną osoby ludzkiej w tym świecie. Brakuje jednak zastosowania tych elementarnych zasad do postulowanego wychowania w szacunku do „przyjętych norm”, czy też szacunku do stanowionego prawa. Wiemy bowiem, że niejednokrotnie pojawia się bezwzględny obowiązek wykroczenia poza „przyjęte normy”, czyli poza jakiś panujący obyczaj (m.in. konkretne prawo stanowione), aby być w zgodzie z obiektywną rzeczywistością dobra. Zgodność np. z prawami III Rzeszy i panującym wtedy obyczajem musiała być w konflikcie z wiernością temu, co obiektywnie dobre. Od tej również strony należałoby jeszcze raz opracować te wszystkie sformułowania, które postulują wychowanie do życia w społeczeństwie demokratycznym. Problem bowiem w tym, że demokrację rozumie się w rozmaity sposób. Niektórzy uważają, że zgodne z „procedurami demokracji” jest ogłosowywanie również wartości chronionych przez tzw. „prawa człowieka”. Takie rozwiązanie podważa jednak proponowany w projekcie ideał wychowania do respektowania obiektywnej rzeczywistości dobra, a nie wychowywania do respektowania ślepej siły większości. Zgoda na Powszechną Deklarację Praw Człowieka - czyli zgoda na oczywistość istnienia powszechnych i niezmiennych praw człowieka - implikuje, że również system demokratyczny musi być oparty o fundament owych praw. Nie można ich odgłosować, bo oznaczałoby to dopuszczenia możliwości odgłosowania samej demokracji w kierunku totalitarnego systemu.

szłość. Droga do europejskiej nowożytności, w: Europa i Kościół, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 31-37. Por. jednoznaczny krytykę takiej drogi myślowej w encyklice Jana Pawła II, Evangelium vitae, 68, 69, 70, 71 (odrzuca się tu pomysł oddania pod głosowanie praw człowieka).

3. Obowiązek wychowawczy państwa

Widzimy zatem, że pewna współcześnie rozpowszechniona teoria i praktyka „stanowienia” prawa - zarówno w państwach jak i pomiędzy państwami - stanowi wcielenie pozytywistycznej koncepcji prawa, a tym samym jest zakwestionowaniem aktu proklamacji przez ludzkość oczywistości istnienia powszechnych i niezmiennych praw człowieka. Prowadzi to jednak do wychowania całych społeczeństw gotowych do kontynuowania niechlubnego dziedzictwa naszego stulecia. Klęska polityczna Aten zrodziła w IV wieku wielką filozoficzną refleksję nad wychowaniem²³. Wychowaniem również poprzez właściwe prawa. Prawa znajdujące się nie „poza dobrem i złem”, ale prawa stojące na straży dobra i zła. W centrum nauczania i działalności Sokratesa znajduje się myśl, że to właśnie jest podstawową miarą każdego działania, a zatem i stanowienia prawa. Zdaniem Arystotelesa dla wychowania zarówno osób młodych jak i dorosłych - które to wychowanie uważał za najistotniejszą funkcję państwa - konieczne są właściwe prawa: „trudno (...) już od młodości znaleźć właściwe przewodnictwo na drodze do dzielności etycznej, jeśli prawa, w myśl których otrzymało się wychowanie, nie są takie, jak trzeba”. Zdaniem Stagiryty wychowanie poprzez właściwe prawo dotyczy nie tylko ludzi młodych ale każdego człowieka: „I nie dość może jest otrzymać w młodości właściwe wychowanie (...) lecz i w wieku dojrzałym trzeba dbać o te rzeczy i przyzwyczajając się do nich, tak że potrzebowalibyśmy praw dotyczących się również tego wieku i w ogóle całego życia (...)”.

W tym samym kierunku poszedł św. Tomasz, który twierdził, iż „Wolą każdego prawodawcy jest: czynić obywateli dobrymi” (...) Właśnie to wychowywanie, które zmusza do (należytego postępowania) ze strachu (przed grożącą karą), jest wychowawczą funkcją nadawanych praw. Dla spokoju więc ludzi i dla cnoty konieczne było uchwalanie praw (...)”²⁴. Prawa niesprawiedliwe - czyli „pseudo prawa”, tworzone w oparciu o zasadę prymatu siły nad rozumem, „prawa” nie mające człowieka uzgodnić z obiektywną rzeczywistością

²³ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, T. II, s. 13.

²⁴ *Summa Theologica* I-II q 95, art. 1. Por. M. A. Krąpiec, j. w., s. 137.

dobra, ale mające służyć czyimś interesom - „spokojowi” i „cnocie” jednak nie służą. Przeciwnie wychowują społeczeństwo do bezprawia. Stąd też Jan Paweł II twierdzi, że legalizacja bezprawia wobec życia jest Jedną z istotnych przyczyn poważnego kryzysu moralnego²⁵. Tę funkcję prawa bardzo mocno podkreślają też niektórzy współcześni prawnicy: „Prawo karne wysyła do ludzi przekaz o treści czynów zabronionych i kar grożących za ich popełnienie (...). Przekaz ten ma za zadanie w pierwszym rzędzie wskazanie, co jest dla prawa wartością. Chce ono ludzi nauczyć szacunku dla tej wartości, chce wychować w respekcie dla dobra prawnego. Czasami się nawet mówi, że kodeks karny tworzy jakby kodeks 'moralny', jest nauczycielem 'dobra'. Ujęcie danego dobra w kodeksie karnym ma zwrócić uwagę na znaczenie tego dobra, wychowywać w respekcie dla niego”²⁶.

Widzimy zatem, że powtórny sukces pozytywistycznej koncepcji prawa oznacza konieczność wzięcia powtórki z niechwalebnej historii naszego stulecia.

²⁵ Jan Paweł II, *Ewangelium vitae*, 4.

²⁶ A. Grzeškowiak, j.w.; por. A. Strzembosz. *Prawo wewnętrzne państwa a prawo europejskie - na przykładzie prawa rodzinnego...*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 165-202.

Krzysztof Wroczyński

O źródłach treści praw człowieka

Międzynarodowa ochrona praw człowieka, w sensie formalnym, pojawiła się dopiero po II wojnie światowej i od tego czasu prawa człowieka stały się istotnym elementem życia społeczności ogólnoludzkiej. Podstawowym impulsem dla tego wyjątkowego zjawiska stały się bez wątpienia doświadczenia II wojny światowej, pierwszym zaś „formalnym” dokumentem międzynarodowym w tej materii stała się *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 roku, poprzedzona - jak wiadomo - kilkuletnimi pracami w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych. Dokument ten, choć nosił nazwę „Deklaracja” i jako taki był jedynie wyrazem dobrej woli państw oraz zachętą do przyszłych działań prawnych, miał jednak znaczenie przełomowe dla konstrukcji późniejszych umów międzynarodowych i rozwoju ochrony praw człowieka. Formułował bowiem treść naczelných uprawnień człowieka, wskazywał na ich podstawę ontyczną (niezbywalną godność każdego człowieka) oraz był wyrazem powszechnej (na owe czasy) woli społeczności międzynarodowej. Ponadto „Deklaracja” stała się standardem dla tworzenia określonego obyczaju w obrębie wspólnoty międzynarodowej, dotyczącego choćby tylko chęci poprawy istniejącej sytuacji.

1. Treść praw człowieka jako problem historyczno-prawny

Formułowanie treści podstawowych uprawnień człowieka kształtowało się i precyzowało stopniowo w toku historii. W efekcie mamy

współcześnie w miarę zwarty katalog praw podstawowych, który zapisany został w Deklaracji oraz w innych podstawowych dokumentach, dotyczących praw człowieka. Nie jest zatem ów katalog bynajmniej pomysłem XX wieku, kiedy to stworzono, wcześniej nieobecną, międzynarodową ochronę praw człowieka. Fakt, iż przez kilka lat trwały prace nad konstrukcją Powszechnej Deklaracji, czy później nad innymi dokumentami nie oznacza, iż jej ojcowie pracowali w ideowej i historycznej próżni. Przeciwnie - korzystali ze sformułowań wypracowanych i uzasadnionych już wcześniej, czerpali z wielowiekowej kultury umysłowej, moralnej i prawnej. Natomiast, fakt, iż Deklaracja jest owocem kompromisu państw, reprezentujących różne interesy kulturowe i polityczne, wyraża się w tym, że nie zawiera ona wszystkich praw człowieka oraz, że sformułowania w niej istniejące nie są doskonałe.

Mówiąc o historycznym kształtowaniu się praw człowieka trzeba mieć na uwadze przede wszystkim wyrażanie się ich treści pod względem samych sformułowań oraz ich uzasadnień. Nie chodzi więc o powstawanie czy ewolucję praw człowieka jako takich. Są one bowiem zakotwiczone w naturze ludzkiej, która w swym zasadniczym uposażeniu ontycznym jest niezmienna oraz była ta sama w epoce stoików czy Cycerona jak dziś. Jedynie sformułowania praw człowieka i ich zakres, pozostające w międzynarodowej ochronie, są dopasowane do wymagań mentalnych i cywilizacyjnych naszych czasów. Jako sformułowania prawno-moralne są one dziedzictwem wielowiekowej kultury ludzkiej, rozwijającej się w różnych obszarach globu.

Niniejsze rozważania poświęcone są wyodrębnieniu naczelných źródeł treści praw człowieka. Bo chociaż dla współczesnego człowieka treść ta wydaje się oczywista, to jednak w historii bywało inaczej. Przypomnijmy, że np. przez wieki niewolnictwo uważano za stan normalny, równie normalny jak dla nas umieszczanie więźniów w kryminalne; podobnie za praktykę słuszną uznawano tortury, karę śmierci, banicję, samosąd (wobec ludzi wyjętych spod prawa) itd. Treść praw człowieka - w ich dzisiejszym sformułowaniu - była zatem stopniowo uświadamiana w różnych kulturach. Zagadnienie jest zatem szerokie, a pełniejszy obraz mogą dać jedynie badania historyczne. Nie chodzi bowiem tylko o samą „leksykalną” treść uprawnień,

która może być nawet uważana za końcowy efekt dochodzenia do sformułowania ludzkiego uprawnienia do samego bytu i rozwoju osobowego w społeczeństwie. O wiele bardziej interesujący jest proces dochodzenia do świadomości określonych uprawnień, które gwarantują możliwość realizacji dobra wspólnego (dla każdego człowieka) oraz sposoby argumentacji w tym względzie. Bliższa analiza pokazuje, że do owej świadomości i do sformułowania praw człowieka społeczności ludzkie dochodzą na różnych drogach wraz z rozwojem kultury. Temat jest bardzo szeroki, a zatem rozważania niniejsze są jedynie pewnym zarysem problematyki, i to w dość wąskim zakresie, mianowicie wyszczególnienia owych źródeł. Ich opis jest siłą rzeczy jedynie orientacyjny. Oczywiście u podstaw leży przekonanie o niezbywalności tych uprawnień i ich organicznym związku z prawem naturalnym.

Treść praw człowieka uwyrażniała się zatem w toku historii i można wyróżnić źródła podstawowe, z których czerpano sformułowania treściowe tych praw.

2. Źródła religijne

Za najstarsze źródło wiedzy o uprawnieniach człowieka oraz o naczelnych zasadach życia społecznego uchodzą przekazy religijne, z których w europejskiej kulturze najważniejszy jest niewątpliwie Dekalog¹. W innych kulturach i religiach, zwłaszcza w tradycji konfucjańskiej, hinduistycznej czy islamskiej, znajdujemy jednak bardzo podobne sformułowania. Można więc zgodzić się z twierdzeniami, iż - po pierwsze - prawa zawarte w Dekalogu „są wyrazem syntezy ogólnoludzkiego doświadczenia i poznania i stanowią skarbnicę niezbywalnej mądrości człowieka”, oraz - po drugie - „w ten sposób ukazany jest uniwersalizm Dekalogu, który swym zasięgiem przekracza

¹ Por. A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w kulturze” 3 (1994), s. 133-150, M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, s. 139-140. Por. również *Le droit d'être un homme*. Recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne Hersch. UNESCO, Paris 1968.

granice kultur, wyznań i religii"². Przesłanie Dekalogu ma zasadniczo charakter religijny, jednak, poprzez skierowanie do osoby ludzkiej, ma na uwadze naturę człowieka (i warunki jego egzystencji). Zawiera zatem naczelną normę współżycia społecznego, z których można odczytać jednocześnie podstawowe uprawnienia człowieka. M. A. Krąpiec zwraca uwagę, że „Część nakazów Dekalogu jest sformułowana w języku pozytywnym i te odnoszą się do kultu Boga i szacunku dla rodziców, a druga część w języku negatywnym, a więc języku obowiązującym „zawsze i wszystkim”³. Gdy chodzi o pierwszą grupę, to najważniejsze jest niewątpliwie prawo do wolności religijnej (łącznie z wolnością manifestowaną przekonań religijnych). Druga grupa dotyczy prawa do życia, do rodziny i życia rodzinnego, do poznawania prawdy (słynne później w Renesansie *ius cognoscendi veritatem*), do własności. Nietrudno zauważyć, iż wszystkie te prawa wymienia się dziś w kontekście naczelných uprawnień ludzkich.

Sam Dekalog, choć kształtował świadomość narodów chrześcijańskiej Europy (wraz z prawem ewangelicznym oczywiście), nie był elementem ustawodawstwa świeckiego (książęcego czy później parlamentarnego). Jego wpływ na prawo stanowione był pośredni i moralny. Istnieją jednak kultury, gdzie religijne źródła wiedzy o porządku społecznym i uprawnieniach człowieka stają się częścią ustawodawstwa państwowego. Do dzisiaj jest tak w krajach muzułmańskich (prawo koraniczne), czy w społecznościach na początkowym stadium rozwoju, a w historii np. w niektórych państwach antycznych, gdzie dziedziny prawa świeckiego i religijnego nie są jeszcze wyróżnione. Jest rzeczą charakterystyczną, iż o ile Powszechna Deklaracja „programowo” odcina się od religijnych źródeł wiedzy o człowieku i jego prawach (unikając np. religijnej czy filozoficznej terminologii) głosząc swoisty praktyczny agnostycyzm⁴, o tyle deklaracje praw człowieka krajów islamskich wręcz nawiązują do religii. We wprowadzeniu do Powszechnej Deklaracji Islamskiej Praw Czło-

² Por. A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 134.

³ Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 139-140.

⁴ Por. A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Declaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain-Paris 1964.

wieka czytamy „Prawa człowieka w Islamie, są mocno ugruntowane w przekonaniu, że Bóg i tylko Bóg, jest Autorem Prawa i Źródłem wszystkich praw człowieka”. W samej zaś Preambule zapisano: „... Allah (Bóg) dał ludzkości, przez objawienie w Świętym Koranie i Sunnie Swego Świętego Proroka Mohameta, trwałe ramy prawne i moralne pozwalające ustanowić i zachować instytucje i relacje międzyludzkie” (tłum. K. W.)⁵

Trzeba zauważyć, że wpływ źródeł religijnych na kształt życia społecznego w różnych kulturach i na formułowanie się praw człowieka jest bardzo złożony i sam w sobie zasługuje na szczegółową analizę historyczno-prawną.

3. Koncepcje prawa naturalnego

Drugim ważnym źródłem sformułowań podstawowych praw człowieka stała się refleksja filozoficzna obecna w Europie od czasów starożytnych. Przynajmniej od czasów Sokratesa, operując już pojęciem natury, europejska myśl filozoficzna przedmiotem badania uczyniła samego człowieka (etyka) oraz społeczeństwo (polityka), w tym również rzeczywistość prawa. Bardzo wcześnie, bo już u sofistów, znajdujemy rozważania nad dwojakim typem prawa - prawem naturalnym i prawie stanowionym oraz o wzajemnej relacji tych dwóch źródeł powinności. Prawa i obowiązki człowieka sytuują się oczywiście w obrębie obu typów praw, a więc naturalnych praw (*dike*) oraz praw związku społecznego (*nomos*), ale w różny sposób. W celu wyjaśnienia tej relacji należy bliżej określić naturę człowieka, co otwierało to drogę do formułowania różnych teorii prawa naturalnego.

Starożytne koncepcje prawa naturalnego, głównie stoików, na tyle oddziaływały na rzymską myśl prawniczą, iż samo prawo naturalne uznane zostało za trzeci, obok *ius civile* i *ius gentium*, rodzaj prawa. Trzeba však zauważyć, iż sformułowania prawa naturalnego obecne czy to u wybitnego prawnika rzymskiego Ulpianusa (zm. 228 po Chr.), czy w „Instytucjach” cesarza Justyniana (553 r. po Chr.) eks-

⁵ *Declaration Islamique Universelle des Droits de l'homme*, w: *Droits de l'Homme. Droits des Peuples*, Amiens 1982, s. 229.

ponują jego biologiczny sens (pokrewny koncepcjom sofistów). Sam Ulpianus wprowadzając trójpodział prawa (obecny już u Cyncerona) określa prawo naturalne jako ...*quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium...* Prawo naturalne wspólne jest więc ludziom i zwierzętom. Identyczną definicję za Ulpianusem wprowadza w „Instytucjach” Justynian. Jednocześnie precyzuje rozumienie *ius gentium* (prawo narodów) jako prawa, które „przyrodzony rozsądek ustanowił pomiędzy wszystkimi ludźmi”. Przyrodzony rozsądek (*naturalis ratio*) stał się ważnym pojęciem filozoficzno-prawnym. Wewnętrzna bowiem racjonalność, w myśl tej koncepcji, zawarta w każdym rozrządzeniu prawnym zmierzającym do dobra opierała się właśnie na *naturalis ratio* co gwarantowało nie tylko rozumność, ale również i celowość urządzeń prawnych jako takich. Od tych sformułowań niedaleko już do Tomaszowej tezy, iż każde prawo opiera się na prawie naturalnym⁶ - o ile realizuje dobro społeczne.

Trzeba wszak zauważyć, że ani w starożytności, ani w średniowieczu nie operowano pojęciem praw podmiotowych, w nowożytnym ich rozumieniu, gdy, między innymi, zaczęto rozważać uprawnienia człowieka jako takiego, przysługujące mu w życiu społecznym. Trudno więc mówić w tym okresie o treściowym rozwoju praw człowieka w sensie praw podmiotowych. Mamy przede wszystkim uzasadnienie obowiązywania praw człowieka jako praw naturalnych (poprzez odwołanie się do natury) i moralnych. Same zaś prawa naturalne różnie formułowano i klasyfikowano. Rozważanie treści praw człowieka dokonywało się zatem w obrębie teorii prawa naturalnego, zaś sama treść mogła być co najwyżej postulatem moralnym (niekiedy pragmatycznym) dla prawa państwowego. Związek praw człowieka z prawem naturalnym jest oczywiście ewidentny zważyw-

⁶ Por. Justynian, *Instytucje*, Warszawa 1986, s. 17.

⁷ Słynna teza Św. Tomasza sformułowana w *Sumie Teologicznej* (95, a. 2 c.) brzmi: *omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur: si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio*. Twierdzenie to głoszące, iż każde prawo ludzkie pochodzi od naturalnego jest tezą systemową i zakłada odpowiednie rozumienie prawa naturalnego.

szy, iż właśnie natura ludzka jest ontyczną bazą dla naturalnych uprawnień. Fakt ten potwierdza oczywiście i współczesna doktryna praw człowieka (bardziej lub mniej *expresses verbis*). Prawa człowieka wyprowadza się jednak współcześnie bardziej z godność jako podstawowego ontycznego uposażenia człowieka co nie podważa w niczym praw człowieka jako uprawnień naturalnych. Do godności odwołuje się zarówno Powszechna Deklaracja jak i inne dokumenty oraz nauka społeczna Kościoła. W konstytucji soborowej *Gaudium et spes* czytamy: „Równocześnie rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny” (26). Na temat godności jako ontycznej bazy dla praw człowieka istnieje obszerna literatura.

Siedząc zatem rozwój doktryn prawa naturalnego (od starożytności po dzień dzisiejszy) można bez trudu zauważyć stopniowe wyrażnianie się różnych aspektów treści praw człowieka. Starożytne i średniowieczne teorie prawa naturalnego oddziaływały jednak przede wszystkim pośrednio. Umacniały bowiem przekonanie, iż ponad porządkiem prawa stanowionego istnieją normy wcześniejsze, z którymi każdy ustawodawca winien się liczyć, a z którymi stanowione prawo nie może być sprzeczne, a niekiedy wręcz - winno uprawniać naturalne zabezpieczać (np. prawo do życia, do własności). Bardziej rozbudowane koncepcje treściowe powstały dopiero w nowożytności.

Starożytna i średniowieczna myśl chrześcijańska pogłębiły i wzbogaciły przekonanie o obowiązywaniu podstawowych praw ludzkich (choć również nie formułowały ich w kategoriach dzisiejszych praw podmiotowych) nie tylko w aspekcie objawienia religijnego. Również w obrębie myśli filozoficzno-prawnej (sprzęgniętej zresztą z teologią) dokonywała się głęboka dyskusja z myślą klasyczną, a rozumienie prawa naturalnego zostało rozwinięte i pogłębione. Najpierw Izydor z Sewilli łączy prawo naturalne z *ius gentium*. Dzięki temu *ius naturae* to już nie tylko *quod natura omnia animalia docuit*, a więc nie tylko natura wspólna ludziom i zwierzętom, ale też i natura racjonalna (prawo naturalne jako takie właściwe jest człowiekowi). Dyskusje nad rozumieniem i zasięgiem prawa naturalnego są bardzo bogate (poprzez Gracjana i dekretystów (XII w.), Wilhelma z Owernii, Wil-

helma z Auxerre, Aleksandra z Halles, Św. Bonawenturę, św. Alberta Wielkiego, aż do Tomasza z Akwinu i późniejszych nominalistycznych ujęć woluntarystycznych)*. Św. Tomasz z Akwinu zbudował natomiast i uzasadnił całą spójną koncepcję prawa naturalnego w dyskusji z ujęciami wcześniejszymi. W interesującym nas temacie - treści praw człowieka - Tomasz związał je z inklinacjami naturalnymi natury rozumnej. Na niektóre aspekty tej koncepcji zwrócimy uwagę niżej. Trzeba však przypomnieć, iż u św. Tomasza nie ma wyszczególnienia praw człowieka (treściowych) w dzisiejszym ich rozumieniu.

Wydaje się, że na treściowy zakres praw człowieka większy wpływ wywarły nowożytne szkoły prawa naturalnego, zwłaszcza XVII i XVIII wieku. Filozofowie i prawnicy tworzący tzw. „szkołę prawa naturalnego” usiłowali wywieść „dedukcyjnie” naczelne zasady porządku prawnego (warunku społecznego ładu) i treść podstawowych praw człowieka z abstrakcyjnie pojętej społecznej natury człowieka. Oprócz dowodzenia *a priori*, „które wedle słów H. Grocjusza (założyciela szkoły) jest „samo przez się zrozumiałe i oczywiste prawie w ten sam sposób, jak rzeczy które postrzegamy zmysłami””, dopuszczano dowodzenie *a posteriori*. Chodzi mianowicie o badanie tego, „co za takie prawo uważają wszystkie narody lub narody bardziej cywilizowane” - *consensus omniorum*. Takie podejście pozwoliło na sformułowanie całego szeregu uprawnień i apriorycznych zasad ładu społecznego i prawnego, a nawet układanie naturalnych praw w katalogi. Zasługi zatem tej szkoły dla sformułowania podstawowych praw ludzkich są niemałe, pomimo dyskusyjnych filozoficznych zało-

Szerokie omówienie tych dyskusji zawiera m. in. obszerna monografia O. Lottina, *Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Louvain 1939. Gdy chodzi o koncepcję prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu to sformułowana jest przede wszystkim w *Sumie Teologicznej* I-II qq. 90-94. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.

H. Grocjusz., *O prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957, t. 1, s. 95. Istnieje bardzo obszerna literatura poświęcona tej szkole, zarówno podręcznikowa jak i monograficzna. Sama zaś szkoła jest bardzo niejednolita i trudno o jakieś całościowe jej opracowanie. Podstawowe wiadomości podają wszystkie podręczniki historii filozofii prawa. Por. E. Jarra, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923.

zeń wyjściowych¹⁰.

4. Ustawodawstwo

Przełóżając literaturę poświęconą prawom człowieka nietrudno zauważyć, iż zwykle podstawowe podręczniki i monografie (w części wstępnej) nawiązują do ideowych (w zakresie kształtowania się idei praw człowieka), a następnie prawnych (w zakresie konkretnych ustawodawstw) antecedenencji w tej materii. Szczególnie zaś badacze przypominają historycznie doniosłe akty prawne państw cywilizowanych w zakresie ochrony swobód obywatelskich czy praw ludzkich w nowożytności (zwykle przytacza się przywileje w Anglii czy w Polsce w zakresie różnorodnych wolności: politycznych, ekonomicznych, religijnych itd., ustawy tolerancyjne w zakresie religii, czy ustawy socjalne w Niemczech końca XIX wieku).

Istotnie, zanim uznano określone wolności i prawa za prawa człowieka i uczyniono je przedmiotem międzynarodowej ochrony po II wojnie światowej, to wcześniej figurowały one, przynajmniej w zbliżonej postaci, w ustawodawstwach zwykłych państw, zwłaszcza cywilizowanych. Prawa te i wolności przybierały postać przywilejów w ustrojach feudalnych czy nawet kapitalistycznych, gdzie wpływ instytucji feudalnych był jeszcze silny. Występowały zatem w postaci praw cywilnych i obywatelskich, wolnościowych. Niewątpliwie więc wolnościowe przywileje i ustawy państwowe w zakresie swobód i wolności można uznać za źródło późniejszych treściowych sformułowań praw człowieka. W związku z tym należy wskazać na kilka okoliczności, dotyczących różnicy między wcześniej głoszonymi wolnościami a prawami człowieka.

Prawa i wolności obywatelskie znane były ustawodawstwom od starożytności. W większości państw (również antycznych) pełnią

¹⁰ Warto przytoczyć tu zdanie M. A. Krąpca na ten temat: „I chociaż argumentacja tych autorów była sprzężona z mylnym punktem wyjścia w pojmowaniu samego człowieka (aprioryczna „idea” człowieka), to jednak zachowało się wiele cennych intuicji...”. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 144.

praw i wolności lub przynajmniej podstawowymi wolnościami, cieszyła się zwykle uprzywilejowana warstwa obywateli. Decydowało o tym pochodzenie, majątek, piastowany urząd itd. Podstawowe uprawnienia (dziś wymieniane w katalogu praw człowieka) jak prawo do własności i dziedziczenia, bezpieczeństwa osobistego, prawa swobodnego poruszania się, prawa obywatelskie (uczestnictwa w sprawowaniu władzy), prawo do bezstronnego sądu, a również do życia czy „godnej śmierci”, były zagwarantowane w przywilejach czy ustawach ówczesnego parlamentaryzmu (np. ustawy sejmowe w Polsce). Jednakowoż przywileje dotyczyły tylko określonej, zwykle niezbyt licznej liczby osób; obowiązywały na określonym terytorium, w obrębie jurysdykcji państwowej (królewskiej czy książęcej); niekiedy tylko przez określony czas. Przywileje nie były zatem traktowane jako prawa człowieka w sensie dziś przyjmowanym, ale jako akty łaskawości panującej władzy, bądź jako wolności należne stanom rządzącym krajem.

W Europie nowożytnej wraz z rozwojem parlamentaryzmu i pojawieniem się konstytucji (również oktrojowanych) prawa te i wolności traciły stopniowo charakter przywilejów, choć nadal wiązały się z nadaniem przez stosowną władzę. Nadal więc (choć nie były już formalnie przywilejami) miały owo istotne ograniczenie w stosunku do praw człowieka: były nadawane (uchwalane) i jako takie mogły też być uchylane. Niezależnie zatem od inspiracji towarzyszącej pojawieniu się tych praw (prawnonaturalnej, chrześcijańskiej, pragmatycznej itd.) były one częścią prawa pozytywnego, stanowionego. Poszczególne ustawodawstwa państwowe różniły się rozległością tych uprawnień.

Współcześnie prawa (uprawnienia) człowieka nie są elementem ustawodawstwa państwowego, ale normą nadrzędną. Taką mianowicie, do której należy dostosować przepisy prawa państwowego. Społeczność (państwo) nie może arbitralnie pozbawiać człowieka pewnych dóbr (np. życia, własności, możliwości założenia rodziny, manifestowania wiary itd.), ponieważ uprawnienia te są niezbywalne.

Niezależnie od ustawodawstw państw cywilizowanych, na treść praw człowieka ogromny wpływ miały w nowożytności deklaracje i ruchy ideowe o charakterze ogólnym (ponadpaństwowym). Ich

wpływ na ustawodawstwo był pośredni, ale niekwestionowany. Najczęściej wśród tego typu dokumentów pisanych wymienia się francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 roku, Deklarację Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 4 lipca 1776 roku, czy polską Konstytucję 3 Maja oraz różne XIX-wieczne manifesty dotyczące zwłaszcza bytu ekonomicznego człowieka i gwarancji w tej dziedzinie.

Wymienione tu dokumenty były zatem efektem wcześniejszych ruchów ideowych (w tym również teorii prawa naturalnego). Wśród nich szczególnie trzeba wskazać na ruchy humanitarne drugiej połowy XVII wieku (doba Oświecenia). W okresie tym nastąpił zdecydowany sprzeciw wobec praktyk społecznych (zarówno prawnych jak i pozaprawnych) charakteryzujących monarchie absolutne, korzystające chętnie z przeżytków ustawodawstwa feudalnego. Sprzeciw inspirowany był w dużej mierze szkołą prawa naturalnego (Samuel Puffendorf, Krystian Thomasius, Karol Monteskiusz, XVIII wieczni publicyści). Szczególnie chodziło o takie obszary życia społecznego jak wolność religijna (występująca pod nieco mylnym określeniem jako tolerancja), konstrukcja humanitarnego i społecznie efektywnego ustawodawstwa (państwo prawa), ograniczenia kary śmierci i zakaz tortur (C. Beccaria) itd. Wiek Oświecenia niezależnie od różnych negatywnych zjawisk (praktyki Rewolucji Francuskiej, ateizm i liberynizm) przyczynił się znacznie do wzrostu świadomości praw i wolności obywatelskich.

Istotną rolę w kształtowaniu się treści ludzkich praw społeczno-ekonomicznych odegrały ruchy ideowe XIX wieku i opracowywane wówczas różne manifesty. Wiązały się one ze sprzeciwem wobec rodzącego się „dzikiego kapitalizmu”. Wpływ socjalistycznych i komunistycznych ruchów robotniczych (i chłopskich) na ustawodawstwo socjalne w Niemczech, Anglii, a później i innych krajach był duży. O ile nie łączył się z wrogą Kościołowi ideologią, to był przez Kościół wspomagany (ruch społeczno-katolicki). Same zaś dokumenty oraz towarzyszące im zaplecze ideowe wpływały efektywnie na ustawodawstwa państw i świadomość społeczeństw, i taka była ich główna zasługa. Zresztą deklaracje te miały zwykle inspirację chrześcijańską i prawnonaturalną. Wychodziły natomiast z bardzo różnych śro-

dowisk ideowych (akademickich, politycznych, społeczno-reformatorskich, robotniczych itd.), niestety nierzadko libertyńskich. W ramach tych ruchów dojrzewała myśl o istnieniu pewnych treściowych uprawnień człowieka jako takiego, jako koniecznego elementu prawidłowych stosunków społecznych.

Istotną rolę w dziele formułowania naczelnych uprawnień ludzkich oraz w umacnianiu przekonania o ich niezbywalności odegrało nauczanie papieskie poczynawszy od połowy XIX wieku. Można powiedzieć, iż każdy z papieży, od Leona XIII do Jana Pawła II, rozwijali naukę o prawach człowieka uwyrażniając coraz nowe ich aspekty. Nauczanie papieskie, zawarte w listach pasterskich i encyklikach, przekraczało oczywiście granice krajów, ale też bezpośrednio nie ingerowało w ustawodawstwo państwowe. Jest to więc źródło niejako „pośrednie”, ale też bardzo trwałe zważywszy, iż w nich znalazły oparcie silne i wpływowe ruchy społeczne (np. chrześcijańskie związki zawodowe). Trudno w tym miejscu bardziej szczegółowo omawiać wkład papieży w dziedzinie ochrony praw człowieka¹¹. Trzeba natomiast przypomnieć, że w ramach katolickiej nauki społecznej (i nauczania papieży) kształtuje się katalog podstawowych uprawnień człowieka jakby niezależnie od praktyki państw. W encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* mamy katalog uprawnień nazywany

¹¹ W nauczaniu papieży istnieje szereg dokumentów o znaczeniu niemal historycznym w zakresie praw człowieka o nieprzemijającej wartości. Zwłaszcza trzeba wymienić encykliki Leona XIII: *Rerum novarum*, gdzie sformułowanych jest kilkanaście podstawowych uprawnień związanych z pracą (własność, godziwa płaca, prawo do zrzeczeń pracowniczych itd.), a następnie *Immortale Dei*, o chrześcijańskim ustroju państwa, gdzie sformułowane jest prawo do wolności religijnej, ponadto listy pasterskie w sprawie likwidacji pozostałości niewolnictwa i in.; Pius XI był wielkim obrońcą prawa do wolności religijnej, zaś Pius XII w przemówieniu na Boże Narodzenie 1942 roku sformułował katalog podstawowych praw człowieka. Paweł VI był wielkim obrońcą prawa człowieka do rozwoju; Jan Paweł II, w encyklikach, pogłębia rozumienie praw godności ludzkiej w różnych obszarach (szczególnie prawa do życia, prawa do życia narodowego). Szczegółowe omówienie tych dokumentów zob. F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991.

wręcz chrześcijańską „kartą praw człowieka”.

Podsumowując powyższe rozważania o ustawodawstwie jako źródle treściowych sformułowań uprawnień ludzkich można powiedzieć, że proces ten przebiegał przez kilka etapów: najpierw rozwoju idei, następnie formułowania treści uprawnień (ich „pozytywizacji”) w konkretnych aktach prawnych, a wreszcie promulgowania naczelných uprawnień jako praw człowieka.

5. Kultura

Opisane powyżej źródła wiedzy o treści praw człowieka nie wyczerpują jednak zagadnienia, a nawet w pewnym sensie są wtórne w stosunku do pierwotnej wiedzy, jaką posiada każdy człowiek na mocy używania rozumu. O. Jacek Woroniecki słusznie zauważa, że: „Jednym z najbardziej namacalnych dowodów istnienia tego ogólnego przyrodzonego podłoża praw rządzących życiem ludzkim, jest ten tak częsty rozdźwięk między prawami ludzkimi, a tym co ludzie uważają za słuszne. Wiedzą o tym dobrze prawnicy, którzy, choć nieraz w zasadzie odrzucają przyrodzone prawa moralne, w praktyce je uznają, rozróżniając między sprawiedliwością formalną a materialną...”. Gdy zwrócimy uwagę, że prawa człowieka są sądami ludzkiego rozumu dotyczącymi poznanych uprawnień naturalnych, a dotyczą niezbędnych warunków realizacji ludzkiego dobra i osiągnięcia właściwego człowiekowi celu życia, to wyróżnić można kilka czynników warunkujących poznanie ich treści.

