

OSOBA
W
PRZESTRZENI
PUBLICZNEJ

PAWEŁ SKRZYDLEWSKI

OSOBA W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

WYBRANE ZAGADNIENIA Z FILOZOFII
CZŁOWIEKA I POLITYKI



Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydawnictwo WAM

Kraków 2016

Recenzenci
ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk
dr hab. Paweł Gondek

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2016
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl • www.wydawnictwo.ignatianum.edu.pl

Redakcja Katarzyna Stokłosa
Projekt okładki PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński
Typografia i łamanie Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-265-4 (AIK)
ISBN 978-83-277-1265-3 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia K&K • Kraków

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I	
Osoba czy egzemplarz gatunku?	
Spór o naturę ludzką a ład życia społecznego	17
Rozdział II	
Religia w życiu osoby ludzkiej a totalitarny ład życia społecznego	71
Rozdział III	
Ekonomia i ekonomia a dobro człowieka	99
Rozdział IV	
Kategoria niedostosowania społecznego człowieka z perspektywy personalistycznej antropologii filozoficznej i realistycznej pedagogiki	135
Rozdział V	
Niepełnosprawność człowieka z perspektywy filozoficznej	167
Rozdział VI	
Prawo czy <i>lex iniqua</i> ?	201
Rozdział VII	
Religia jako środek afirmacji godności człowieka	243
Zakończenie	271
Bibliografia	275
Summary	299
Indeks osób	303

Wstęp

Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.

Św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 29, a. 1, respondeo

Każdy, kto śledzi zmiany kulturowe i cywilizacyjne w świecie Zachodu, prędzej czy później dostrzeże rozgrywający się w kulturze spór o podstawy i zasady ładu społecznego, o jego charakter i elementy konstytutywne. Spór ten obecny jest od początków istnienia cywilizacji Zachodu, a jego obecność odnajdziemy nie tylko u wielkich filozofów (Platon, Arystoteles), ale także w całej wielkiej literaturze i sztuce greckiej¹. Sednem sporu jest odpowiedź na pytanie o to, jakie miejsce w przestrzeni życia publicznego ma zajmować człowiek: czy jest on faktycznie jego podmiotem, czy też jedynie pełni rolę materii (budulca społeczności, państwa, narodu), zaś podmiotowość i związane z nią sprawstwo przynależą do jakiegoś innego niż człowiek czynnika (bytu). Jeśli zaś jest podmiotem – to na czym zasadza się autentyczna ludzka podmiotowość oraz jakie ma ona ugruntowanie, jakie są jej realne podstawy? Jeśli zaś człowiek jest jedynie budulcem, materią i tworzywem dla społeczności – to jak pogodzić ten stan z godnością samego człowieka, jego wolnością oraz poczuciem suwerenności i transcendencji, które przecież są obecne w człowieku i na wiele różnych sposobów przez niego manifestowane?

Znajomość dziejów myśli filozoficznej Zachodu połączona ze znajomością samej historii polityki, dziejów poszczególnych narodów, państw, ale także rodzin i konkretnych osób ukazują, że podmiotowość człowieka w życiu publicznym nie jest sprawą ani łatwą, ani prostą, zawsze zaś narażoną na wiele niebezpieczeństw

1 Zob. R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1-6, Edinburgh 1903-1936.

i wypaczeń. Można ją jednak osiągnąć tam, gdzie samo życie społeczne zorganizowane bywa wokół właściwie pojętego dobra wspólnego. Czym jednak jest owo dobro wspólne – czy przypadkiem nie jest nim możliwość życia we wspólnocie połączona ze wspólnotowym i wielowymiarowym użytkowaniem środków do życia, takich jak: drogi, pieniądze, różnorodne instytucje i wyłaniające się z nich działania?

Nie, dobrem wspólnym jest przede wszystkim rozwój oraz doskonalenie człowieka w jego życiu osobowym. Dobrem wspólnym jest zatem realne dobro człowieka istniejące w postaci doskonałości konkretnych osób ludzkich².

Dobro to cel i zasada ładu społecznego, umożliwia doskonalenie konkretnego człowieka bez szkody dla innych oraz z pożytkiem dla wszystkich. By jednak to miało miejsce, przestrzeń życia publicznego musi wyrastać z personalistycznej wizji człowieka, musi afirmować i bronić podstawowych praw osoby ludzkiej i wypływających z nich konsekwencji. Wstępem do tego jest zaś do pewnego stopnia filozoficzna refleksja, która ukazuje podmiotowość człowieka w przestrzeni życia publicznego.

Niniejsza praca ma charakter filozoficzny. Podejmuje zagadnienia z dziedziny filozofii polityki i życia społecznego, a także antropologii filozoficznej. Zmierza do wykazania prawdziwości tezy, że autentyczna refleksja filozoficzna, stworzona w ramach filozofii metafizycznej, klasycznej, nie tylko skłania się ku afirmacji człowieka w jego podmiotowości życia społecznego, ale także pozwala na ukazanie podstaw tejże podmiotowości w przestrzeni życia publicznego. Podstawy tej podmiotowości obecne są w naturze samego człowieka, w jego sposobie istnienia jako

2 Zob. M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 628-639; M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007; M.A. Krąpiec, *Ius*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 115-116.

bytu substancjalnego, ale przede wszystkim rozumnego i wolnego, zdolnego do realizacji dobra zarówno własnego, jak i innych osób.

Filozofia ta ukazuje, że człowiek jest osobą – bytem obdarowanym ogromną godnością, lecz także bytem w sposób naturalny nakierowanym ku życiu i działaniu z innymi. Jego życie publiczne – przez ów związek z innymi – nie powinno być mniej osobowe i ludzkie, choć może się takie stawać, gdy w przestrzeń społeczną wdziera się zespół błędów antropologicznych, ideologii czy też utopii i totalitaryzmy.

Niestety wiele złego ludzkiej podmiotowości w sferze życia społecznego przyniosły błędy i zafałszowania płynące z filozofii, która przestała być wierna rzeczywistości ludzkiej natury, a stała się refleksją kierowaną różnymi postulatami i ideami. Filozofia ta faktycznie inspirowała do ideologizacji życia społecznego oraz takiego jej kształtowania, w którym nie mogło mieć miejsca upodmiotowienie człowieka. Prezentowana praca podejmuje zagadnienia związane właśnie z tymi problemami.

Zasadnicza część pracy to siedem rozdziałów. Całość powstała z odwołaniem do personalistycznej antropologii filozoficznej inspirowanej przede wszystkim rozważaniami św. Tomasa z Akwinu oraz ukształtowanym w duchu filozofii Akwinaty realistycznym sposobem filozofowania. Obok sapienckiego charakteru cechuje go dążność do poznania ostatecznej prawdy o analizowanym przedmiocie, prawdy uzyskanej za sprawą poznania autonomicznego metodologicznie i przedmiotowo od wiedzy uzyskanej na drodze wiary religijnej, jak poznania tworzone na podstawie nauk przyrodniczych.