Po pierwsze niezbędne jest poznanie przez człowieka egzystencjalnej pozycji siebie samego, a więc przede wszystkim odrębności w stosunku do innych ludzi i społeczności, indywidualności i niepowtarzalności życia osobowego i jego „nieudzielalności”, indywidualnych celów możliwych do realizacji wyłącznie w relacjach społecznych itd. Konieczne jest też (choćby mało wyraźne) dostrzeżenie godności bycia takim właśnie bytem. Owo przeżycie egzystencjalne ujawnia specyficzną *conditio humana*. Wydaje się wątpliwe, czy człowiek nie posiadający owej (choćby mglistej) świadomości, byłby w stanie formułować uprawnienia ludzkie w sposób obiektywny. W zasadzie każdy człowiek dorosły tę świadomość posiada. Ten fakt

wyjaśnia zjawisko opisane przez J. Woronieckiego.

Po drugie dla sformułowania treści (sądu) podstawowych uprawnień niezbędne wydaje się również, choćby niedoskonałe, poznanie ludzkiej natury. Bez owego poznania możliwe byłoby jedynie jakieś instynktowne działanie chroniące człowieka, ale nie - sformułowanie naturalnych uprawnień. Jednakowoż poznanie natury nie dokonuje się *a priori*, ale przeciwnie, w pewnym procesie społecznym, nawet historycznym. Szczególnie ważne wydają się w tym względzie Tomaszowe inklinacje naturalne (zaczepnięte ze źródeł starożytnych). Precyzują one bliżej sens dobra ludzkiego w sądzie prawa naturalnego „dobro należy czynić”. Stąd też ich uświadomienie jest konieczne dla sformułowania treści praw człowieka.

Trzecim wreszcie elementem, ściśle związanym z poprzednim, jest wiedza o świecie zewnętrznym w jakim działa człowiek. Można by to określić jako wiedzę o kulturze (ekonomicznej - warunków gospodarowania, społecznej - podziału społecznych powinności, politycznej, prawnej, technologicznej itd.). Pytanie zasugerowane na początku rozważań - dlaczego narody o tak różnych kulturach i tradycjach, niezależnie od obyczaju i wykształconych w danym kręgu kulturowym instytucji prawnych, dochodzą do niemal równobrzmiących formuł w zakresie podstawowych uprawnień ludzkich - daje się wyjaśnić jedynie przez przyjęcie wspólnej ludzkiej natury i jednakowej godności, jak również podobnych doświadczeń „egzystencjalnych”. Fakt ten potwierdzony jest wszak nie tylko analizą dawnej czy współczesnej literatury czy obyczajowości, ale i współczesnymi badaniami naukowymi nad recepcją ochrony praw człowieka wśród różnych ludów i nad powszechną akceptacją tych praw; zarówno co do przekonania o ich istnieniu, jak i akceptacji ich podstawowej treści¹².

Materiał, jakiego dostarczają przekazy piśmienne (czy niekiedy ustne w społeczeństwach mniej cywilizowanych) z minionych epok w zakresie uprawnień przyrodzonych człowieka jest ogromny. Powstały nawet zbiory tekstów pochodzących z różnych epok i tradycji, ilustrujące powszechność w czasie i przestrzeni, i uznanie „prawa by-

¹² Por. M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 8 nn.

cia człowiekiem"¹³. Oczywiście zbiory takie są jedynie ilustracją obecności problematyki w literaturze pięknej, naukowej czy religijnej i nigdy nie mogą pretendować do kompletności, ani naukowości.

Uzasadnione wydaje się podejrzenie, iż podstawowe prawa człowieka, a więc uprawnienia do posiadania określonych, niezbędnych człowiekowi dóbr poznawane są i formułowane w nieco inny sposób niż prawa stanowione. Prawa człowieka są efektem poznania zdroworozsądkowego i spontanicznego. Prawa stanowione natomiast wyrażają konkretny ludzki pomysł na zorganizowanie społeczeństwa. Zawsze związane są z określoną sytuacją społeczną i historyczną oraz funkcjonują w zastanej kulturze. Prawa człowieka formułowane są inaczej i posiadają też inną charakterystykę formalną¹⁴ niż prawa stanowione. Nie będąc wytworem kultury, nie są też częścią norm prawa stanowionego jako takiego (co nie oznacza, że świadomość obowiązywania tych uprawnień podstawowych nie oddziałuje na kulturę, prawo stanowione i życie społeczne w ogóle). Skoro istnienie i moc obowiązująca praw człowieka nie są zależne od ludzkiego arbitralnego ustanowienia (jak w prawie pozytywnym), ale przeciwnie - są dla niego nadrzędną normą, gdyż ujmują elementy istotne rzeczywistości ludzkiej, to ich źródło znajduje się w samej naturze (*ipsa natura rei*). Są zrazu poznawane (racjonalnie) w poznaniu przednaukowym, spontanicznym, a następnie mogą stać się przedmiotem wyjaśniania w filozofii, jako nauce pierwszej, wyrażane w formie literackiej, artystycznej, w postaci mądrości ludowej itd. Przedfilozoficzny zatem, spontaniczny, a następnie metodycznie uporządkowany namysł nad *conditio humana*, nad ludzką naturą, który jest obecny we wszystkich kulturach, jako pierwotny, jest podstawą pierwszych sformułowań podstawowych uprawnień człowieka w życiu społecznym.

¹³ Por. *Le droit d'être un homme*, dz. cyt. passim; J. Hersch, *Human Rights in Western Thought*, w: A. Dimer (i in.), *Philosophical Foundation of Human Rights*, Paris 1986.

¹⁴ W literaturze wskazuje się na takie cechy praw człowieka jak: powszechność, przyrodzoność, niezbywalność, równość praw, ich integralność, sprawiedliwość (moralność) oraz godność jako ich źródło. Normy prawa stanowionego takiej charakterystyki nie posiadają ze swej istoty. Por. tamże, s. 13 nn.

Można zatem mówić o spontanicznym rozwoju wiedzy o prawach człowieka, a wiedza owa dostępna jest każdemu człowiekowi (według inklinacji) w sposób bardziej lub mniej wyraźny. Jest to kolejne (a może i pierwsze) źródło poznania treści praw człowieka. Spontaniczna kultura, a więc literatura piękna, podania ludowe, sztuka, moralność, czy mądrość życiowa odgrywają kluczową rolę dla formułowania praw człowieka. Ich treść obiektywizuje się zatem niejako „poza” obowiązującym ustawodawstwem, nauką czy nawet przekazem religijnym. Dopiero na etapie bardziej zreflektowanym uzasadniana jest w dziełach myślicieli, filozofów, w nauce, ustawodawstwie itd.

Na zakończenie rozważań warto zwrócić uwagę, iż współcześnie akcentuje się socjologiczną metodę formułowania treści praw człowieka w opozycji do metod filozoficznych czy religijnych. Metodę taką uważa się za „najbezpieczniejszą”, nie powodującą zatargów doktrynalnych. Praktyka potwierdza również, że taki sposób daje konkretne efekty w postaci dokumentów o prawach człowieka i uchwalania konwencji. Niewątpliwie ten kierunek wyłaniania treści praw człowieka ma wiele zalet, trzeba jednak pamiętać, że może on również prowadzić do relatywizacji praw człowieka oraz podważania ich naturalności i niezbywalności. Tendencje takie daje się zaobserwować¹⁵. W tej sytuacji refleksja filozoficzna i zwłaszcza pogłębienie wiedzy o samej naturze człowieka w ramach antropologii filozoficznej wydają się być konieczne.

¹⁵ Na ten aspekt zagadnienia zwraca uwagę M. A. Krąpiec podkreślając, że w efekcie podejścia socjologicznego utrwała się przekonanie o zmienności treściowej praw człowieka co „przypomina neokantowskie stanowisko o prawie natury o zmiennej treści”. Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką polityką*, S.149

Piotr Jaroszyński

Polityczny fundamentalizm

W tradycji zachodniej polityka dotyczyła życia społecznego jako kolejna obok etyki i ekonomiki dziedzina moralności. Jak etyka dotyczy moralności osobistej, a ekonomika - moralności rodzinnej, tak polityka miała być moralnością życia społecznego. Przez moralność rozumiano tu działanie, którego celem jest dobro osoby, rodziny lub społeczności. W tym kontekście moralność nie była jakimś dodatkiem do polityki, ale stanowiła istotę polityki, polityka niemoralna była wynaturzeniem (Grecy mówili jeszcze dosadniej: zwyrodnieniem). Polityka stanowiąc dziedzinę moralności nie wkraczała jednak ani w dziedzinę etyki, ani ekonomii. Dziś jest inaczej, z jednej strony w polityce liczy się wyłącznie skuteczność bez względu na przestrzeganie lub łamanie zasad moralnych, z drugiej zaś strony szereg spraw, które dawniej nie były zaliczane do polityki dziś zostały upolitycznione, takie jak ekonomia czy religia. Z tego płynie wniosek, że współczesne pojęcie polityki różni się istotnie od pojęcia klasycznego.

Oderwanie polityki od moralności łączone jest najczęściej z nazwiskiem Makiawela, który w swoim *Księciu* udziela porad władcy niezbyt moralnych, ale za to skutecznych. Na przykład: „Zdobycwa, opanowawszy rządy, powinien przygotować i popełnić naraz wszystkie nieodzowne okrucieństwa, aby nie wracając do nich codziennie i nie powtarzając ich, mógł dodać ludziom otuchy i pozyskać ich do-

brodziejstwami". Skuteczność dotyczy utrzymania władzy w podbitym kraju, zło moralne na tym, że władca dla utrzymania władzy popełnić może wszelkie zło, łącznie z zabójstwem. Z punktu widzenia klasycznej koncepcji polityki takie postępowanie władcy nie liczy się z celem polityki, jakim jest dobro wspólne wszystkich obywateli, z tego też tytułu polityka przezeń uprawiana ma charakter zwyrodniały. Uwagi Makiawela mają charakter porad i sugestii, a nawet nakazów („Zdobycyca... powinien...”), czyli następuje jakby usankcjonowanie tego typu postępowania. Skąd się ono wzięło? M. A. Krąpiec zwraca uwagę, że nastąpiło przesunięcie dziedzin kultury: polityka znajdująca się do tej pory w sferze *praxis* (działania-moralności) znalazła się w sferze *poiesis* (wytwarzania-sztuki), stąd społeczność potraktowana została nie jako zbiór podmiotów-osób, którym ma służyć polityka, ale jako materiał-środek dla realizowania wyłącznie celów władzy.² Niestety, takie makiawelistyczne podejście do polityki jest już dziś powszechnie obowiązujące.

Jeżeli polityka pojęta jest jako skuteczne realizowanie celów władzy, to celem nadrzędnym staje się samo utrzymywanie się przy władzy. Stąd polityka dotyczyć będzie nie tylko urzeczywistniania pewnych przedsięwzięć, ale również baczyc musi na to, co zagraża utrzymaniu władzy. Z tego tytułu nastąpić może nadupolitycznienie polityki, czyli sfera polityki przesunie się na sprawy, które nie dotyczą dobra wspólnego, a dotyczą tylko władzy. Aspiracje i zagrożenia władzy nie pokrywają się z dobrem wspólnym, co więcej, w pewnych przypadkach dobro wspólne może być zagrożeniem dla władzy. Wówczas władza wystąpi przeciwko dobru wspólnemu, i to w imię polityki! Dopiero gdy bliższa analiza wykaże, iż to polityka została błędnie pojęta, paradoks zostanie rozwiązany. Jednak w realiach politycznych dostrzegamy najczęściej przewagę siły nad racją, dlatego zjawisko władzy ponad dobrem wspólnym było i jest dość powszechne.

Wszelako należy tu zwrócić uwagę na głębszy aspekt cywilizacyjny związany z tym problemem. Aspekt ten pojawił się na tle spo-

¹ *Książę*, Warszawa 1987, s. 40.

² M. A. Krąpiec, *O ludzką polityką*, Katowice 1995, s. 5-19.

ru Państwa z Kościołem w czasach nowożytnych i współczesnych. Nowożytne trendy polityczne parły w kierunku całkowitej eliminacji wpływów Kościoła na życie społeczne. Pojawiło się to w czasach Reformacji, ale znalazło swoje realne apogeum w Rewolucji Francuskiej. Później krok po kroku kolejne państwa zachodnie eliminowały wpływy Kościoła na politykę. W efekcie religia stała się wyłącznie sprawą osobistych, prywatnych przekonań, a Kościół został pozbawiony instytucjonalnie wpływów na decyzje polityczne. Co więcej ustawodawstwo państwowe przestało się liczyć z prawem naturalnym i z prawem Bożym, ponieważ uznano, że jest to domena swoista dla religii i Kościoła. A ponieważ Kościół ma być wyeliminowany z życia społecznego, to i prawa takie również muszą być wyeliminowane. Ta zmiana podstaw prawa państwowego posiada nieobliczalne konsekwencje cywilizacyjne. Państwo resp. władza państwowa sama siebie stawia w miejsce Boga i Kościoła, a jedyną rzeczywistością prawną jest wówczas prawo stanowione, ale posiadające status taki jakby to było prawo Boże, a przynajmniej prawo naturalne. Sekularyzacja życia społecznego prowadzi do swoistego fundamentalizmu politycznego. I to ostatecznie ten fundamentalizm, a nie tylko strach o zachowanie władzy, sprawia, że w sposób niezdrowy zostaje upolitycznione nie tylko życie społeczne, ale również rodzinne i osobiste. Polityka oderwana od dobra wspólnego i zaplecza w postaci prawa naturalnego, a także polityka, która zwalcza Kościół jako konkurenta do władzy, prowadzi ostatecznie do swoistego fundamentalizmu politycznego leżącego u podłoża współczesnych odmian totalitaryzmu, które albo w imię racji stanu, albo w imię raju na ziemi, albo w imię wolności ostatecznie zniewalają człowieka, rodzinę i narody. Zniewalają od zewnątrz, ale i od wewnątrz, zniewalają przy pomocy siły fizycznej i przemocy, ale i przy pomocy mediów, finansów i prawa. Współczesny fundamentalizm polityczny staje się po prostu wszechobecny i nie wiadomo, jak od niego się uwolnić.

Aby dokładniej zrozumieć mechanizm działania tego fundamentalizmu politycznego, warto przyjrzeć się strukturze fundamentalizmu religijnego, który występuje w cywilizacjach sakralnych.

Cywilizacje te analizował w swoich dziełach Feliks Koneczny. Charakteryzują się one tym, że metoda życia zbiorowego wynika z

nakazów i przepisów religijnych. Przykładem takich cywilizacji sakralnych są judaizm i braminizm³. Koneczny wymienia 4 cechy charakterystyczne dla cywilizacji sakralnych: aprioryzm, ekskluzywność, grzech nieczystości, podejrzliwość względem nauki świeckiej.

Sakralność cywilizacji to dogmatyka przedłużona na sprawy niereligijne: Hindus chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie. Sakralność to niezliczona ilość przepisów. Sakralność to kult. Sakralność to ustanowienie stanu kapłańskiego, etc.

Powstaje pytanie: czy współczesne upolitycznienie życia społecznego nie jest odmianą cywilizacji sakralnej, tyle że *a rebours*, a więc cywilizacji sakralnej, która została zateizowana, a miejsce Boga zajęła władza polityczna, miejsce przepisów i nakazów religijnych zajęły ustawy parlamentu? Ustrojem społecznym, który stanowi właśnie lustrzane odbicie cywilizacji sakralnej jest socjalizm. To socjalizm jest matką nowego porządku świata, natomiast i kapitalizm, i komunizm - to tylko dzieci socjalizmu.

Jest ciekawe, że w większości słowników i encyklopedii pod hasłem „socjalizm” przeczytać możemy, że jest to doktryna, która głosi prymat własności wspólnej, w tym środków produkcji; dodatkowo można dowiedzieć się, że w socjalizmie chodzi o niewyzyskiwanie pracowników przez pracodawców. Brak natomiast informacji o najważniejszym kontekście socjalizmu, jakim jest kontekst ideologiczny i cywilizacyjny. Dla socjalizmu bowiem kwestia własności czy tzw. sprawiedliwości społecznej jest wtórna wobec całościowej wizji społeczeństwa i człowieka. Wizja ta stanowi wyzwanie dla kultury klasycznej i cywilizacji łacińskiej.

W socjalizmie głównym i jedynym podmiotem zarówno życia społecznego, jak i jedynym podmiotem w sensie ontycznym jest społeczeństwo. Podmiotem takim nie jest człowiek, bo ten w sensie socjologicznym jest tylko funkcją społeczeństwa, a w sensie ontycznym - tylko jego częścią. Podmiotem nie jest też Bóg, ponieważ socjalizm neguje istnienie Boga. To społeczeństwo staje się wszechwładnym absolutem wszelkiego bytu. Socjalizm pod pretekstem troski o ubogich i w imię sprawiedliwości społecznej zaprowadza w rzeczywistości no-

³ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974, t. 1, rozdz. 3.

wą cywilizację - antypersonalistyczną i ateistyczną. Wyrazem tej drugiej jest postępująca sekularyzacja życia społecznego, wyrazem tej pierwszej - brak respektowania prawa naturalnego i prawa boskiego.

Przełomowym momentem dla politycznego zaistnienia socjalizmu była Rewolucja Francuska. Był to kulminacyjny punkt walki z Kościołem Katolickim i z tradycją łacińską. Od tej chwili cywilizacja zachodnia konsekwentnie zmienia tory swojego biegu. Jeżeli dziś na 15 państw Unii Europejskiej w 13 ster rządów dzierżą socjaliści wybrani w demokratycznych wyborach, to to niejednoznacznie świadczy o tym, że w mentalności europejskiej dokonały się przeobrażenia na skalę cywilizacyjną.

Jednym z charakterystycznych atrybutów współczesnych demokracji zachodnich jest swoisty stosunek do prawa. Prawo wynika z *apriori* głosowania (obowiązuje wynik głosowania, a nie realny cel-dobro), prawo jest wyłączną domeną tych, którzy jest stanowią (monizm prawa stanowionego), dominuje strona czysto formalistyczna (pozytywizm prawny), odżegnywanie się od jakichkolwiek wpływów religijnych. Współczesne demokracje zachodnie tak właśnie pojmują prawo. Jeżeli weźmiemy teraz pod uwagę cechy charakterystyczne dla cywilizacji sakralnych: aprioryzm, ekskluzywność, grzech nieczystości, podejrzliwość wobec nauki świeckiej - to okaże się, że współczesna demokracja zachodnia jest cywilizacją sakralną *a rebours*, albo cywilizacją antysakralną. Jest to swoisty fundamentalizm socjalistyczny!

Aprioryzm cywilizacji sakralnej polega na tym, że nadaje się rangę bezwzględnego prawa tzw. przykazaniom Bożym nie ze względu na ostateczne perspektywy zbawienia człowieka, ale ze względu na tzw. Wolę Bożą. Ponadto w cywilizacji sakralnej prawo religijne jest rozszerzane na czynności niereligijne. Jak pisze Salomon Mojmon (koniec XVIII w.): „Żyd nie może ani jeść, ani pić, ani spać przy ścianie, ani załatwiać potrzeb naturalnych, żeby przy tym nie musiał przestrzegać niezmierniej ilości praw.”⁴ A więc w cywilizacji sakralnej zwykłe i prozaiczne czynności objęte są systemem praw o charakterze religijnym. Jeżeli współczesna cywilizacja jest sakralna *a rebours*, to

⁴ Ibid., s. 33.

znaczy, że zmienia się podmiot prawodawczy, z Boga na Parlament, ale sam Parlament uzyskuje moc sakralną. W efekcie jego wola ma charakter bezwzględny, zaś niezliczone przepisy mają penetrować całość życia społecznego do najdrobniejszych szczegółów.

Sakralny grzech nieczystości staje się w socjalizmie grzechem przeciwko procedurom demokratycznym. Najgorsze zło i najgorsze prawo są w porządku, jeśli są wyłonione w sposób demokratyczny, największe dobro jest czymś złym, jeśli przyjęte jest w sposób niedemokratyczny. Z kolei tzw. podejrzliwość wobec nauki świeckiej staje się w przypadku socjalizmu podejrzliwością wobec metafizyki i teologii. Socjalizm bowiem stara się być naukowy, ale operuje taką koncepcją nauki, która wyklucza poznanie metafizyczne i teologiczne. Stąd i teologia, i metafizyka - które na różne sposoby odnoszą się do Boga czy to przez analizę tekstów objawionych, czy jako przyczyny bytu przygodnego - traktowane są nie tylko z nieufnością, ale wręcz z wrogością.

Cywilizacja socjalistyczna prowadzi do upolitycznienia wszelkich dziedzin życia człowieka. Polityka obejmuje nie tylko życie społeczne, ale wkracza również życie prywatne, ponieważ człowiek nie stanowiąc samodzielnego podmiotu musi być włączony jako część w życie społeczne; jego życie prywatne jest życiem społecznym, a stąd i politycznym. Również życie religijne ma wymiar polityczny, ponieważ stanowiąc tylko historyczny etap ludzkich zachowań, w całości należy do polityki; równocześnie Kościół instytucjonalny musi być trzymany w ryzach z racji politycznych, ponieważ nie może stanowić konkurencji dla władzy państwowej, natomiast docelowo Kościół powinien być w ogóle z życia społecznego wyeliminowany. W ten sposób nad życiem człowieka Zachodu XX wieku rozpościera się socjalistyczne bóstwo, które osacza nas z każdej strony. Ma ono do swej dyspozycji media, edukację, ekonomię, administrację i prawo, które wnikając wszędzie z setkami tysięcy przepisów sankcjonuje ten Nowy Porządek Świata. Polityka nie tylko nie jest traktowana jako moralność życia społecznego, ale staje się systemem zorganizowanej przemocy przeciwko personalistycznym wymiarom życia człowieka. I dlatego w *theoria* nie ma miejsca dla prawdy, w *praxis* - dla dobra, w sztuce - dla piękna, a w religii - dla Boga. Polityczny fundamentalizm

prowadzi więc do bardzo groźnej antykultury.

Obroń przed politycznym fundamentalizmem jest trudna. Niewątpliwie, najpierw trzeba uporządkować całą sferę pojęciową, która oddawałaby realny stan rzeczy, a nie była tylko wypadkową pewnej utopii opartej na ideologii działającej przy pomocy oręża propagandy. Tutaj najważniejszą rolę odgrywa filozofia klasyczna, która w sposób racjonalny i nieideologiczny zdolna jest ukazać podstawy, z jakich wyrastają różne koncepcje polityki. Ale i dlatego filozofia klasyczna jest dziś atakowana ze wszystkich stron, po to by zmniejszyć zainteresowanie społeczne tą filozofią, zaś ośrodki filozofii klasycznej stopniowo doprowadza się do upadku. Tym, które pozostają, nadaje się status historyczno-muzealny.

Drugim szańcem obrony przed politycznym fundamentalizmem jest Kościół Katolicki. W grę wchodzi tu zarówno ogólnospołeczna struktura organizacyjna, jak również głoszenie prymatu moralności nad skutecznością, a także przypominanie o transcendentnym (wobec przyrody i wobec społeczeństwa) wymiarze życia każdej osoby. Żywy Kościół Katolicki stanowi społeczną przeciwwagę dla zorganizowanych działań różnej maści socjalizmów, które czy to w imię sprawiedliwości społecznej (komunizm), czy w imię wolności (liberalizm) zawłaszczają osobowe życie człowieka odbierając mu nadprzyrodzony sens. Nic więc dziwnego, że Kościół Katolicki jest z całą zaciekleścią atakowany przez różnej maści politycznych fundamentalistów, którzy Kościołowi zarzucają... fundamentalizm! Niczym złodziej, który wskazując na ofiarę, krzyczy: „łapaj złodzieja!”.

Trzeba ciągle pamiętać, że polityczni fundamentalisci nie liczą się z moralnością w swoim działaniu politycznym, dlatego w celu utrzymania się przy władzy nie wahają się posunąć i do kłamstwa, i do przemocy. Ufność traktują jako naiwność, a litość - jako słabość. Aby się przed tym wszystkim bronić potrzebujemy roztropności - aby dobrze rozumieć, co się dzieje, i męstwa - aby wytrzymać napór tego zwielokrotnionego zła. Niezależnie jednak od tego, kiedy polityczny fundamentalizm zwolni swój uścisk, każdy człowiek bacząc na swą osobową godność i na transcendentny cel życia - nie może nań się zgodzić, za żadną cenę.

Andrzej Maryniarczyk SDB

Człowiek - istota otwarta na prawdę i dobro*

* Referat wygłoszony w ramach Festiwalu *Triialogos. Scientific Session: Man and Eternity*, Tallin (Estonia) 6. IX. 1998.

Na pytanie „kim jest człowiek?” na przestrzeni dziejów filozofii padały różne odpowiedzi. Spośród najbardziej znanych możemy wyróżnić określenia człowieka jako: „agregatu pracząstek materii”, które spotykamy u przyrodników greckich; czy jako „ducha uwięzionego w ciele”, o czym przekonywał Platon; czy wreszcie jako „zwierzęcia rozumnego” (*zoon logikon*), które za sprawę Arystotelesa weszło na stałe do filozofii i kultury. Potem pojawiły się inne definicje człowieka, takie jak, na przykład: *homo ridens* (istota śmiejąca się), *homo faber* (istota tworząca narzędzia), *homo viator* (istota podróżująca), *homo electronicus*, *homo symbolicus* etc.

Jedne z tych definicji ukazywały człowieka jako twór przyrody, rządzony prawami materii i zamknięty na transcendencję, inne jako istotę boską, która została za karę strącona na ziemię. Otwartość na najwyższą prawdę i dobro, a więc i na Boga, jedni traktowali jako „tęsknotę za utraconym rajem”, inni jako „coś irracjonalnego”. Tylko jedna z filozoficznych koncepcji człowieka, która pojawiła się w historii, odkryła człowieka jako istotę otwartą na najwyższe dobro i prawdę, czyli na Transcendencję. Jest to koncepcja człowieka jako

osoby, który dla swego upelnienia i rozwoju potrzebuje prawdy i dobra. Prawdy tej i dobra nie znajduje on jednak ani w sobie, ani w swiecie, w którym żyje, lecz odkrywa jako właściwość bytu absolutnego, Boga.

Koncepcja człowieka jako osoby jest dziś często na terenie filozofii pomniejszana, niekiedy pomijana, a nawet przemilczana. Tymczasem właściwe rozumienie człowieka jest nie tylko zadaniem akademickim, lecz przede wszystkim jest ono potrzebne tak samemu człowiekowi jak i społeczeństwu. Człowiek bowiem sam musi odkryć „kim jest?“, „dokąd zmierza?“ i „Jaki jest ostateczny cel jego życia?“ Gdyż „niespokojne jest serce człowieka“ dopóki tego nie uczyni. Kryzys wiedzy o człowieku pociąga zawsze za sobą kryzys całej kultury i jako taki staje się zagrożeniem dla samego człowieka jak i dla społeczeństwa.

Celem uświadomienia sobie tego związku, a także dla głębszego zrozumienia „kim jest człowiek?“ zostaną wybrane z dziejów antropologii filozoficznej i przedstawione, cztery obrazy człowieka. Od właściwego bowiem rozumienia człowieka zależy, czy sam otwory się na Boga jako najwyższą PRAWDĘ i DOBRO, i dzięki temu spełni się jako człowiek, czy też zamknie się w obrębie dóbr świata materialnego.

1. Człowiek nieświadomy prawdy i dobra

Obraz człowieka, jaki wypracowali starożytni przyrodnicy żyjący w VI wieku przed Chrystusem (Tales, Empedokles, Anaksymenes, Demokryt i inni), miał być pierwszym w historii filozofii obrazem naukowym (racjonalnym). Został on zbudowany w oparciu o rozumienie świata przyrody.

Pierwsi przyrodnicy greccy pojmowali świat, a w nim każdy przedmiot (w tym także i człowieka) jako agregat jednorodnych pracząstek (np. jak twierdził Tales pracząstek wody)¹. Każdy byt był jestestwem żywym, taką bowiem właściwość posiadała pracząstka

¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1992, vol.1, s. 26 mn.

(hilozoizm). Poszczególne rzeczy, w tym i człowieka, pojmowano jako rezultat zestawienia owych pracząstek według zasad: proporcji, ukojenia i rytmu. Działaniem zaś wszystkich bytów rządziły konieczne prawa przyrody. Stąd też naukę o człowieku zredukowano do nauk o przyrodzie.

Dziedzictwo tego typu rozumienia człowieka spotykamy także i dziś. Odnajdujemy je wszędzie tam, gdzie człowieka traktuje się jako sumę „narządów” czy agregat części, gdzie człowiek jest redukowany do „faktu czysto przyrodniczego” i zamykany w „wymiarach świata przyrody”. Z tego typu myśleniem o człowieku spotykamy się między innymi we współczesnych nurtach filozofii neopozytywistycznej, w biologii, medycynie, a także i w niektórych teoriach pedagogicznych czy psychologicznych.

a. Kim jest człowiek-agregat

Odnotujemy „skrzątnie” naukę o otwartości, a właściwie zamknięciu, na dobro i prawdę, jaka wypływa z tak przyjętego obrazu człowieka. Człowiek, pojęty jako agregat pracząstek czy narządów, działa na podobieństwo świata przyrody. Źródłem tego działania są czysto biologiczne inklinacje.

Otwartość człowieka na najwyższe dobro i prawdę z konieczności zostanie zredukowana do realizacji determinantów praw przyrody. Człowiek, podobnie jak cała przyroda, jest poddany koniecznym prawom przyrody. Sam z siebie nie może podjąć żadnej wolnej decyzji, która otwiera go na transcendentne dobro i prawdę, nie posiada bowiem „centrum” autonomicznego decydowania. Wykonuje to, do czego „popycha” go natura. Czyni to, co jest konieczne w jego naturze.

W tak rozumianej naturze człowieka nie znajdujemy podstaw różnicowania inklinacji na dobre i złe, gdyż wszystkie one są naturalne, czyli „dobre”. Człowiek-agregat tym tylko różniłby się od drzewa, czy zwierzęcia, że tę biologiczną konieczność może sobie uświadomić.

b. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Naturalistyczna koncepcja człowieka będzie podstawę formowania niektórych współczesnych teorii pedagogiczno-psychologicznych czy kulturowych. 1) Nic więc dziwnego, że w teoriach tych nie dostrzega się w człowieku wyższych potrzeb oprócz czysto biologicznych, nie dostrzega się też w nim autonomicznego „centrum” decydowania. 2) W konsekwencji, w miejsce wychowania do samodeterminacji w wyborze dobra, pojawi się formowanie postawy tolerancji dla wszelkich biologiczno-psychicznych potrzeb i skłonności. 3) Stąd też uwidacznia się dążenie do pielęgnowania wszelkich dewiacji pojęte jako ochrona „naturalnych” inklinacji. Zadaniem zaś wychowania jest utrwalanie tych „naturalnych” skłonności, a psychologii utwierdzenie w przekonaniu, że w tym tkwi istota ludzkiej otwartości, aby zaakceptować człowieka takim, jakim on jest. 4) W ten sposób człowiek, zamiast rozwijać się i realizować pełnię swych ludzkich możliwości, będzie zamykany w świecie przyrody i odcinany od wszelkiego transcendentnego dobra i prawdy.

2. Prawda drogą „wyzwolenia” duszy człowieka

Obraz człowieka jako duszy uwięzionej w ciele przedstawi uczeń Sokratesa Platon². Platoński człowiek cielesny, nie jest jednak odbiciem idealnego obrazu ducha-duszy. Platoński człowiek cielesny to sprzeczność sama w sobie: to duch-dusza, a więc istota doskonała, wolna i dobra, zamknięta i spętana ciałem, to anioł strącony z nieba.

W ten sposób pojawi się dualistyczny obraz człowieka, w którym ciało i dusza nie stanowią jedności lecz opozycją: opozycją tego co doskonałe i niedoskonałe, tego co wolne i zniewolone. Dusza-duch jako istota doskonała nie przynależy do świata przyrody. Jej istnienie, działanie i poznanie jest niczym nieograniczone. Działa cała sobą, myśli cała sobą, istnieje w sobie. Ciało jest zaprzeczeniem i ograniczeniem jej doskonałości i wolności. Tak jak zaprzeczeniem wolności jest więzienie i cela więzienna. Ciało w człowieku jest źródłem znie-

² Zob. G. Reale, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 301.

wolności i przeszkodą dla wolności. W człowieku cielesnym są bowiem różne, odseparowane od siebie „centra” decyzyjne: duchowe, zmysłowe, wegetacyjne, które są przyczyną jego wewnętrznych rozterek i rozdarcia.

a. Życie w stanie zniewolenia

„Bycie w ciele” to życie w stanie zniewolenia, zamknięcia. Człowiek cielesny to niewolnik. Przysługuje mu tylko wolność niewolnika, czyli więźnia zamkniętego w celi. Tak jak prawdziwy świat jest poza więzieniem, tak i poza ciałem jest prawdziwe bytowanie ducha-duszy. Tymczasem człowiek cielesny jest skazany na „życie niewolnika”, „życie w zamknięciu”. Droga do wyzwolenia duszy z zamknięcia ciała prowadzi przez poznanie prawdy.

Odnotujemy to platońskie odkrycie, że prawda jest tym, co ma moc uczynić nas wolnymi i otwartymi na najwyższe dobro i prawdę.

b. Wyzwoleńcza moc prawdy

Platon zwraca uwagę na istotną rolę prawdy w osiągnięciu wolności. Wolność dana jest człowiekowi w prawdzie i poprzez prawdę. Grecy posługiwali się terminem *aletheia* na określenie prawdy. Jednak wolnościotwórcze znaczenie nadaje mu dopiero Platon wiążąc go ściśle z mitem o królestwie bogini LETO (królestwie zapomnienia), które otacza rzeka LETO (rzeka zapomnienia).

Dusza, która popełniła grzech i została strącona do owego królestwa zapomnienia, przepływając rzekę Leto, napiła się z niej wody. Na skutek tego zapadła w stan zapomnienia (letarg)³. Nie wie kim jest (czy mężczyzną czy kobietą, człowiekiem czy zwierzęciem, płazem czy rośliną). Nie wie też, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Jediną drogą wyrwania się z tego stanu uśpienia i zapomnienia, jest „cofnąć owo zapomnienie”. Słowo *a-lethein*, oznacza właśnie „cofnąć” (gr. *a*) „zapomnienia” (gr. *lethein*). Dusza strącona i uwięziona w ciele

³ Platon, *Państwo*, VIII, 621 a-c.

może to uczynić poprzez poznanie prawdy o samej sobie⁴. Poznana prawda ma moc wyzwolenia spętanej ciałem duszy i jej zbawienia. Dzieje się tak dlatego, że prawda jest nie tylko drogą wyzwolenia ale i miejscem, „doliną” przebywania ducha-duszy.

Odnotujmy to jako kolejny ważny element platońskiej nauki o człowieku. Tylko duchowa część człowieka może mieć udział w wolności. Ciało i dusza może zażywać o tyle wolności, o ile naśladuje ład i harmonię świata. Jediną szansą doświadczania życia w wolności, to dbanie o harmonię i symetrię pomiędzy duszą i ciałem. Stąd zagrożeniem wolności jest wszelki brak harmonii, proporcji czy ładu pomiędzy działaniem duszy i ciała. Nie należy więc - radzi Platon - nigdy poruszać „duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą (...). Dlatego kto się oddaje nauce lub innej poważnej pracy intelektualnej, powinien także ćwiczyć ciało przez uprawianie gimnastyki, z drugiej strony ten, kto dba troskliwie o ciało, powinien to połączyć z wprawianiem w ruch duszy za pośrednictwem muzyki i ogólnej filozofii, jeśli chce być słusznie nazwany człowiekiem dobrym i pięknym”⁵.

c. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Platoński obraz człowieka wszedł głęboko do filozofii i kultury poprzez Kartezjusza i pociągnął za sobą odpowiednie konsekwencje teoretyczne i praktyczne. 1) W myśl interpretacji platońskiej człowiek cielesny z natury jest istotą zniewoloną i zamkniętą na najwyższe dobro i prawdę. Człowiekowi cielesnemu dostępny jest jedynie surogat wolności, który jest skutkiem naśladowania ładu i harmonii świata idei. 2) Człowiekowi cielesnemu pozostają dwie drogi do wyboru by wolność tę osiągnął i otworzył się na najwyższe dobro i prawdę: droga desperacji, czyli śmierć, albo droga poddania się tym, którzy znają

⁴ Zob. R Bultman, *Usò Greco ed Ellenistico di aletheia*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, ed. F. Montagnini e G. Scarpà, Brescia 1965, k. 640; R Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 222.

⁵ Platon, *Timajos*, 88 b-d.

prawdę o wolności. Tymi zaś są państwo, instytucje, czy ideologie filozoficzne. 3) Istota platońskiej • wolności i otwartości wyrazi się w negacji cielesności i ucieczce od świata materialnego czy ucieczce w tzw. idealizm, który polega na „teoretyzowaniu” bez zaangażowania w praktyczne życie. Zwracał uwagę na to Owidiusz w słynnej maksymie: *Video meliora proboque deteriora sequor* - widzę rzeczy lepsze i pochwalam a postępuję za gorszymi.

3. Człowiek-istota rozumna

Arystoteles definiuje człowieka jako „zwierzę rozumne” (łac. *animal rationale*, gr. *zoon logikon*). Definicja ta uświadamia nam, że podstawowym modelem, na którym oparł Arystoteles swoje rozumienie człowieka, jest świat zwierząt. Człowiek, choć wyróżnia go ze świata zwierząt rozum, to jednak jest tworem przyrody (*physei te kai kata physin gegone anthropos*). Jako istota żywa jest więc tworem natury. Jego dusza jest wynikiem przemian organicznych ciała, które ma życie w możliwości. Tylko element rozumu nie jest pochodną materii. Stąd jest on elementem boskim, wspólnym wszystkim (*nous poiouri*), pochodnym od sfery Słońca, podczas procesu rodzenia. Człowiek jest istotą, podobnie jak i zwierzęta, złożoną z ciała i duszy. Dusza zaś jest zasadą od wewnątrz organizującą jego życie i działanie⁶. Będąc bytem złożonym z ciała i duszy, jest też istotą potencjalną, czyli taką, która istniejąc, doskonali się. W doskonaleniu tym ważną rolę odgrywają rozum i wola, w które wyposażona jest dusza ludzka⁷. To dzięki rozumowi człowiek będzie otwierał się na kontemplację najwyższej prawdy, a dzięki woli będzie dążył do najwyższego dobra. W kontemplacji prawdy (termin *theoria* oznacza oglądanie tego co boskie) i dą-

⁶ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, 412 a-413 b.

⁷ Arystotelesowski człowiek jest tworem natury. Powstaje on przez zrodzenie, jak wszystkie inne jestestwa żywe. Dusza jego jest wyprowadzania z potencjalności natury. Tylko rozumna część duszy tzw. rozum czynny (*nous poiouri*) nie pochodzi z natury, lecz od czynnika pozaziemskiego (od sfery słońca), a po śmierci odłącza się od człowieka i powraca do swego źródła, jak ciepło do źródła ciepła.

zeniu do dobra wyrażał się też będzie spełnienie człowieka.

Odnotujmy te dwa odkrycie, których dokonał Arystoteles, a które są istotne dla jego rozumienia człowieka. Człowiek jest istotą potencjalną (doskonalącą się) i jest obdarzony rozumem oraz wolą, które są władzami duszy. Rozum i wola jako władze duszy działają poprzez ciało i zmysły. W tym działaniu, rozum i wola panują nad światem zmysłów, nad instynktami i różnymi biologicznymi inklinacjami i w ten sposób formuje się LUDZKIE OBLICZE CZŁOWIEKA oraz ujawnia się jego otwartość na prawdę i dobro.

a. Rozum w służbie „zwierzęcia”

Rozum jest tym elementem boskim w człowieku, który wyróżnia go ze świata zwierząt. Wola zaś jest ślepa. Ona poddana jest ciężeniu wszelkich instynktów i inklinacji biologicznych i nie jest wolna tak jak wolny w swym działaniu jest rozum. Rozum „otwiera” zwierzę-człowieka na prawdę. Stąd zauważy Arystoteles, że „człowiek pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”⁸.

Arystoteles, jest jednym z pierwszych filozofów, który ROZUM uczyni przewodnikiem na drodze do wolności. Człowiek wolny to taki, który żyje podług rozumu. A życie „podług rozumu” to życie według „zasady złotego środka”.

W arystotelesowskim obrazie człowieka, rozum jako władza duszy ludzkiej, zostanie szczególnie wyeksponowany. Człowiek, w sferze życia zmysłowego, pozostaje jednak tylko „wyższym zwierzęciem, partycypującym na moment w życiu boskim” poprzez poddanie

Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28.

⁸ Ludzie wykształceni różnią się tym od niewykształconych - mawiał Arystoteles - „czym żywi od umarłych. Wykształcenie jest w chwilach pomyślności ozdobą, a w chwilach nieszczęścia - schronieniem. Rodziców, którzy kształcili swe dzieci uważa za godniejszych szacunku od tych, którzy je tylko splódzili, bo ci drudzy dali im tylko życia, a ci pierwsi - piękne życie”. Diogenes Laertios, *Żywoty sławnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 262.

się rozumowi¹⁰. Gdy bowiem człowiek „żyje według rozumu, nigdy nie ulega przypadkom losu, ale w większym stopniu niż inni, jest wolny od tego, co podlega losowi”¹¹.

Otwartość (transcendencja) człowieka i wyjście poza świat natury wyraża się w rozumnym wybieraniu dóbr i określaniu celów. Wola, jako specyficzna władza, nie przynależy z natury do rozumnej części duszy lecz jest tylko uświadomionym instynktem. Nie działa autonomicznie. Dlatego i wolność człowieka jest jakby wolnością zwierzęcia, które prowadzi rozum. Podobnie i otwartość na transcendencję nie w całości obejmuje człowieka, lecz tylko jego część rozumną. Z natury (*physis*) człowiek zamknięty jest w obrębie świata przyrody, świata zwierząt.

b. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Odnotujmy konsekwencje, jakie - dla rozumienia ludzkiej wolności i otwartości na najwyższą prawdę i dobro - pociągnie arystotelesowski obraz człowieka.

Obraz ten jest także powszechnie obecny we współczesnej kulturze i przez niektórych filozofów uważany za wzorcowy. 1) W arystotelesowskim obrazie człowieka, pojawia się po raz pierwszy szansa na odkrycie autonomicznego „centrum” ludzkiej wolności, a stąd i otwartości na transcendencję. Podstawą dla tego będzie wyróżnienie w duszy ludzkiej oddzielnych władz rozumu i woli. Działanie wolne to sztuka rozumnego działania w kierunku rozumnego dobra¹². 2) Arystoteles odkrywa transcendencję bytu ludzkiego w poznawaniu, lecz nie odkrywa transcendencji bytu ludzkiego w istnieniu (bytowaniu). Człowiek jako byt jest tworem natury, w którym spotykamy boski pierwiastek rozumu (nie przynależący z natury zwierzęciu-człowiekowi) wspólny dla wszystkich ludzi.

¹⁰ Zob. A. M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 33.

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fig. 30.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromską Warszawa 1982, 1098 b 10-30.

4. Człowiek - wieczny poszukiwacz prawdy i dobra

Na bazie arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (*zoon logikori*), formułuje się, na przełomie III i IV wieku (na tle sporów chrystologicznych) a następnie dopełnia w XIII wieku i w czasach współczesnych, rozumienie człowieka jako OSOBY¹³. Słowo OSOBA ujawnia, że człowiek jest nie tylko tworem przyrody. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w niej zanurzony, to jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i na sposób działania przekracza całą przyrodę.

Grecki termin *prosopon* (łac. *persona*), który zaczerpnięto z greckiego teatru oznaczał maskę¹⁴. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania twarzy aktora, co ukazywania istoty sztuki (dramatu lub komedii). Treść zaś dramatu lub komedii wyrażana była poprzez akcję, słowa, gesty, a także całe zachowanie się aktora (przez jego czyny).

Zapożyczone pojęcie maski (*prosopon*) przybliżyła intuicję rozumienia osoby. Osobę będziemy nazywali (za Boecjuszem) jednostkowy PODMIOT zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań ludzkich, a więc „centrum”, w którym mogą być podejmowane świadome i suwerenne akty decyzji (*rationalis naturae individua substantia*). Z podmiotu tego, jak spod maski, wyłaniają się działania, w których i poprzez które ujawnia się prawda o człowieku i jego otwartości na prawdę i dobro.

¹³ Jako przykład zarysu antropologii filozoficznej może służyć podręcznik A. M. Krapęca *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.

¹⁴ Rozumienie osoby zostało nabudowane na Boecjusza definicji człowieka jako „indywidualnej substancji natury rozumnej” (*rationalis naturae individua substantia*). Podstawy współczesnej teorii osoby odnajdujemy w pismach Awienny (X-XI w.), a przede wszystkim u św. Tomasza z Akwinu (XIII w.). Spójna interpretacja teorii osoby została wypracowana przez współczesnych tomistów egzystencjalnych. Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek - dramat natury i osoby*, w: *Człowiek-Kultura-Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15.

a. Odkrycie transcendencji człowieka

Człowiek jako OSOBA aktualizuje się w WOLNYM działaniu i ujawnia się poprzez WOLNE działanie¹⁵. Faktu tego doświadcza człowiek w doświadczeniu wewnętrznym (w doświadczeniu „ja”) jak i zewnętrznym (w doświadczeniu „moich” działań).

Wśród WOLNYCH działań możemy wyróżnić **cztery**, które charakteryzują człowieka jako OSOBE, a więc jako istotę zdolną (otwartą) do wyłaniania z siebie autonomicznych i świadomych działań. One też ukazują przestrzeń ludzkiej wolności i otwartości¹⁶. Są to:

- 1) Zdolność do poznawania prawdy. Poprzez poznanie prawdy i w jej poznawaniu, człowiek przekracza świat przyrody i w ten sposób manifestuje swą wolność. Cała kultura, a także i technika, ukazują człowieka jako tego, który „panuje” nad przyrodę. Poddają ją prawom ducha (transcenduje);
- 2) Zdolność do miłości, w więc zdolność wychodzenia z siebie w stronę innych bytów (osób), zdolność poświęcania się dla drugich. Życie amabilne człowieka tworzy specyficzna przestrzeń wolności wyrażająca się w zdolności do bycia „dla drugiej osoby” co nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu;
- 3) Zdolność do wolności, czyli do suwerennych aktów decyzyjnych czyli w sensie ścisłym WOLNOŚĆ. Wolność jako taka konstytuuje się wewnątrz samego człowieka jako zdolność do „samoposiadania”, „samostanowienia” i „samopanowania”. To w suwerennych aktach

¹⁵ Istnienie tego autonomicznego podmiotu, wyłaniającego z siebie wolne akty działania, doświadczamy bezpośrednio. Doświadczamy bowiem bezpośrednio i jesteśmy tego świadomi, że to „ja” działam. W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się rozumienie człowieka jako bytu zdolnego do wolnego i autonomicznego działania. Zob. szerzej M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 261.

¹⁶ Zob. A. M. Krąpiec, *Człowiek - dramat natury i osoby*, dz. cyt. s. 33; J. Seifert, *Być osobą - być wolnym*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL - Lublin 20-25 sierpnia 1996*, red. Z. Zdybicka i in., Lublin 1997, s. 115-57.

decyzyjnych, człowiek ujawnia się jako istota WOLNA¹⁷.

4) Zdolność do religijności. W aktach religijnych, które podejmuje człowiek (i tylko człowiek!) odsłania się kolejny element przestrzeni ludzkiej wolności i otwartości na transcendencję.

Te cztery typy działań, które odkrywamy w człowieku, nie są dziełem natury (przyrody) ani kultury (wychowania). Przekraczają bowiem siły przyrody i możliwość materii. Wskazują więc na konieczność istnienia specyficznego źródła tych działań, którym jest właśnie OSOBA.

Ponadto, odkrywamy, że człowiek jest bytem, który spośród innych jestestw żywych wyróżnia się także 5) godnością (stoi bowiem najwyżej w hierarchii bytów), 6) zupełnością (złożone jest w nim wszystko to, co stanowi o istocie jego człowieczeństwa) oraz 7) podmiotowością wobec prawa (jest nośnikiem osobowych praw, jemu właściwych i nie jest poddany ogólnym prawom przyrody)¹⁸.

Źródło tego typu działań nie jest i nie może być dziełem natury (przyrody), wykonuje bowiem działania tak fizyczne jak i duchowe. A zatem będąc źródłem transcendującym przyrodę domaga się istnienia STWÓRCY, jako ostatecznej racji swego bytowania, w myśl starożytnej zasady *agere sequitur esse* (rodzaj działania wynika ze sposobu istnienia bytu).

Odkrycie transcendencji człowieka tak w działaniu jak i w bytowaniu, a więc podstaw autonomii aktów ludzkich, stoi u podstaw odkrycia najgłębszej prawdy o człowieku i jego otwartości na najwyższe dobro i prawdę, czyli na Boga.

b. Życie człowieka - darem

Skoro istnienie człowieka nie jest wynikiem przemian (ewolucji) materii, to nie jest ono niczym innym jak tylko DAREM Stwórcy. Tak samo jest z ludzką zdolnością do poznawania prawdy i wybierania jej w działaniu. Odkrywamy i doświadczamy otwarcia na najwyższą praw-

¹⁷ A. M. Krąpiec, jw. s. 36.

¹⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek a społeczeństwo*, w: *Człowiek-Kultura-Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 125-60.

dę i dobro. Są to DARY ofiarowane człowiekowi.

Jest to niebagatelne odkrycie prawdy o człowieku jako istocie OTWARTEJ I WOLNEJ. Człowiek został powołany do istnienia nie tylko jako jeden z bytów świata **przyrody**, ale przede wszystkim jako ISTOTA WOLNA i równocześnie OTWARTA na najwyższą prawdę i dobro. Znaczy to, że nie potrzeba mu udzielać tej WOLNOŚCI i OTWARTOŚCI, lecz należy pomóc ją zrealizować (spożytkować)¹⁹.

Jak zatem zrealizować DAR ludzkiej wolności i otwartości? Skoro człowiek, jako osoba, spełnia się w działaniu WOLNYM i OTWARTYM na prawdę i dobro, jak zatem zaktualizować tę ludzką skłonność-zdolność do poznania prawdy i wyboru dobra.

W historii filozofii padały różne odpowiedzi na to pytanie. Jedni proponowali - jak widzieliśmy to przy pierwszym obrazie człowieka - by zaspakajać (świadomie) wszelkie inklinacje i pragnienia, które ujawniają się w ludzkim życiu. Wolność zatem i otwartość to usuwanie przeszkód i zaspakajanie wszelkich biologiczno-psychicznych potrzeb. Wszystkie potrzeby (dobra) są równoprawne. Proponuje się więc „etykę naturalistyczną”, czyli teorię realizacji wszelkich inklinacji.

Inni proponowali etykę wartości. Wolność i otwartość sprowadzali oni do świadomego wyboru idealnych wartości. Lecz sam wybór świata idealnych wartości nie oznacza jeszcze życia w wolności. Gdyż, widzieć co jest dobre, nie oznacza konieczności postępowania za tym.

Jeszcze inni (np. Arystoteles) proponowali etykę sprawności (cnót), które wyrabiane pod przewodnictwem rozumu, mają ułatwić wolność decyzji lub etykę obowiązku (np. I. Kant), zgodnie z którą sformułowane prawa wyznaczają przestrzeń i granice ludzkiej wolności i otwartości.

Wszystkie te propozycje, które u swych podstawę mają określoną wizję człowieka, ze względu na jej błędność czy ułomność, jak dotąd nie sprawdziły się. Pierwsza prowadzi do naturalizmu, druga do intelektualizmu, a jeszcze inne do automatyzmu a nawet (jak w przy-

¹⁹ Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek - suwerenny byt osobowy*, w: *Człowiek-Kultura-Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 86-95.

padku etyki obowiązku) do mechanicznego schematyzmu.

Jaką zatem możemy przedstawić propozycję realizowania ludzkiej wolności i otwartości? Propozycją tą jest ETYKA realizacji PRAWDZIWEGO DOBRA.

5. Etyka realizacji prawdziwego dobra

Etyka realizacji PRAWDZIWEGO DOBRA jest dopełnieniem arystotelesowskiej etyki sprawności (cnót). Chroni ona jednak człowieka przed automatyzmem w nabywaniu określonych sprawności (cnót) przez przyporządkowanie ich DOBRU OSOBY. Skoro człowiek OSOBA wraz z darem życia otrzymał DAR wolności i otwartości na najwyższe dobro i prawdę, jako sposób realizowania życia ludzkiego, to dar ten winien odpowiednio zagospodarować.

Etyka realizacji dobra, to coś więcej niż wyrabianie automatycznych nawyków. To przede wszystkim praca na rzecz WOLNOŚCI woli i rozumu do wyboru prawdziwego DOBRA.

Działania rozumu i woli są zapodmiotowane w strukturze cielesnej człowieka, która determinuje i ogranicza te działania. Chodzi zatem o to, że prawdziwa wolność i otwartość człowieka wyrażać się będzie w zdolności do transcendowania determinacji natury (przyrody). Przejawia się to nie tyle w „panowaniu” nad naturą, co podnoszeniu i uszlachetnianiu (sublimowaniu) tejże natury. Człowiek może tego dokonać dzięki mocy rozumu i woli jaką dysponuje. Trzeba tylko tę moc wyzwalać i rozwijać. Temu służyć ma etyka cnót.

Cnoty zaś spotykamy tak w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej oraz wytwórczej. I tak jak uczymy się sprawności (cnót) poznawania świata oraz wytwarzania różnych rzeczy, tak również musimy się uczyć sprawności (cnót) działania w kierunku prawdziwego dobra. A wszystkiego tego uczymy się „od rzeczy”. Prawa poznajemy z rzeczy, sztuki budowania uczymy się, poznając naturę budulca, zaś sztuki postępowania uczymy się, czytając naturę dobra.

Wszystko to zaś prowadzi do tego, by ludzka wola była pokierowana dobrem, czyli by była PRAWA.

a. Prawa wola

Prawa wola czyli - jako określano to w języku łacińskim *recta voluntas* - to taka wola, która kieruje się nie swoim „widzimisię”, ale pokierowana jest DOBREM rzeczy.

Dobro zaś w rzeczach zapisane jest pod postacią celu. Stąd są rzeczy, których celem istnienia jest użyteczność (np. samochód, dom etc), inne których celem istnienia jest przyjemność (np. rozrywka, muzyka etc). Są dobra, których cel jest poza nimi zwane dobrami-środkami i są dobra, które cel swego istnienia mają w sobie, są to dobra-cele. Te zaś ostatnie nie mogą być potraktowane jako środki. To im winni jesteśmy przyporządkować całe nasze działanie. I takim dobrem-celem jest druga osoba.

Wola jako taka reaguje na samo dobro, nie czyta jednak jego natury. By mogła podjąć wolny i właściwy akt decyzji, musi zostać wsparta przez rozum. Rozum ukazuje jej naturę dobra (czy jest to dobro użyteczne, czy godziwe), zaś zdobyte usprawienia (cnoty) sprawiają, że wola dokonuje właściwych aktów wyboru i staje się właśnie PRAWĄ WOLEŃ (w odróżnieniu od woli zdeprawowanej, czyli zniewolonej).

Prawdziwa ludzka wolność i otwartość realizuje się zatem poprzez prawą wolę, czyli wolę pokierowaną prawdziwym dobrem rzeczy. Wola bowiem jest tą władzą człowieka, która wiąże go z dobrem. Tym dobrem może być każdy realny przedmiot: tak materialny jak i niematerialny, tak ludzkie jak i rzeczy. Sama jednak wola, jako taka, jest „ślepa”. Ona to ma „moc” wytrącenia nas z bierności i nakierowania do działania. Rozum zaś jest tą władzą, która pozwala odczytać naturę tego dobra i przedstawić go odpowiednio woli.

Odrębność woli, jako władzy ludzkiego rozumnego pożądanía, odkrywamy w aktach „samoprzewycięzania się”. To w tych aktach samoprzewycięzania człowiek niekiedy „spiskuje” przeciwko sobie, kiedy decyduje się na różne działania, w których przekracza (transcenduje) biologiczne determinanty.

Prawość woli zależna jest przede wszystkim od jej współpracy z rozumem w czytaniu natury DOBRA. Stąd działanie woli staje się w pełni dobro-wolne gdy wola, której rozum przedstawić DOBRO

i wybiera je niczym nie przymuszona; nie przymuszona ignorancją, nie przymuszona nałogiem, nie przymuszona jakąś inną siłą zewnętrzną czy wewnętrzną.

Prawa wola wspomagana jest, a nie zastępowana, nabytymi usprawnieniami, które starożytni nazywali w szerokim znaczeniu „cnotą” (łac. *virtus*, gr. *arete*)³⁰. Jednak kształcenie samych sprawności jeszcze nie gwarantuje wolności działań i czynów ludzkich. Musi się ono dokonywać w kontekście rozumienia ostatecznego celu życia ludzkiego, którym właśnie jest dobro najwyższe czyli BÓG. Ten bowiem ostateczny cel staje się głównym motywem naszych DOBROWOLNYCH wyborów.

b. Podsumowanie

Obraz człowieka jako osoby, transcendującej świat przyrody, jest podstawą właściwego rozumienia ludzkiej otwartości, która realizuje się przez wolny wybór najwyższej prawdy i dobra. Ukazuje on bowiem człowieka jako istotę rzeczywiście wolną, która jest zdolna od wewnątrz do podejmowania wolnych aktów decyzji. Chronić ten obraz to równocześnie chronić ludzką wolność i otwartość, a wychowywać człowieka do wolności i otwartości na najwyższe dobro i prawdę to rozwijać go jako osobę.

Widzimy więc, że ludzka wolność i otwartość to dar, który domaga się sztuki mądrego i roztropnego wykorzystania. Reguły zaś dla tej sztuki człowiek winien brać ze znajomości DOBRA. Wolność bowiem ludzka to sztuka roztropnego i odpowiedzialnego realizowa-

„System cnot dotyczył i dotyczy tak poznania (cnoty intelektualne) jak i postępowania (cnoty moralne) oraz wytwórczości (cnoty wytwórcze). Cnotą rozumiana jako sprawność stoi na straży dobrych działań ludzkich. Ważne są i cnoty intelektualne, by wiedzieć jak najlepiej działać, i działania takie usprawniać (uczyć się, ćwiczyć się w poznawaniu); i nie mniej ważne są cnoty moralne (a jest ich cała sieć zaprzęgu ludzkiego pojazdu, kierowana woźnicą roztropności) aby wiedząc, jak działać”, faktycznie to dobro w działaniu realizować. Albowiem można wiedzieć dobrze, jak powinno się działać a jednak wykonywać źle, ze względu na znieprawienie (brak cnoty) moralne”, zob. szerzej M.A.Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 61; s. 128.

nia DOBRA OSOBY. O taką ludzką wolność i otwartość często woła Papież Jan Paweł II, gdy przypomina wszystkim, że *homo est capax Dei* - człowiek z natury otwarty jest na najwyższą prawdę i dobro, na Pełnię Prawdy i Dobra, na Boga. Stąd nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa-Boga i sam też człowiek nie może zrealizować się - jako taki - bez Boga.

Dziś przekonują nas o tej tragicznej prawdzie eksperymenty systemów totalitarnych, w tym zaś szczególnie komunizmu, który chciał człowieka zamknąć przed Bogiem, odcinając go od najwyższego Dobra i Prawdy. Czy dziś budując nowy ład w naszych społecznościach będziemy pamiętać o tym, że tam gdzie pozbawia się człowieka najwyższego dobra i prawdy, Boga, tam umiera człowiek, gdyż nie ma tego co karmi w nim życie prawdziwie ludzkie? A zatem czy dar wolności i otwartości spożytkujemy dla dobra człowieka czy przeciw niemu? Czy współczesny człowiek będzie umiał postępować tak jak radził Arystoteles w *Zachęcie do filozofii*, by zawsze żył „ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje”

Paweł Skrzydlewski

Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka.

Na kanwie rozważań Feliksa Konecznego

„Rodzina stanowi pierwszy z kręgów życia zbiorowego” - pisał Feliks Koneczny. Istnieje w każdej cywilizacji, lecz posiada różną strukturę, realizuje różne zadania². O wielkim wpływie rodziny na człowieka, na jego wolność, nie trzeba nikogo przekonywać, gdyż jest powszechnie wiadomym, iż właśnie w rodzinie człowiek się rodzi (zaczyna istnieć), dojrzewa, tam realizuje większość swych ludzkich działań³. To właśnie w rodzinie człowiek po raz pierwszy styka się z realnym światem i realizuje potrójną walkę o swój - i nie tylko swój - byt (moralny, intelektualny i materialny). Jest rodzina pierwszą płaszczyzną, pierwszym miejscem nauki i realizacji wolności człowieka. Toteż Koneczny zauważy, iż: „życiu człowieka w pojedynkę staje na przeszkodzie nieustanna gotowość jego (wyróżniająca tak wybitnie od zwierząt), pracą do stałego współżycia z osobą płci przeciwnej. Fundamentem wszelkich zrzeczeń jest stowarzyszenie się we dwoje ludzkiej pary”⁴. Rodzina jest w rozumieniu Konecznego czymś naturalnym dla człowieka. Uświadamiamy sobie to już przez dostrzeżenie

F. Koneczny, *Chrześcijaństwo wobec ustroju życia zbiorowego*, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932) s. 133.

² Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 67-79.

³ Fakt ten podkreśla również M. A. Krąpiec, zob. tenże, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 61-67.

⁴ *O wielości cywilizacji*, s. 67.

faktu płciowości człowieka, która to stanowi „wielkie dobro rodzaju ludzkiego”⁵. Toteż rodzina jest przejawem społecznej natury człowieka, natury, której człowiek nie może nigdy lekceważyć i w stosunku do której nigdy nie będzie absolutnie wolny⁶. Jak zatem realizuje się ludzka wolność w życiu rodzinnym w cywilizacji łacińskiej? Czy człowiek jest wolny do rodziny? W jakiej mierze rodzina determinuje ludzkie poczynania w tym typie ustroju życia zbiorowego?

1. Monogamia dożywotnia a wolność człowieka

Zdaniem Feliksa Konecznego to, co w istotny sposób determinuje cywilizację łacińską i to, co wybija się w niej już na pierwszy rzut oka - to fakt istnienia i oparcia całego życia zbiorowego na monogamicznej dożywotniej rodzinie⁷. Monogamia dożywotnia - zdaniem naszego myśliciela - stała się zawiązkiem życia rodzinnego w cywilizacji łacińskiej za sprawą wychowywania społeczności przez Kościół katolicki⁸. Pociąga ona za sobą bardzo poważne konsekwencje w całej dziedzinie życia zbiorowego człowieka, od zmian w prawie rodzinnym, majątkowym i spadkowym, aż do zrównania w godności i w statusie kobiety z mężczyzną. Nadto jest głównym czynnikiem w umacnianiu się własności prywatnej i jako taka najlepiej służy uży-

⁵ *O wielości cywilizacji*, s. 67

⁶ „Choćby kto jak najszczelniej zamykał się od świata, nie zdoła doprowadzić do tego, żeby, żyjąc w pojedynkę, żył naprawdę w całkowitej izolacji od życia zbiorowego, gdyż pozostanie mu zawsze choćby pośredni związek z jakąś zbiorowością”, cyt. *Chrześcijaństwo wobec ustroju życia zbiorowego*, s. 131.

⁷ Sama zaś rodzina zdaniem Konecznego to „skupienie rodziców i dzieci”, zob. *O wielości cywilizacji*, s. 97.

⁸ „Każda misja katolicka niesie z sobą cztery postulatory: monogamie dożywotnią dążność do zniesienia niewolnictwa, zniesienie msty, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej, a to w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej”, F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996, s. 37.

skaniu dojrzałości przez młodego człowieka⁹. Zdaniem Konecznego cała doniosłość monogamii dożywotniej ukazuje się wtedy, gdy przyjrzymy się innym typom rodzin w istniejących cywilizacjach, śledząc zarazem, jak doszło do wyemancypowania się monogamicznej rodziny z rodu¹⁰.

Koneczny, podobnie jak Deniker, Fritz Grebner, Moret, Davy, Wundt czy Edward Meyer opowiadał się za tezą, że początki życia rodzinnego człowieka miały charakter rodowy, przy czym sam ród pojęty jako „zrzeszenie rodzin wywodzących się od wspólnego przodka”¹¹ - jego zdaniem - mógł być urządzony na pięć sposobów¹². Pierwotnie - zdaniem naszego myśliciela - istniała wszędzie monogamia, gdyż z natury rodzi się zawsze tyle kobiet co mężczyzn¹³. „Za dalszą wskazówkę starszeństwa monogamii można uważać fakt, że nie ma ludu, któryby nie odróżniał związków prawych a nieprawych, choćby nawet prawnie tolerowanych. Wszędzie co innego małżonka, a co innego służebnica, niewolnica, nałożnica”¹⁴. Koneczny sprzeciwia się więc poglądom uczonych wywodzących się ze szkół Bachofena, Lubbocka, Morgana, Briffault'a, którzy opowiadają się za hipotezą pierwotnego bezładu płciowego¹⁵. Bezład płciowy jest również nie do pogodzenia z kwestią własności dzieci, które - zdaniem Konecznego - zawsze uchodziły za istotną własność rodziców. Samo posiadanie dzieci, sprawowanie nad nimi władzy w czasach pierwotnych (ale i

⁹ Zob. *O wielości cywilizacyj*, s. 269-270.

¹⁰ Zob. *O wielości cywilizacyj*, s. 95-132.

O wielości cywilizacyj, s. 97.

¹² „Powszechnie się sądzi, jakoby ten ustrój (rodowy - P. S.) był zawsze i wszędzie jednaki; nie dostrzega się różniczkowania, które atoli jest znaczne, a to wywołać musi niejedną zmianę w poglądach dotychczas przyjmowanych. Rozróżniam pięć rodzajów ustrojów rodowych: pierwotny, despocyę, spółkę, wspólnotę rodową i grupę popuszczającą używalności czasowych”, *O wielości cywilizacyj*, s. 95.

¹³ „Polygamia wymaga bowiem nadmiaru kobiet, czego przyroda nie daje; nadmiar taki może pochodzić tylko z zewnątrz, a więc wymaga egzogamii; to zaś nastaje dopiero później”, *O wielości cywilizacyj*, s. 70-71.

¹⁴ *O wielości cywilizacyj*, s. 72.

¹⁵ Zob. *O wielości cywilizacyj*, s. 68-70.

również w dzisiejszej cywilizacji chińskiej), może być czynnikiem w sposób istotny zniewalającym człowieka, gdyż dziecko w świetle władzy rodzicielskiej może nigdy nie uzyskać dojrzałości i być jedynie majątkiem jednego z rodziców¹⁶. Dlatego też Koneczny zauważy, że: „Na znacznie większej połowie globu można być wolny osobiście i rzeczowo dopiero po zgonie ojca. Gdzie istnieje niewolnictwo, tam syn faktycznie ojca niewolnikiem. U Hindusów syn i niewolnik nie mogą według prawa posiadać niczego na siebie”¹⁷ - powtórzył za Gustawem Le Bon. Może rodzina w momencie narodzin człowieka czynić z niego narzędzie, może redukować człowieka do majątku, a zatem może jawnie lub nie odmawiać człowiekowi prawa do samostanowienia, do wolności i niestety może to robić skutecznie (czego przykładem cywilizacja chińska), zabierając człowiekowi jego podstawowe dobro, jakim jest życie¹⁸.

Z biegiem czasu - na skutek naturalnego rozwoju - rodziny mogły się łączyć w większe zrzeszenie zwane rodem. Wymagały tego okoliczności i potrzeby życiowe, ale tam, gdzie dzieci uważane były za własność, utrwaliło się - zdaniem Konecznego - przekonanie, że skoro potomstwo stanowi majątek, to jako takie samo nie może posiadać nic, gdyż jedynym suwerenem jest żyjąca głowa rodu, która posiada wszystkich i wszystko¹⁹. Ona jedynie posiada prawo do swobodnego dysponowania majątkiem. Odmówiono człowiekowi wolno-

¹⁶ „Do dnia dzisiejszego w większości części kuli ziemskiej dzieci stanowią własność ojca, w najdosłowniejszym znaczeniu tego wyrazu, nie wyłączając prawa sprzedaży, ni zabijania. Nie u jakichś 'dzikich', ale u Chińczyków obowiązuje to prawo. Chiński syn jest w daleko większej niewoli, niż niewolny parobek. Jakież dopiero los drobnej dziatwy! Wiadome są powszechnie składki misyjne na wykup dzieci chińskich. Kaleczy się też i zabija własne dzieci! Jeśli dziecko nie podoba się ojcu, zwłaszcza dziewczynka, zabija natychmiast, albo wrzuca do kanału, w krzaki”, *O wielości cywilizacji*, s. 73.

¹⁷ *O wielości cywilizacji*, s. 73-74.

¹⁸ Na fakt deprecjacji przyrodzonych praw człowieka przez ustrój rodowy zwraca uwagę M. A. Krąpiec, zob. tegoż, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w kulturze” 3 (1994), s. 55-57.

¹⁹ Zob. F. Koneczny, *Oład w historii*, Warszawa 1991, s. 21-25.

ści do posiadania majątku²⁰. Rodzina w postaci rodu oczywiście mogła na przestrzeni dziejów przechodzić różne przeobrażenia ustrojowe od despotcji starosty rodowego do spółki używającej mienia czasowo²¹. Niemniej jednak człowiek pozostawał w niej w mniejszym lub większym ubezwłasnowolnieniu z racji niemożności uzyskania pełnoletności, a co za tym idzie niemożności posiadania majątku, niemożności kierowania swoim życiem. Człowiek, o ile nie stał się głową rodu, faktycznie nie posiadał wolności i był, jeśli nie częścią majątku rodowego, to jego żywym narzędziem²².

Momentem przełomowym dla rodu była chwila wyemancypowania się z niego rodziny monogamicznej, co - zdaniem Konecznego - miało miejsce tylko tam, gdzie społeczności ludzkie były dostatecznie liczne i majątne, ale przede wszystkim, gdzie dominowała monogamia²³. Nie dokonało się to ani łatwo, ani prosto, ani szybko. Był to proces złożony, zależny od uwarunkowań historycznych i kulturowych. Towarzyszyły mu tarcia i opory ze strony poligamii bądź występującej niezmiernie rzadko poliandrii, w których - podobnie jak w rodzine - odmawia się części osób prawa do samostanowienia o osobie samym²⁴. Żona bowiem w rodzinie poligamicznej była i jest do dnia

„Z reguły towarzyszy temu wspólne gospodarstwo, zazwyczaj też wspólne zamieszkanie. Takim jest ród pierwotny. Dorobek dwóch, trzech pokoleń gromadzi się na jednym miejscu - lecz nie jest bynajmniej własnością wspólną. Skoro bowiem dzieci stanowią własność ojca, toć przez prostą konsekwencję nie mogą też posiadać jakiegoś mienia na swą własność. Jeżeli zasada ta obowiązywała w późne wieki wspaniałej cywilizacji rzymskiej, cóż dziwnego, że obowiązuje dotychczas w chińskiej [...] Na tej zasadzie oparł się ród pierwotny w zawiązkach wszelkiej cywilizacji. Praktyczną zaś już tylko konsekwencję dalszą stanowiła zasada, że ani wnuk, ni prawnuk - póki żyją przy rodzine - nie może posiadać mienia. Właścicielem ich dorobku jest pradziad, po jego zgonie dziad, potem ojciec. Każdy jest właścicielem swych potomnych i mienia ich. Stosunek ten rozwiązuje dopiero śmierć - albo trzeba wyjść poza ród, ażeby założyć ... ród nowy", *O wielości cywilizacji*, s. 77-78.