Praca jest monografią z dziedziny realistycznej filozofii polityki i człowieka. Nie stanowi jedynie historycznego wykładu podejmowanych problemów, nie jest też próbą skonfrontowania koncepcji reprezentowanych przez autora pracy z popularnymi współcześnie ujęciami z dziedziny filozofii polityki oraz antropologii filozoficznej. Jej celem jest przybliżenie współczesnemu czytelnikowi klasycznych rozwiązań powstałych na gruncie filozofii bytu, rozwiązań uniwersalnych oraz niezwykle ważnych dla współczesnego człowieka, a mających zasadnicze znaczenie

dla ugruntowania ludzkiej podmiotowości w dziedzinie życia publicznego³.

W pracy zastosowano metodę filozoficzną, w której wychodząc od danych doświadczenia, przez filozoficzny opis i interpretację przedmiotu danego do wyjaśnienia, zmierza się do ukazania realnych i przedmiotowych czynników tłumaczących fakt dany do wyjaśnienia⁴. Wspomniana metoda stosowana jest w kontekście realistycznej wizji rzeczywistości i systemowego (metafizycznego) jej ujęcia. Jako taka jest obecna w realistycznej, klasycznej filozofii bytu⁵. Odwołuje się ona do osobowego ujęcia człowieka, związanej z nią formy życia społecznego skierowanej na jeden analogicznie pojęty cel, jakim jest dobro wspólne.

Rozdział pierwszy, wprowadzający w całość rozważań, podejmuje problem ładu społecznego i prób jego osadzenia bądź to na naturze ludzkiej, bądź to na jakichś innych niż natura ludzka

-
- 3 Praca powstała z odwołaniem do filozoficznego namysłu ukształtowanego głównie w nurcie tzw. klasycznego paradygmatu filozofowania, w którym sama refleksja filozoficzna jest przede wszystkim metafizycznym dociekaniem mającym za przedmiot nie tyle jakieś koncepcje i stanowiska, ile realnie istniejącą rzeczywistość oraz rysujące się na jej tle problemy wynikające z poznania i rozumienia świata. Problemem tym jest sprawa podmiotowości człowieka na gruncie życia publicznego oraz filozoficzne wyjaśnienia tegoż zjawiska. Na temat klasycznego sposobu uprawiania filozofii polityki odwołującego się do personalistycznego ujęcia bytu ludzkiego zob. M.A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996; Z. Pańpuch, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015; P. Skrzydlewski, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.
 - 4 Zob. M.A. Krąpiec, *Specyfika realistycznej metafizyki*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 17-36.
 - 5 Zob. A. Maryniarczyk, *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, w: *Błąd antropologiczny. Zadania współczesnej metafizyki 5*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 73-121; A. Maryniarczyk, *Byt jako ratio recta speculabilium i podstawa wyróżnienia dziedziny poznania teoretycznego*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 215-231; A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000; zob. także A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 532-550.

czynnikach. Rozdział ten zatytułowany *Osoba czy egzemplarz gatunku? Spór o naturę ludzką a ład życia społecznego* prezentuje główne spory ideowe, jakie z perspektywy filozoficznej miały miejsce w kulturze Zachodu⁶. Konkluzją zawartych w nim rozważań jest teza głosząca, że prawdziwościowe odczytanie natury bytu ludzkiego dokonało się głównie dzięki staraniom Akwinaty oraz związanej z nim filozoficznej i cywilizacyjnej tradycji. Tradycja ta pełni niezwykle cenną teoretyczną podstawę dla kształtowania całego życia społecznego oraz działań mających w nim miejsce. To ona jest właściwa dla cywilizacji Zachodu – cywilizacji łacińskiej. Jej poznanie oraz przyjęcie wyklucza wszelkie koncepcje człowieka, które w swych konsekwencjach skłaniają się ku rozstrzygnięciom indywidualistycznym lub też kolektywistycznym. Zarówno bowiem antropologiczny indywidualizm, jak i kolektywizm godzą, choć na różne sposoby, w podmiotowość osoby ludzkiej w przestrzeni życia publicznego.

Rozdział drugi zatytułowany *Religia w życiu osoby ludzkiej a totalitarny ład życia społecznego* koncentruje się przede wszystkim na ukazaniu tego, czym jest totalitaryzm pojęty jako forma zorganizowanego życia społecznego zawłaszczającego i rujnującego człowieka⁷. Forma ta, obok filozofii realistycznej, ma swego zasadniczego „przeciwnika” w postaci religii. Religia pojęta jako osobowa więź człowieka z Bogiem pozwala nie tylko odkryć godność człowieka, ale także podmiotowość, której wprost i pośrednio sprzeciwia się totalitarny ład społeczny i totalitarne państwo. W rozdziale tym został także opisany zespół przyczyn skłaniających totalitarne państwa do ateizacji ludzkiego życia, którego efektem miała być nie tylko dehumanizacja człowieka, ale także jego depersonalizacja oraz usunięcie z życia społecznego ludzkiej podmiotowości lub też jej znaczące ograniczenie.

6 Rozdział ten powstał na podstawie mojego artykułu *Natura ludzka a życie społeczne*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Lublin 2014, s. 353-408.

7 Pierwsza wersja tego rozdziału ukazała się drukiem w postaci mojej pracy pt. *Religia w życiu osoby ludzkiej a totalitarny ład życia społecznego*, „Człowiek w Kulturze” 25(2015), s. 65-98.

Rozdział trzeci – *Ekonomika i ekonomia a dobro człowieka* – podejmuje problem podmiotowości człowieka w życiu publicznym w kontekście jego działalności gospodarczej i ekonomicznej, a także działalności związanej z wytwórczością dóbr oraz ich użytkowaniem i obrotem⁸. Została tu poruszona ważna kwestia ludzkiej pracy, a także jej osadzenia nie tylko w życiu osobowym człowieka, ale także w życiu rodzinnym czy narodowym. Tradycja cywilizacji Zachodu widzi bowiem w gospodarowaniu i życiu ekonomicznym nie tyle sferę działalności indywidualnej i osobowej kierującą się utylitarnym zyskiem, ile raczej działalność moralną, osadzoną i odniesioną do życia rodzinnego człowieka. Okazuje się bowiem, że ten właśnie wymiar pracy i gospodarowania prowadzi do autentycznego upodmiotowienia człowieka w przestrzeni życia publicznego.

W rozdziale czwartym noszącym tytuł *Kategoria niedostosowania społecznego człowieka z perspektywy personalistycznej antropologii filozoficznej i realistycznej pedagogiki* została podjęta kwestia źródeł i konsekwencji niedostosowania człowieka do życia społecznego⁹. Niedostosowanie społeczne stoi w sprzeczności z autentycznym upodmiotowieniem człowieka w życiu społecznym i często bywa nie tylko zaczynem rugowania osoby ludzkiej z przestrzeni społecznej, ale także inspiracją do stosowania wobec niej działań dyskryminacyjnych, zbrodniczych oraz eugenicznych. Zwrócono tu uwagę na potrzebę właściwego osadzenia samej kategorii niedostosowania na fundamencie antropologicznym, afirmującym bytowość człowieka, bytowość substancjalną, rozumną i wolną, lecz przede wszystkim godną.

W rozdziale piątym, zatytułowanym *Niepełnosprawność człowieka z perspektywy filozoficznej*, został podjęty i przeanalizowany

8 Zawarte w tym rozdziale rozważania w swej zasadniczej treści ukazały się wcześniej drukiem w postaci mojej pracy pt. *Ekonomika i ekonomia a dobro człowieka*, w: *Etyka a ekonomia*, red. T. Guz i in., Tomaszów Lubelski – Lublin 2010, s. 269-291.