²¹ Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 97-109.

²² Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 127-132.

²³ Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 108.

²⁴ Sama poligamia mogła zaistnieć za sprawą małżeństw egzogamicznych,

dzisiejszego przeważnie własnością męża, z którą on może (lecz nie musi) zrobić wszystko; ona natomiast bez zgody męża może niewiele, jeśli nie nic²⁵. Pełniła więc rolę służebną wobec męża, który występował jako prawdziwy suweren, ten, w mocy którego jest sprawowanie władzy, ten, który prawdziwie posiada wolność. Nie było w rodzinie poligamicznej równości kobiety i mężczyzny już choćby przez sam fakt, że jedno z małżonków występowało jako posiadane przez drugiego²⁶.

Emancypacja rodziny monogamicznej otworzyła drogę do rozwoju cywilizacyjnego, jakiego nigdy nie mogły osiągnąć społeczności wielożenne²⁷. Pociągała ona zmiany w całym trójprawie, w

gdzie kobiety wchodziły w skład rodziny na zasadzie branki wojennej bądź jako towar kupiony od właściciela ojca, zob. *O wielości cywilizacji*, s. 109-118.

²⁵ „Zapewne, w miarę osiągania szczebli cywilizacyjnych wyższych, stawało się kupno coraz bardziej rodzajem symbolu i żona nie stawała się przez to własnością męzkowską; u iluż jednakże ludów sprawa utknęła w stanie pierwotnym! U licznych plemion indyjskich, u pierwotnych Australczyków, u autochtonów północno-wschodniej Afryki stanowi żona bezwzględnie przedmiot własności 'jak rzecz', 'jak pies'! Badając to, odróżnić należy kwestyę, jak mąż zachowuje się względem żony. Te dwie kwestye trzeba oddzielić. Mąż - właściciel może się obchodzić z żoną bardzo dobrze, a źle się z nią obchodzić można nawet przy równouprawnieniu; jedno do drugiego nic nie ma", *O wielości cywilizacji*, s. 112.

²⁶ Poligamia - zdaniem Konecznego - nie tylko godzi w wolność kobiety - faktycznie bowiem kobieta jest własnością męża, ale jest także jedną z przyczyn zastoju cywilizacyjnego w tych społecznościach, w których ona występuje. Społeczności poligamiczne odmawiają połowie swych członków prawa do samostanowienia, do twórczości, do poznania i wolności, skoro kobiety są własnością męża. Poligamia jest również odpowiedzialna za zastój moralny, bowiem demoralizuje zarówno „kupującego i posiadającego” żonę jak i tego, kto został „kupiony i jest posiadany”; zob. *O wielości cywilizacji*, s. 112-118.

²⁷ „Następnym, a jak najtrudniejszym warunkiem rozwoju jest porzucenie ustroju rodowego, a zamienianie go w rodziny, co się zowiemy emancypacją rodziny. Na to nie zdobyło się dotychczas żadne zrzeszenie poligamiczne. Jest to ciężki przewrót społeczny, choćby tylko z powodu ustanowienia

szczególności zaś w prawie majątkowym²⁸. Za jej to sprawą doszło do oparcia życia w społeczności na własność indywidualnej. Zyskał człowiek prawo do posiadania nieodzownego środka (majątku) do realizacji swych wolnych poczynań, stał się odpowiedzialny za siebie i mógł się z tej odpowiedzialności wywiązać.

Jednym z pierwszych skutków emancypacji było podniesienie godności kobiety, która stała się równa mężowi²⁹. Podobnie jak on została odpowiedzialna i wolna, mogła posiadać majątek, mogła go dziedziczyć, co w praktyce jest przecież nieodzownym warunkiem wolności osobistej³⁰. Przed kobietą otworzyły się możliwości rozwoju analogicznie do tych, jakie posiadał mężczyzna wraz z edukacją, prawem do twórczości, prawem do doskonalenia moralnego³¹. W innych cywilizacjach na skutek braku monogamii przed kobietą rozwój ten jest zamknięty.

Emancypacja rodziny z rodu umożliwiła też uzyskanie dojrzałości dzieci jeszcze za życia swych rodziców³². Człowiek młody

pełnoletności i pełnoprawności syna za życia ojca. Łączy się z tym gruntowne zmiany w prawie majątkowym i spadkowym. Walka o emancypację rodziny zamienia się nieraz w krwawą rewolucję", *O ład w historii*, s. 23.

²⁸ Zob. *O ład w historii*, s. 23.

²⁹ Koneczny tak widział skutki monogamii dożywotniej: „Wiadomo powszechnie, że wyłoniło się z tego poszanowanie kobiety, przyznanie jej praw, i w końcu równouprawnienie moralne i majątkowe. Monogamia czyni z kobiety czynnik twórczy w życiu zbiorowym, podwaja ilość pracowników cywilizacyjnych. Mniej jest wiadome, że monogamia stanowi podstawę własności osobistej, że jedno z drugim łączy się nierozzerwalnie", *Kościół a cywilizacja*, s. 40.

³⁰ Koneczny sądzi, że zrównanie w godności kobiety i mężczyzny dokonało się za sprawą chrześcijaństwa. Fakt ten podkreślają również inni myśliciele, zob. E. Ehrlich, *Problem kobiety w Piśmie świętym*, w: „Znak”, 262 (1976) s. 463-473; tamże, A. Jankowski, *Maryja - biblijną syntezą powołania kobiety*, s. 474-486.

³¹ Zob. R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990.

³² Instytucja pełnoletności z osiągnięciem pewnego wieku jest absolutnie nieznaną ustrojowi rodowemu i niedopuszczalną w nim. Zob. F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997, s. 23.

dostał prawo do samostanowienia o sobie, czego przejawem jest fakt posiadania i swobodnego dysponowania majątku, będącego indywidualną własnością niezależną od woli rodziców. Posiadł prawo do założenia własnej rodziny i wychowania swego potomstwa³³.

Zaznaczyć tu także należy, że monogamia dożywotnia jest też czynnikiem koniecznym do uformowania się ze społeczności społeczeństwa, czyli „społeczności zróżnicowanej”³⁴ na rozmaite warstwy społeczne, stawiającej sobie cele pozabiologiczne, żyjącej własną tradycją i kulturą. Bez monogamii i tego, co ona niesie, nie wykształci się też nigdy silne państwo respektujące dualizm prawa publicznego i prywatnego, dualizm państwa i społeczeństwa, bowiem nie zostałaby zniesiona msta rodowa. Rodzina monogamiczna jest istotnym ogniwem cywilizacji łacińskiej, bez którego cywilizacja ta nie może istnieć³⁵. Ten typ rodziny pozwala na rozwój i doskonalenie się człowieka już choćby przez sam fakt przewyciężenia „ciasnej” etyki rodowej³⁶. Bez monogamii nie byłoby możliwe „przeszczepienie” moralności na życie publiczne ani uczynienia państwa i jego struktur wraz z działaniami podległymi dobru człowieka. Wreszcie sam człowiek przychodzący na świat zostałby narażony na głębokie trudności, z którymi może sobie poradzić tylko trwały związek dwojga ludzi. Bowiem tylko rodzina jest w stanie podołać trudnemu i długiemu procesowi wychowania człowieka, za sprawą którego rozwinię on swe ludzkie potencjalności, wykorzystując je w swych wolnych działaniach.

Można postawić pytanie, co jest racją istnienia tak pojętej ro-

Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 271-273.

³⁴ *O ład w historii*, s. 23.

³⁵ Zob. *Rozwój moralności*, s. 24-27.

³⁶ „Moralność nie jest bynajmniej stała, niewzruszona, od przedwiecza jednakowa, nie posiadająca rozwoju i nie potrzebująca go. Można wskazać etapy jej rozwoju. Ciasną etykę rodową poszerza emancypacja rodziny, pogłębia opanowanie czasu, wzbogaca zróżnicowanie społeczeństwa wznosząc poziom moralny etykami zawodowymi, aż wreszcie z życia prywatnego przeszczepia się w publiczne. Rozwój moralności polega na powiększeniu odpowiedzialności”, *O ład w historii*, s. 60.

dziny, gdzie należy szukać przyczyn jej powstania?³⁷ Koneczny odnajdywał odpowiedź na to pytanie, z jednej strony wskazując na wpływ nauczania Kościoła katolickiego, z drugiej uzasadniał monogamię personalizmem³⁸. Człowiek, będąc osobą, obdarzony jest rozumem i wolnością, jego przyrodzona godność domaga się struktur życia społecznego, w tym także rodziny - adekwatnych do tego, kim jest, - a jedyną formą rodziny adekwatną wobec człowieka jest tylko rodzina monogamiczna - nierozzerwalna rodzina³⁹. Ona tylko pozwala na zrodzenie i poprawne wychowanie człowieka wraz z uposażeniem go intelektualnym, moralnym i materialnym⁴⁰.

Poligamia, poliandria, czy ród nie może się z tego zadania wywiązać. Formy te zasługują również na odrzucenie z tej racji, że bazują na niepersonalistycznym rozumieniu człowieka, że stoi za nimi trend gromadnościowy w postrzeganiu człowieka wraz ze swą konsekwencją tj. błędnym rozumieniem moralności⁴¹. To wszystko musi kłaść się cieniem na tworzone w ramach tych form rodzinnych całe życie publiczne człowieka. Musi powodować jego krępowanie i zinstrumentalizowanie. Pole wolnych działań musi się w nich zawężać, wolność mogą posiadać nieliczni i tylko wybrani, wobec których inni pełnią rolę służebną, nierzadko o charakterze niewolniczym⁴². Monogamia jest wolna od tych trudności, nie wytwarza więzów krępujących człowieka i jego wolne działania. Samo bowiem małżeństwo jest

³⁷ Monogamiczna rodzina wyemancypowana z rodu - zdaniem Konecznego - zaistniała już w II w. przed Chrystusem w starożytnym Rzymie, zob. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997 s. 144.

³⁸ Zob. *Rozwój moralności*, s. 276-296.

³⁹ Sprawę tę na gruncie realistycznej filozofii klasycznej podkreśla również M. A. Krąpiec, *Ja -człowiek*, Lublin 1991, s. 319-354; zob. także J. Salij, *Przymioty małżeństwa chrześcijańskiego*, w: „Znak” ,289-290 (1978) s. 857-872; M. Braun - Gałkowska, *Rozwój miłości w małżeństwie*, tamże, s. 909-917.

⁴⁰ Zob. *Prawa dziejowe*, s. 167-168.

⁴¹ Zob. *Prawa dziejowe*, s. 142-143.

⁴² „W rodzie ogół rodowców pozbawiony był swej woli na rzecz najstarszych genealogicznie żyjących przodków, którzy byli właścicielami osób i rzeczy”. *Prawa dziejowe*, s. 142.

zawsze aktem dobrowolnej ludzkiej decyzji, decyzji, do której człowiek nie może być przymuszony ani okolicznościami życiowymi, ani prawem. Decyzja ta - co godne szczególnego podkreślenia - stanie się w cywilizacji łacińskiej zawiązkiem nowej komórki społecznej, która będzie już nie tylko sprawą prywatną małżonków, lecz także zrzeczeniem o charakterze publicznym, chronionym przez prawo prywatne i publiczne⁴³.

Człowiek w cywilizacji łacińskiej (odwrotnie jak to jest np. w cywilizacji żydowskiej) nie musi wstępować w więzy małżeńskie „chrześcijaństwo - napisał Koneczny mając na uwadze religię katolicką i Kościół katolicki - sakralizuje jedną instytucję życia zbiorowego: instytucję małżeństwa”⁴⁴ - pozostawiając jej wolną rękę w realizacji dobra. To wszystko jest możliwe tylko dlatego, że postrzega się w człowieku osobę, a więc również konsekwencje osobowego bytowania tj. wolne działanie, które nie może pominąć również życia rodzinnego. Koneczny - świadom tego - napisał: „Dopiero przez emancypację rodziny mógł się wytworzyć ten przymiot, bo źródłem jego ... odpowiedzialność. Ojciec rozporządzał swą osobą i mieniem, ale też na nim spoczywała cała odpowiedzialność za przyszłość żony i dzieci, którzy

Koneczny zauważył, że „już w Rzymie było małżeństwo pełnoprawne (religijne) sprawą publiczną związane z prawem publicznym. Tym bardziej w chrześcijaństwie, w cywilizacji łacińskiej. Konkubinat jest sprawą prywatną lecz przenigdy małżeństwo. Musi posiadać charakter aktu publicznego, choćby ze względu na kwestie nazwiska i potomstwa”, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 43.

⁴⁴ Cyt. *Chrześcijaństwo wobec ustroju życia zbiorowego*, s. 133. Dalej także Koneczny zauważał: „Pozatem niema w Ewangelji prawa ni prywatnego, ni publicznego, to też chrześcijanin miewa wiele wątpliwości wobec ustroju życia zbiorowego. Tem właśnie różnią się cywilizacje niesakralne od sakralnych, w których panuje aprioryczna zgodność życia z przepisami religijnymi, bo na wszystko są przepisy. Wśród chrześcijan możliwe rozmaitość zapatrywań, a wątpliwości są zasadniczo dopuszczalne. Na tem polega wyższość chrześcijaństwa wobec życia zbiorowego. Gdzie bowiem niedopuszczalne są wątpliwości co do przejawów życia, tam rozwój wykluczony. W samem prawie familijnem niemało jest miejsca na rozmaitość opinii, byle tylko uznawać konsekwencje sakramentalnej istoty samego małżeństwa”, s. 133.

nie mogli się już odwoływać do rodu. W gromadzie było się odpowiedzialnym tylko za posłuszeństwo, w rodzinie emancybowanej za wszystko. Kto nie chciał lub nie zdołał wykształcić w sobie autokrytyki, nie dorastał do tej miary odpowiedzialności, jakiej wymaga wolność osobista i rzeczowa, stanowiąca wstęp do personalizmu. W rodzinie emancybowanej jednostka przestaje być bierna. Każdemu pełnoletniemu przysługuje prawo inicjatywy, z czego robi się zapobiegliwość, przewidywanie, namysł, wreszcie (kwiat personalizmu) poddanie się normom, więc opanowanie samego siebie⁴⁵. Jest monogamia dożywotnia miejscem i wsparciem rozwoju człowieka, człowieka - osoby. Tam człowiek staje się podmiotem, realizując swe wolne działania.

2. Własność osobista gwarantem wolności człowieka w rodzinie

Cywilizacja łaacińska nie może istnieć bez oparcia życia społecznego na monogamicznej dożywotniej rodzinie⁴⁶. Rodzina jest miejscem wzrastania i życia człowieka. Nie może ona jednak spełniać swych funkcji i zadań bez odpowiednich środków. Wymaga adekwatnego do niej i jej ustroju życia społecznego⁴⁷. Jednym z koniecznych środków

⁴⁵ *Prawa dziejowe*, s. 143.

⁴⁶ „Kamieniem węgielnym cywilizacji łaacińskiej stała się monogamia dożywotnia. Historia poucza o najściślejszym związku jednożeństwa z własnością osobistą dziedziczną. Rozluźnienie monogamii odbija się zawsze na podważaniu prawa własności. Obie te instytucje wyrosły z prawa prywatnego, lecz nabrały znaczenia i doniosłości prawa publicznego”, *Państwo i prawo w cywilizacji łaacińskiej*, s. 43.

⁴⁷ Na temat konieczności zabezpieczenia rodziny od strony jej prawa do majątku zob. „Społeczeństwo” 1-2(1997) s. 39-225; zamieszczone są tam rozprawy wybitnych współczesnych myślicieli związanych z katolicką nauką społeczną które w swej zasadniczej treści korespondują z poglądami F. Konecznego w poruszanej kwestii. Zostały one wygłoszone na sympozjum międzynarodowym pt. *Rodzina i ekonomia w społeczeństwie jutra* zorganizowanym przez Papieską Radę ds. Rodziny. Na szczególną uwagę zasługują tam prace: G. Becker, *Znaczenie kapitału ludzkiego*; M. Novak,

umożliwiającym swobodne realizowanie zadań rodziny jest majątek - własność osobista⁴⁸. Wolność w jego swobodnym zdobywaniu i używaniu leży w żywotnym interesie człowieka i rodziny⁴⁹. Majątek jest zewnętrznym gwarantem ludzkiej wolności⁵⁰. Bez niego rodzina nie tylko nie zrealizuje swego celu, ale narażona na upadek zostanie zniewolona przez okoliczności życiowe, nie mogąc im sprostać⁵¹.

Powszechnie wiadomo, że braki w dobrobycie odbijają się także niekorzystnie na moralności⁵². Co więcej, Koneczny bronił tezy,

Rodzina i ekonomia w XXI wieku; R. Whitfield, *Ekonomiczne i społeczne koszty rozkładu rodziny*; Bp W. Murphy, *Rodzina i ekonomia w nauczaniu społecznym Kościoła*; G. - F. Dumond, *Ekonomia, dobro wspólne i rodzina*.

⁴⁸ Koneczny podkreślał niezwykle mocno, że majątek jest środkiem, a nie celem w życiu człowieka. „Cele nasze są oczywiście ponadmaterialne, ale nie obejdują się bez środków materialnych. [...] Sama piecza nad ubogimi wymaga, żeby byli w parafii zamożni obywatele itd. itd. Rozwój dobrobytu staje się częścią doskonalenia się, byle dobrobyt ten traktować jako narzędzie postępu w duchowych kategoriach bytu. Traktując majątek z tego stanowiska, pozostajemy ubogimi w duchu”, *Rozwój moralności*, s. 271

⁴⁹ Koneczny niezwykle ostro wystąpił przeciwko rzekomemu „gloryfikowaniu” ubóstwa materialnego przez chrześcijaństwo, wskazując, że jest to cechą znamioną kultur orientalnych nabudowanych na światopoglądzie emanacjonistycznym. „Zamożność nie jest moralnie niższa od ubóstwa”, *Prawa dziejowe*, s. 207; zob. także *Rozwój moralności*, s. 264-268; *O ład w historii*, s. 32-34; *Prawa dziejowe*, s. 199-207.

⁵⁰ Na ten fakt zwrócił uwagę w swej pracy M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 253-269.

⁵¹ Nie ma bowiem żadnych aktów ludzkich, które nie miałyby zakotwiczenia w materii; na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: tegoż, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 619-644. Koneczny, świadom obecności sfery materialnej w życiu człowieka, napisał: „Z duszy i ciała składa się człowiek i wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku; wszystko to posiada formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich spowoduje wykołajenie całości”, *O wielości cywilizacji*, s. 134.

⁵² „A zatem postęp moralności w cywilizacji łacińskiej możliwy jest jedynie przez przywrócenie metody tej cywilizacji do kategorii dobrobytu. Musimy

że uniemożliwienie rodzinie posiadania majątku, postawienie przed człowiekiem tam uniemożliwiających mu wolne zdobywanie i posiadanie majątku - nie tylko wiedzie do upadku rodziny monogamicznej, ale także całej cywilizacji łacińskiej⁵³. Wolność w dziedzinie dostępu do środków do życia jest nierozdzielnie związana z cywilizacją łacińską⁵⁴. Z tej racji nie do zaakceptowania jest w cywilizacji łacińskiej każdy typ działań (ze strony państwa czy jakiejś innej organizacji) zmierzający do sztucznego zaprowadzenia równości majątkowej, gdyż ta może być wytworzona tylko gwałtem, niesprawiedliwie i ze szkodą dla całego społeczeństwa i rodziny⁵⁵. Postulat równości majątkowej wywodzi się - zdaniem Konecznego - z błędnego rozumienia majątku oraz z fałszywych dróg zapobiegania biedzie; ostatecznie prowadząc jedynie do pomnażania nędzy⁵⁶. Pojawia się ważne pytanie: jak człowiek realizuje swą wolność do posiadania majątku? Jak i dzięki czemu człowiek realizuje swą wolność w dziedzinie materialnej walki o byt? Wreszcie jaką funkcję spełnia majątek w życiu rodzinnym człowieka i w jakiej mierze jest on dla niej zabezpieczeniem wolności?

Koneczny zauważył, że każda cywilizacja ma sobie właściwe

ją odzyskać dla naszej cywilizacji - inaczej zginiemy i to wcale nie sławnie", *Rozwój moralności*, s. 292.

⁵³ Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974, t. 2, s. 267.

⁵⁴ „czyż to nieuderzające, że własność osobista rozwija się tylko tam, gdzie panuje monogamia? I nie utrzyma się bez monogamii! Gdziekolwiek naruszono jednego z tych urządzeń, wnet rozluźnia się i upada drugie z nich. Z naruszenia własności prywatnej osobistej zjawia się wnet wielożeństwo, a nawet całkowite rozprzężenie seksualne. Wszystkie a wszystkie ruchy sekciarsko-rewolucyjne, zrywające ze sakramentem małżeństwa, znosiły zarazem własność prywatną", *Cywilizacja żydowska*, t. 2, s. 268.

⁵⁵ Zob. *O ład w historii*, s. 29-35.

⁵⁶ „Znaczna część mieszkańców ziemi mniema, jako najlepszym sposobem na zapobieganie ubóstwu jest zapobieganie bogactwu", *Cywilizacja żydowska*, s. 268; to zaś prowadzi - zdaniem Konecznego - do powszechnej biedy wszystkich. „Popularnością cieszy się pogląd, jakoby przyczyną ubóstwa jednych była zamożność innych. Od św. Bazylego, w IV w. po Chr. aż po dzień dzisiejszy pokutuje to złudzenie, że 'bogacze' mogliby usunąć ubóstwo, gdyby chcieli, podczas gdy indukcja poucza, że gdyby nie było zamożniejszych, wszyscy byłiby nędzarzami", *O ład w historii*, s' 31.

podejście do kwestii majątku, do tego, kto lub co ma go posiadać i jakimi środkami zdobywać⁵⁷. Sfera życia ekonomicznego nie jest bynajmniej mniej ważna w każdej cywilizacji od walki o byt w dziedzinie materialnej i moralnej⁵⁸. Stanowi ona część każdej cywilizacji⁵⁹. Fakt różnic w statusie ekonomicznym świadczy o tym, że w cywilizacjach walka o byt bywa toczona na różne sposoby i z różnym skutkiem. Rzutuje to również na rodzinę, która występuje w każdej cywilizacji. I tak w niektórych typach kultur cywilizacji turańskiej jedynym sposobem na zdobycie majątku jest zawłaszczenie go od innych⁶⁰. Z drugiej zaś strony istnieją kultury, w których dobra materialne są wytworzone przez członków w nich żyjących. „W cywilizacji łacińskiej źródłem i podstawą dobrobytu jest produkcja. Bogactwo społeczne jest proporcjonalne do zdolności produkcyjnej ogółu. Cywilizacja łacińska opiera się na swej własnej pracy produkcyjnej, tak w zakresie produkcji materialnej, jako też duchowej. Przeciwnie mają się rzeczy w cywilizacjach bizantyńskiej i turańskiej, wysilających się na to, by żyć jak najbardziej cudzym kosztem, z zaborów i z łupów”⁶¹. Dlatego preferencje majątków danej cywilizacji pełnią tak ważną rolę w życiu rodziny i człowieka. Pociągają one za sobą poważne konsekwencje dla całego rozwoju cywilizacyjnego, gdyż „wszystkie kategorie bytu zachodzą na siebie bardzo ściśle, a zatem dobrobyt przytyka także w niejednym punkcie do innych kategorii”⁶². Toteż - zauważył

Zob. *Oład w historii*, s. 35-40; *Rozwój moralności*, s. 261-296.

⁵⁸ Zob. *Oład w historii*, s. 13-16.

⁵⁹ „Zapratrywania na sposoby bogacenia się, na stosunek bogactwa do potrzeb społecznych, na stosunek potrzeb do ilości pracy, na rozkład pracy; tudzież z drugiej strony społeczna bierność a czynność majątków, zdadność do pracy gospodarczej zbiorowej, stopień i celowość, oszczędność - oto strony życia, okazujące wszelką kulturę w przekroju, zwłaszcza, że nie ma ani jednej strony jakiegokolwiek kultury, któraby nie pozostawała w związku z jakąś stroną ekonomicznego życia”; F. Koneczny, *Rzut oka na polskie dzieje gospodarcze*, w: *Polska w kulturze powszechnej*, pod redakcją F.Konecznego, Kraków 1918, s. 269.

⁶⁰ Zob. *O wielości cywilizacyj*, s. 289-290.

⁶¹ *Prawa dziejowe*, s. 321.

⁶² *Rozwój moralności*, s. 262.

Koneczny - niewłaściwe do niego podejście, fałszywe rozumienie, bywa czasem przyczyną zastoju i upadku całych społeczności⁶³.

Najpełniejsze rozumienie majątku i jego roli w życiu rodziny możemy uzyskać, śledząc prawo familijne, majątkowe i spadkowe⁶⁴. Odnajdziemy je również w całej dziedzinie prawa prywatnego i publicznego⁶⁵. Jaskrawo jest ono widoczne przy analizie relacji państwo - społeczeństwo czy przy badaniu powiązań obywatela z państwem i państwa z obywatelem⁶⁶. Jednakże - zdaniem Konecznego - najpełniej zaprezentuje się ono przy analizie etycznych poglądów na pracę⁶⁷.

„U niektórych ludów wytworzył się postulat równości majątkowej. Znać to dotychczas u Eskimosów, u Murzynów afrykańskich, tudzież u wschodnich Turańców (niedaleko jeszcze u Jakutów). Jednostce godzi się posiadać tylko tyle, ile 'potrzebuje', a nie wolno pracować ponad konieczną potrzebę. Wszędzie tam nawet najbogatszy jest ubogim, a żadna osada nie zdoła przetrzymać klęski ekonomicznej. Łatwo stwierdzić, że tych wszystkich, którzy przeciwią się gromadzeniu dóbr w jednym ręku, dotknął zastój", *O ład w historii*, s. 29-30.

⁶⁴ Zob. *Rozwój moralności*, s. 261.

⁶⁵ Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 288-294; *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 39-55.

⁶⁶ Zob. *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 56-77.

⁶⁷ Warto tu podkreślić ciekawą konsekwencję takiego rozumienia spraw dobrobytu; otóż wynika z tego, że nie ma racji bytu jakaś ogólna ekonomia, lecz istnieją ekonomie związane z konkretną cywilizacją. W tej materii Koneczny wypowiada się następująco: „Nie ma jednak jakichś praw ogólnych (ekonomii -P. S) obowiązujących wszystkie czasy i wszystkie ludy, w których odrębnie powstałyby odmiany bardziej lokalne, jednakowo na ogólnych oparte prawidłach, chociaż różne w sprawach drugorzędnych. Chociaż tabliczka mnożenia wszędzie jednakowa, cóż z tego, skoro systemy liczbowe mogą rozmaite, różna świadomość liczb w przeróżnych rozmiarach, od najniklejszej do olbrzymiej, a do obliczeń chęć wielka obok całkowitej niechęci - jak gdzie! A historia wskazująca absurdalność uniwersalnego strychnicy we wszystkim i czymkolwiek, nie robi wyjątku z ekonomii społecznej; nie ma przeto ekonomii bezwzględnej, jedynie możliwej. [...] Najgłębszą i prawdziwie pierwszą przyczyną różnorodności urządzeń ekonomicznych jest odmienność etyk", *CZ*, s. 267. Swoje stanowisko Koneczny podpira analizami dziewiętnastowiecznego filozofa i ekonomisty M. H. Baudrillart'a, który w swej pracy: *Etudes de philosophie morale*

Tam też jak w soczewce skupiają się poglądy ekonomiczne i prawne każdej cywilizacji⁶⁸. Z tej też racji Koneczny zauważy, że „(...) prawdziwie pierwszą przyczyną różnorodności rządzeń ekonomicznych jest odmienność etyk. Poglądy etyczne starsze są od ekonomicznych, albowiem ani nawet najprymitywniejsze zrzeszenie nie mogłoby się organizować bez uprzedniej zgody co do tego, co należy uważać za godziwe, a co za niegodziwe”⁶⁹. Toteż etyczne rozumienie pracy niesie w praktyce olbrzymie konsekwencje dla całego społeczeństwa, nie wyłączając z tego majątku rodzin⁷⁰. Wyraźnie jest to widoczne na przykładzie społeczności, w których praca uchodzi za „zło konieczne”⁷¹.

Rozumienie ludzkiej pracy w cywilizacji łacińskiej - zdaniem Konecznego - ukształtowało się pod wielkim wpływem etyki katolic-

et d'économie politique (Paris 1858) bronił tezy o ekonomicznych konsekwencjach płynących z poglądów filozoficznych i moralnych; zob. *Rozwój moralności*, s. 276-277.

⁶⁸ Zob. *O ład w historii*, s. 16.

⁶⁹ *Cywilizacja żydowska*, s. 267, dalej tamże „Toteż gdzie stosunek pomiędzy etyką a ekonomią nie jest wyjaśniony dokładnie i ustalony, tam nie ma końca przewrotom, a społeczeństwo ubożeje i dziczeje zarazem. Z poczucia etycznego powstaje prawo; nie posiada etyki, kto z prawa ją wywodzi! Przeciwnie! Wytworzyły się prawa rodzinne majątkowe, bo wyrobiły się przedtem pewne poglądy na etyczne postulaty życia rodzinnego”.

⁷⁰ Cyt. *Rzut oka na polskie dzieje gospodarcze*, s. 268-287.

⁷¹ „Są społeczeństwa pogardzające pracą każdą; inne znów niektórymi jej rodzajami. Można pracę mieć za błogosławieństwo żywota, lecz także za klątwę. [...] Chodzi o to, by zapobiec ubóstwu, by nie było nędzarzy; a ten wzniosły cel ma być osiągnięty sposobami różnymi, nawet wręcz przeciwnymi. Znaczna część mieszkańców ziemi mniema, jako najlepszym sposobem na zapobieganie ubóstwu jest zapobieganie bogactwu. [...] W niektórych społecznościach (murzyni afrykańscy, Jakuci, mieszkańcy Ziemi Ognistej) nie wolno produkować ponad osobistą potrzebę, żeby nie tworzyć bogactw. Oczywiście na skali 'potrzeb' i zakorzenia się powszechna nędza, na którą nie ma rady, póki się nie zmieni ich zapatrywanie na wymienione zagadnienia. Nie wszędzie tedy cieszy się praca wolnością a przymusowe jej ograniczanie starsze jest od socjalizmu”, *Cywilizacja żydowska*, s. 268.

kiej⁷². Etyka ta, przepelniona duchem Ewangelii, otwarta na nieskrępowane czytanie rzeczywistości uczynków ludzkich - dostrzegła w pracy moralny jej wymiar, przez który człowiek może nie tylko godnie doskonalić się, lecz także może się uświęca⁷³. Majątek, który stanowi owoc ludzkiej pracy, jest również czymś godnym człowieka⁷⁴. Człowiek żyjący w rodzinie może i powinien go posiadać. Może go dziedziczyć po rodzicach. Szacunek do ludzkiej pracy i majątku jako jego owocu stał się synonimem szacunku do człowieka, który przecież zawsze jest podmiotem i głównym sprawcą pracy⁷⁵. W czasach starożytnych praca - a praca fizyczna w szczególności - uchodziła za niegodną człowieka wolnego i jako taka przynależała w większości do zajęć niewolników⁷⁶. Pogarda dla pracy i przekonanie o jej niskim

Zob. *Prawa dziejowe*, s. 203-207.

⁷³ „Niewolnicy byli w olbrzymiej większości robotnikami fizycznymi, podczas gdy wolni zajmowali się pracami umysłowymi. Orzeczenie apostoła narodów, św. Pawła: „Kto nie pracuje, niech nie je” - zawiera w sobie moralny przymus pracy, który staje się w katolicyzmie przykazem etycznym. Kogo nie stać na pracę umysłową ten spełni przykaz fizyczną. Skoro zaś fizyczna staje się czynnością etyczną tym samym godna jest szacunku ludzkiego, a zatem nie hańbi człowieka wolnego”, *Kościół a cywilizacja*, s. 41.

⁷⁴ Zob. J. Szłaga, *Jezus o pracy i dobrach materialnych*, „Znak” 270 (1976) s. 1634-1643.

⁷⁵ Godność ludzkiej pracy i stawanie się w niej człowieka podkreślają również liczne dokumenty Kościoła katolickiego, wywodzą szacunek dla pracy z godności samego człowieka; zob. Jan Paweł II *Laborem exercens*.

⁷⁶ Racji tego stanu rzeczy można szukać w dominującej w starożytności wizji człowieka jako duszy uwięzionej w ciele (platonizm, pitagoreizm, orfizm). Ciało i to co z nim związane było bowiem czymś obcym i zasadniczo wrogim człowiekowi-duszy, toteż akty fizyczne siła rzeczy musiały uchodzić za niegodne duszy-człowieka. Na ten temat zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 217-265; zob. także P. Janet, *Historja doktryn politycznych wraz z historją filozofii prawa*, tłum. E. Rutkowska, część pierwsza, Poznań 1923HDPWZHFP, s. 1-53. P. Janet w poruszanej kwestii tak napisze, komentując stanowisko Arystotelesa: „Wolny czas, oto cecha człowieka wolnego u starożytnych. Wolny czas to nie jest próżnowanie lecz zajęcie umysłowe szlachetnymi a nie pracą

statusie były więc uzasadnieniem i wsparciem niewolnictwa⁷⁷. Wraz z odczytaniem moralnego charakteru pracy, wraz z dowartościowaniem pracy fizycznej - zniknęła podstawowa racja niewolnictwa. Tam, gdzie się to dokonało, praktycznie nikt nie może być niewolnikiem, gdyż ma majątek, którym swobodnie dysponuje i pomnaża. Jest zatem uważany za podmiot, a posiadany majątek pozwala mu na obronę siebie i swojej rodziny przed trudnościami, jakie niesie los. Majątek dla niego stanowi nieodzowny środek umożliwiający realizację jego wolnych decyzji⁷⁸.

Jednakże szacunek dla pracy w całej jej rozciągłości jest obecny tylko w cywilizacji łańciskiej⁷⁹. Toteż - zdaniem Konecznego - cywilizacja łańciska przez swą moralną wizję pracy zlikwidowała ja-

mechaniczną. Człowiekowi wolnemu nie jest praca wzbронiona, lecz jest tylko przerwą w wolnym czasie. Lecz praca jako taka, pojęta jako konieczność, jako środek utrzymania, jako źródło bogactw, praca taka jest niewolniczą", s. 83.

⁷⁷ Ta teza Konecznego ma swoje potwierdzenie w poglądach Arystotelesa, który faktycznie całe życie niewolnika sprowadza do wykonywania zajęć fizycznych, czyniąc z niego żywe narzędzie. „Ci, którzy w takim stopniu stają poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to tylko mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których, podobnie jak i dla wyżej wyniesionych, lepiej m jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego (dlatego należy do drugiego) i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące nic przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami mysłowymi. Niewielka jest też różnica w użyteczności, bo zarówno niewolnicy jak zwierzęta domowe pomagają fizycznie do zaspokojenia potrzeb", zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 13; „piękną rzeczą jest nie zajmować się żadną pracą fizyczną bo cechą człowieka wolnego nie jest życie zależne od innych". *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 107.

⁷⁸ Zob. *Ludzka wolność i jej granice*, s. 253-269.

⁷⁹ Zob. *Cywilizacja żydowska*, s. 268.

ko jedyna moŹliwość istnienia niewolnictwa⁸⁰. Wraz z tym w cywilizacji łaacińskiej zaistniał grunt dla rozwoju techniki, rękodziela i wynalazków, otworzyła się droga do dobrobytu dla wszystkich⁸¹. To wszystko powoduje, Źe w czasie pokoju cywilizacja łaacińska nie tylko najszybciej się rozwija od strony ekonomicznej ale jej narody są najbogatsze; tym samym również rodziny. Jest oczywiste, Źe etyka, w oparciu o którą się to dokonało, ma swe uzasadnienie w personalistycznej wizji człowieka, który obdarzony rozumem i wolną wolą jest władny sam troszczyć się o swój byt materialny⁸². Troska ta jest koniecznością i moralnym obowiązkiem, za którego wypełnienie odpowiedzialność ponosi w pierwszym rzędzie sam człowiek⁸³. W stanie naturalnym obowiązku tego człowiek nie moŹe przerzucić na państwo ani jakąkolwiek organizację, bowiem każdy „zamach na własność osobistą zamienia się w lot na zamach przeciwko rodzinie. Poza systemem własności prywatnej staje się rodzina absurdem”⁸⁴. ToteŹ tworzona przez człowieka rodzina ma prawo do posiania i swobodnego dysponowania swym majątkiem.

Konieczny zwróci również uwagę na to, Źe swoistym ideałem ekonomicznym rodziny w cywilizacji łaacińskiej jest „własność nieruchoma; a ogólnie mówiąc, jak najmniejsza ruchomość mienia, czyli jak największa stałość i trwałość majątku w ręku tej samej rodziny”⁸⁵. ToteŹ podstawowym dobrem nieruchomym jest ziemia, na której Źyje

Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 270.

⁸¹ „Na tym tle nastąpił ogromny rozwój rękodziela, a następnie tego wszystkiego, co zwie się techniką a która wyłoniła się bądź co bądź z rzemiosł. Klasycznemu światu nie brakło odkryć naukowych, lecz nie powstały z nich wynalazki, bo praca fizyczna, pozostając we wzgardzie, pozostała na zbyt niskich szczeblach. Zniesienie niewolnictwa i zrównanie w wolności zajęć fizycznych z umysłowymi sprawiły, Źe praca umysłowa przenosiła się także na rękodziela i w tym tajemnica, dlaczego staroŹytność nie celowała wynalazczością czemu wynalazki stanowią jakby przywilej świata chrześcijańskiego”, *Kościół a cywilizacje*, s. 41.

⁸² Zob. *Prawa dziejowe*, s. 143.

⁸³ Zob. *Rozwój moralności*, s. 266-267.

⁸⁴ *Rozwój moralności*, s. 271.

⁸⁵ *Cywilizacja Źydowska*, s. 268.

i pracuje rodzina. Dlatego też wszelkie działania godzące w nieruchomą własność indywidualną będą godziły w samą monogamiczną rodzinę i tym samym w cywilizację łacińską⁸⁶.

W cywilizacji łacińskiej istnieje więc „przestrzeń” na ludzką pracę, na zdobywanie majątku, który pojawia się jako ważny środek w rozwoju człowieka. Należy tu podkreślić, że majątek w cywilizacji łacińskiej uchodzi zawsze za środek, a nie cel ludzkiego życia⁸⁷. Z tej racji Koneczny widział w moralnym zdobywaniu majątku wyraz doskonalenia się człowieka „byle dobrobyt ten traktować jako narzędzie postępu w duchowych kategoriach bytu. Traktując majątek z tego stanowiska, - napisał - pozostajemy ubogimi w duchu”⁸⁸ - czyli również wolni wobec majątku. Nie ma w cywilizacji łacińskiej zredukowania życia człowieka do konsumpcji dóbr materialnych; te pozostają jedynie dobrami użytecznymi (środkami dla człowieka), sam człowiek żyjący w rodzinie może żyć dla celu swojego życia.

Pole działań człowieka w dziedzinie walki o dobrobyt jest skrępowane jedynie dobrem moralnym; to zaś jest rozumiane i realizowane analogicznie, a zatem niejednoznaczne. Nie ma w walce o byt materialny jakiś sakralnych nakazów, apriorycznych planów, które nakazują człowiekowi zdobywać majątek za sprawą z góry ustalonego

Zdaniem Konecznego oparcie życia rodzinnego na własności prywatnej ma swe źródło w cywilizacji łacińskiej w elementach prawa rzymskiego zaszczerpionych w społecznościach cywilizowanych przez Kościół Katolicki. Koneczny obrazuje to na przykładzie Polski, gdzie tenże Kościół wprowadził „własność osobistą w przeciwieństwie do rodowej i do wspólnot w ogóle; własność bezwzględna w przeciwieństwie do ograniczonej prawem rodowym lub książęcym. W walce tych dwóch systemów własności: rodowej i osobistej, opowiedziała się Kościół za Bolesława Śmiałego po stronie osobistej, w taki sposób, iż nie zakazując rodowej, nakazywał jednak uznanie każdej własności osobistej, czy to wyodrębnionej przez jednostkę ze wspólnot, czy to świeżo nabytej, a nie chcącej stanowić zawiązku nowej wspólnoty”, *Kościół a cywilizacje*, s. 8. Umocnienie własności osobistej dokonało się, zdaniem Konecznego, za sprawą tzw. prawa testamentu, czyli prawa będącego wyrazem swobodnego dysponowania swoim indywidualnym majątkiem.

⁸⁷ Zob. *Rozwój moralności*, s. 261-272.

⁸⁸ *Rozwój moralności*, s. 271.

paradygmatu - istnieje wolność i możliwość rozwoju samej walki o byt materialny. Można ją prowadzić wszelkimi sposobami i środkami, ale tak by nie działa się szkoda człowiekowi. Dla człowieka żyjącego w rodzinie istnieje wolność w dziedzinie działań ekonomicznych, samo zaś jego „ubieganie się o dobrobyt stanowi oznakę żywotności umysłu”⁸⁹. Koneczny podkreślił, że wolności tej będzie towarzyszyć i zarazem jej bronić postulat, by pomnażać w życiu społecznym jak najwięcej podmiotów ekonomicznie samodzielnych. Oba te postulaty wywodzą się jego zdaniem z etyki chrześcijańskiej, która postrzega w człowieku osobę i jako takie są wyrazem prymatu dobra moralnego nad użytecznym⁹⁰. Są one także świadectwem prymatu człowieka nad dobrami materialnymi, prymatu ducha nad materią⁹¹. Z prymatem tym musi liczyć się również państwo, które przez swój aparat administracyjny może niewłaściwie ingerować we własność rodziny. Rozrośnięty ponad miarę może tłumić wolność w dziedzinie dobrobytu (np. przez nadmierne podatki, przez wadliwe prawo dziedziczenia⁹²), może również odwracać się od swego celu, jakim jest realizacja dobra wspólne-

Rozwój moralności, 273.

⁸⁹ „produkcja rzemieślnicza jako też handel [...] dostarczyły dwóch ekonomicznych zasad średniowiecza: żeby było w kraju jak najwięcej osób niezależnych materialnie, 'stojących na własnych nogach', tudzież żeby słabszy nie był pożerany przez silniejszego. Obie te zasady wyniknęły z pojęć etyki katolickiej, a przestrzeganie ich wytworzyło niezrównane podłoże pod wszechstronny rozwój cywilizacji łacińskiej. Dobrobyt podniósł się wielce bo cóż może temu sprzyjać bardziej jak pomnażanie osób ekonomicznie samodzielnych, aktywnych?“, F.Koneczny, *Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej?*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro*, Lwów 1935, s. 166.

⁹¹ „Te dwie zasady ekonomiczne średniowieczne winny służyć za drogowskazy pośród ciężkich wątpliwości, jakich używać środków, by ocalić cywilizację łacińską od zabagnienia w pauperyzacji. Te dwie zasady wynikają jasno z pojęć etyki katolickiej, a przestrzeganie ich wytwarzało niezrównane podłoże pod wszechstronny rozwój cywilizacji łacińskiej i może go wytworzyć na nowo. Cóż może sprzyjać bardziej rozkwitowi dobrobytu, jak pomnażanie osób ekonomicznie samodzielnych, aktywnych? jest to bowiem pomnażanie ognisk ekonomicznych“, *Rozwój moralności*, s. 290.

⁹² *Zob. Rozwój moralności*, s. 272.

Skuteczność realizacji wolności rodziny do majątku jest zależna od wielu czynników, ale nade wszystko warunkuje ją współmierność ze wszystkimi urządzeniami cywilizacji łacińskiej⁹⁴. Stąd płynnie wniosek, że walka o byt - jeśli ma być efektywną - musi wyrastać z rdzenia cywilizacji łacińskiej tj. z personalistycznego rozumienia człowieka, z etyki tej cywilizacji. Jeśli bowiem wyrastałaby z „ducha etyki” jakiejś innej cywilizacji - nie tylko byłaby nieefektywną, ale i prowadziłaby do destrukcji cywilizacji łacińskiej. Toteż - zdaniem Konecznego - większość niepowodzeń i kłopotów w dziedzinie dobrobytu wypływa z mieszania się i wzajemnej rywalizacji różnych typów walki o byt materialny, powstałych w oparciu o etyki niełacińskie. Rywalizacja ta jest przejawem zmagania różnych cywilizacji obecnych w łonie danej społeczności⁹⁵. Powoduje ona zamieszanie i

Zdaniem Konecznego naczelnym celem państwa w cywilizacji łacińskiej jest współpraca ze społeczeństwem. Kompetencje i cele takiego państwa określa on zwięźle: *„bezpieczeństwo życia i mienia na wewnątrz i zewnątrz”, Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 66. Państwo jest - zdaniem Konecznego - powołane do ochrony podstawowych dóbr swoich obywateli, jakimi są życie i majątek.

⁹⁴ „Gospodarstwo społeczne musi stosować się do prawa współmierności kategorii bytu; ono tak samo, jak wszystko inne, podlega temu najważniejszemu prawu historii, jako nie można być cywilizowanym na dwa sposoby. Od prehistorycznych czasów zawisłe jest ono od zapatrywań na pracę i dobrobyt, a które w każdej cywilizacji mogą być inne. Jeśli tedy w tym samym kraju chce się urządzać społeczeństwo równocześnie na modłę solidaryzmu i walki klas, na zasadach własności osobistej i komunizmu - jeśli równocześnie ciągnie się społeczeństwo, naród i państwo w kierunkach przeciwnych, jeśli dopuszcza się równouprawnionego wpływu na państwo i na plany 'reformy', jak zmienić ustrój społeczny, osoby zmierzające każda do czego innego - musi powstać z tego coraz gorszy rozgardiasz ekonomiczny, tudzież zanik moralności. Marnuje się sam zmysł moralny wśród ciągłych wątpliwości, co dobre, a co złe. Z anarchii etyk robi się zator cywilizacji - także w kwestiach materialnych”. *Rozwój moralności*, s. 292.

⁹⁵ Jest ona zdaniem Konecznego przejawem walki z religią katolicką; „A zatem katolicka etyka wydała z siebie katolicki system gospodarstwa społecznego, porzucony następnie, gdy ludy 'wychowane przez Kościół' na

często prowadzi do zubożenia rodzin. Dlatego rodzina w cywilizacji łacińskiej może osiągać pozytywne efekty w dziedzinie dobrobytu tylko wtedy, gdy prowadzi walkę o byt będąc inspirowana etyką cywilizacji łacińskiej. Ta właśnie etyka wyznacza rodzinie *principia* walki o byt. Jednym z nich jest postulat solidaryzmu w życiu zbiorowym, który - zdaniem Konecznego - wypływa z istoty miłości chrześcijańskiej z nauczania Kościoła katolickiego⁹⁶. Solidaryzm w walce o byt materialny przejawia się w traktowaniu każdego człowieka jako bliźniego, w liczeniu się w działaniu ekonomicznym z uprawnieniem drugiej osoby do dobra. Towarzyszy temu świadomość, że każdy uczynek w sferze ekonomicznej dotyka drugiego człowieka - jest dobry lub zły moralnie, pomnaża dobro lub wyrządza zło⁹⁷. Solidaryzm - powtórzy Koneczny za Leopoldem Caro - ukazuje i przejawia się we współzależności i wzajemnej pomocy ludzi⁹⁸.

3. Rodzina miejscem wolnego rozwoju człowieka

Rodzina, występując w każdej cywilizacji, jest miejscem narodzin człowieka. Rodzenie się człowieka nie wyczerpuje się jednak w jego powstaniu i rozwoju biologicznym, lecz nade wszystko posiada swój wymiar duchowy, wewnętrzny - osobowy⁹⁹. To właśnie w rodzinie i za sprawą rodziny człowiek rozwija swe potencjalności ludzkie - buduje siebie do bycia osobą, a więc bytem podmiotowym, suwerennym,

narody, poczęły się odwracać od swego wychowawcy - a obecnie stanowiący na nowo kwestię aktualną nawet jak najaktualniejszą. Cała walka trzech cywilizacji w Europie (łacińskiej, bizantyńskiej, żydowskiej - w Polsce nadto turańskiej) toczy się głównie o to, czy dopuścić do wykonania wskazówek z encyklik papieskich od *Rerum Novarum* Leona XII do *Cuadragésimo anno* Piusa XI". *Rozwój moralności*, s. 277.

⁹⁶ Zob. *Rozwój moralności*, s. 279-281.

⁹⁷ Takie rozumienie solidaryzmu Koneczny wywodzi z encyklik papieskich *Rerum Novarum* Leona XII i *Cuadragésimo anno* Piusa XI, a także z poglądów św. Tomasza z Akwinu; zob. *Rozwój moralności*, s. 277-280.

⁹⁸ Zob. *Rozwój moralności*, s. 279.

⁹⁹ Zob. *Ludzka wolność i jej granice*, s. 192-209.

rozumnym i wolnym, mogącym stanowić o sobie¹⁰⁰. To zaś podstawowy i pierwszoplanowym celem samej rodziny, który zawsze był i będzie podkreślany przez katolicką etykę cywilizacji łacińskiej¹⁰¹. Cel ten i jego realizacja stanowi o ludzkim charakterze rodziny. Tam, gdzie rodzina i małżeństwo istnieją z innych racji niż ten cel - tam nie posiadają one w pełni ludzkiego charakteru i raczej są środkami ograniczenia człowieka niż wsparciem wolnego jego rozwoju.

Celu istnienia rodziny nie sposób osiągnąć bez adekwatnej do natury człowieka struktury rodziny - a więc bez monogamii, bez odpowiednich środków gwarantujących swobodny byt i rozwój, czyli bez własności osobistej. Gdyby rodzina w cywilizacji łacińskiej utraciła swój fundament, jakim jest monogamiczny dożywotni związek kobiety i mężczyzny - i jednocześnie straciła możliwość posiadania dysponowania własnością prywatną - nie miałyby możliwości nieskrępowanego osiągnięcia swego celu, utraciłaby swój ludzki charakter. Bez monogamii dożywotniej trudno bowiem oczekiwać realnego umocnienia godności i wolności kobiety; bez majątku prywatnego - człowiek staje się bezbronny i bezsilny wobec trudności i potrzeb życia¹⁰². Pojawia się zasadnicze pytanie: czy rodzina w cywilizacji łacińskiej istnieje dla swego celu, jakim jest osobowy rozwój człowieka? Jaka jest racja istnienia samego małżeństwa?

Etyka cywilizacji łacińskiej nakazuje widzieć osobowy charakter bytowania człowieka w każdym typie ludzkiego działania, a więc także w działaniach prowadzących do zaistnienia małżeństwa¹⁰³. Skoro zaś człowiek ma w cywilizacji tej pozostawać zawsze osobą - decyzja o zaistnieniu związku małżeńskiego musi być jego dobrowolną decyzją¹⁰⁴. Osoba bowiem nie działa inaczej jak przez swe rozum-

Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986. s. 127-191.

¹⁰¹ Znamienny w tej materii jest głos papieża Jana Pawła I I; zob. *List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Poznań 1994.

¹⁰² Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 269-270.

¹⁰³ Zob. *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 36-38.

¹⁰⁴ W tej materii wypowiada się Jan Paweł II, cyt. *List do rodzin*, s. 18: „Tylko istoty osobowe zdolne są do wypowiedzenia takich słów (przysięgi małżeńskiej - P. S.) Tylko one są zdolne do bytowania «w komunii» na

ne i dobrowolne decyzje. Każda zaś decyzja jest motywowana zawsze jakimś dobrem, bez którego realnie żadne ludzkie akty nie zaistnieją¹⁰⁵. Jakie dobro inspiruje przyszłych małżonków do zawarcia związku? Czy wobec tego dobra człowiek w cywilizacji łaćńskiej pozostaje wolny? Czy może swobodnie to dobro realizować?

Gdy przyjrzymy się innym metodom ustroju zbiorowego okaże się, że dobrem inspirującym człowieka do zawarcia związku małżeńskiego jest np. wola rodziców przyszłych małżonków połączona z chęcią i obowiązkiem posiadania męskiego potomstwa (np. cywilizacja chińska)¹⁰⁶ tudzież nakazy religijne, które wymagają od człowieka bycia w związku małżeńskim (cywilizacja żydowska)¹⁰⁷ tudzież potrzeba posiadania drugiego człowieka będącego źródłem przyjemności i zabezpieczeniem w potrzebach życiowych (cywilizacja arabska)¹⁰⁸. Wspomniane racje - dobra leżą jednak poza samym człowiekiem, poza jego osobowym ich wybraniem - i jako takie (choć niezmiernie doniosłe i mogące być celem dobrowolnego dążenia człowieka) - są dobrami zastanymi przez człowieka, które człowiek musi przymuszony urzędzeniami życia zbiorowego osiągać¹⁰⁹. Dobra te stanowią niejako cele postawione przed człowiekiem przez daną cywilizację¹¹⁰. Są za-

podstawie wzajemnego wyboru, który jest lub powinien być w pełni świadomy i wolny. Mężczyzna opuszcza ojca i matkę, aby złączyć się ze swą żoną (por. *Rdz 2,24*) - słowa powyższe z Księgi Rodzaju wyrażają *świadomy i wolny wybór*, który daje początek przymierzowi małżeńskiemu czyniąc syna rodziny małżonkiem, córkę - żoną. Nie można w sposób prawidłowy pojmować tego wzajemnego wyboru, jeśli nie ma przed oczyma pełnej prawdy o istocie rozumnej i wolnej, jaką jest każda osoba ludzka".

¹⁰⁵ Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 99-117.

¹⁰⁶ Zob. M. Granet, *Cywilizacja chińska*, tłum. M. J. Kunstler, Warszawa 1995, s. 158-164; 295-343.

¹⁰⁷ Zob. *Cywilizacja żydowska*, s. 54-57.

¹⁰⁸ Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 258.

¹⁰⁹ Człowiek zawsze rodzi się w zespole konkretnych relacji międzyludzkich właściwych dla danej cywilizacji; zob. *Rozwój moralności*, s. 135-141.

¹¹⁰ Jasno problem ten jest widoczny w cywilizacjach, w których rodzina musi posiadać męskie potomstwo. Wymusza się zaistnienie poligamii (wraz z jej skutkami). Konieczny tak postrzega ten problem: „Ażeby na-

tem wobec człowieka czynnikami apriorycznie modelującymi ludzkie postępowanie w życiu rodzinnym. Do dóbr tych człowiek ma dążyć - jeśli chce przynależeć do danej społeczności, danej cywilizacji. Oczywiście determinizm ich bywa większy lub mniejszy; człowiek może na mocy swej ludzkiej natury im się oprzeć, jednakże jest to niezwykle trudne i w praktyce wiąże się z zerwaniem więzi ze społecznością cywilizowaną przez daną metodę ustroju życia zbiorowego, co na mocy społecznej ludzkiej natury - przychodzi człowiekowi niezwykle trudno¹¹¹. Wypływa z tego wniosek, że samo zaistnienie związku małżeńskiego, zaistnienia rodziny - ma charakter nie w pełni dobrowolny¹¹². Dobro zaś, stanowiące rację zaistnienia związku, nie jest dobrem osobowym - a to z tej racji, że to sam człowiek i jego ludzkie działanie jest środkiem do jego urzeczywistnienia. Jeśli człowiek występuje w roli środka, a nie celu działania, to mamy do czynienia z zinstrumentalizowaniem człowieka - czyli z działaniem stojącym w sprzeczności z ludzką godnością i wolnością¹¹³. Każdy typ rodzin, w którym racją zaistnienia związku małżeńskiego jest dobro nieosobowe, dobro zada-

prawić niesprawiedliwość losu, który odmawia czasem potomstwa męskiego, obmyślono legalną polygamie w oczekiwaniu żony, która powije syna. W ten sposób utknęły na niskim stopniu rodzinnym Indie i Chiny i cywilizacja arabska i turańska, podczas gdy w żydowskiej przyznano mężowi prawo oddalenia żony, która nie powiła syna. Stagnacja życia rodzinnego pociąga za sobą ciężką stagnację życia publicznego: to i tamto rozwinęło się należycie tylko w cywilizacji łaćńskiej", *Rozwój moralności*, s. 141.

¹¹¹ Przewyciężenie zasad życia rodzinnego jest bowiem możliwe tylko przy zmianie całej dziedziny trójprawa; to zaś dokonuje się - zdaniem Konecznego - zawsze na drodze ewolucyjnej a więc nie za życia jednego pokolenia. Zob. *O wielości cywilizacji*, 95-132.

¹¹² Przykładem jest tu cywilizacja chińska, w której małżeństwo jest nie tyle związkiem kobiety i mężczyzny, ale raczej kontraktem między rodzinami. Nastawienie małżonków do ich związku ma tu znaczenie drugorzędne. „Zawsze bowiem w Chinach młodzi mogli się połączyć jedynie pod warunkiem należenia do różnych rodzin. Małżeństwo służy nie tyle założeniu rodziny, ile przede wszystkim zbliżeniu rodów. Zbliżenie to osiąga się za pomocą dyplomatycznych rytuałów", cyt. *Cywilizacja chińska*, s. 159; s. 158-164.

¹¹³ Zob., M. A. Krąpiec, *Suwerenność - czyja?*, Lublin 1996, s. 33-55.

ne przez cywilizację człowiekowi - nosi znamię zniewolenia człowieka. W tego typu rodzinach człowiek nie pozostaje wolny. Zagroźone są podstawowe dobra najslabszych członków rodziny tj. kobiety i potomstwa, nie wyłączać ich życia i zdrowia¹¹⁴. Cywilizacje, w których ten typ rodzin występuje, nie pozwalają człowiekowi na wolność w stosunku do rodziny. Można zadać pytanie : co jest racją tego stanu rzeczy? Wydaje się, że odpowiedzi należy szukać w samym podejściu cywilizacji do człowieka i rodziny. Ujawnia ono fakt traktowania człowieka jako czegoś wtórnego wobec ludzkiej społeczności i występujących w niej urzędzeń¹¹⁵. Człowiek jawi się jako ich produkt, émanât rozwoju - czyli jako coś wtórnego, już nie podmiot - substancja, bowiem podmiotem, suwerenem jest tu cała społeczność¹¹⁶. Podejście to jest faktycznie negacją personalistycznego sposobu bytowania i rozumienia człowieka. Konsekwencją tego stanowiska musi być przetrzucenie wolności (również w dziedzinie życia rodzinnego) z człowieka na byt od niego „lepszy”, samoistny - wobec którego człowiek ma pełnić rolę środka, narzędzia - czyli nie ma prawa posiadać wolności.

Całkiem odmiennie będzie realizował się człowiek w swym życiu rodzinnym tam, gdzie dostrzeżono jego osobowy status bytowania, tam, gdzie dostrzeżono w nim osobę. To, jak wiemy, ma miejsce jedynie w cywilizacji łaacińskiej¹¹⁷.

Konsekwencją osobowego charakteru bytowania człowieka będzie odczytanie jego uprawnienia do swobodnego zawierania związku małżeńskiego. Zarówno kobieta jak i mężczyzna sami podejmują decyzję co do zawarcia związku małżeńskiego¹¹⁸. Samo wstąpienie w więzy małżeńskie nie jest w cywilizacji łaacińskiej koniecznym dobrem dla każdego. Cywilizacja ta nie ma charakteru sakralnego, nie nakazuje bycia w małżeństwie. Małżeństwo jest więc dobrem, wobec którego człowiek jest wolny, do wyboru którego nie jest przymuszony. Toteż zaistnienie związku małżeńskiego ma swe

¹¹⁴ Zob., cyt. *Cywilizacja chińska*, s. 304.

¹¹⁵ Zob., *Prawa dziejowe*, s. 142-145.

¹¹⁶ Zob., *O ład w historii*, s. 26-27.

¹¹⁷ Zob., *Prawa dziejowe*, s. 320-341.

¹¹⁸ Zob., cyt. *List do rodzin*, s. 14-18.

źródło jedynie w wolnej i nieprzymuszonej woli małżonków. Co jednak skłania małżonków do zawarcia małżeństwa?

W pierwszej kolejności dobro ich samych oraz dobro, jakie stanowi każdy z nich nawzajem dla drugiego. Bycie bowiem osobą - sam byt osobowy w hierarchii wszelkich dóbr - stoi najwyżej. Gdy jest odpowiednio rozpoznany, gdy odczytane są jego bogate treści wraz z jedynym niepowtarzalnym aktem istnienia - może on (lecz nie musi) - wzbudzić miłość w drugim bycie osobowym. Z racji tego, że w cywilizacji łacińskiej poznanie przebiega w sposób nieskrępowany - pojawia się także możliwość wzbudzenia ludzkiej miłości ku drugiemu człowiekowi w oparciu o jego dobro. Z drugiej zaś strony - z uwagi na odczytanie personalistycznego sposobu bytowania człowieka - nie jest do zaakceptowania jakiegokolwiek działania, które stałoby w sprzeczności z użyciem człowieka jako środka. Nie może więc w cywilizacji łacińskiej istnieć małżeństwo jedynie z racji towarzyszącej mu przyjemności, jedynie z powodu wypływających z niego dóbr użytecznościowych, gdyż to prowadziłyby do zinstrumentalizowania człowieka, a więc stałoby w sprzeczności z jego osobowym statusem bytowania¹¹⁹. Nie znaczy to, że dobra przyjemne i użyteczne są zanegowane w życiu małżeńskim i rodzinnym. Wręcz przeciwnie; stanowią one całość, w sposób naturalny wzajemnie się uzupełniając, przy zachowaniu prymatu dobra godziwego jako dobra najwyższego¹²⁰.

Pojawia się małżeństwo i tym samym rodzina za sprawą dobrowolnej decyzji małżonków dla celu, jakim jest ich wzajemny rozwój. Jeśli taka jest geneza i racja małżeństwa oraz rodziny - to sama instytucja rodziny jest miejscem wolnego rozwoju człowieka. Rozwój ten dotyczy również potomstwa, które pojawia się jako owoc pożycia małżeńskiego. Potomstwo zaś - będąc owocem miłości rodziców - jest

¹¹⁹ Cywilizacja łacińska, personalistyczna zmierza do prymatu sił duchowych, dlatego opiera ona życie społeczne człowieka właśnie na nierozdzielnej monogamicznej rodzinie. Monogamia dożywotnia jest właśnie wyrazem supremacji sił duchowych nad fizycznymi. „Emancypacja sił duchowych z pod przewagi fizycznych nie nastąpi nigdzie, gdzie nie dokona się emancypacja rodziny; a zatem tak daleko i wysoko sięga następstwo monogamii”, *O wielości cywilizacyj*, s. 299.

¹²⁰ Zob. 372-387.

również osobą. Ma ono prawo do osobowego rozwoju. Rodzic nie jest panem życia i śmierci swego dziecka, lecz troskliwym i kochającym opiekunem. Nie ma więc zredukowania dziecka do roli bycia majątkiem rodziców tak, jak to ma miejsce w społecznościach rodowych. Rodzice posiadają odpowiedzialność moralną i prawną za realizację dobra skoro są realnymi przyczynami jego zaistnienia. Więż panująca między nimi tworzy się spontanicznie i w warunkach naturalnych jest nacechowana wzajemną życzliwością, ofiarnością i zaufaniem. To wszystko dokonuje się w imię dobra ich wszystkich, z racji osobowego charakteru ich istnienia. Troska o rozwój dziecka, sprawowanie władzy rodzicielskiej - to wszystko odbywa się w celu aktualizacji ludzkich potencjalności w młodym człowieku, ma miejsce po to, by człowiek doskonalił się jako osoba.

Piecza nad rozwojem dziecka spoczywa na rodzicach. Rodzice nie są od niej wolni, gdyż ponoszą realną odpowiedzialność za zaistnienie dziecka, a wraz z tym są odpowiedzialni za spełnienie potrzeb dziecka. Toteż wychowanie dziecka do chwili uzyskania przez nie dojrzałości, jego przebieg i forma, należy do rodziny a nie do państwa czy jakiegokolwiek innej instytucji¹²¹. Nie oznacza to, że z procesu wychowania wyłączone są szkoły i różnorodne organizacje, lecz że są one narzędziami w wychowaniu młodego człowieka, nad którymi władzę sprawuje rodzic. W wychowanie człowieka nie może wkraczać państwo ani jakakolwiek inna organizacja, o ile rodzice realizują dobro dziecka. Rodzice są w swych działaniach macierzyńskich wolni i upodmiotowieni, będąc realną ich przyczyną sprawczą, wzorcą i materialną. Wymaga tego ich osobowy charakter bytowania, ale przede wszystkim dobro dziecka, które może stać się dojrzałą osobą - zdolną do wolnych działań - tylko za sprawą obcowania z drugimi wolnymi i odpowiedzialnymi osobami.

Koneczny powiązał owo dojrzewanie człowieka w rodzinie i przez rodzinę z osiaganiem przez niego kultury czynu¹²². To za spr-

Zob. *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 158-159.

¹²² Kultura czynu - w istocie swej to nic innego jak cnota moralna. Pamiętajmy o tym, że Koneczny nie posiadał klasycznego wykształcenia filozoficznego i zapewne dlatego sprawność, która pozwala człowiekowi działać

wą swej kultury czynu, którą zdobywa w rodzinie - napisał Koneczny - człowiek pokonuje trudności, realizuje dobro trudne¹²³. Uczy się także odróżniać to, co przyjemne, ale niegodziwe, od tego, co prawdziwie dobre i przyjemne¹²⁴. Toteż kultura czynu u człowieka dojrzałego ujawnia się przez to, że umie on „pokonywać przeszkody, zwyciężać przeciwności, panować nad kłopotami”¹²⁵. Staje się on przez to pożyteczny dla swojej rodziny, społeczności, może osiągać coraz wyższe szczeble rozwoju, sam stawiając sobie to, co najlepsze za cel swego działania.

W tym doskonaleniu siebie, w służbie rodzinie i społeczeństwu pozostaje dla człowieka wychowanego w cywilizacji łacińskiej - nigdy nie gasnąca nadzieja uświęcania się przez swe rozumne i wolne czyny¹²⁶. Zmierza on do stanu „żeby nie było ani czynów bezmyśl-

w sposób przyjemny, dobrowolny, z odpowiednią siłą i w odpowiednim czasie; sprawność, która doskonała człowieka - nazwie kulturą czynu; zob. *Rozwój moralności*, s. 372-387. Na temat rozumienia cnoty w filozofii klasycznej zob. P. Jaroszyński, *Etyka dramat życia moralnego w: Wprowadzenie do filozofii*, dzieło zbiorowe, Lublin 1996, s. 515-586; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2, Lublin 1986; J. Lubelski, *Etyka katolicka*, Tarnów 1926; J. Korpany, *Z dziejów rzymskiego virtus*, w: „Znak”, 252 (1975) s. 701-708.

¹²³ „Trzeba tedy do szczęścia trudu. A trud większy, im większy zasięg czynu; tym gorsze też i zawilsze kłopoty”, *Rozwój moralności*, s. 373.

¹²⁴ To właśnie w rodzinie człowiek nabiera wykształcenia etycznego - napisze Koneczny. Ono zaś „jest jedną z dziedzin rozwoju umysłowego i sprawą rozumową. Uczuciami da się nabywać takich zalet, które są ponętne dla danego usposobienia - ale porządek moralny może być dziełem tylko rozumu. A zatem można się w moralności kształcić, a kształcenie to polega na dostrzeżeniu związków moralnych pośród spraw. Im bardziej kto etycznie wykształcony, tym większą ilość spraw traktuje ze stanowiska etycznego, oczywiście tak w prywatnym, jako też publicznym. Główne zaś cechy tego wykształcenia stanowią: poczucie i rozumienie hierarchii obowiązków, tudzież gorliwe pielęgnowanie postępu w etykach zawodowych, *Rozwój moralności*, s. 193-194.

¹²⁵ *Rozwój moralności*, s. 374.

¹²⁶ „Wszelkie nasze myśli i uczucia muszą mieć na celu czyn i wszystkie kategorie bytu osiągają swe szczyty w czynach i wartość życia w czynach

nych, ani myśli bezpłodnych."¹²⁷ - jednocześnie zabiegając, by jego działanie było przemyślane, twórcze, efektywne¹²⁸. Rodzina, w której człowiek się doskonali nie jest jakimś sztywnym mechanizmem regulowanym apriorycznym prawem. Przypomina ona żywy organizm poprzez jedność osób - nie tracących swej suwerenności posiadających wspólne cele, żyjących jedną kulturą i tradycją, bowiem najłatwiej „o kulturę czynu w społeczeństwach przejętych historyzmem”¹²⁹. Tylko w rodzinie charakteryzującej się współmiernością możliwe jest doskonalenie człowieka, zdobywanie trwałej kultury czynu¹³⁰. Można zauważyć, że wychowanie, zdobywanie przez człowieka kultury czynu - jest rozwojem człowieka jako osoby. Rozwój ten - dokonujący się w oparciu o rodzinę - sprawia, że człowiek staje się osobą - staje się wolny.

się rozstrzyga. Wie o tym katolik, że martwą jest wiara bez uczynków. My tęskniący do Kościoła Ducha Św., wyglądamy panowania chrześcijańskiego czynu; chcemy, by świat zaczął rozmawiać z Panem czynami, urzeczywistniając civitatem Dei. Bądź 'kamieniem rzuconym na taki szaniec!' To właśnie jest celem wszelkich rozważań z zakresu naszej cywilizacji", *Rozwój moralności*, s. 375.

¹²⁷ *Rozwój moralności*, s. 377.

¹²⁸ Zob. *Rozwój moralności*, s. 376-380.

¹²⁹ *Rozwój moralności*, 382.

¹³⁰ „Wszędzie, a więc także w sprawach kultury czynu, decyduje o powodzeniu współmierność czynników. [...] Każda etyka ma swoją kulturę czynu, ilościowo i jakościowo. Buddyjska np. ledwie daje się tej kulturze wykluwać, gdy tymczasem arabska podnieca, a turańska i żydowska mają swe przyprawy i odpływy. [...] Ustaloną zdatność czynów rozumnych i moralnych natrafia się niemal wyłącznie w cywilizacji łaćńskiej". *Rozwój moralności*, s. 381.

Henryk Kiereś

Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*

* Wykład w ramach Festiwal *Triialogos. Scientific Session: Man and Eternity*, Tallin (Estonia), 6. IX. 1998.