9 Rozdział ten w swej treści jest rozwinięciem mego artykułu pt. *Kategoria niedostosowania społecznego z perspektywy personalistycznej antropologii filozoficznej*, w: *Niedostosowanie społeczne. Teorie i doświadczenia*, red. H. Bejger, R. Kartaszyńska, Chełm 2014, s. 75-105.

problem deprecjacji i wykluczania osoby ludzkiej z przestrzeni życia publicznego oraz samej kultury z powodów różnych dysfunkcji i braków człowieka¹⁰. Ich niewłaściwe rozumienie oraz wypracowywane przy tym rozumieniu strategie działań społecznych często prowadzą do podważania, a nieraz nawet usuwania z życia publicznego osób dotkniętych dysfunkcjami. W rozdziale tym zostały przedstawione oraz poddane krytyce te stanowiska filozoficzne, które wprost sprzeciwiają się upodmiotowieniu społecznemu człowieka z powodu niepełnosprawności; wskazano także na towarzyszącą im „mentalność eugeniczną”, zagrożenia płynące z ideologii i praktyki aborcyjnej oraz na konsekwencje praktyczne w postaci tworzenia się w przestrzeni życia publicznego tzw. cywilizacji śmierci.

W rozdziale szóstym pt. *Prawo czy lex iniqua?* został podjęty problem realizacji oraz determinacji podmiotowości człowieka w życiu publicznym, który wypływa z prawa stanowionego¹¹. Okazuje się bowiem, że powstające w życiu publicznym prawo stanowione może być wsparciem i ochroną dla osoby ludzkiej, może także być jej wielkim zagrożeniem, zarówno wówczas gdy prawo stanowione oderwie się od naturalnych interpersonalnych relacji międzyludzkich, jak i wówczas gdy stanie się instrumentem zła. W takiej sytuacji osoba ludzka jest zagrożona przez pseudoprawo nazywane w tradycji *lex iniqua*. *Lex iniqua* to jedno z realnych źródeł nie tylko depersonalizacji człowieka, ale także usuwania z życia publicznego jego podmiotowości na rzecz tyranii pseudoprawa, totalitaryzmu państwa, zniewolenia płynącego ze strony utopijnych systemów życia społecznego. Pojawienie się oraz akceptacja w przestrzeni życia publicznego *lex iniqua* ma też konsekwencje cywilizacyjne oraz świadczy nie tylko o zagrożeniu samej osoby ludzkiej, ale również o przenikaniu do

10 Rozdział ten zawiera główne tezy mojej wcześniejszej pracy pt. *Problem niepełnosprawności człowieka z perspektywy filozoficznej. Uwagi antropologiczne*, „Scientia” 7(2013), s. 34-61.

11 Rozdział ten powstał na podstawie mojej wcześniejszej pracy pt. *Prawo naturalne a lex iniqua*, w: *Prawa człowieka i świat wartości*, red. R. Moń, A. Kobyliński, Warszawa 2011, s. 117-157.

przestrzeni życia publicznego elementów cywilizacyjnych wrogich łaćńskiej (zachodniej) formie życia zbiorowego.

Rozdział siódmy, ostatni, zatytułowany *Religia jako środek afirmacji godności człowieka* prezentuje niezwykle ważny czynnik i element osobowego życia prowadzący nie tylko do odkrycia posiadanej przez byt ludzki godności. Religia okazuje się także rzeczywistością, dzięki której dochodzi do ugruntowania w przestrzeni życia publicznego ludzkiej podmiotowości¹². Religia pojęta jako osobowa więź człowieka z Bogiem, więź pojawiająca się w sposób spontaniczny w człowieku, na tle ludzkich przeżyć osobowych, zwłaszcza związanych z przygodnością bytu ludzkiego, staje się zwornikiem całego ludzkiego poglądu na świat oraz osią, wokół której człowiek wyraża i buduje swą autentyczną podmiotowość, spełnianą ostatecznie przez zjednoczenie osoby ludzkiej z Bogiem.

Dostrzeżenie upodmiotowienia w przestrzeni życia społecznego człowieka w kontekście jego religijności i życia religijnego pozwala uniknąć wielu błędów w polityce i organizacji przestrzeni życia publicznego.

Prezentowana praca nie powstałaby bez wsparcia oraz wielkiej życzliwości wielu osób, którym autor niniejszej pracy jest winien słowa wdzięczności za otrzymane dobro. W pierwszej kolejności pragnę podziękować czcigodnemu Ojcu Dziekanowi Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, prof. dr. hab.

12 Rozdział ten jest pokłosiem mojego referatu na temat: *Religia i jej rola w afirmacji godności osoby ludzkiej*, który wygłosiłem 2 grudnia 2015 roku w czasie IV Konferencji Naukowej z cyklu *W kręgu pytań o człowieka. Natura ludzka w świetle kultur*, zorganizowanej przez: Instytut Filozofii AIK (Katedra Filozofii Człowieka, Katedra Teorii Poznania), Instytut Filozofii Teoretycznej KUL (Katedra Metafizyki), Instytut Filozofii UJP II (Katedra Bioetyki), Instytut Filozofii UKSW (Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej), Instytut Filozofii UWR (Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Zakład Estetyki).

Tomaszowi Homie za wsparcie i pomoc w wydaniu pracy. Dziękuję całemu środowisku filozoficznemu Akademii Ignatianum w Krakowie, w którym odnalazłem wiele żywych inspiracji filozoficznych.

Szczególne słowa podziękowania kieruję w stronę prof. dr. hab. Piotra Mazura, który swoimi pracami z dziedziny antropologii filozoficznej inspirował mnie do szukania prawdy o człowieku i ludzkiej podmiotowości, połączonej z troską o zachowanie autentycznej ludzkiej providencji w dziedzinie życia społecznego¹³.

Pragnę też podziękować p. Katarzynie Szoch-Jędrys za cenne uwagi oraz pomoc w korekcie pracy, przygotowaniu przypisów, a także wykazu bibliografii. Słowa podziękowania kieruję także w stronę mojej żony dr Beaty Skrzydlewskiej za cierpliwość i pomoc w stworzeniu właściwej przestrzeni, aby niniejsza praca mogła ukazać się drukiem.

13 Zob. P.S. Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa formowania się zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, Kraków 2009; P.S. Mazur, *W kręgu pytań o człowieka*, Lublin 2008; P.S. Mazur, *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 19(2007), s. 155-162.