Postmodernizm aktualnie dominuje w wielu środowiskach opiniotwórczych Ameryki Północnej i Europy zachodniej, rośnie jego popularność w krajach tzw. postkomunistycznych. Duże nagłośnienie jego idei nie pozostaje bez wpływu na filozofię, humanistykę, na nauki społeczne i teologię, na politykę i sztukę. Sądzi się, że ten osobliwy ferment myślowy jest rezultatem reakcji intelektualistów na głęboki kryzys tożsamości kultury Zachodu i zarazem próbę jej uzdrowienia. Sami klasycy postmodernizmu są przekonani, że zalecana przez nich kuracja duchowa jest logicznie konieczna i historycznie ostateczna oraz że dotyczy losu całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko przyszłości cywilizacji Zachodu.

Przyznamy, że kryzys jest faktem, a polega on na tym, że dzisiejszy Europejczyk - twórca filozofii, czyli bezinteresownego umiłowania mądrości! - nie rozumie świata i samego siebie. Rozumienie jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, zatem brak rozumienia jest największym złem naszego życia duchowego. Gra idzie więc o wielką stawkę i z tego powodu lekceważenie postmodernizmu byłoby nietaktem. Nie pojawił się przecież jak przysłowiowy *Deus ex machina* w teatrze greckim, jest dramatyczną reakcją na błędy przeszłości i rości pretensje do roli panaceum na nasze wspólne biedy. Rzecz jasna,

powaga sytuacji nie zwalnia nas z obowiązku respektowania zasad poznania naukowego, dlatego zanim poznamy bliżej postmodernizm, odpowiedzmy na dwa pytania: „Co to jest kultura?”, „Na czym polega kultura klasyczna?”. Są to pytania ważne, ponieważ postmoderniści potępiają tradycję kulturową Europy, warto więc wiedzieć, czy tę tradycję znają i co jest przedmiotem ich bezlitosnej krytyki.

Co to jest kultura? - Słowo „kultura” pochodzi od łac. *colo, co lère*: uprawiać; to pierwotne znaczenie przechowało się w słowie „agrokultura”: uprawa roli. Jako pierwszy Cyceron mówi o animi cultura: uprawie ducha ludzkiego, polegającej na kształtowaniu cnót moralnych (Tuse. Disp. II, 5). Ta cenna intuicja jest już obecna w gr. słowie *paideia* - od *pais*: chłopiec, dziewczyna - oznaczającym wychowanie młodego człowieka według - jak zauważa W. Jaeger - „wiecznotrwałego ideału” spinającego tradycję z przyszłością i będącego miarą (kryterium) oceny kulturowych działań człowieka¹.

W dalszych dziejach pojęcia kultury, już w Europie chrześcijańskiej, te dwa wątki - opisowy i normatywny - przewijają się i warunkują wzajemnie; słowo „kultura” oznacza uprawę ducha ludzkiego (np. fr. *culture de l'esprit*) w sferze religii (*cultus latrinae, cultus duliae*), nauki (fr. *cultures des sciences*) i sztuki (fr. *cultures des artes*), ale dotyczy ono także ideału uprawy człowieka, jej uniwersalnego wzorca². Słusznie dostrzeżono, że nie każde działanie człowieka jest *ex definitione* działaniem kulturotwórczym, czyli wzbogacającym nas i moralnie uszlachetniającym, a to z kolei sprowokowało pytanie: „Czy istnieje uniwersalne kryterium oceny naszych działań kulturowych?”.

Zdawało się, że *ethos* chrześcijański niesie z sobą odpowiedź pozytywną, ale błędy filozofii i rozpad chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie, a zachodniego na katolicyzm i protestantyzm, emancypacja ludów i ich rodzimych kultur oraz odkrycia naukowe i geograficzne zrodziły partykularyzmy i wątpliwości w uniwersalizm chrześcijaństwa. Zepchnięto je więc do defensywy - ten atak trwa nadal! - a na zmienionym tle myślowym dochodzą do głosu utopie i ideologia so-

¹ *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1959.

² P. Beneton, *Historie de mots culture et civilisation*, Paris 1975.

cializmu; na arenę dziejową wkraczają intelektualiści ze swoimi świeckimi eschatologiami³.

Przy okazji odróżnia się kulturę wewnętrzną od zewnętrznej w przekonaniu, iż kultura jest jakością duchową, „mieszkającą” wyłącznie w człowieku, natomiast nasze dzieła to jedynie zmaterializowane znaki naszych intencji. Jednocześnie pojawia się słowo „cywilizacja” - od łac. *civis*: obywatel traktowane na ogół jako synonim „kultury”, ale chętniej, szczególnie w tradycji scjentyzmu wiązane z kulturą zewnętrzną, czyli życiem materialno-technicznym danej społeczności. Czy to odróżnienie jest zasadne? Co różni kulturę od cywilizacji?

Ludzkie dzieła są obrazem naszej wiedzy o świecie oraz wyrazem (ekspresją) naszej woli doskonalenia świata i siebie, z czego wynika, że jaka kultura wewnętrzna, takie dzieła. Nasze dzieła są znakami i oznakami jakości naszego ducha, czyli poziomu jego kultury. Nikczemna kultura tworzy narzędzia pomnażające w świecie zło; wymowny przykład to obóz koncentracyjny. Czym wobec tego jest cywilizacja?

Kulturę tworzy człowiek, a człowiek to *animal rationale* - zwierzę rozumne, zatem to rozum jest żywiołem oraz instrumentem budowania kultury. Ostatecznie jest więc ona racjonalizacją natury - zastanego świata wraz z człowiekiem - jest ona - jak mówi M. A. Krąpiec - ich humanizacją⁴. Nie wszystkie nasze dzieła mają charakter bezpośrednio materialny, np. koncepcja życia społecznego. Naturalnym przejawem tego życia jest rodzina, a cała jego reszta jest racjonalnym, analogicznym przeniesieniem życia rodzinnego na życie narodo-społeczne. Tę intuicję zachowuje fr. neologizm *civilisation*, wywodzący się z łac. *civis*: obywatel, i *civilis*: obywatelski, państwowy. Cywilizacja dotyczy więc życia obywatelskiego w państwie, należy ją zatem określić - za F. Konecznym - jako metodę ustroju życia społecznego⁵. Człowiek nie jest „samotną wyspą”, jest ona także *animal sociale* - zwierzęciem społecznym, a - jak się przekonamy - mo-

³ P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1988.

⁴ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995.

⁵ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991.

del cywilizacji ma ogromny wpływ na nasze życie, może on nas prawidłowo kształtować, ale może sprawić, że będziemy się traktować jak przysłowiowy „nawóz historii”.

Co to jest kultura klasyczna? Jakie kryteria racjonalizacji świata leżą u jej podstaw? - Historycznie rzecz biorąc, na kulturę klasyczną składają się grecka filozofia, dorobek Rzymian w zakresie prawa (*ordo recti ac boni*) i ich chrześcijańska synteza z Biblii Starego i Nowego Testamentu. Ta głęboka tradycja, absorbująca ponad dwu i pół tysiącletnie doświadczenie jest pierwszym, ale nie ostatnim przejawem jej uniwersalizmu, dochodzą bowiem jeszcze trzy kryteria rzeczowe. Pierwszym z nich jest tzw. teoria aspektu, bodaj największy wkład starożytnych Greków do kultury. Ujrzała ona światło dzienne w myśli Arystotelesa i jest nadal doskonała (Tomasz z Akwinu, J. Maritain, M. A. Krąpiec). Teoria ta odróżnia i nawzajem ustosunkowuje do siebie, badając wzajemne relacje, następujące przejawy naszego rozumnego życia: *theoria-scientia*; *praxis-prudentia*, *technars* oraz *religio*. Scharakteryzujemy je pokrótce.

W zakres *theoria* wchodzi nauki teoretyczne i praktyczne: 1. nauki (dyscypliny, sztuki) formalne: logika, matematyka, geometria; retoryka, gramatyka, których cel to dyscyplinowanie naszego myślenia i działania, 2. nauki szczegółowe: przyrodnicze, humanistyczne i społeczne, 3. filozofia, 4. teologia. - Nie istnieją nauki bardziej czy mniej naukowe! Każda nauka posiada swój specyficzny przedmiot, metodę oraz właściwy cel. Nauki szczegółowe przyrodnicze badają przyrodę - nieożywioną i ożywioną - i poszukują jej praw i prawidłowości. Nauki humanistyczne zajmują się człowiekiem historycznym oraz jego czynnościami i wytworami, nauki społeczne poznają warunki życia zbiorowego. Filozofia wyjaśnia świat poszukując ostatecznych racji jego istnienia, a teologia wyjaśnia Objawienie i organizuje kult religijny. - Cel nauk to bezinteresowne poznanie prawdy o świecie - w określonym aspekcie - po to, aby zrozumieć świat i wprząc pozyskaną wiedzę w działanie: postępowanie i wytwarzanie. Filozofia jest jedyną samoświadomą siebie nauką, dlatego do niej należy obowiązek zbudowania ogólnej teorii poznania naukowego⁶.

⁶ M. A. Krąpiec, *Filozofia - co wyjaśnia?*, Warszawa 1997.

Praxis-prudentia dotyczy ludzkiego postępowania i jego celu: dobra. W kulturze klasycznej wyróżnia się trzy rodzaje dobra: *bonum honestum* - dobro właściwe, bezwzględne (jest nim człowiek-osoba), *bonum utile* - dobro użytkowe i *bonum delectabile* - dobro przyjemnościowe. Postępowanie obejmuje moralność, obyczaje i prawo, dotyczy więc szeroko rozumianej pedagogii społecznej, czyli wychowania człowieka do wolnego, ale odpowiedzialnego działania.

W zakresie *theoria* wyróżnia się dwa cele podmiotowe: mądrość teoretyczną, czyli znajomość ostatecznych przyczyn rzeczy oraz mądrość praktyczną, czyli znajomość przyczyn szczegółowych, dotyczących działania. Domeną mądrości praktycznej jest *experientia* - doświadczenie, ale współgranie obu rodzajów mądrości jest ideałem kultury klasycznej, realizowanym na gruncie kształcenia i wychowania. Nie znaczy to, że kultura klasyczna posiada gotowe recepty na życie, wspomniany wzorzec-ideał jest rozumiany analogicznie, ponieważ życia moralnego nie da się skodyfikować: 1. to samo dobro można osiągać na różne, moralnie nienagane sposoby, 2. każdy czyn ludzki zachodzi w odmiennych uwarunkowaniach, np. człowiek kradnący dla wzbogacenia się, a matka kradnąca w skrajnej życiowo sytuacji po to, aby wyżywić dzieci, 3. zdarza się, że musimy wybierać mniejsze zło, 4. istnieją sytuacje o tzw. podwójnym skutku moralnym, np. komu w krańcowych okolicznościach dać resztki pożywienia - dzieciom śmiertelnie chorym czy też rokującym nadzieję na przeżycie? - Fundamentem kultury klasycznej jest tzw. prawo naturalne: „Czyń dobro - zła unikaj”, a cały dramat życia moralnego polega na poznaniu dobra prawdziwego i jego heroicznej realizacji⁷.

Techne-ars to sfera sztuki, czyli celowego (naśladowującego naturę: *techne mimetai ten physin*) wytwarzania, którego racją bytu jest doskonalenie świata (*ars supplet defectum naturae*). Sztuka przenika życie ludzkie, jest związana z prawdą, dobrem moralnym oraz wiarą (kultem religijnym). Nie wyróżnia się tzw. sztuk pięknych, bowiem każda sztuka - rolnictwo, medycyna, logika czy poezja - doskonalili świat, czyli wnoszą do świata piękno. Człowiek jest za swą sztukę odpowiedzialny, ponieważ wnosi ona do świata realne zmiany. Sztuki

⁷ M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

dzieli się na doskonalące myślenie i działanie, doskonalące życie materialne oraz aktualizujące ducha ludzkiego⁸.

Religio - od łac. *re* i *ligare*: związać ponownie - dotyczy wiary i Boga. Kultura klasyczna żyje religią chrześcijańską, a obecny w niej obraz Boga, Jego związku ze światem i człowiekiem jest syntezą Biblii i rozumu: filozofii i teologii, dlatego wiara jest racjonalnym transcendowaniem człowieka ku Dobru Najwyższemu-Bogu - akt wiary jest aktem rozumu wydanym pod naciskiem woli, zatem człowiek wierzy, bo chce wierzyć. Religia jest przedmiotem studiów filozoficznych, teologicznych i religioznawczych, bowiem wiara określa najważniejszą relację bytu ludzkiego - zbawienie⁹.

Drugim ważnym kryterium klasyczności kultury jest teoria człowieka. Dla starożytnych Greków człowiek to *dzoon logikon* - zwierzę rozumne miłujące prawdę, dobro i piękno, ale choć Grecy poszukiwali uniwersalnej miary kultury, ich wizje człowieka były deterministyczne i raczej pesymistyczne. Odnotali oni - co jest zgodne z doświadczeniem - że jesteśmy nierówni „z natury”: rodzimy się jako mędrcy, żołnierze bądź rzemieślnicy (Platon), jako obywatele lub niewolnicy (Arystoteles), jako ludzie zdrowi, bogaci i utalentowani będą jako życiowi bankruci. Jak zauważa E. Gilson, Grecy stanęli przed pytaniem dotyczącym ostatecznego celu życia człowieka jako człowieka, ale nie byli w stanie odpowiedzieć, nie dostrzegli w Demiurgu czy Nieruchomym Poruszycielu tego, co przyniosło z sobą Objawienie judeo-chrześcijańskie, w którym Absolut-Bóg to Byt Osobowy, Stwórca świata i jego Opiekun¹⁰. Dopiero to odkrycie rzuca światło na człowieka jako osobę, byt - jak powie Tomasz z Akwinu - najdoskonalszy w całej naturze: *Persona est id quod est perfectissimum in tota natura* (*STh* I-II 18, 9 c). Namysł nad duchowym życiem człowieka pozwolił odkryć wspólne nam wszystkim cechy-możliwości: poznanie, miłość, wolność (i odpowiedzialność), suwerenność (z racji własnego aktu istnienia), podmiotowość prawa oraz godność religij-

H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

⁹ Z. J. Zdybicka *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.

¹⁰ E. Gilson, *Bóg ifilozofia*, Kraków 1996.

Teoria osoby odkrywa, że pomimo nierówności „z natury” jesteśmy równi wobec siebie w porządku życia osobowego, bowiem wymienione własności osobowe przysługują każdemu człowiekowi, niezależnie od rasy, płci, wieku, naturalnych (genetycznych) i kulturowych uwarunkowań. Teoria osoby przewyższa antropologiczny „naturalizm” Greków i pozwala zbudować radykalnie nową koncepcję bytu społecznego: społeczność jest właściwym miejscem proporcjonalnej aktualizacji naszego życia osobowego, co dokonuje się dzięki kształceniu, wychowywaniu i podziałowi pracy, a także opiece nad osobami zagrożonymi bytowo i niezdolnymi do życia społecznego. Dobrem-celem życia społecznego jest człowiek-osoba.

Zwornikiem klasycznej teorii człowieka jest wizja człowieka jako bliźniego, co wiąże się z wyjaśnieniem natury naszej godności religijnej. Otóż faktem jest istnienie wielu religii, ale z tego faktu nie wynika, że wszystkie istniejące religie są równosilne! Istnieją religie deterioryzujące człowieka, a nawet jeśli określona religia właściwie „odczytuje” człowieka, błędy jej wyznawców przyczyniają się do wypaczenia jej sensu i alienacji wobec człowieka; dzieje chrześcijaństwa dostarczają wielu przykładów. Dlatego człowiek-osoba pełni funkcję uniwersalnego kryterium oceny danej religii, zawartej w niej wykładni bytu ludzkiego oraz jest probierzem prawdziwości interpretacji i działań motywowanych religijnie. Jeśli naruszają one depozyt życia osobowego, tym samym są nikczemne i niegodne człowieka! W świetle Ewangelii Chrystusa, Boga-Człowieka wcielającego się z miłości do nas, każdy człowiek, niezależnie od swej religii lub ateizmu jest dla chrześcijanina bliźnim, czyli jego siostrą lub bratem z racji powinowactwa dzieci Bożych. Nakłada to na chrześcijanina obowiązek poświęcania się dla innych osób i stanowi dodatkowe kryterium oceny własnej kultury! Zauważmy, że dopiero na tym gruncie znajdziemy podstawy pozwalające uzasadnić konieczność istnienia w życiu społecznym jego cnoty-społwa: solidarności, czyli miłości społecznej¹².

Z klasyczną teorią bytu społecznego wiąże się pytanie o cy-

¹¹ M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.

¹² Jan Paweł II, *taborem exercens*, Rzym 1981.

wilizację, czyli o optymalny ustrój społeczny. W związku z tym odnotujmy w pierw, że wbrew opinii nie istnieje coś takiego jak cywilizacja Zachodu czy Europy; Europa nie jest monolitem cywilizacyjnym, zmagają się w niej następujące cywilizacje: łacińska, bizantyjska - związana z prawosławiem i protestantyzmem, żydowska oraz arabska. Można sądzić, że gwarantem pełnego rozwoju kultury klasycznej jest cywilizacja łacińska. Co ją wyróżnia?

Jest to cywilizacja 1. personalistyczna, co wyraża się w społecznej *resp.* państwowej trosce o naukę, moralność i pochodne od niej prawo tzw. pozytywne, sztukę oraz zdrowie i dobrobyt materialny obywatela, 2. aposterioryczna, czyli otwarta na modyfikacje w zakresie tzw. urządzeń (struktur społecznych), ale bez naruszania zasad personalizmu, gdyż równałoby się to zmianie typu cywilizacji!, 3. stanowa, a więc oparta o stany społeczne połączone naturalną więzią pracy. Stany społeczne są pierwszym organem polityki - sztuki rozumnej realizacji dobra wspólnego - *bonum communa*e - bowiem wyłaniają one z siebie kolejne formy życia narodo-państwowego: sejm, senat, sądownictwo, rząd i urząd prezydenta¹³.

Ostatni rys kultury klasycznej to cztery warunki, jakich musi dotrzymać ten, kto chce odpowiedzialnie uczestniczyć w dyskursie społecznym, a mianowicie, głoszone sądy muszą być: wewnętrznie niesprzeczne, 2. zgodne z rzeczywistością i doświadczeniem, 3. musimy być świadomi ich praktycznych konsekwencji, 4. obowiązuje nas historyzm, czyli znajomość dorobku tradycji, ponieważ stawiamy te same pytania co nasi antenaci, a dzięki znajomości udzielonych wcześniej odpowiedzi i ich konsekwencji kulturowych więcej rozumiemy i unikamy błędów. Problem w tym, abyśmy chcieli wspiąć się na barki tradycji. Nie przekazujemy sobie wiedzy w sposób naturalny - genetycznie - lecz poprzez znaki kulturowe; znaki te musimy znać, rozumieć i umieć korzystać z nich we własnym życiu. Człowiek bez tradycji jest jak tabula rasa - niezapisana tablica - można na nim zapisać

¹³ Taka struktura społeczna jest obecna w dzisiejszej polityce, ale życie polityczne jest od kilkuset lat skażone utopizmem i ideologizmem, dlatego stany społeczne zostały zastąpione przez partie-sekty, głoszące - niezależnie od swej ideowej orientacji - "Jedynie słuszny światopogląd".

cokolwiek, także fałszywe i zło; kto posiada tradycję kulturową i docenia jej poznawcze walory, ten rozumie sentencję *Historia est magistra vitae*. - Poznaliśmy zręby kultury klasycznej, przejdźmy zatem do prezentacji postmodernizmu.

Zgodnie z własną nazwą postmodernizm jest tym, co następuje „po” modernizmie; stało się to w drugiej połowie XX wieku. Czym jest wobec tego modernizm? Sądzi się, że ideologia *modernity* bierze swój początek w renesansie, wykształca się w oświeceniu i pozytywizmie i dominuje aż do krachu „projektu modernistycznego” (termin J. Habermasa), czyli do upadku totalitaryzmów społecznych: komunizmu i nazizmu-faszyzmu. Jej współrzędne, antycypowane już od początków myśli europejskiej, to fundamentalizm - wiara w istnienie uniwersalnych „pierwszych zasad”, oraz jego konsekwencja: totalitaryzm polityczny. Wiązano z nimi nadzieję na samozbawienie się człowieka, ale recepta nie sprawdziła się, a co gorsza fundamentalizm myślowy i totalitaryzm społeczny stworzyły struktury kulturowe, które się alienowały i prowadziły do „świata koszarowego” i obozów koncentracyjnych. Modernizm szermował hasłem „Wolność-Równość-Braterstwo”, zawsze działał w „imię człowieka”, a produkować państwa-Leviathany, pożerające setki milionów istnień ludzkich i marnotrawiące wysiłek kolejnych pokoleń. Tak będzie zawsze - konkludują postmoderniści - jeśli kulturą będzie kierować LOGO-centryczna „totalitarna mentalność ateńska” z jej obłąkańczą ideą „centryzmu”. - Co postmoderniści proponują w zamian?

Postmodernizm filozoficzny bywa nazywany postfilozofią lub antyfilozofią. W obozie postfilozofów spotykamy dwie orientacje: nietzscheanistów oraz „systematyków”, które łączy przekonanie o historycznej i logicznej atrofii idei „centryzmu” i mitu „niewzruszonych zasad”. W związku z tym głoszą oni tzw. „śmierć” Boga, człowieka czy kultury, co znaczy, że tradycyjne pojęcia dyskursu kulturowego są dziś bezużyteczne, że nastąpiła ich „śmierć” logiczna: nie generują już kultury! Pozostaje wszakże pytanie: „Czy tradycję należy odrzucić czy jedynie zreformować?”.

Nietzscheaniści z upodobaniem demaskują „Logo-centryzm” i wieszczą erę „końca możliwości”, nadejście czasów posthistorycznych, wiecznego *Jetztzeit*, a argumentują następująco. Uniwersalny

Rozum (Czysta świadomość) poznająca Prawdą Absolutną - Platon, Kartezjusz, Kant, Husserl - to fikcja. Nasze poznanie jest względne, język jest strukturą umowną, żadne normy i argumenty nie oprą się próbie czasu. Jak wykazali Darwin, Marks, Nietzsche, Freud, Wittgenstein i Heidegger, nasze życie zależy od podświadomości i irracjonalnej woli władzy, a więc jesteśmy jedynie elementem pierwotnego, dynamicznego żywiołu. Teksty kulturowe to retoryczne konstrukcje (rekomendacje, perswazje, ekspresje) otwarte na wielość indywidualnych prawd (Derrida, Foucault, Rorty, Lyotard, Hillis Miller, de Man, Fish, Eco).

Natomiast tzw. „systematycy” poprzestają na krytyce „centryzmu”, ale bronią się przed skrajnym relatywizmem, co prowadzi ich do koncepcji kultury jako „pragmatycznie” racjonalnego dyskursu. Sądzą, że pomimo różnorodnych uwarunkowań kontekstowych ludzi łączy Racjonalność, z czego wynika, że kierowani ideą Racjonalności możemy się dogadywać i tworzyć tym samym „ogólnokulturowe uniwersalia”: najbardziej racjonalne możliwości pozwalające zoptymalizować działanie (Putnam, Apel, Habermas, Gadamer, MacIntyre, Ricoeur, Blumenberg, Taylor, Davidson, Dummet).

Zbierając, nietzscheaniści negują tradycję - podkreślmy to - modernistyczną, a promują woluntaryzm, relatywizm i irracjonalizm, natomiast „systematycy” chcą wierzyć (jest to wyłącznie postulat moralny!), iż sensem kultury jest dialog *ex post* kierowany ideą wspólnoty rozumu, a więc zachodzi pomiędzy nimi jedynie różnica stopnia konsekwencji w burzeniu modernizmu. A zresztą, jedni i drudzy są świadomi, że przewyciężanie „centryzmu” nie będzie łatwe, bowiem - jak zauważają nostalgicznie - w człowieku tkwi „pociąg do uogólniania” (Wittgenstein) czy „pokusa metafizyki” (Derrida). Aby tę pokusę zneutralizować odwołują się do osobliwych technik pisarskich, np. mnemoniki, schizoanalizy, paralogistyki, paratekstologii, „dzikiej” refleksji, rizometryki (kłączoologii), dialektyki negatywnej czy dekonstrukcji. Chcą w ten sposób pokonać „cenzurę Logosu” i wyrazić „Niewyraźalne”, dotrzeć do „przestrzeni czystej wolności”¹⁴. -

¹⁴ H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią naj-*

Przejdźmy do krytyki postmodernizmu, stosując znane nam kryteria sensowności dyskursu.

Postmodernizm (oraz modernizm!) zasługuje na trzy zarzuty:

1. jego zwolennicy karygodnie upraszczają dzieje filozofii, 2. ich wywody są skażone wewnętrzną sprzecznością, 3. operują oni błędną teorię poznania. Przejdźmy do zilustrowania tych zarzutów.

Nie jest prawdą, że dorobek filozofii to wyłącznie modernizm! Jego początków można się doszukiwać u Platona, który w dialogach *Państwo* i *Prawa* tworzy totalitarne recepty społeczne, ale wątek ten powraca i dominuje w czasach nowożytnych, w których kartezjańskie *Cogito* tworzy uniwersalne prawa myślenia i aplikuje te prawa - w postaci modeli - światu oraz ludzkiemu działaniu, a szczególnie życiu społecznemu. Modernizm wyrasta na gruncie różnorodnie artykułowanego platonizmu, a wspomagają go utopie społeczne oraz ideologia socjalizmu! Spójrzmy zresztą na historię filozofii i na jej dorobek.

W dziejach filozofii konkurują z sobą - a trwa to po dziś dzień! - trzy wielkie nurty: 1. heraklitejski, w ramach którego operuje się ontologią tzw. wariabilistyczną - *zasadę-arche* bytu jest ruch-zmiana-nieokreśloność, oraz manicznie-ekstatyczną teorię poznania - jest ono egzystencjalną, „mistyczną” ekspresję, która prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka (metanoja); 2. parmenidejsko-platoński, gdzie obowiązuje tzw. statyzm ontologiczny „rzeczywiście rzeczywista” jest idea-tożsamość-niezmiennność, oraz ejdetyczna teoria poznania - prawdziwe *poznanie-episteme* polega na apriorycznej analizie idei (pojęć ogólnych); 3. arystotelesowsko-tomaszowy, w którym podstawą jest realistyczna i racjonalna metafizyka, wyrastająca z naturalnego poznania i poszukująca ostatecznych racji (przyczyn) istnienia świata i jego inteligibilności. Ten właśnie nurt filozoficzny leży u podstaw klasycznej koncepcji kultury.

W nurtach heraklitejskim i platońskim z przyjętych apriorycznie koncepcji bytu - ruch-zmiana bądź idea-tożsamość - „dedukuje” się teorie wartościowego poznania - ekstatyczne będą ejdetyczne, oraz działania - ekspresja wolności będą mechaniczną aplikacją wiedzy czysto pojęciowej. Modernizm to - jak już wiemy - róż-

noraki platonizm, zaś postmodernizm to owoc nauki moralnej płynącej z porażki „projektu modernistycznego” i - z braku innej perspektywy poznawczej! - opcja w kierunku heraklitejskiego mobilizmu i jego konsekwencji w teorii człowieka - woluntaryzmu, oraz w teorii poznania - relatywizmu i irracjonalizmu. - I w ten sposób zamknęliśmy koło historii, co pozwala nam rzucić okiem na pozostałe logiczne błędy postmodernizmu.

Znajdziemy w nim sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i irracjonalizm, a wiadomo od dawna, że tych stanowisk nie da się obronić, ponieważ ich tezy są wewnętrznie sprzeczne: negują warunki sensu wypowiedzi oraz negują... własne istnienie. I tak, jeśli powiemy, że prawda jest niepoznawalna, tym samym wypowiemy sąd prawdziwy, a więc musieliśmy coś poznać prawdziwie. Jeśli będziemy twierdzić, że prawda jest względna - zmienna, stopniowania i zależna od punktu widzenia - tym samym wypowiemy sąd bezwzględny, a więc niezmienny, niestopniowalny i niezależny od punktu widzenia. Jeśli odmawiamy rozumowi prawa do rangi ostatecznej instancji oceny poznania, musimy posłużyć się rozumem.

Postmoderniści głoszą, że język jest zbitką aspektów: prelogicznego (podświadomego) i retorycznego, z czego ma wynikać, że obiektywizm to mrzonka, a tzw. realny świat to nasza projekcja. W odpowiedzi zauważmy, że gdyby tak było, postmoderniści nie mieliby żadnych racji do wyróżnienia jakichkolwiek aspektów i nie wiedzieliby o ich istnieniu. - Sądzą również, że ludzkie poznanie jest pochodną czynników naturalnych, np. biologicznych czy klimatycznych, praktycznych - potrzeby, emocjonalnych oraz „teoretycznych” - zamysły, projekty i dlatego nasze działanie jest jedynie ekspresję, spontanicznym wylewem poznania. - I znowu odnotujemy, _e poznanie jest trudnym i żmudnym procesem, ale towarzyszące mu uwarunkowania są nam (choć nie zawsze wprost) współdane, a więc mogą one być ujawnione i zneutralizowane. Gdyby tak nie było, skąd postmoderniści wiedzieliby o ich istnieniu i wpływie na poznanie?

Postmodernizm grzeszy ignorancją historyczną, a jego „teorie” są niezgodne z rzeczywistością, są wewnętrznie sprzeczne i prowadzą - podobnie jak „teorie” modernizmu - do deterministycznej koncepcji człowieka: jest on polem ekspresji anonimowych się! - I

ostatni, prawie niedostrzegalny problem, a mianowicie, postmodernizm jest kryptomodernizmem! Dlaczego?

Modernizm jest przede wszystkim teorią społeczną, według której jedynym celem życia ludzkiego jest nieograniczona konsumpcja materialna, a metodą realizacji tego celu - czyli typem cywilizacji! - jest totalitarna socjalizacja tego życia. Postmodernizm zachowuje ideowy depozyt modernizmu: konsumpcjonizm, a chce - jak deklarują jego zwolennicy - odrzucić jego metodę społeczną, gdyż trzeba za nią płacić za duży haracz. W miejsce totalitaryzmu proponuje demokrację opartą na relatywizmie, czyli tezie o równości (równoprawności) wszystkich punktów widzenia w zakresie prawdy, dobra moralnego, piękna i religii, a ponieważ relatywizm prowadzi w życiu społecznym do anarchizmu, demokracja wnosi terror większości, a więc jedynie inny totalitaryzm! O tym, co prawdziwe, dobre i piękne nie decyduje mniejszość - jak w modernizmie, lecz większość na drodze ugody. Wszystko byłoby dobrze, tylko że z ludzkich rojeń i konwencji nie wynika prawda i dobro moralne! Powróćmy na chwilę do historii.

Pierwszym sposobem racjonalizacji świata być mit (gr. *mythos* - opowieść), rodzaj protofilozofii, synteza ludzkiego doświadczenia, w której znajdziemy opis świata i przepis na ludzkie życie. Mit zawierał w sobie losową wizję człowieka: życie ludzkie to dzieło przypadku lub skutek działania anonimowych sił. Ten pesymizm zachowują greccy filozofowie, a ustępuje on miejsca optymizmowi wraz z zainspirowaniem filozofii przez chrześcijaństwo. Losowa wizja ustępuje teorii, według której człowiek jest kowalem swojego życia, które jest drogą do życia wiecznego. W czasach nowożytnych klasyczna koncepcja człowieka ulega reinterpretacji: człowiek jest kowalem swego losu, ale wyłącznie jako człowiek społeczny. Pierwszą ilustracją tej myśli są utopie (słowo utopia od gr. *ou*, oznaczającego negację, a transliterowanego na łac. *u*, oraz od gr. *topos*: miejsce, co daje razem: miejsce, którego nie ma). Pierwszą utopią - wizję państwa doskonałego - tworzy Platon, a myślenie utopijne popularyzuje (pod wpływem Platona!) Thomas More, autor dzieła *Utopia* (Lovanium 1516). Utopizm staje się modelem myślowym dla intelektualistów wywodzących się z tradycji filozofii pokartezjańskiej. Po dziś dzień utopia to *pansophia* - mądrość zupełna i jedyne narzędzie krytyki

społecznej (E. Bloch)¹⁵. Wraz z pojawieniem się utopii - recept na powszechne zbawienie człowieka - bujnie kwitną ruchy masońskie, gnoza i historiozofie (A. Comte, K. Marks, G. Vico), a twórcy utopii operującej dwoma modelami: *perpetuum mobile* - życie społeczne jest zamknięte i jednostajne; progres *indéfini* - z pilotującą ideą postępu. - Dlaczego utopie powstają?

Ich pierwsi twórcy dostrzegli, iż Europejczyk wie, jakie reguły moralne gwarantują mu zbawienie, lecz reguł tych w życiu nie stosuje, czego społecznym skutkiem jest niesprawiedliwość. Co zatem należy uczynić? Należy zbudować doskonale państwo - uniwersalne narzędzie pedagogii społecznej. I w ten sposób rodzi się socjalizm! Stało się to wtedy, kiedy chrześcijaństwo - które „uzasadniało” ideały moralne utopii! - zostało zneutralizowane przez świeckie państwo. Totalitarne państwo zna ideę człowieka, wie jak ją realizować, a więc to ono ustala zasady moralne i prawo. Co nie mieści się w idei człowieka, to należy eliminować z życia społecznego.

Utopizm był eksperymentem myślowym do chwili, kiedy pojawia się trzecia (po micie i utopii) konkurentka filozofii, a mianowicie ideologia. Jej podstawy opracował A. Destutt de Tracy (*Elements d'Idéologie*, Paris 1798), który rozpiął życie ludzkie pomiędzy tzw. bazę, a tzw. nadbudowę. Baza to materialne warunki życia, a nadbudowa to system myślowy społeczny, czyli ideologia; charakter ideologii, a więc obecna w niej koncepcja świata i człowieka zależy od bazy. Myśl tę uogólnili socjaliści, a rangę zasady nadał jej Marks w tezie: „Byt określa świadomość”. Z ideologii społecznej socjalizmu wyrosły jego trzy historyczne postaci: 1. socjalizm internacjonalistyczny, czyli komunizm: zasadę działania społecznego jest kolektyw (wola zbiorowa), 2. socjalizm narodowy, czyli nazizm (fasyzm): podmiotem działania jest „naród wybrany” (jego misja historyczna), metodę indywidualna przedsiębiorczość i kapitał podporządkowane idei narodowej, 3. socjalizm liberalny, czyli liberalizm: zasadą działania społecznego jest kapitał plus indywidualna przedsiębiorczość. - Komunizm i nazizm są dziećmi ideologii modernizmu, którego istotę określa

¹⁵ F. E. Manuel, F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts 1980.

teza o nierozzerwalnej więzi pomiędzy bazą a nadbudowę, a to z tej racji, iż ta więź gwarantuje osiągnięcie założonego celu: panowania nad światem i nieograniczonej konsumpcji. Natomiast liberalizm, czyli postmodernizm chce odrzucić totalitaryzm i oprzeć życie społeczne na demokracji i relatywizmie. W każdej odmianie socjalizmu cel jest ten sam, a zmieniają się tylko metody jego realizacji, a więc postmodernizm -jako soc-liberalizm - jest kryptomodernizmem. Liberalizm konsekwentny prowadzi do anarchizmu, a ten unicestwia życie społeczne; liberalizm demokratyczny prowadzi do totalitaryzmu większości i skazuje życie społeczne na przypadek, bowiem z konwencji nie wynika prawda i dobro. Liberalizm jest socjalizmem, gdyż redukuje człowieka do pozycji „zwierzęcia konsumującego" i uzależnia jego życie od „ślepych" decyzji większości. - W jaką pułapkę wpadamy wraz z socjalizmem?