Rozdział I

Osoba czy egzemplarz gatunku? Spór o naturę ludzką a ład życia społecznego

Wstęp

Problem właściwego odczytania natury ludzkiej oraz wytworzenia adekwatnej do prawdy o człowieku społeczności nie jest jedynie kwestią „czysto akademicką”. To sprawa o znaczeniu fundamentalnym, determinująca rozwój samego człowieka. Leży u podstaw zarówno tworzenia i wyjaśniania systemu prawa, ekonomii, edukacji całej polityki, jak i systemu relacji społecznych, kręgów ludzkiego życia i dokonujących się w nim działań¹. Koncepcja natury ludzkiej to podstawa dla formowania życia społecznego, jego struktury i tworzonych w jego ramach działań. Problem ten wraz z jego bogactwem odsłania przed nami wiele dyscyplin poznawczych, w sposób szczególny: historia, socjologia, antropologia kulturowa oraz inne nauki społeczne, polityczne i prawne². Interesująco zagadnienie to rysuje się także na gruncie dyskursu poświęconego cywilizacjom, jednak zasadnicze jego ujęcie odnajdziemy na polu dociekań filozoficznych, które ze swej istoty za swój cel stawiają sobie poznanie człowieka oraz jego życia społecznego. Z tej racji, w porządku poznania naturalnego, to filozofia staje się naczelnym i zasadniczym typem poznania relacji, jakie łączą naturę ludzką z życiem społecznym. Filozofia opisuje też podstawową koncepcję relacji, jakie łączą te

-
- 1 Zob. P. Skrzydlewski, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.
 - 2 Zob. L. Strauss, J. Cropsey, *History of political philosophy*, Chicago – London 1987.

dwie rzeczywistości³. To ona właśnie może ukazać skomplikowaną materię wielu antropologicznych ujęć poznawczych, które niekiedy z racji zawartych w nich błędów i fałszu przyczyniają się do złej organizacji i złego funkcjonowania życia społecznego⁴. Wizja człowieka, jego struktury i potencjalności, a także przeznaczenia jest bowiem zawsze przyczyną wzorczą dla budującego się życia społecznego.

Potrzeba zgłębiania prawdy o naturze człowieka, a także społecznych konsekwencji płynących z poznania natury ludzkiej wydaje się szczególnie pilną sprawą dziś, gdy tak wiele błędów antropologicznych przyczynia się do zaistnienia defektownych form ludzkiego życia społecznego. Z tego względu należy się spodziewać, że prawdziwościowe poznanie filozoficzne pozwala na tworzenie i funkcjonowanie dobrego życia społecznego⁵. Warunkiem jego istnienia jest nie tylko zdiagnozowanie błędów poznawczych, ale także ukazanie, jak owe błędy się rodzą i z czego wypływają. Często ich źródłem stają się różne koncepcje filozoficzne, a wśród nich wiele doktryn wywodzących się z awerroizmu i nominalizmu.

Dlatego też można postawić tezę, że nowożytne i współczesne odchodzenie w formowaniu życia społecznego od prawdy i praw natury ludzkiej ma swe zasadnicze źródło w formie myślenia filozoficznego nabudowanego między innymi na awerroizmie i nominalizmie. Wspomniane nurty odcisnęły piętno na poznaniu filozoficznym, przyczyniając się do jego deformacji. Tezy tej bronił w wielu swoich publikacjach M.A. Krąpiec, akcentując zasadniczo zgubny wpływ tychże stanowisk na życie społeczne (teorię prawa i polityki). Szczególnie destrukcyjny wpływ nominalizmu na życie społeczne zaznaczał także R.M. Weaver⁶. W jego przekonaniu to nominalizm przyczynił się we współczesnej kulturze społecznej do egotyzmu i subiektywizmu oraz relatywizmu i dążności do ateizacji ludzkiego życia. Do podobnych

3 Zob. V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012.

4 A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2009, s. 7-8.

5 Zob. T. Homa, *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Kraków 2002.

6 Zob. R.M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, tłum. B. Bubula, Kraków 1996.

konkluzji dochodził także wybitny znawca filozofii średniowiecznej É. Gilson.

Współczesny redukcjonistyczny obraz świata i człowieka – zawężający go do tego, co biologiczne i materialne, stanowiący ideowe zaplecze dla dominacji utylitaryzmu i materializmu w życiu społecznym, rozpowszechniany przez pewne postacie nauki i ideologie polityczne – wydaje się mieć swe źródło w tych dwóch stanowiskach⁷. Przygotowały one grunt dla nowożytnego i współczesnego materializmu i naturalizmu. Wyjaśnienie jednak tych zagadnień wymaga nie tylko naświetlenia głównych tez awerroizmu i nominalizmu, ale przede wszystkim znajomości i rozumienia natury ludzkiej, a także formy życia społecznego, która faktycznie służy ludzkiej naturze⁸.

7 Jak zauważa M.A. Krąpiec, „Tomasz z Akwinu uniknął błędnych rozwiązań woluntaryzmu neoplatońsko-augustyńskiego i racjonalizmu awerroistycznego. Dla kierunku augustiańskiego, zafascynowanego wizją *civitas Dei* (państwa Bożego), ziemską władzę ludzi grzesznych jest «państwem zła»; tylko królestwo łaski może być dobre. Państwo, będące następstwem grzechu, ma być środkiem zaradczym przeciw grzechowi – temu służy swoista teokracja władzy: papieża i cesarza lub – jak w wizji Dantego Alighieri – władzy samego cesarza. Myśl wywodząca się z awerroistyczno-racjonalistycznej koncepcji państwa uznawała państwo za najwyższe osiągnięcie ludzkie, za cel sam dla siebie, za czynnik decydujący o etyce i prawdzie. Takie stanowisko uderzyło w chrześcijaństwo, w konsekwencji wiele grup, głównie w protestantyzmie, nawoływało do ucieczki od brudnej polityki; albo przeciwnie: trzeba uciec do woluntarystycznej teokracji, kierowanej zasadą *cuius regio, eius religio*, by realizować ideały państwa Bożego. Rozwiązania skrajne, których w swej doktrynie uniknął św. Tomasz z Akwinu, zapanowały w Europie pośredniowiecznej, dając teoretyczne podstawy konstruowania takiego państwa, które okazało się państwem totalitarnym (ingerującym w osobiste życie człowieka wg wskazań przyjętej odgórnie ideologii)”. M.A. Krąpiec, *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 343.

8 Prezentowane analizy nie zmierzają do wyczerpania niezwykle bogatego i historycznie skomplikowanego zagadnienia. Z całą pewnością nie zostałoby ono wyczerpane w wielości monografii i jak można sądzić w przyszłości doczeka się szerszego opracowania. Poczynione tu analizy są jedynie naszkicowaniem problemu i to w perspektywie sposobu filozofowania ukształtowanego w ramach tzw. Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. Na temat tejże Szkoły zob.: A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red.

1. Osobowa koncepcja człowieka *contra* awerroistyczny i nominalistyczny obraz człowieka i świata

Szczytem filozoficznego poznania uzyskanego przez kulturę Zachodu jest bez wątpienia personalistyczna wizja człowieka⁹. Na jej gruncie osoba ludzka jawi się jako coś najdoskonalszego w całej naturze, podmiot samodzielnie bytujący, kierujący sobą przez swe akty rozumu i woli¹⁰. Personalizm ten nie tylko ukazuje sposób zaistnienia natury człowieka, ale także rysuje sens jej istnienia i przeznaczenia.

Osobowa wizja człowieka podkreśla rozumność i wolność osoby ludzkiej, jej przyrodzoną godność, suwerenność i podmiotowość prawną, które muszą zostać dla dobra człowieka afirmowane wszędzie, również na polu życia społecznego¹¹. Wizja ta zawiera społeczny sposób życia człowieka, dostrzegając w społeczności ludzkiej naturalną i konieczną dla człowieka niszę rozwoju jego życia osobowego.