Każdy socjalizm rządzi kombinacją nadziei i terroru: za cenę nadziei na nieograniczoną konsumpcję płacimy haraczem demokratycznej zgody na państwowy terror. Postmodernizm, czyli socliberalizm aktualnie zajął się zbawianiem ludzkości, na razie jako eurokommunizm, a w perspektywie jako mundializm *resp.* internacjonalizm (!)¹⁶. Nie buduje on co prawda obozów masowej eksterminacji, ale demokratycznie wprowadza aborcję, eutanazję i sterylizację, posługuje się propagandą - manipulując za pomocą reklamy i promocji, ma także własną cenzurę: *political corectness*, która bezwzględnie eliminuje kulturę klasyczną z życia społecznego. Powtórzmy: tam, gdzie socjalizm, tam celem nie jest konkretny i realny człowiek, lecz idea człowieka, a co do tej idei nie pasuje, to należy przyciąć lub zlikwidować. Tak uczył G. Hegel: jeśli świat nie pasuje do teorii, tym gorzej

¹⁶ A. Lichtenberger, *La socialisme utopique: Etudes sur quelques precursores inconnus du socialisme*, Paris 1898. A. Dalma, *Eurokommunismus: Herausforderung fur Ost und West*, München 1978. E. Mandel, *Critique de l'eurocommunisme*, Paris 1978.

dla świata. Wbrew żywionym przez wielu nadziejom postmodernizm niczego nie uzdrowi, a jedynie pogłębi kryzys duchowy i w inny sposób pomnoży krwawe żniwo modernizmu. Jediną alternatywę dla Europejczyka jest powrót do personalizmu i kultury klasycznej.

Św. Tomasz z Akwinu

O synderezie

Wprowadzenie

Prezentowany poniżej tekst *O synderezie* to zagadnienie (kwestia XVI) wchodzące w skład *Quaestiones disputatae de verdate* św. Tomasza z Akwinu. Dzieło *De Verdate* powstało - jak dowodzą zgodnie badacze - w czasie, kiedy Tomasz pełnił funkcję mistrza *in sacra pagina* zajmując dominikańską katedrę dla cudzoziemców w Konwencie św. Jakuba w Paryżu.

Na ówczesnym mistrzu świętej teologii spoczywał między innymi obowiązek przeprowadzania w roku akademickim dyskusji - debat prywatnych i publicznych na wybrany przezeń lub zaproponowany przez słuchaczy temat. W dyskusjach uczestniczyli, oprócz mistrza, bakałarz oraz studenci. W czasie trwania dyskusji padały liczne zarzuty, zgłaszano wątpliwości, podawano argumenty „za” i „przeciw” rozwiązaniu danego zagadnienia, przedstawiano opinie przeciwne do reprezentowanych przez mistrza, którego obowiązkiem było przeanalizowanie wszystkich argumentów *pro* i *contra* oraz udzielenie odpowiedzi, przeprowadzenie *determinado* czyli definitywnego rozwiązania całej kwestii.

Zbiór *De Verdate* jest rezultatem dysput przeprowadzonych przez Tomasza w latach 1256 - 1259. Składają się nań m.in. tytułowa kwestia *O prawdzie*, *O wiedzy Bożej*, *O Boskich ideach*, *O słowie*, *O opatrności Bożej*, przeznaczeniu i księdze żywota dyskutowane w

pierwszym roku nauczania Tomasza. W drugim roku (1257-58) Tomasz odbył trzynaście dysput, wśród których znajduje się prezentowane poniżej zagadnienie *O synderezie*. Składa się z trzech artykułów, w których podjęte są pytania: czy syndereza jest władzą, czy sprawnością, czy syndereza można grzeszyć oraz czy możliwe jest jej zaniknięcie w człowieku.

Czym jest syndereza? Termin „syndereza” jest tłumaczony przez polskich moralistów czasem jako „sumienie”, czasem jako „prasumienie”. Terminologia dotycząca probierza ludzkiego postępowania - jak się okazuje - podobnie jak w „złotym wieku” scholastyki jest nie jednoznaczna. Św. Tomasz jednakże wyjaśnia tę wątpliwość. Naczelną ludzką władzą (*potentia*) duchową jest rozum. Władza ta posiada dwie naturalne sprawności: sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*) oraz sprawność pierwszych zasad działania moralnego - *synderesis* (*Suma Teologiczna*, I, 79, 12). Przysługują one - jako naturalne - każdemu bytowi rozumnemu. Stosując pierwsze zasady w porządku teoretycznym - otrzymujemy wiedzę, stosując je zaś w porządku praktycznym otrzymujemy sumienie - sąd rozumu praktycznego odnoszący się do czynu. Syndereza jest zatem czymś wcześniejszym od sumienia, jako trwała sprawność nie nabyta (*habitus naturalis*) warunkująca akt (osąd) sumienia jest jego zasadą. Dlatego tak jak - mówi Akwinata - przyczynę nazywa się często nazwą skutku, tak i o prasumieniu mówi się sumienie w szerokim tego słowa znaczeniu.

Prasumienie nazywane przez św. Tomasza za św. Bazylim „trybunałem wrodzonym”, za św. Janem Damasceńskim „prawem naszego rozumu”, za św. Hieronimem „iskierką sumienia” skłania wyłącznie do dobra zgodnie z naturą rzeczy. Jest zdolnością obejmującą w swoim przedmiocie nakazy prawa naturalnego, które są pierwszymi zasadami ludzkiego postępowania motywowanymi dobrem jako celem (I, 94, 1 ad 2). Będąc „odblaskiem światła Bożego w duszy ludzkiej” usprawnia do czytania tychże zasad, tym samym zobowiązując sumienie do sądów wobec szczegółowych, pojedynczych faktów moralnego działania, do ich zalecania lub wzbraniania, chwalenia lub ganienia. Syndereza wyznacza cnotom moralnym cele, a szczególnie porusza roztropność (*synderesis movet prudentiam sicut intellectus*

primorum principiorum scientiam), zwaną stąd „cnotą dobrze wychowanego sumienia”.

Termin „syndereza” coraz bardziej wychodzi z użycia, zresztą sumienie w ujęciu intelektualizmu Tomaszowego takie czeka ten smutny los. W kulturze funkcjonują już zupełnie inne koncepcje sumienia, sumienia nie regulowanego prawdą rzeczy. Warto zatem przeczytać z uwagą poniższą debatę, odnaleźć w niej echa średnio-wiecznych sporów podyktowanych troską o rozwój osobowy człowieka w świetle jego celu ostatecznego i pragnieniem dania mu potrzebnych narzędzi poznawczych by mógł nabyć to stałe usprawienie do działania wszystkich swych władz w zgodzie z rozumem (*habitualis conformitas potentiarum ad radonem*).

Kwestia XVI

Po pierwsze należy zbadać,

czy syndereza jest władzą, czy sprawnością.

Po drugie, czy syndereza można grzeszyć.

Po trzecie, czy syndereza może w kimś zaniknąć.

Artykuł 1

Czy syndereza jest władzą, czy sprawnością?

(Teksty paralelne: *S. Th.*, I, q. 78, a. 12; *II Sent. d.* 24, q. 2, a. 3)

Wydaje się, że jest władzą

1. To bowiem, co wchodzi w skład tego samego podziału, należy do tego samego rodzaju. Lecz synderezę odróżnia się od tego co pożądliwe, gniewliwe i od rozumu, jak czytamy w Głosie Hieronima do *Ez* 1, 17 (do słów: [...] w czterech kierunkach)¹. Lecz to co jest gniewliwe i pożądliwe oraz rozumne są władzami. A zatem i syndereza.

2. Lecz należy stwierdzić, że [syndereza] nie oznacza władzy jako takiej, ale władzę razem ze sprawnością. - Jednak przeciw [temu prze-

¹ W Wulgacie: „(...) na cztery strony”.

mawia to, iż] podmiot wraz z przypadłością nie wchodzi w skład tego samego podziału co podmiot jako taki; nie byłoby bowiem właściwe dzielenie zwierząt na ludzi i ludzi białych. Lecz sprawność ma się do władzy tak, jak przypadłość do podmiotu. A zatem nie należy umieszczać w tym samym podziale tego, co oznacza tylko władzę, mianowicie władzy gniewliwej i pożądlivej i rozumnej, razem z tym, co oznacza władzę wraz ze sprawnością.

3. Ponadto w jednej władzy występuje wiele różnych sprawności. Gdyby więc władze różniła się z racji sprawności, podział duszy na części powinien mieć tyle członów, ile we władzach jest sprawności.

4. Ponadto jedno i to samo nigdy nie może być kierującym i kierowanym. Lecz władza jest kierowana przez sprawność. A zatem władza i sprawność nie mogą schodzić się w jedno, tak aby jedna nazwa jednocześnie oznaczała władzę i sprawność.

5. Ponadto nic nie jest zapisywane w sprawności, ale tylko we władzy. Lecz mówi się, że powszechne zasady prawa naturalnego są zapisane w synderezie. A zatem itd.

6. Ponadto z dwóch nie może stać się coś jednego, jeśli jedno z tych dwóch nie ulegnie przemianie. Lecz naturalna sprawność, którą - jak się mówi - oznacza nazwa synderezy, nie podlega zmianie, ponieważ musi pozostać naturalna; z drugiej zaś strony nie podlegają przemianie także władze duszy. A zatem z naturalnej sprawności i władzy nie może stać się jedno, tak by obie były oznaczane jedną nazwą.

7. Ponadto synderezie przeciwstawia się zmysłowość, ponieważ jak zmysłowość zawsze skłania do zła, tak syndereza zawsze do dobra. Lecz zmysłowość jest siłą całkowicie pozbawioną sprawności. A zatem i syndereza.

8. Ponadto jak czytamy w IV księdze *Metafizyki* (28), definicją jest sens nazwy. A więc tego, co nie jest jednym w taki sposób, w jaki daje się definiować, nie można oznaczyć jedną nazwą. Lecz złożenia z podmiotu i przypadłości, na przykład „człowieka białego”, nie da się zdefiniować, jak wykazano w VII księdze *Metafizyki* (kom. 12 nn). A więc nie da się zdefiniować także złożenia z władzy i sprawności. A zatem władzy wraz ze sprawnością nie da się oznaczyć jedną nazwą.

9. Ponadto rozumem wyższym nazywa się po prostu władzę. Lecz

syndereza, jak się wydaje, jest tym samym co rozum wyższy, Augustyn bowiem powiada w księdze *O wolnym wyborze* (ks. II, rozdz. X): „W naturalnej zdolności sądenia, którą nazywamy syndereza, są obecne pewne prawidła i światła cnót, prawdziwe i niezmienne”. Przyłgnięcie zaś do niezmiennych racji jest cechą rozumu wyższego, jak twierdzi Augustyn w XII księdze *O Trójcy Świętej* (rozdz. II i VII). A zatem syndereza jest władzą jako taką.

10. Ponadto zgodnie z tym, co Filozof powiada w II księdze *Etyki nikomachejskiej* (rozdz. V), wszystko, co jest w duszy, jest albo władzą, albo sprawnością, albo doznaniem. A więc albo podział Filozofa jest niepełny, albo nie ma w duszy czegoś, co byłoby jednocześnie władzą i sprawnością.

11. Ponadto przeciwieństwa nie mogą istnieć w tym samym. Lecz jest w nas wrodzone zarzewie (grzechu), które zawsze skłania do zła. A więc nie może w nas być sprawności skłaniającej zawsze do dobra. Tak więc syndereza, która zawsze dotyczy dobra nie jest sprawnością lub sprawnością wraz z władzą, ale władzą jako taką.

12. Ponadto do działania wystarcza władza i sprawność. Jeśli więc syndereza jest władzą wraz z wrodzoną sprawnością, to ponieważ syndereza dotyczy dobra, czysto naturalne zdolności człowieka byłyby wystarczające do czynienia dobra, co wydaje się być herezją Pelagiusza².

13. Ponadto gdyby syndereza była władzą wraz ze sprawnością, to nie byłaby władzą bierną, ale czynną, ponieważ wykonuje pewne działanie. Jak zaś władza bierna opiera się na materii, tak czynna na formie. W duszy ludzkiej zaś jest dwojaka forma: jedna, dzięki której dusza ludzka, jako duch, upodabnia się do aniołów, i ta jest wyższa; druga, przez którą, jako dusza, ożywia ciało, i ta jest niższa. Syndereza więc musi opierać się na formie wyższej lub niższej. Jeśli na wyższej - jest rozumem wyższym; jeśli na niższej - jest (rozumem) niższym. Lecz

² Pelagiusz był mnichem irlandzkim, działającym w Rzymie pod koniec IV wieku po Chr. Przeczył grzechowi pierworodnemu i konieczności łaski do zbawienia. Jego herezją będąca swego rodzaju naturalizmem, została potępiona przez Kościół. Por. Denz. 101 nn., 126 n., 129, 174 n. Stanowczo zwalczał ją św. Augustyn z Hippony.

tak rozum wyższy, jak i niższy oznacza władzę jako taką. A zatem itd.

14. Ponadto gdyby syndereza była władzą wraz ze sprawnością, mogłyby to być tylko sprawność wrodzona; gdyby bowiem była to sprawność wlna lub nabyta, możliwe byłoby utracenie synderezy. Lecz syndereza nie oznacza sprawności wrodzonej. A zatem oznacza władzę jako taką. Dowodzenie pośrednie: Każda sprawność, która zakłada jakiś akt czasowy, nie jest sprawnością wrodzoną. Lecz syndereza zakłada pewien akt czasowy. Do synderezy bowiem należy powodować wyrzuty wobec zła i pobudzanie do dobra, co nie byłoby możliwe, gdyby wcześniej dobro i zło nie zostały jakoś pojęte. A zatem itd.

15. Ponadto zadaniem synderezy wydaje się być osądzanie; stąd też zwie się naturalną zdolnością osądu. Lecz nazwa wolnego wyboru (*arbitrium* - wyrok, ocena, sąd) pochodzi od osądzania (). A więc wolny wybór jest tym samym co syndereza. Lecz wolny wybór jest władzę jako taką. A zatem itd.

16. Ponadto gdyby syndereza była władzą wraz ze sprawnością, jakby czymś złożonym z nich obu, nie byłoby to złożenie logiczne, poprzez które gatunek składa się z rodzaju i różnicy gatunkowej. Władza bowiem nie ma się do sprawności tak, jak rodzaj do różnicy gatunkowej, w takim bowiem wypadku każda sprawność wprowadzona do władzy tworzyłaby oddzielną władzę. A więc musiałyby to być złożenie naturalne. Lecz w złożeniu naturalnym to, co złożone, jest czymś innym niż jego składniki, jak wykazano w VII księdze *Metafizyki* (kom. 20, 21, 59). A więc syndereza nie byłaby władzą ani sprawnością, ale czymś innym niż te dwie, co jest niemożliwe. Pozostaje zatem przyjąć, iż jest władzą jako taką.

Lecz przeciw (powyższym racjom przemawia, co następuje):

1. Gdyby syndereza była władzą, musiałyby być władzą rozumową. Lecz władze rozumowe są wobec przeciwnieństw otwarte. A więc syndereza byłaby otwarta na przeciwnieństwa. To jednak jest fałszem, ponieważ zawsze pobudza do dobra, nigdy zaś do zła.
2. Ponadto gdyby syndereza była władzą, albo byłaby tożsama z rozumem, albo byłaby inną (władzą). Lecz nie jest ona tożsama z rozu-

mem, ponieważ w Glosie [zwyczajnej, z Hieronima] do *Ez 1* odróżnia się ją od rozumu. Nie można też twierdzić, że jest władzą różną od rozumu. Oddzielna władza bowiem wymaga oddzielnego aktu, synderezie zaś nie przypisuje się żadnego aktu, którego nie mógłby wykonywać rozum, jako że sam rozum i pobudza do dobra, i powoduje wyrzuty wobec zła. A zatem itd.

3. Ponadto zarzewie (do grzechu) zawsze skłania do zła, a syndereza zawsze do dobra. A więc są one względem siebie bezpośrednio przeciwstawne. Lecz zarzewie (do grzechu) jest sprawnością, albo czymś o charakterze sprawności, zarzewiem bowiem zwie się samą pożądlivość, która - według Augustyna - u dzieci jest habitualna, u dorosłych zaś aktualna. A zatem syndereza jest sprawnością.

4. Ponadto gdyby syndereza była władzą, to albo byłaby władzą poznawczą, albo poruszającą. Lecz jest rzeczą oczywistą, iż nie jest odrębnie pojętą władzą poznawczą, ponieważ jej aktem jest pobudzanie do dobra i powodowanie wyrzutów wobec zła. Jeżeli więc jest władzą, to poruszającą. Lecz i to okazuje się fałszem, ponieważ władze poruszające wystarczająco podzielono na władzę gniewliwą, pożądliwą i rozumną, od których odróżnia się synderezę, jak już powiedziano w racji 1. A zatem itd.

5. Ponadto jak w porządku praktycznego działania duszy nigdy nie podlega błędowi syndereza, tak w porządku teoretycznego działania intelekt nigdy nie błądzi w czytaniu pierwszych zasad. Lecz zdolność rozumienia pierwszych zasad jest pewną sprawnością, jak wynika ze słów Filozofa zawartych w VI księdze *Etyki nikomachejskiej* [rozdz. VI]. A zatem syndereza jest sprawnością.

Odpowiadam:

Należy stwierdzić, że w związku z tym zagadnieniem pojawiły się różne stanowiska.

A) Niektórzy bowiem twierdzą, że syndereza oznacza władzę jako taką, różną od rozumu i od niego wyższą.

B) Inni natomiast powiadają, iż jest ona wprawdzie władzą jako taką, ale tożsamą z rozumem, różną zaś pojęciowo. Rozum bowiem może być pojęty albo jako rozum, to znaczy jako rozumujący i zestawiający, i w tym znaczeniu jest nazywany siłą rozumną, albo jako natura,

to znaczy o ile z natury coś poznaje, i w tym sensie zwie się **syndereza**.

C) Jeszcze inni zaś twierdzą, że syndereza oznacza władzę rozumu razem z pewną naturalną sprawnością.

Które z tych stanowisk jest prawdziwsze, rozstrzygnąć można następująco:

1) Jak powiada Dionizy w VII rozdziale *O imionach Bożych*, Boża mądrość łączy krańce pierwszych z początkami następnych. Natury bowiem uporządkowane mają się nawzajem tak, jak przylegające do siebie ciała, z których niższe w swej najwyższej części dotyka najniższej części wyższego. Dlatego również niższa natura dosięga tym, co ma najwyższego, tego, co jest właściwe naturze wyższej, niedoskonale w tym partycypując.

Natura zaś duszy ludzkiej znajduje się poniżej anielskiej, jeśli weźmiemy pod uwagę ich naturalny sposób poznawania. Tak więc naturalnym i właściwym naturze anielskiej sposobem poznania jest poznanie prawdy bez dociekania i rozumowania. Właściwością natury ludzkiej natomiast jest dochodzenie do poznania prawdy przez dociekanie i rozumowanie od jednego do drugiego.

Stąd dusza ludzka rym, co jest w niej najwyższe, dosięga czegoś właściwego naturze anielskiej, a mianowicie niektóre rzeczy poznaje natychmiast i bez dociekania. Jednakże przez to okazuje się niższa od anioła, że nie może poznać prawdy tych rzeczy jak tylko przyjmując je od zmysłu.

2) W naturze anielskiej zaś występuje dwojakie poznanie: spekulatywne, poprzez które wprost i bezwzględnie aniołowie oglądają samą prawdę rzeczy, oraz praktyczne. Opinię tę podzielają tak filozofowie, przyjmujący że aniołowie są poruszycielami sfer niebieskich i że w ich poznaniu preegzystują wszystkie formy naturalne, jak i teolodzy, przyjmujący że aniołowie służą Bogu w posługach duchownych, ze względu na które rozróżnia się ich porządki.

Dlatego również w naturze ludzkiej, ponieważ graniczy ona z anielską, powinno występować poznanie prawdy bez dociekania - i w dziedzinie spekulatywnej, i praktycznej. Stąd poznanie to musi być

początkiem całego procesu poznania, czy to spekulatywnego, czy praktycznego, ponieważ początki powinny być bardziej stabilne i pewne. Stąd też poznanie to powinno być obecne w człowieku z natury, skoro to właśnie poznanie jest pewnym załączkiem całego procesu poznania - podobnie jak i we wszystkich naturach preegzystują pewne naturalne zarodki wszystkich wyłaniających się z nich działań i skutków. Poznanie to musi też być habitualne, tak aby w razie potrzeby można było natychmiast się nim posłużyć.

3) Jak zaś w duszy ludzkiej znajduje się pewna naturalna sprawność, dzięki której człowiek poznaje zasady wiedzy spekulatywnej, którą to sprawność zwiemy *zdolnością rozumienia pierwszych zasad*, tak też znajduje się w duszy naturalna sprawność rozumienia pierwszych zasad działania, którymi są naturalne zasady prawa naturalnego, i ta właśnie sprawność należy do *synderezy*. Sprawność ta zaś nie istnieje w władzy innej niż rozum, chyba że przyjęlibyśmy, iż intelekt jest władzą różną od rozumu, czego przeciwieństwo stwierdzono powyżej [kwestia poprzednia, art. 1].

Pozostaje więc przyjąć, że nazwa *syndereza* oznacza albo pojętą odrębnie naturalną sprawność podobną do sprawności rozumienia pierwszych zasad [spekulatywnych], albo samą władzę rozumu wraz z taką sprawnością. I nie będzie stanowiło wielkiej różnicy, które z tych znaczeń przyjmiemy, ponieważ nie zrodzi to wątpliwości, chyba że dotyczące znaczenia nazwy.

Nazywanie zaś *syndereza* samej władzy rozumu poznającej w sposób naturalny i pozbawionej wszelkiej sprawności nie jest możliwe, ponieważ naturalne poznanie przysługuje rozumowi dzięki pewnej naturalnej sprawności, jak widać w przypadku *zdolności rozumienia pierwszych zasad*.

W odpowiedzi na pierwszą [rację] należy więc stwierdzić, że w skład jednego podziału może to wszystko wejść, co łączy coś wspólnego, obojętnie czym by to wspólne było, czy to rodzajem, czy przypadłością. W tym więc czteroczłonowym podziale, w którym *syndereza* przeciwstawia się trzem władzom, członów podziału nie

rozdziela się na tej podstawie, iż wszystkie są władzami, ale na tej, że są źródłami ruchu.

W odpowiedzi na drugą [rację] należy stwierdzić, że zawsze gdy przypadłość nadaje podmiotowi szczególny charakter, dodając coś do tego, co przysługuje mu na mocy natury, nic nie stoi na przeszkodzie, by w ramach tego samego podziału umieszczać przypadłość i podmiot, albo podmiot wraz z przypadłością i przeciwnie sam podmiot jako taki. Jak gdybym na przykład wyróżnił powierzchnię zabarwioną od powierzchni jako takiej. Powierzchnia bowiem ujęta jako taka jest czymś z matematyki, gdy zaś mówimy, że jest zabarwiona, umieszczamy ją w porządku natury.

Tak również rozum oznacza poznawanie na sposób ludzki, lecz obecność naturalnej sprawności nadaje mu status właściwy innemu rodzajowi, jak widać z tego, co powiedziano w korpusie artykułu. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by sprawność przeciwstawić władzy w ramach podziału rozróżniającego źródła ruchu, albo żeby możliwość habitualną odróżnić od możliwości jako takiej.

W odpowiedzi na trzecią [rację] należy stwierdzić, że usprawnienia, które znajdują się we władzy rozumnej, poruszają w ten sam sposób, to znaczy w sposób właściwy rozumowi jako rozumowi. I dlatego usprawnienia te nie można przeciwstawić rozumowi, tak jak i tej naturalnej sprawności, od której otrzymuje nazwę syndereza.

W odpowiedzi na czwartą [rację] należy stwierdzić, że nie twierdzimy, iż syndereza oznacza władzę i usprawnienie tak, jakby władza i usprawnienie były tą samą rzeczą, ale ponieważ jedna nazwa oznacza samą władzę wraz z usprawnieniem, którego władza stanowi podłoże.

W odpowiedzi na piątą [rację] należy stwierdzić, że coś bywa zapisane w czymś dwojako. Po pierwsze jako w podmiocie - i w ten sposób nic nie może być zapisane w duszy inaczej niż w jej władzach. Po drugie jako w zawierającym - i w tym wypadku nic nie stoi na przeszkodzie, aby coś było przypisane usprawnieniu, w takim sensie, w jakim mówimy, że poszczególne twierdzenia geometryczne są przypisane w samej geometrii.

W odpowiedzi na szóstą [rację] należy stwierdzić, że argu-

ment ten jest słuszny w przypadku, gdy coś jednego powstaje z dwóch na sposób zmieszania. Władza i usprawienie nie tworzą jednak jedności w ten sposób, ale jako przypadłość i podmiot.

W odpowiedzi na siódmą [rację] należy stwierdzić, że to, iż zmysłowość zawsze skłania do zła, pochodzi ze skażenia wywołanego zarzewiem grzechu, które to skażenie istnieje w człowieku na sposób pewnej skłonności. Podobnie także syndereza z racji pewnego naturalnego usprawienia charakteryzuje się tym, że zawsze skłania do dobra.

W odpowiedzi na ósmą [rację] należy stwierdzić, że człowieka białego nie da się zdefiniować za pomocą definicji właściwej, jaką jest definicja istot, oznaczająca to, co jest jedno samo przez się, jednak można go zdefiniować za pomocą pewnej definicji względnej, ponieważ z podmiotu i przypadłości powstaje coś jednego pod pewnym względem. I taka jedność wystarcza, by mogła być nadana jedna nazwa. Stąd Filozof w tym samym miejscu powiada, że podmiot wraz z przypadłością może być nazwany jedną nazwą.

W odpowiedzi na dziewiątą [rację] należy stwierdzić, że syndereza nie oznacza ani rozumu wyższego, ani niższego, ale coś co jest wspólne dla obu. W samej bowiem sprawności rozumienia powszechnych zasad prawa zawiera się coś dotyczącego racji wiecznych, na przykład to, że należy być posłusznym Bogu, i coś dotyczącego racji niższych, na przykład to, że należy żyć zgodnie z rozumem.

W innym jednak sensie do tego, co niezmiennie, zmierza syndereza, a w innym rozum wyższy. Jest bowiem coś, co zwie się niezmiennym z powodu niezmienności natury. Taką niezmiennością odznacza się to, co Boskie. I do tego, co w ten właśnie sposób niezmiennie, zmierza rozum wyższy.

Jest również coś, co zwie się niezmiennym ze względu na konieczność prawdy, chociaż dotyczy rzeczy z natury zmiennych. Na przykład ta prawda: „każda całość jest większa od swojej części”, jest niezmienna także w sferze rzeczy zmiennych. I do tego, co w ten właśnie sposób niezmiennie, zmierza syndereza.

W odpowiedzi dziesiątą [rację] należy stwierdzić, że chociaż wszystko, co jest w duszy, jest albo sprawnością, albo władzą, albo uczuciem, to jednak nie wszystko, co jest w duszy nazywane, jest tyl-

ko jednym z tych trzech. Te bowiem rzeczy, które faktycznie są odrębne, mogą zostać połączone przez intelekt i nazwane jedną nazwą.

W odpowiedzi na jedenastą [rację] należy stwierdzić, że owa wrodzona sprawność skłaniająca do zła należy do niższej, łączącej się z ciałem części duszy, sprawność zaś skłaniająca do dobra należy do wyższej części duszy. I dlatego te przeciwne sprawności nie należą do tego samego pod tym samym względem.

W odpowiedzi na dwunastą [rację] należy stwierdzić, że sprawność wraz z władzą jest wystarczającym źródłem aktu danej sprawności. Aktem zaś tej naturalnej sprawności, którą zwiemy syndereza, jest szemranie przeciw złu i skłanianie do dobra; do tego więc aktu człowiek jest zdolny z natury. Nie wynika stąd jednak, że człowiek dzięki swoim zdolnościom czysto naturalnym może spełnić czyn zasługujący. Przypisywanie tego bowiem jedynie zdolności naturalnej jest przejawem Pelagiańskiej bezbożności.

W odpowiedzi na trzynastą [rację] należy stwierdzić, że syndereza, w takiej mierze, w jakiej jest nazwą władzy, wydaje się raczej oznaczać władzę bierną niż czynną. Władza czynna od biernej nie różni się bowiem tym, że wykonuje jakieś działanie, ponieważ w takim razie każda władza duszy byłaby czynna, skoro każda władza duszy, tak czynna, jak i bierna, wykonuje jakieś działanie.

Różnicą zaś między nimi ukazuje zestawienie władzy z przedmiotem. Jeśli bowiem przedmiot ma się do władzy tak, jak to, co doznaje i podlega przemianie, wtedy mamy do czynienia z władzą czynną. Jeżeli zaś, na odwrót, ma się do niej tak, jak to, co działa i porusza, wtedy będzie to władza bierna. Z tej właśnie racji wszystkie władze duszy wegetatywnej są czynne, ponieważ pokarm jest przemieniany przez władzę duszy tak w przyjmowaniu pokarmu, jak i w rozrodzie. Wszystkie natomiast władze zmysłowe są bierne, ponieważ są poruszane i przechodzą do aktu za sprawą przedmiotów zmysłowych.

W intelekcie zaś pewna władza jest czynna, a pewna bierna. Za sprawą intelektu bowiem to, co poznawalne intelektualnie w możliwości, staje się poznawalne intelektualnie w akcie. Jest to dziełem intelektu czynnego, tak więc intelekt czynny jest władzą czynną. Z drugiej strony to, co poznawalne w akcie, czyni intelekt w możliwości in-

telektem w akcie. Tak więc intelekt możnościowy jest władzą bierną. Nie przyjmuje się jednak, że intelekt czynny jest podmiotem sprawności, ale raczej możnościowy; dlatego tą władzę, która jest podmiotem sprawności naturalnej, wydaje się być raczej władza bierna niż czynna.

Zakładając pomimo to, że syndereza jest władzą czynną, dalszy ciąg rozumowania nie jest prawidłowy. W duszy bowiem nie ma dwóch form, ale tylko jedna, którą jest jej istota, ponieważ przez swoją istotę dusza jest duchem i przez swoją istotę jest formą ciała, a nie przez coś dodanego. Dlatego rozum wyższy i niższy nie opierają się na dwóch formach, ale na jednej istocie duszy. Nie jest również prawdą, by podstawą rozumu niższego była istota duszy ze względu na relację ustanowioną przez to, że istota duszy jest formą ciała. W ten bowiem sposób istota duszy jest podstawą tylko tych się, które są związane z narządami [cielesnymi], a rozum niższy taki nie jest.

Zakładając również, że ta władza, którą oznacza syndereza, jest tożsama z rozumem wyższym lub niższym, nic nie stoi na przeszkodzie, by nazwą rozumu określać tą władzę pojętą odrębnie, mianem zaś synderezy określać ją samą wraz z istniejącą w niej sprawnością.

W odpowiedzi na czternastą [rację] należy stwierdzić, że akt poznania nie jest koniecznym warunkiem władzy lub sprawności synderezy, ale jej aktu. Taki stan rzeczy zaś nie wyklucza, by sprawność synderezy była wrodzona.

W odpowiedzi na piętnastą [rację] należy stwierdzić, że jest dwojaki sąd: ogólny - i ten należy do synderezy, oraz dotyczący jednostkowej sytuacji - i ten jest sądem wyboru, należącym do wolnego wyboru.

W odpowiedzi na szesnastą [rację] należy stwierdzić, że istnieje wiele postaci złożenia filozoficznego lub naturalnego. Jest bowiem złożenie mieszaniny powstałej z elementów. O takim złożeniu Filozof twierdzi, że forma mieszaniny musi być całkowicie odmienna od samych elementów. Jest również złożenie formy substancjalnej i materii, którego to złożenia rezultatem jest coś trzeciego, mianowicie forma gatunku. To trzecie nie jest całkowicie różne od materii i formy, ale ma się do nich tak, jak całość do części. Jest także złożenie

podmiotu i przypadłości, z którego to złożenia nie wynika nic trzeciego [złożonego] z nich obu - i takie właśnie jest złożenie władzy i sprawności.

Artykuł 2

Czy syndereza można grzeszyć?

(Teksty paralelne *S. Th.*, I, q. 79, a. 12; q. 3, art. 1, ad 4; II *Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; d. 39, q. 3, a. 1.

Wydaje się, że tak

1. W Głosie do *Ez* 1, 17 [zwyczajnej, do słów: [...] w czterech kierunkach³, wziętej z Hieronima] czytamy bowiem o synderezie: *Widzimy, że niekiedy ona upada*. Lecz upadek w działaniu jest niczym innym jak grzechem. A zatem itd.

2. Ponadto skoro grzeszyć nie jest, ściśle mówiąc, sprawą usprawnienia ani władzy, lecz człowieka, bo akty są jakichś indywiduów - to jednak mówimy, że jakaś sprawność lub władza grzeszy, ponieważ akt danej władzy lub sprawności doprowadza człowieka do grzechu. Lecz niekiedy akt synderezy doprowadza człowieka do grzechu. W *J* 16, 2 czytamy bowiem: *Nadchodzi godzina, gdy każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu*, to znaczy, że do zabijania apostołów niektórzy zostaną skłonieni przez ten sąd, który nakazuje oddawanie czci Bogu, a to jest sąd synderezy. A zatem itd.

3. Ponadto w *Jr* 2, 16 czytamy: *Synowie Memfis i Tajhis zbezczeszili cię aż do wierzchołka głowy*. Wierzchołek głowy zaś jest wyższą częścią duszy, jak czytamy w Głosie [zwyczajnej, z Augustyna, *O Trójcy Świętej*, ks. XII, rozdz. XII] do słów *Ps* 7, 17: *Na wierzch jego głowy nieprawość jego spadnie*⁴; tak więc należy do synderezy, która jest czymś najwyższym w duszy. A zatem syndereza może być zbezczeszczona przez demony.

4. Ponadto według Filozofa, władza rozumowa odnosi się do przeciwieństw. Lecz syndereza jest władzą rozumową. A więc odnosi się do przeciwieństw, a zatem może czynić dobro lub grzeszyć.

5. Ponadto przeciwieństwa z natury powstają w tym samym. Lecz cnota i grzech są przeciwieństwami. Ponieważ więc w synderezie wy-

³ Wulgata: „(...) na cztery strony”.

⁴ Nowy przekład: „A jego [mianowicie nieprzyjaciela] gwałt powróci na wierzch jego głowy”.

stępuje akt cnoty, jako że pobudza ona do dobra, będzie w niej występował również akt grzechu.

6. Ponadto sprawność rozumienia pierwszych zasad gra taką rolę w dziedzinie spekulatywnej, jak syndereza w dziedzinie praktycznej. Lecz każde działanie rozumu spekulatywnego wywodzi się z zasad. A więc każde działanie rozumu praktycznego bierze początek z synderezy. A zatem jak synderezie przypisuje się działanie rozumu praktycznego zgodne z cnotą, tak też będzie się jej przypisywać działanie rozumu naznaczone grzechem.

7. Ponadto kara odpowiada winie. Lecz w potępionych cała dusza podlega karze, również syndereza. A zatem i ona grzeszy.

Lecz przeciw [powyższym racjom przemawia, co następuje]:

1. Dobro może być czystsze niż zło, ponieważ istnieje takie dobro, które nie ma żadnej domieszki zła, nic zaś nie jest do tego stopnia złe, aby nie zawierało żadnej domieszki dobra. Lecz jest w nas coś, co zawsze skłania do zła, mianowicie zarzewie grzechu. A więc jest w nas również coś, co zawsze skłania do dobra. Tym zaś wydaje się być nie co innego jak syndereza. A zatem itd.