Teoria ta ukazuje, że każda osoba ludzka, żyjąc w świecie dóbr skończonych i materialnych, jest ostatecznie przyporządkowana do celu swego życia, którym jest Dobro Nieskończone i Niematerialne. Dobrem tym jest Bóg, który jawi się nie tylko jako przyczyna i źródło zaistnienia wszystkiego, co jest, ale także jako ostateczny cel i kres ludzkiego życia, ku któremu człowiek skłania się na mocy swej natury¹². Bóg także jest bezpośrednią

A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 532-550; M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010.

9 Zob. B. Wald, *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Kraków 2012, s. 17-33.

10 „*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”; Św. Tomasz z Akwinu, *STh I*, q. 29, a. 1, respondeo.

11 Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.

12 W tym kontekście warto przypomnieć, że jest to także dla człowieka droga osiągnięcia przez niego szczęścia. „Każdy człowiek – transcendujący w swych aktach poznania, miłości i wolności naturę otaczającego świata

przyczyną zaistnienia duszy ludzkiej, czyli zasady życia, tożsamości i istnienia osoby ludzkiej. Stąd każdą osobę ludzką na gruncie personalizmu postrzega się jako bezpośredni „owoc” ingerencji Absolutu w świat i ujmuje jako szczególnie dowód Jego stwórczej mocy i miłości.

Również pierwszy i podstawowy krąg ludzkiego życia, jakim jest rodzina, w tej perspektywie jawi się nie tylko jako przeszenie podstawowe, ale także takie, w którym zachodzi tajemnica rodzenia się człowieka, prokreacji, w której partycypują nie tylko rodzice, lecz także sam Bóg. Toteż społeczność osób ludzkich wraz z dokonującymi się w niej działaniami, z racji tego, że jest ona społecznością istot powołanych do życia również przez Boga, nie może mieć swego pełnego wyjaśnienia bez odniesienia do Niego. Dla społeczności ludzkiej znaczenie kapitalne ma także to, że człowiek w swym życiu posiada ostateczny cel istnienia właśnie w Bogu. Każda zatem postać społeczności ludzkiej zyskuje przez to swe naczelne zadanie ułatwiania człowiekowi jego celu życia.

i swą własną naturę – jest stworzony i przyporządkowany do dobra jako dobra, którym ostatecznie jest sam Bóg. Wzbudzone przez poznanie pragnienie dobra i przyporządkowanie dobru nie może się spełnić przez jakiegokolwiek dobro partykularne, lecz jedynie przez dobro jako dobro. Jest nim Bóg. Stąd obecne w kulturze chrześcijańskiej przekonanie, że naturalne pragnienie szczęścia wtopione w duszę każdego człowieka i będące pierwszą racją każdego realnego działania osobowego – jest nieświadomym pragnieniem Boga, pragnieniem zjednoczenia się z Nim, pragnieniem ostatecznego szczęścia (*desiderium naturale inefficax videndi Deum*), a to może być skutecznie zrealizowane tylko przez samego Boga. Ten stan szczęścia osobowego, zw. wieczną szczęśliwością, nie wyklucza, lecz pociąga za sobą wszelkie osobowe przeżycia. Tak rozumiane szczęście jest czymś analogicznym, w pełni zrealizowanym w ludzkim życiu wiecznym, a w sposób analogiczny jest dostępne jako obiektywne dobro cząstkowe w ciągu życia doczesnego. Dla wzbudzenia ludzkiego działania konieczne jest dojrzenie dobra w świecie; dobro to będzie zdolne wytrącić z bierności możliwość działania człowieka. Obecność dobra w działaniu – chociażby było to dobro partykularne (a nawet pozorne) – jest racją tego działania i przynosi zadowolenie, a więc i jakieś cząstkowe sz. dla człowieka działającego”; M.A. Krąpiec, *Szczęście*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 301-302.

Wydaje się, że jeśli istnieje w życiu społecznym jakieś zasadnicze i najważniejsze źródło zagrożeń dla człowieka, to tkwi ono właśnie w takim urządzeniu życia społecznego, w którym owo odniesienie do Absolutu jest negowane, w którym ład życia społecznego jest rozbieżny, a nawet stoi w sprzeczności z właściwym dla człowieka sposobem osiągnięcia Boga. Sposobem tym jest religia i życie religijne osoby ludzkiej. Stąd każdy ład społeczny bez religii, negujący transcendentne odniesienie osoby do Boga zawsze wiąże się ze zniewoleniem człowieka, z jego alienacją¹³. Jest on zaczynem wielu ludzkich nieszczęść i deformacji życia społecznego.

Od czasów średniowiecza negacja uprzyczynowania życia społecznego Absolutem miała swe ideowe wsparcie ze strony nominalizmu, który – jak zauważa M.A. Krąpiec – w pewnym stopniu podważał istnienie związków przyczynowo-skutkowych. Nominalizm skłaniał się bowiem do tezy, że tym, co jest „bezpośrednio postrzegane lub ujmowane, jest sama rzecz. Nie ma powodu wprowadzać pośrednika między poznaną rzeczą a aktem, dzięki któremu jest ona postrzegana. Ponieważ rzeczy są podobne, są wytwarzane wspólne obrazy i owa wspólność, będąca następstwem braku wyraźności, jest tym, do czego sprowadza się ogólność. Skoro dostrzegane przez nas rzeczy są tylko bytami szczegółowymi, to nie mogą zachodzić między nimi żadne relacje przyczynowości. Takie relacje musiałyby być rzeczami i być postrzegane jako rzeczy, gdyż poza szczegółowymi bytami nie istnieją jakieś nie-szczegółowe rzeczy. Relacje przyczynowości muszą być poznawczo odrzucone. Mówiąc, że coś jest przyczyną jakiegoś skutku, obserwujemy, że wtedy, gdy występuje ta rzecz, zwykle pojawia się to, co nazywamy jej skutkiem. Powtarzające się doświadczenia zmysłowe pozwalają nam utworzyć odpowiednie zdania mówiące o przyczynach i skutkach. Odrzucenie wartościowej poznawalności relacji przyczynowo-skutkowej i uznanie relacji za fikcję (wytwór umysłu), bo relacje nie

13 Zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego człowieka na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 13(2000), s. 219-236.

są szczegółową rzeczą, utraciło podstawy więzi międzybytowej i rozumienia sensu przyczynowych związków Boga i stworzenia. Tylko wiara musiała wystarczyć teologii, bo intelektualne rozumienie musiało się sprowadzić do nominalnego aktu orzekania. Z aktu intelektualnego poznania koniecznościowego pozostały akty orzekania o rzeczach jako *flatus vocis*¹⁴.

W czasach nowożytnych szczególnym wyrazem takiego właśnie nominalistycznego podejścia stanie się doktryna D. Hume'a oraz związana z nim koncepcja życia społecznego (etyki i polityki), wsparta głównie koncepcjami liberalistycznymi. Podkreślmy, że personalizm, choć w swych treściach koresponduje z religijną wizją człowieka (chrześcijańską, teologiczną), nie jest efektem religijnego aktu wiary, ale suwerennym i autonomicznym w stosunku do wiary religijnej ujęciem bytu ludzkiego¹⁵. Dokonało się ono głównie za sprawą filozoficznych rozważań inspirowanych

14 R. Majeran, M.A. Krąpiec, *Nominalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 697.

15 Jak wyjaśnia M.A. Krąpiec, „Spór o rozumienie bytu osobowego zrodził się na początku chrześcijaństwa, w V i VI w. w związku z uznaniem Jezusa Chrystusa za jeden byt. Zastanawiano się: Jezus syn Marii z Nazaretu jest człowiekiem, to jak może zarazem być równy Bogu Ojcu? Posłużono się terminami filozoficznymi: «natura» (φύσις [physis]) oraz «podmiot» (ὑπόστασις [hypóstasis] lub πρόσωπον, łac. persona), by móc wyjaśnić naturę bytową Jezusa Chrystusa. Eutyches ze szkoły aleksandryjskiej przyjął, że Jezus Chrystus, będąc jedną osobą, a przez to jednym bytem, ma tym samym tylko jedną naturę (φύσις), co dało początek herezji monofizytyzmu. Patriarcha konstantynopoliński Nestoriusz, wykształcony w szkole antiocheńskiej, przeciwnie do Eutychesa, uznawał dwoistość natur i dwoistość osób w Chrystusie. Oba rozwiązania stały się dla wiary chrześcijańskiej groźne, zaprzeczały bowiem Ewangelii i utrudniały przyjęcie doktryny o odkupieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa. Jako rozwiązanie sporu przyjęto na soborze powszechnym w Chalcedonie w 451 r. – za wskazaniem papieża Leona I – doktrynę *jedna osoba i dwie natury: Boska i ludzka. Jeden i ten sam Chrystus, Syn Boży – w dwóch naturach w sposób niepomieszany, niezmienny, niepodzielny i nierozdzielny jest dany do poznania, nie znosząc nigdy różnic natur ze względu na zjednoczenie i tym większe uwyrażnienie właściwości natur, które się schodzą w jednej osobie i samoistości, nie zaś podzieleniu na dwie osoby, rozdzielone, jest On tym samym Synem i jednorodzonym Bogiem Słowem Jezusem Chrystusem*”; M.A. Krąpiec, *Osoba*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, dz. cyt., s. 874.

chrześcijańskim światopoglądem oraz realizmem poznawczym Arystotelesa¹⁶. Szczytem tychże dociekań stała się nauka Akwinaty i związanej z nią tradycji filozoficznej¹⁷. To właśnie personalistyczne rozumienie człowieka niesie realistyczna filozofia klasyczna i to ono zasadniczo przyczyniło się do uformowania ładu społecznego w świecie Zachodu¹⁸.

Jednakże już od początków wieku XIII rozpoczyna się w kulturze Zachodu silny napór antropologii naturalistycznej, wręcz fizykalnej i biologizacyjnej, osadzonej na materializmie i determinizmie, niwelującej substancjalną różnicę między człowiekiem a światem przyrody, społecznością ludzką i zrzeszeniem zwierzęcym. Kształtowanie się tejże antropologii odbywa się w kontekście przemian cywilizacyjnych, jakim ulegała Europa w związku z naporem kultur orientalnych¹⁹. Jednak jej zasadniczym źródłem okaże się arystotelizm odczytany i zinterpretowany przez myślicieli arabskich.

Antropologia ta stanie się też ideową podstawą dla koncepcji formacji ładu społecznego, proporcjonalnego do ujętej poznawczo natury człowieka. Jej wyrazem będą nie tylko polityczne idee N. Machiavellego czy Marsyliusza z Padwy, ale także koncepcje T. Hobbesa, D. Hume'a i innych myślicieli oświecenia oraz dziewiętnastowiecznych twórców ideologii kolektywistycznych i liberalnych (F. Nietzsche). Co godne podkreślenia, oddziaływanie tejże antropologii będzie bardzo szerokie i nie ograniczy się tylko do ujęć filozoficznych czy politycznych, ale wpłynie także zasadniczo na myśl teologiczną, a następnie na koncepcje

16 Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009.

17 Zob. I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, dz. cyt., s. 122-127.

18 Zob. M.A. Krąpiec, *Państwo jako rozumny ład dobra*, „Człowiek w Kulturze” 10(1998), s. 5-12; M.A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła i in., Lublin 1973, s. 173-189.

19 Fakt ten interesująco opisywał i wyjaśniał w wielu swoich publikacjach F. Koneczny; zob. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbior., Lublin 1937, s. 177-196; wyd. samodzielne Lublin 1999; *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; *Prawa dziejowe*, Londyn 1982; *Komorów 1997; Rozwój moralności*, Lublin 1938; *Cywilizacja bizantyńska*, t. 1-2, Londyn 1973.

człowieka kształtowane z odwołaniem do nauk biologicznych i fizykalnych.

Antropologia ta będzie związana z nurtem filozoficznym reprezentowanym przez awerroizm²⁰, a następnie nominalizm. Sam zaś awerroizm jako pewna forma dyskursu myślowego trafi i przyjmie się nie tylko u przedstawicieli myśli Zachodu, ale dojdzie również do filozoficznej myśli żydowskiej²¹.

Jej efektem będzie próba zorganizowania w świecie Zachodu życia społecznego na wzór zrzeszenia zwierzęcego, a zatem takiego, w którym zaspokajane są potrzeby biologiczne, naturalne, bez uwzględnienia transcendentnego wymiaru życia ludzkiego. Ład ten będzie zatem także formą porządku społecznego bez autentycznej religii i religijności. Taki typ społeczności stanie się zasadniczo jedną z wielu przyczyn przeżywania przez człowieka jego niespełnienia, dramatów i wreszcie tego, co wiążemy z poczuciem nieszczęścia. Przyczyni się on walenie do zaistnienia w kulturze Zachodu wielu odmian totalitaryzmu. Jakie były jednak antropologiczne tezy awerroizmu?

Antropologia ta, wywodząc się od rozważań Awerroesa oraz jego interpretacji myśli Arystotelesa, nie była z pewnością nurtem jednolitym i jednorodnym²². Rozwijana przez różnych myślicieli miała jednak pewien zespół stabilnych i wyrazistych tez, które nie tylko stały w sprzeczności z personalistycznym ujęciem bytu ludzkiego, ale także z nauką płynącą z Ewangelii i wieloma tezami bronionymi przez Kościół katolicki oraz uczonych związanych ze światopoglądem chrześcijańskim²³. Z tej racji awerroizm spotkał się ze zdecydowanym odporem i krytyką ze strony tych, którym bliskie było personalistyczne ujęcie bytu

20 Zob. L. Szyndler, *Awerroizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 437-438.

21 Zob. R. Otsason, *Awerroizm żydowski*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 438-440.

22 Jak dowodzi to R.A. Gauthier, sam Awerroes nie był najprawdopodobniej awerroistą; doktryna ta pojawiła się u wielu filozofów i teologów na początku XIII wieku; zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008, s. 229-230.