2. Ponadto to, co przysługuje czemuś z natury, przysługuje mu zawsze. Lecz wyrzuty przeciw złu są dla synderezy naturalne. A więc nigdy nie udziela ona przyzwolenia na zło. A zatem nie grzeszy.

Odpowiadam:

Należy stwierdzić, że natura we wszystkich swych dziełach zmierza do dobra i zachowania tego, co staje się dzięki jej działaniu. Dlatego we wszystkich czynnościach natury zasady są trwałe, niezmiennie i strzegą tego co prawe, jest bowiem konieczne, aby zasady były stałe, jak czytamy w I księdze *Fizyki*. Nie mogłyby więc być żadnej stałości lub pewności w tym, co wywodzi się z zasad, gdyby zasady nie były mocno utwierdzone.

Dlatego właśnie wszystkie rzeczy zmiennie sprowadzają się do czegoś pierwszego niezmiennego. Dlatego również każde poszczególne poznanie pochodzi od jakiegoś najpewniejszego poznania, które nie może podlegać błędowi. A poznaniem tym jest poznanie pierwszych powszechnych zasad, które stanowią sprawdzian wszelkiego poznania

i dzięki którym każda prawda zdobywa uznanie, a każdy fałsz jest odrzucany. I gdyby mógł się w nich zdarzyć jakiś błąd, w całym wywodzącym się z nich poznaniu nie byłoby żadnej pewności.

Dlatego również ludzkie czyny, po to by mogły się one odznaczać jakąś prawością, muszą mieć jakąś trwałą, niezmiennie prawidłową zasadę, będącą sprawdzianem wszystkich czynów, tak by ta trwała zasada stawiała opór wszelkiemu złu, a uznawała każde dobro.

I to jest syndereza, której zadaniem jest sprawianie wyrzutów przeciw złu oraz skłanianie do dobra. Dlatego przyjmujemy, że nie może w niej być grzechu.

W odpowiedzi na pierwszą [rację] należy więc stwierdzić, że syndereza nigdy nie upada w zakresie tego, co powszechne. Lecz w samym zastosowaniu powszechnej zasady do jednostkowego przypadku można przyjąć błąd, spowodowany przez niedoskonałe lub fałszywe wynikanie, albo założenie jakiegoś fałszu. I dlatego w Głosie nie powiedziano wprost, że upada syndereza, ale że upada sumienie, które ogólny sąd synderezy zastosowuje do tego co konkretne.

W odpowiedzi na drugą [rację] należy stwierdzić, że gdy w jakimś sylogizmie fałszywy wniosek wyprowadza się z dwóch przesłanek, z których jedna jest prawdziwa, a druga fałszywa, to co grzeszne we wniosku nie przypisuje się przesłance prawdziwej, ale fałszywej. I dlatego gdy zabójcy Apostołów sądzili, że oddają cześć Bogu, grzeszność ich sądu nie pochodziła z powszechnego sądu synderezy, iż należy oddawać cześć Bogu, ale z fałszywego sądu rozumu wyższego, który zawyrokował, iż zabójstwo Apostołów jest czynem podobającym się Bogu. I dlatego nie jesteśmy zmuszeni przyjmować, że do grzechu skłonił ich akt synderezy.

W odpowiedzi na trzecią [rację] należy stwierdzić, że jak w ciele wierzchołek głowy oznacza najwyższą część ciała, tak w duszy wierzchołek oznacza najwyższą część duszy. Dlatego w różnych podziałach części duszy wierzchołek rozumie się rozmaicie. Biorąc bowiem pod uwagę rozumną część duszy lub odróżniając ją od zmysłowej, całą część rozumną można nazwać wierzchołkiem. Następnie rozróżniając część rozumną na rozum wyższy i niższy, wierzchołkiem nazwiemy rozum wyższy. Rozróżniając w końcu rozum na sąd natu-

ralny i dociekanie rozumu, wierchołkiem nazwiemy sąd naturalny. Gdy więc czytamy, że dusza jest zbezczeszczona aż do wierchołka, należy to rozumieć w tym sensie, iż wierchołek oznacza rozum wyższy, nie zaś, że oznacza synderezę.

W odpowiedzi na czwartą [rację] należy stwierdzić, że władza rozumowa, która sama z siebie odnosi się do przeciwieństw, przez sprawność niekiedy zostaje zdeterminowana do czegoś jednego, zwłaszcza jeśli jest to sprawność w pełni przygotowująca władzę do działania. Syndereza natomiast nie oznacza władzy rozumowej jako takiej, ale władzę wydoskonaloną przez sprawność o najwyższym stopniu pewności.

W odpowiedzi na piątą [rację] należy stwierdzić, że akt synderezy nie jest właściwym aktem cnoty, ale zaczątkiem aktu cnoty, tak jak właściwości naturalne są zaczątkami cnót wlnych i nabytych.

W odpowiedzi na szóstą [rację] należy stwierdzić, że jak w dziedzinie spekulatywnej poznanie fałszywe, chociaż wywodzi się z zasad, to jednak nie za przyczyną pierwszych zasad jest fałszywe, ale wskutek złego ich użytku - tak również jest w dziedzinie praktycznej.

W odpowiedzi na siódmą [rację] należy stwierdzić, że Augustyn w XII księdze *O Trójcy Świętej* wykazuje niesłuszność tego argumentu. Mówi bowiem, że za grzech samego rozumu niższego cały człowiek będzie potępiony, a to dlatego, że oba rozумы, z których każdy mógł zrzeszyć samodzielnie, należą do jednej całości. I dlatego kara bezpośrednio odpowiada osobie, a nie władzy, chyba że w takiej mierze, w jakiej władza jest własnością osoby. Za grzech bowiem, który człowiek popełnia jedną swoją częścią, sama osoba człowieka zasługuje na karę wraz z tym wszystkim, co w tej osobie się zawiera. Stąd też w sądzie świeckim za zabójstwo, które człowiek popełnia ręką, karze podlega nie tylko ręka.

Artykuł 3

Czy syndereza może w kimś zaniknąć?

(Teksty paralelne: II *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5; d. 39, q. 3, a. 1)

Wydaje się, że tak.

1. [W] *Ps* 52, 2 [czytamy bowiem]: *Oni są zepsuci i stali się wstrętni*. Glosa [zaś wyjaśnia]: *Zepsuci - to znaczy pozbawieni wszelkiego światła rozumu. Lecz światło synderezy jest światłem rozumu. A zatem światło synderezy w niektórych gaśnie*.
2. Ponadto ci, którzy nie wierzą, nie mają żadnych wyrzutów sumienia z powodu swojej niewiary. Niewiara zaś jest grzechem. Ponieważ więc zadaniem synderezy jest sprawianie wyrzutów przeciw grzechowi, wydaje się, że w tych ludziach ona zaniknęła.
3. Ponadto jak Filozof dowodzi w VII księdze *Etyki nikomachejskiej*, ten kto ma jakąś wadę, jest zepsuty pod względem zasad działania. Lecz zasady działania należą do synderezy. A zatem w tym, kto ma jakąś wadę, syndereza zaniknęła.
4. Ponadto w *Prz* 18, 8 czytamy: *Bezbożny, gdy zejdzie do głębi, pogardzi*. Lecz kiedy to się zdarzy, syndereza nie zajmuje swojego miejsca, jak powiada Hieronim w Glosie do *Ez* 1, 17 [do słów: [...] w czterech kierunkach]". A zatem w niektórych syndereza zanika.
5. Od błogosławionych daleka jest wszelka skłonność do zła. A więc na zasadzie przeciwieństwa także od potępionych daleka jest wszelka skłonność do dobra. Lecz syndereza skłania do dobra. A zatem itd.

Lecz przeciw [powyższym racjom przemawia, co następuje]:

1. W *Iz* 46, 24 czytamy: *Robak ich nie umiera*. Według Augustyna chodzi tu o robaka sumienia, którym są wyrzuty sumienia. Lecz powodem wyrzutów sumienia jest to, iż syndereza sprawia wyrzuty przeciw złu. A zatem syndereza nie zanika.
2. Ponadto najgłębszym grzechem jest rozpacz, która jest grzechem

⁵ Nowy przekład: Oni są zepsuci, ohydne rzeczy uczynili.

⁶ W Wulgacie: „[...] zejdzie do głębi grzechów [...]”.

⁷ W Wulgacie: [...] na cztery strony.

przeciw Duchowi Świętemu. Lecz także w tych, którzy poddali się rozpaczy, syndereza nie zanika, jak tego dowodzą słowa Hieronima w Głosie do *Ez* 1, jak wyżej, gdzie czytamy, że nie zaniknęła ona również w Kainie. A przecież jest oczywiste, że Kain poddał się rozpaczy, gdyż świadczą o tym słowa *Rdz* 4, 13: „Zbyt wielka jest moja nieprawość, bym zasługiwał na przebaczenie”.

Odpowiadam.

Należy stwierdzić, że zanik synderezy można pojąć dwojako.

Po pierwsze w odniesieniu do samego światła habitualnego. W tym znaczeniu jest niemożliwe, by syndereza zaniknęła, tak jak jest niemożliwe, by dusza człowieka została pozbawiona światła intelektu czynnego, dzięki któremu poznaje pierwsze zasady spekulatywne i praktyczne. Światło to bowiem należy do natury samej duszy, gdyż przez nie jest ona rozumna, i o tym świetle powiedziano w *Ps* 4, 7: „Jesteśmy naznaczeni światłością Twojego oblicza, Panie”⁸. A światłość ta ukazuje nam dobra, przytoczone słowa są bowiem odpowiedzią na pytanie: „Kto ukaże nam dobra?”.

Po drugie w odniesieniu do aktu, a to dwojako. Po pierwsze, jeśli akt synderezy zaniknął w tym znaczeniu, że został całkowicie uniemożliwiony. Tego rodzaju zanik aktu synderezy zdarza się u tych, którzy są pozbawieni używania wolności wyboru oraz wszelkiego używania rozumu, z powodu przeszkody wynikającej z uszkodzenia narządów cielesnych, od których nasz rozum musi przyjmować. Po drugie wskutek odchylenia aktu synderezy w przeciwnym kierunku. W tym wypadku nie jest możliwe, by sąd synderezy zanikał w zakresie tego, co powszechne. W jednostkowym uczynku natomiast zanika zawsze, gdy popełnia się grzech w wyborze. Siła bowiem poddania albo innego uczucia pochłania rozum do tego stopnia, że syndereza w dokonywaniu wyboru nie zastosowane ogólnego sądu do jednostkowego uczynku. Lecz to nie niweczy synderezy jako takiej, ale tylko pod pewnym względem.

Dlatego mówiąc ściśle, zgadzamy się na to, że syndereza nig-

Nowy przekład: Wielu powiada: „Kto nam ukaże dobra?” Wznieć ponad nami światło Twojego oblicza, Panie!

dy nie zanika.

W odpowiedzi na pierwszą [rację] należy więc stwierdzić, że mówi się, iż niektórzy grzesznicy są całkowicie pozbawieni światła rozumu, jeśli chodzi o akt wyboru, w którym rozum się myli, dlatego że zostaje pochłonięty przez jakieś uczucie albo ulega deprawacji przez jakieś usprawnienia wadliwe, tak że nie kieruje się światłem synderezy w dokonywaniu wyboru.

W odpowiedzi na drugą [rację] należy stwierdzić, że sumienie heretyków nie czyni wyrzutów przeciw ich niewierze z powodu błędu, który występuje w ich rozumie wyższym, wskutek czego sąd synderezy nie zostaje zastosowany do danej sytuacji jednostkowej. W zakresie tego, co powszechne, bowiem sąd synderezy w nich trwa, ponieważ osądzają, że złem jest nie wierzyć w to, co mówi Bóg; w tym jednak błędzi ich rozum wyższy, że nie wierzą, iż to oto jest powiedziane przez Boga.

W odpowiedzi na trzecią [rację] należy stwierdzić, że ten, kto ma jakąś wadę, jest wprawdzie zepsuty pod względem zasad praktycznych, jednakże nie w zakresie tego, co powszechne, ale w konkretnym uczynku. W takim przypadku bowiem sprawność wady przewycięża rozum, tak by człowiek nie zastosował w wyborze ogólnego sądu do jednostkowego czynu. I w tym właśnie sensie bezbożny schodząc do głębi grzechów dopuszcza się pogardy.

W ten sposób staje się jasna odpowiedź na czwartą [rację].

W odpowiedzi na piątą [rację] należy stwierdzić, że zło jest przeciwne naturze i dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby w błogosławionych zaniknęła skłonność do zła. Dobro natomiast i skłonność do dobra są następstwem samej natury; stąd dopóki trwa natura, nie da się zniweczyć skłonności do dobra, nawet w potępionych.

*przełożył Aleksander Bialek
przejrzeli Mieczysław A. Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk*

Feliks Koneczny

***Elephantiasis* prawodawcza ***

* Artykuł opublikowany w: „Myśl Narodowa” nr 55/1936

Przez *elephantiasis* rozumie się w medycynie przerost chorobliwy, nadzwyczajny, niezwykle swą wielkością; tamuje, a w końcu czyni niemożliwym normalne funkcjonowanie organizmu, sprowadza schorzenie chroniczne całego ciała, a nie tylko części dotkniętej chorobą bezpośrednio.

Gdybym powiedział, że Polska, że Polska cierpi na przerost prawodawczy, wyraziłbym się bardzo niedostatecznie; to, co u nas się dzieje, to już nie przerost, ale *elephantiasis* co się zowie, w stopniu niesłychanym!

Czy jest w całym państwie ktokolwiek, któryby znał dobrze treść tej wielkiej, bardzo wielkiej szafy, która zaledwie może pomieścić „Dziennik Ustaw Rzplitej Polskiej”, Dzienniki analogiczne ministerstw, zbiory ustaw, rozporządzeń, przepisów, instrukcji itp.? A przecież ledwie zaczęliśmy, więc co będzie dalej? Gdyby możliwą była statystyka urzędników, znających należycie prawodawstwo własnego tylko „resortu”, jakżeż drobne wypadłyby liczby! Trudno, *ultra posse* nie ma się nawet prawa wymagać. Zresztą, nie tylko brak chińskiej pamięci czyni to niemożliwością, ale co gorsza, coraz częściej odzywa się głos wewnętrzny, jako szkoda czasu uczyć się nowej, świeżo ogłoszonej „pozycji”, bo nim się ją wybębni, już będzie w drodze... nowela, a taka energiczna, że wywróci tamto do góry nogami,

ażeby po niedługim czasie zostać z kolei wywróconą na nice przez drugą nowelę itd, aż do skutku. Skutek będzie taki, że każdy urząd, a nawet każdy urzędnik we wszystkich dykasteriach będzie sobie radzić „własnym uznaniem”, jeżeli się nie zatrzyma powodzi prawodawczej. Kontrola wykluczona, albowiem przełożony zna się na tym chaosie jeszcze mniej od podwładnego, a przełożeni najwyżsi, ministerialni, nie mają czasu na studia praw, obowiązujących do wczoraj, gdyż są zajęci bezustannie przygotowaniem praw na jutro. A dzień dzisiejszy pozostaje bez patrona.

Poszukajmy winowajcy tego utrapionego stanu rzeczy. Tym razem doprawdy nie rząd winien, lecz społeczeństwo samo.

Przede wszystkim, źródło choroby tkwi w przekonaniu powszechnym o wszechmocy i koniecznej wszędzie obecności państwa. *Elephantiasis* państwowości, tj. urzędów państwowych. Wytwarza się jakiś nowy typ państwa, wobec którego państwo „policyjne” dawnego typu wygląda nader skromnie, a „światły absolutyzm” zakrawa na zabawkę dziecięcą! Nie wymyślono jeszcze nazwy naukowej na tę retortę, mającą wysmażać *homunculusów*, pozwalałam więc sobie nazywać ją według własnego „uznania”: państwem wścibskim. Poznać można je po tym, że mając pełne ręce roboty, która do niego nie należy, zaniedbuje niemal wszystko, co do niego należy.

Jak dotychczas, nie widać reakcji przeciwko temu wścibstwu, z jednym tylko wyjątkiem: żeby państwo nie bawiło się w fabrykanta. Gdyby rząd posprzedawał w ręce prywatne swe fabryki, czyż nie zapanowałoby przekonanie, jako skończył się etatyzm? Bardzo się obawiam, że byłbym w takim razie w nader nielicznym towarzystwie, gdybym nadal biadał na wszędobylstwo i wścibstwo państwowości, cierpiącej na groźną *elephantiasis*.

Ogół obywateli wszystkich nieomal stronnictw lubi wielce „ingerencję” państwa. *Rara avis* (vulgo: raróg), kto pragnąłby to ścieśnić. Pod tym względem cała Polska jest prawie jednoznaczna. Różnice mniemań nie pochodzą na ogół z uznawania lub odrzucania wścibstwa, lecz tylko z pytania, kto ma wścibstwem kierować i jaką je metodą stosować.

Wobec tego *elephantiasis* prawodawcza, wydająca skutki przeraźliwe, w zasadzie miła jest wszystkim. Każde stronnictwo wpy-

chałoby co innego do szafy, ale każde zapchałoby ją z zapalem kopia-sto. Wartość i pracowitość, zdatność i obowiązkowość czy to sejmu, czy ministerstw mierzy się ilością ustaw i rozporządzeń, wydanych w pewnym czasie, nader ograniczonym, np. w jednej sesji, w jednym roku kalendarzowym. Dumą wzbiera serce dziennikarza, gdy może donieść, że „pracuje się” w Polsce na niwie ustawodawczej. Toteż śpieszy po laury obywatelskie, kto tylko może brać udział w wyścigach wścibstwa: poseł ma pełno projektów do ustaw, urzędnik komponuje rozporządzenia, świątce przekonani, że przymnażają Polsce dobra.

Na dnie tego żwawego ruchu prawodawczego tkwi najgłębsze przekonanie o cudownej mocy prawa pisanego. Śpieszą się więc, żeby stosunki „uzdrowić”, „ustalić”, „unormować”, cudowną maścią ustaw; niektórym to nie wystarcza, posuwają swą gorliwość wyżej, mianowicie, żeby z pomocą przepisów stosunki „wytworzyć”. Nawet mamy takich gorliwców coraz więcej.

A tymczasem *quia leges sine moribus*V. Na co to wszystko?

Zwróćmy uwagę na spory o konstytucję. Ja - heretyk pewnie? - twierdzę, że przy jakimkolwiek brzmieniu konstytucji można robić, co się żywnie podoba, jeśli się ma siłę, a zatem dysputą konstytucyjną nigdy się nie przejmowałem. Co za ładne rzeczy czytywało się w rosyjskich prawach zasadniczych, a bolszewicy tak jak umieją wypisać się! Węgierska konstytucja „gwarantowała” we wzniosłych wyrażeniach równouprawnienie narodów, a prześladowanie było tam jeszcze gorsze, niż w Rosji. Ale to ludzi jakoś nie poucza. Jestem przekonany, że tysiące obywateli dałoby życie za to, żeby Polska miała dobrą konstytucję. Nieprawdaż? O biedna Anglio, nie mająca dotychczas ni konstytucji, ni kodeksu cywilnego!

Marzą się nam bajeczki ze szkolnych czytanek i „wypisów” o Solonie i innych prawodawcach. Wyrasta się w przekonaniu, że prawodawstwo nadaje treść i formę państwu, społeczeństwu, rodzinie, obywatelowi. Sparta była odmienną od Aten, ponieważ posiadały różne prawodawstwa. Pomylenie przyczyny, a skutku za lat szkolnych trwa z reguły na zawsze, bo dla olbrzymiej większości współobywateli lata szkolne były jedynym okresem, w którym się myślało jako tako, przynajmniej względnie. Potem, wiadomo, „człowiek nie ma czasu”. Wyjątkowe tylko jakieś osoby mają czas zastanawiać się nad sto-

sunkiem ustawodawstwa do życia zbiorowego.

Stosunek ten jest dwojaki: aprioryczny lub aposterioryczny. Ponieważ w naszych czasach (a już od wielkiej rewolucji francuskiej) tamten pierwszy wziął górę, jemu wpierw przyjrzyjmy się. Polega stosunek aprioryczny na tym, że komuś wiadomo jest dokładnie, czego potrzeba ludziom do szczęścia zbiorowego, ludziom w ogóle, Jako takim", bez względu na długość i szerokość geograficzną, a przede wszystkim bez względu na jakąkolwiek tradycję. Taki Specjalista od powszechnego szczęścia, pełen altruizmu, pałając miłością do ludzkości, chce się przysłużyć i wiadomą sobie drogę do wszystkiego dobrego nie tylko wskazać, ale uczynić dostępną każdemu przy pomocy odpowiednich ustaw. Niestety, ludzie bywają niemądrzy, a czekać, aż zmądrzeją i na tę drogę wejdą, byłoby za długo. „Trzeba ludzi zmusić do szczęścia!" jak oświadczył jeden z przywódców polskiego radykalizmu. Sypią się tedy ustawy grubsze i drobniejsze, a im drobniejsze, tym więcej liczące paragrafów, pełne sankcji karnych na nieposłusznych, a to w ich własnym interesie, ażeby zaznali wreszcie szczęścia na tym świecie. Ustawy są tak ułożone, żeby przynajmniej na papierze dawały obraz takich urządzeń państwowych i społecznych, jakie apriorycznie wymyślił sobie prawodawca. Nagina się stosunki do praw, wyssanych z palca, a co się nagiąć nie da, może sobie pójść pod gilotynę lub na latarnię. Bo czyż jest choć jeden rewolucjonista, któryby nie nosił w sobie czarownej recepty na ludzkość szczęśliwą?

Aprioryzm ustawodawczy stanowi specjalność rewolucji. Jeżeli zaś metoda ta czepi się nierewolucjonistów, a to dla swojej powszechności (jak za naszych właśnie dni), natenczas najwięksi nawet przeciwnicy rewolucji nieświadomie rewolucję przygotowują.

Aposterioryzm zaś bada stosunki, a uzupełnia je ustawodawstwem tylko w razie potrzeby i raczej na żądanie zainteresowanych. Jest metodą ewolucyjną, a przy tym uwzględnia tradycję i dba wielce o czas, miejsce i okoliczności. Niechętnie cośkolwiek narzuca; niechaj zainteresowani sami wpierw powiedzą, co im do szczęścia potrzebne.

Różni zainteresowani gotowi jednak rozmaicie określić swoje szczęście. Oczywiście! Cóż ma tedy począć prawodawca? Czy nadawać różne prawa w tym samym kraju? Według powszechnie przyjętych pojęć w jednym państwie może być tylko jedno prawo; innymi

słowy: jednostajność stanowi warunek mądrego prawodawstwa. Np. w Polsce zachodzą niesłychane różnice materialne i duchowe pomiędzy prowincjami, ale administracja „musi być jednakowa”, w imię mądrego prawodawstwa, a tym bardziej jednakowe prawo publiczne. Jak to urządzić? Słyszałem na własne uszy i czytałem na własne oczy radę pewnego posła: ponieważ ani Polesie, ani Nowogrodzkie nie dorosły jeszcze do tych swobód obywatelskich, do których przywykło np. Pomorze, a zatem prowincje zachodnie winny ukrócić swe prawa, ażeby zrównać się co do życia zbiorowego ze wschodnimi. Pocziwiec ani nie przewidywał do jakiego stopnia doprowadzona będzie orientalizacja całej Rzpolitej! Ale jest wszędzie jednakowo!

Ja zaś popełnię jeszcze jedną herezję i powiem, że jednakowa wszędzie administracja, będąc wszędzie sztucznie aprioryczną, nigdzie nie będąc stosowną, musi być wszędzie złą.

Lecz czyż sejm nadawać ma rozmaite prawa, prawa prowincjonalne? Nie, albowiem sejmowi walnemu nic do praw prowincjonalnych. Od tego winny być odpowiednio skonstruowane, prowincjonalne władze i korporacje. Niewątpliwie znaczna większość spraw jest natury prowincjonalnej, toteż sejmowi i ministerstwom pomniejszyłyby się robotę i mogłyby resztę wykonywać porządnie, choćby z większym namysłem.

Jacyż my niekonsekwentni! Dworujemy sobie z Ligi Narodów, gdy do rozsądzenia sporu z Gdańskiem powołuje „znawców” gdzieś z Argentyny i z Japonii, a nie razi nas, gdy czytamy w „Pacie”, jako Rada ministrów obradowała nad tym, czy folwark Hreczkosiejbę wydzielić z gminy Lewodraży, a wcielić do Prawodragów? Nikt z ministrów nie ma pojęcia, gdzie to jest i jak tam życie wygląda, ale decydują. Państwowość „nowoczesna” niecierpi decentralizacji, toteż bliscy jesteście tego, że obywatele wszystkich prowincji jednako znienawidzą tę nowoczesność i nastanie rozłam państwa a społeczeństwa, jak bywało w Rosji. Ani jedna bowiem prowincja nie będzie zadowolona z tego, że się ją urządza nie według jej potrzeb, lecz według schematu apriorycznego, wylęgłego nie z obserwacji stosunków, lecz w doktrynerskich głowach.

Aprioryczność ustawodawcza płodniejszą jest w ustawy przynajmniej dziesięć razy, niż aposterioryczność Aposteriorysta

kontentuje się tym, co mu przyniesie rzeczywistość; gdy tymczasem apriorysta pracuje na wyrost i pragnie przewidzieć wszystko, co mogłoby stać się na świecie, ujmując to z góry w prawo pisane. Takiemu prawodawcy przyśnią się często rzeczy i sprawy niestworzone! Ale to nic; od czegoż nowele, które można zacząć wypuszczać zaraz od następnego kwartału?

Chcąc wszystko przewidzieć, wchodzi prawodawca w szczególności, kombinuje, komplikuje, miesza, i często gęsto urządzi galimatias, nad którym załamują ręce ci, którym poruczono wykonanie; ale wykonane być musi, choćby popsuć to, co się chciało wydoskonalić. Im zaś szczegółowsze prawa, tym dłuższe i tym więcej musi ich być.

Składają się więc na *elephantiasis* prawodawczą: przekonanie o niezbędnym wszędobylstwie państwa i o jego wszechmocy, wiara w cudowną skuteczność ustawy, metoda prawodawcza aprioryczna, poczucie obowiązku, żeby ludzi zmuszać do szczęścia, przesąd jednostajności, nienawiść decentralizacji, maniactwo przewidywania wszystkiego. Takich oto osiem głów ma ta hydra prawodawcza „nowoczesnego” państwa!

Skądże się to wzięło u nas, u potomstwa cywilizacji łacińskiej? I czyż to dzieje się tylko w Polsce (choć u nas najgorzej)? Hydra objęła Europę kontynentalną całą, i nie od dziś dnia. Nie wolno wysnuwać z tego wniosku, jakoby nie godziło się poprawiać tego stanu rzeczy w Polsce; owszem, byłibyśmy szybko górą, gdybyśmy zaczęli robić coś dobrego dla Europy.

Warto zastanowić się, skąd owa *elephantiasis* u spadkobierców autonomii stanów, o ustawodawstwie bardzo skąpym, a opartym zawsze na prawie zwyczajowym i pełnym różnorodności? Żadną miarą nie można było wydedukować sobie z przeszłości tych przywar, tak wręcz przeciwnych cywilizacji łacińskiej. Skąd te naleciałości, nie mające żadnego związku ani z historią, ani z filozofią, ani z ustrojami życia zbiorowego całej cywilizacji łacińskiej, nie wyłączając narodowej kultury polskiej?

Dojdziemy łatwiej genezy, poświęcając jeszcze chwilę uwagi skutkom naszej *elephantiasis*. „Z owoców poznacie je”.

Gdzie w nadmiarze ustawodawstwa pomieszczono w prawie kodyfikowanym i przewidziano rzekomo wszystko, tam prawo wy-

starcza do wszystkiego i uzurpuje sobie, że starczy społeczeństwu za wszelką więź. Skoro prawo działa cuda, a obejmie wszystko, czegoż ludziom trzeba nad prawo i prócz prawa?! Trzymajcież się prawa, a reszta będzie wam przydana! Poczucie słuszności i sumienie do czegoż potrzebne, gdy prawo jest wyraźne? Tamto indywidualne, więc chwilowe, zależne od osoby (tak się rozumuje „nowocześnie”), gdy tymczasem prawo stoi jak mur i reprezentuje zbiorowość, a zatem stanowi przejaw kategorii wyższej! Żyć słusznie i sumiennie, to znaczy żyć zgodnie z prawem. Co za postępek, że się człowiek nie musi wahać i namyślać; wystarczy sięgnąć do kodeksu, lub do „Dziennika Ustaw Rzplitej”, albo do zbiorów rozporządzeń ministerialnych - i już! Sumienie wobec np. DURP- to tak, jak socha wobec pług, a pług wobec traktora, jak łuk wobec dobrej strzelby, a strzelba wobec karabinu maszynowego. Po co trudzić się starymi narzędziami, skoro są nowe, ulepszone? Deliberować, co godziwe, a co nie, mając rozwiązanie czarno na białym, gotowe!

To też tylko „mamuty” dumają czasami, jako człowiek porządny nie korzysta bardzo często ze swych kodyfikowanych praw, gdy nie wydają mu się zgodnymi ze słusznością i z sumieniem. Rozmaitość życia sprawia, że to samo może być raz słusznym, a drugim razem niesłusznym, chociaż przy tej samej kodyfikacji. Ale po co łamać sobie głowę, skoro jest prawo; a czyż posłuszeństwo prawom nie jest obowiązkiem (zwłaszcza wtedy, gdy obraca się na naszą korzyść)?

Ale między sumieniem a prawem zachodzi ta różnica, że „sumienia nie oszukasz”, a prawo możesz obejść doskonale, w sposób prawa nie naruszający, a zatem bezkarnie. Gdzie obowiązuje to tylko, co prawem przepisane, tam obowiązków względem słabszego nie ma, bo uwolnią od tego kruczki prawnicze. Życie z kodeksem w ręku, toć niezależność nawet od prawa, jeśli jest spryt i prawnicza finezja oszusta ostrożnego. Prawo, to rzecz zależna od interpretacji. Z tego rodzi się tzw. literalność prawna, formalistyka, w końcu przenoszenie formy nad treść, wreszcie cynizm dla wszelkiej treści, byle pamiętać o literze prawa i formie prawniczej. Bezprawie i nieprawości, pokrywane prawem - oto meta „rozwoju” tej *elephantiasis*!

Im więcej praw, tym mniej prawości.

W jakim sposób cywilizacja łaćńska *znalazła* się na tej równi pochyłej i skąd tyle na wszystkie strony ochoty, żeby staczać się na niej bez zatrzymania? Droga ku przepaści sławiona, reklamowana, a kto ostrzega, ten wstecznik z antropofobią...

Otóż wyłączość coraz większa prawniczości naszego życia zbiorowego naprowadza na cywilizację, stojącą prawniczością, gdzie nawet religia jest tylko prawem, a z którą cywilizacja łaćńska miesza się od półtora wieku. Jest to cywilizacja żydowska, żywiąca się zbiorami przepisów, które obejmują wszystko a wszystko, sięgając do szczegółów tak drobiazgowych, iż nam - ich uczniom - jeszcze daleko do mistrzostwa.

Jest tradycja, jako Jehowa prócz Tory dał był Mojżeszowi jeszcze nadto 613 przepisów, w czym 248 nakazów, 365 zakazów. W rozproszeniu nie wszystko było wykonane. Zebrał więc Majmonides w XIII wieku, co się da wykonywać, i zostało jeszcze przepisów 369, mianowicie 126 nakazów i zakazów 243. Byłoby tego niesłuchanie mało wobec polskiej *elephantiasis*, ale każdy żydowski przepis kombinowany jest do nieskończoności, wytwarzając całą sieć praw nowych, pochodnych; rozwałkowane się każdą literę, z wyrazów powstają traktaty, ze zdań księgi; a pouczenia, jak prawo obejść, zabierają jeszcze więcej miejsca, niż przepisy same. Takim jest Talmud, komentujący prawniczość religii (kontraktu z Jehową).

Nie ma rzeczy, o której by w Talmudzie nie było mowy, a potem, za jego przykładem, w przepisach rabinów, w zbiorach praw kahałnych, wreszcie w nakazach i zakazach cadyków. Powiada ś. p. ksiądz profesor Trznadel, jako „opasano (prawami) człowieka od stóp do głów, od najpierwszej młodości do końca jego życia, we wszystkich najdrobniejszych szczegółach codziennego życia”. A Sombart pisze o tym w te słowa: „Na każde wydarzenie życia jest przepis, do którego należy stosować się: czy króla spotka, czy zobaczy karłów albo murzynów, czy przejedzie koło ruin, czy zażyje lekarstwo, czy weźmie kąpiel, czy zbliża się burza, czy usłyszy z daleka bijące pioruny, czy wstaje, czy się ubiera, czy załatwia potrzebę, czy zasiądzie do jedzenia, czy wchodzi do domu, czy też go opuszcza, czy wita przyjaciela, czy spotka wroga...” na wszystko, co tylko wydarzyć się może, przewidziane są przepisy. Normowanie prawne życia wkracza

aż w szczególności alkowy małżeńskiej, w drobiazgi dotyczące jadła, napitku, ubioru, porządków domowych, zachowania się w domu i w podróży, w sposoby zarobkowania itd., itd. Przepisy kahalne wymieniają, jakich gości zaprasza się na wesela, na obrzezanie, podają spis potraw nawet. Żyd ortodoksyjny kroku nie stąpi inaczej, jak według prawa, tj. według litery. Np. nie wolno w szabat przynosić przedmiotów do obcego domu. Ale gdy się sąsiadowi da trochę swojego chleba, gdy tedy dwa domy jedzą wspólny chleb, stanowią dom jeden i przynosić wolno. Takich przykładów „posłuszeństwa prawu” podają studia talmudyczne setki i setki.

Żydowscy uczeni twierdzą sami, jako judaizm nie jest objawioną religią lecz objawionym prawem (Mendelsohn, Majmon, Lazarus, Philippsohn itd); niektórzy oświadczają, jako Żydowi wolno wierzyć, w co mu się podoba, byle słucał prawa. Jest to cywilizacja, uwielbiająca prawo nade wszystko. Jedną tylko wydali naukę: przewód sądowy, który rozwinęli naprawdę bardzo wysoko.

Cała cywilizacja żydowska opiera się na *elephantiasis* prawodawczej. Mnóstwo Żydów nie stosuje się już (zwłaszcza na Zachodzie) do owych tysiącznych przepisów, ale zostaje w ich głowach metoda ustroju życia zbiorowego, polegająca na wyłączności prawniczej. Pozostaje im wiara w nieograniczoną moc prawa i w potrzebę prawa na każdym kroku życia. A skoro jednakowo słuchają ustawodawstwa Żydzi pięciu stron świata, nasuwa się im postulat prawa uniwersalnego, stąd zapal ich do niwelacji, jednakowości, przynajmniej w jednym państwie, gdy już nie można na całym świecie. Wszystkie właściwości *elephantiasis* prawodawczej tkwią w umyśle żydowskim. Odkąd tedy Żydzi wywierają wpływ na prawodawstwa krajów cywilizacji łacińskiej, nabieramy cech żydowskich i grzęźniemy w stosach przepisów. Wstawiamy coraz bardziej prawo na miejsce etyki.

Żyd działa po żydowsku. Cóż w tym dziwnego lub nienaturalnego? Trudno od niego wymagać łacińskiej filozofii prawa. I nie trzeba wcale a wcale wietrzyć w tym złej woli. Przy najlepszej woli daje nam to, co sam posiada najlepszego, swój prawniczy światopogląd. Napawamy się nim coraz bardziej sami, dobrowolnie.