23 Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesolowski, Poznań 1985, s. 342-357.

ludzkiego i ukształtowanego w jego ramach życia społecznego. Był zespołem koncepcji stojących w zdecydowanej sprzeczności z podstawowymi zasadami cywilizacji Zachodu. Awerroizm, ujmując człowieka w kategoriach biologicznego i materialnego egzemplarza gatunku, odmawiał jednostce ludzkiej indywidualnego intelektu czynnego oraz zdolności do poznania prawdy, gdyż intelekt ten zdaniem awerroistów przysługiwał rodzajowi ludzkiemu i to rodzaj ludzki był podmiotem aktów poznania i rozumienia. Godził więc on w podstawowy wymiar osoby ludzkiej, który wiąże się z indywidualnym używaniem rozumu i życiem racjonalnym, a który to wymiar był szczególnie mocno akcentowany przez personalistyczne ujęcie bytu ludzkiego. Godził także w konkretyzm istnienia człowieka, w jego wyjątkowość i niesprowadzalność do czegokolwiek. Faktycznie wnosił do kultury społecznej takie rozumienie człowieka, które lokowało go w dziedzinie świata zwierzęcego, biologicznego, materialnego.

Stąd też na gruncie awerroizmu przekonanie o braku u człowieka pełnej racjonalności skłaniało do budowy takiej społeczności, która mogłaby temu zaradzić (Marsyliusz z Padwy). Pojawiał się postulat utworzenia ładu społecznego, w którym nie ma możliwości tworzenia „zła” za sprawą jednostkowego, konkretnego człowieka i jego jednostkowych decyzji. Podobnie jak w każdej formie totalitaryzmu, sądzono, że może się to dokonać za sprawą odebrania jednostce prawa do decyzji na rzecz decyzji dokonywanych przez państwo lub też jego przedstawicieli. Zauważmy więc, że tym samym pojawia się w awerroizmie jeden z istotnych elementów faktycznie tworzonego totalitarnego ładu społecznego. Jego efektem będzie podległość życia człowieka temu, co od jednostki ludzkiej „lepsze” i „posiadające uprawnienie do” władania nią. W czasach nowożytnych oraz w samym XX wieku totalitaryzm ten wzmocniony ideologiami kolektywistycznymi lub indywidualistycznymi posunie się do ludobójstwa, składając niejako w ofierze miliony istnień ludzkich, celem urzeczywistnienia nowego ładu społecznego, utworzonego z odwołaniem do nienawistnych wobec osoby ludzkiej ideologii.

Co więcej, na gruncie awerroistycznych koncepcji człowiek jako byt jednostkowy posiadał wprawdzie władzę woli, ale miała

ona dokonywać swych aktów w sposób nie wolny, ale konieczny, zdeterminowany. Innymi słowy, człowiekowi jako jednostce nie przysługiwała w sensie właściwym wolność wyboru, działania i wykonania. W myśl tej koncepcji zaistnienie wyboru u człowieka jest skutkiem koniecznego działania przedmiotu chcenia, który wpływa na wolę. Wybór woli jest zatem ze strony człowieka *aktem* zdolności biernej, a nie czynnej. Nie może się więc on ani łączyć z zasługą dla człowieka sprawcy, ani nie powinien być wiązany z jakąś formą przypisywanej jednostce odpowiedzialności. Pozostaje zatem rodzajem pewnej reakcji na bodziec, a właściwie reakcji na siłę bodźca.

Późniejsze formy myślenia filozoficznego tworzone na podstawie nominalizmu (T. Hobbes, D. Hume) zradykalizują główne tezy awerroizmu i przyczynią się do utworzenia koncepcji wolności człowieka, w których wolność jest definiowana jako brak przeszkód do fizycznego działania²⁴. A zatem nie ma ona związku ani z realnym dobrem, ani z prawdą o dobru, ani z realnym ładem obecnym w rzeczywistości społecznej.

Wolność dzięki nominalizmowi stanie się samorzutnością, wylewnością człowieka, na drodze której nieustannie będzie stawać inny człowiek oraz sam naturalny ład społeczny. To rozumienie wolności zostanie ukształtowane na naturalistycznym i wręcz fizykalnym ujęciu bytu ludzkiego, gdyż jak się twierdzi, „człowiek powstaje niemal tak samo jak powstają rośliny. Substancją, z której powstają rośliny, jest sama ziemia, która pod działaniem ciepła kształtuje swoisty ruch ziarna i nadaje mu postać rośliny swoistego rodzaju. Podobnie, gdy powstaje człowiek, substancją, w której tworzy się płód, jest krew matki, którą zapładnia humor obojga rodziców, wprawia w ruch i kształtuje, nadając jej postać ludzką”²⁵.

24 Wedle T. Hobbesa „wolność (...) nie jest niczym innym niż nieistnieniem przeszkód do ruchu. (...) I czyjaś wolność jest większa lub mniejsza zależy od tego, czy większa, czy też mniejsza jest przestrzeń, na której się ktoś obraca”; T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 334.

25 Tamże, s. 11.

Na gruncie awerroizmu i nominalizmu rysujący się obraz człowieka ujmuje go w kategoriach tworu świata przyrody, jednostka ludzka staje się „produktem natury” i podobnie jak rośliny, zwierzęta oraz rzeczy fizyczne w bytowości swej ma się wyczerpywać w tym, co materialne, będąc jedynie zorganizowaną materią i tylko materią. Co ciekawe i paradoksalne, w swej społeczności kierować się miał nie zasadami naturalnymi, a boskimi, gdyż władza społeczna nad jednostką była ujmowana jako „wielki Lewiatan, a raczej mówiąc z większym szacunkiem ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i obronę”²⁶.

Gdy do kultury społecznej zaczną docierać ze swymi antropologicznymi tezami freudyzm, behawioryzm, a także inne ujęcia bytu ludzkiego wypracowane na gruncie socjologicznym, awerroizm i nominalizm ze swym antropologicznym przesłaniem zostaną wzmocnione i wsparte niesionymi przez te stanowiska elementami materializmu, naturalizmu, utylitaryzmu oraz determinizmu społecznego i historycznego.

Zauważmy tu także, że awerroizm podważał drugi ważny element życia osobowego, jakim jest wolność; faktycznie wolności jednostkowemu, konkretnemu człowiekowi odmawiał. Na gruncie awerroistycznego ujęcia zrzeszenie tworzone przez jednostki nieposiadające wolności, bez realnego sprawstwa, zaczyna raczej przypominać zrzeszenie podobne do stada zwierzęcego, w którym wprawdzie dokonują się jednostkowe działania konkretnych żywych osobników, lecz tak naprawdę nie ma w nich ani podmiotowości, ani sprawstwa, ani wolności, gdyż wszelkie dokonujące się zmiany to efekt działania instynktu i inklinacji z nim związanych²⁷.

26 T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 151.

27 Ów stan życia społecznego w nowożytnej filozofii polityki zostanie nazwany stanem pierwotnym, naturalnym, stanem przedspołecznym, jednak stanem właściwym z racji leżących w istocie człowieka inklinacji. Wprawdzie będzie on z czasem ograniczony i usuwany przez zawarcie między jednostkami umowy, ale nigdy nie może zostać całkowicie wyeliminowany z racji egotycznej natury jednostek.

Brak wolności u człowieka łączono i uzasadniano przekonaniem o powszechnym istnieniu w całym kosmosie determinizmu płynącego z uprzyczynowania działaniem „ciał niebieskich”. Kosmos, a wraz z nim rodzaj ludzki, jawił się jako rzeczywistość odwieczna, bez początku i końca, rzeczywistość niestworzona przez Boga. Z tej racji awerroizm konsekwentnie podpisywał się pod tezę o nieistnieniu pierwszego człowieka, zaś w duszy ludzkiej zdaniem awerroistów należy widzieć jedynie formę substancjalną ciała organicznego, która po zniszczeniu ciała człowieka (śmierci człowieka) ginie bezpowrotnie.

Nie ma zatem zdaniem awerroistów podstaw dla indywidualnej nieśmiertelności człowieka; ta może przysługiwać jedynie rodzajowi ludzkiemu. A trzeba tu także zaznaczyć, że w tym ujęciu sam Bóg nie może poznawać rzeczywistości bytów jednostkowych (w tym też konkretnego życia człowieka), gdyż jest istotą poznającą jedynie samego siebie. Co więcej, nie może On udzielić nieśmiertelności (wieczności i pełni życia) temu, co ze swej natury jest śmiertelne, zniszczalne. Tym czymś jest sam człowiek i jego dusza. Stąd nie można oczekiwać indywidualnego trwania człowieka po zniszczeniu jego duszy, po rozpadzie ciała.

Brak znajomości przez Boga życia konkretnego, jednostkowego człowieka, zdaniem awerroistów, należy także wiązać z brakiem istnienia kierownictwa tegoż życia przez Bożą Opatrzność. Tym samym zostaje usunięta podstawa do zaistnienia religii pojętej jako osobowa więź człowieka z Bogiem, podstawa do pojawienia się nadziei na jakąś formę trwania człowieka po zniszczeniu jego biologicznego ciała. Na gruncie takiej koncepcji nie ma szansy dla zaistnienia stanu wiecznej szczęśliwości człowieka, połączonej z pełnią życia oraz wolnością od braków.

Można zatem zauważyć, że choć sam awerroizm nie przekreślał jakiegokolwiek godności człowieka, wynikającej z możliwości uczestnictwa w życiu rozumnym, to jednak w znaczący sposób godność tę umniejszał²⁸. Człowiek bowiem ani nie może być

28 Na temat filozoficznego rozumienia godności osoby ludzkiej zob. M.A. Krąpiec, E. Podrez, *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 15-22.

tu postrzegany jako istota bezpośrednio powołana do życia przez Boga, ani nie jest podobny do Boga, ani też nie może być znany Bogu, a tym bardziej miłowany przez Boga, gdyż Ten pozostaje skupiony na sobie i żyje tylko sobą. Takie rozumienie Boga było pochodną przyjęcia arystotelesowskiej koncepcji Absolutu i przeniesienia jej na Boga religii²⁹. Zostało ono także znacząco wzmocnione poprzez fizykalistyczne i materialistyczne tendencje płynące ze strony nowożytnej nauki, która jeśli nie wprost skłaniała się do ateizmu, to zazwyczaj wyrażała przekonanie, że samo istnienie Boga, Jego natury oraz związku świata i człowieka z Bogiem jest zagadnieniem nienaukowym, pozaracjonalnym, wymykającym się dyskursowi wartościowemu poznawczo³⁰. Nie bez znaczenia pozostaje tu także wpływ nowożytnej refleksji filozoficznej, programowo odwołującej się do subiektywizmu, relatywizmu i antyrealizmu, które *de facto* likwidują metafizyczny sposób filozofowania.

W tym kontekście staje się jasne, że tak pojęta jednostka ludzka faktycznie nie powinna być uważana za byt posiadający suwerenność na polu życia społecznego, za podmiot będący podstawą uprawnień, gdyż to, co stanowi podstawę uprawnień człowieka: godność, jest faktycznie poza bytem jednostki.

Podmiotem godności, jej nośnikiem może się zatem stać raczej cały rodzaj ludzki (kolektyw), nie zaś sama jednostka, raczej zrzeszenie będące państwem, nie zaś konkretny człowiek. Tym samym awerroizm otwiera przestrzeń życia społecznego na wiele pejoratywnych wpływów wynikających z błędu antropologicznego kolektywizmu. Jednak także na jego gruncie może pojawić się sporo tez charakterystycznych dla antropologii indywidualistycznej,

29 Gdy w czasach nowożytnych dołączy się do niego materialistyczna wizja świata, a także nominalistyczny redukcjonizm w poznaniu i nauce – ostatecznie sam Bóg ze swym istnieniem i sprawstwem zostanie zanegowany. Nie będzie On „potrzebny” człowiekowi w jego życiu moralnym (jako ostateczny cel życia) ani nie będzie się jawił jako pewna zasada, racja wyjaśniająca istnienie świata. Z tego względu od pewnej formy deizmu zostanie zrobiony krok w stronę ateizmu, a co za tym idzie – do antyreligijnego podejścia w całej kulturze, połączonego z walką o uwolnienie człowieka i życia społecznego od wszelkich przejawów religijnych.

30 Zob. E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, s. 223-229.

gdyż człowiek jako jednostka zostaje na gruncie awerroizmu przyporządkowany w swych działaniach jedynie dobru własnemu, sobie samemu. Pojawia się tu zatem niebezpieczeństwo autoteliczności życia ludzkiego, egoizmu i narcyzmu.

W XIX wieku właśnie te elementy odegrają dominującą rolę w formowaniu się wizji człowieka (F. Nietzsche), a wraz z przeniknięciem darwinizmu do myśli społecznej zaczną pełnić wiodącą rolę w tworzeniu się działań i struktur społecznych. Zyskają one także wsparcie ze strony ideologii politycznych wprost lub pośrednio odwołujących się do rasizmu³¹.

Zjawiska te zostaną wzmocnione przez wpływy nominalizmu, które w praktyce przeczą istnieniu realnych relacji międzyludzkich, nacechowanych powinnością działania lub niedziałania, relacji będących podstawą sprawiedliwości i prawa stanowionego. Zjawisko to spotęguje łączący się z nominalizmem nowożytny liberalizm. Jednostka przyporządkowana do celu działania, jakim jest jedynie jej dobro, uwolniona od relacji z innymi, łatwo ulega alienacji i mankamentom płynącym z indywidualistycznej antropologii. Tym samym na polu życia społecznego pojawia się nie tylko rywalizacja i walka jednostek, które traktują każdego jak wroga, ale także specyficzny typ prawa, edukacji, życia ekonomicznego i innych sfer, które te właśnie działania umożliwiają³².

2. Konsekwencje przenikania awerroizmu i nominalizmu w życie intelektualne i społeczne

Zarysowane tezy antropologiczne miały swoje podstawy w szerszym systemowym kontekście, który nakazywał awerroistom

31 Zob. R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1987, s. 340-354.

32 Interesujący opis tego zjawiska znajdziemy w publikacjach H. Romanowskiego, zob. H. Romanowski, *Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej*, Kraków – Warszawa 1910; *Ekonomia społeczna a religia i filozofia. Antykrytyka*, Kraków – Warszawa 1911; *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod*, Warszawa 1934.

zdecydowanie rozdzielać, a nawet przeciwstawiać poznanie uzyskane na polu filozofii od poznania i rozumienia ukształtowanego na gruncie wiary i religii. Twierdzono, że wizja człowieka, mająca swe uzasadnienie i sprawdzalność w danych doświadczenia i rozumu (filozofii), mogła być w swej treści sprzeczna z tym, co dawała wiara religijna, która w swej istocie jest u człowieka przejawem raczej woli, a nie rozumu. W tym kontekście charakterystyczny dla awerroizmu staje się pogląd o konieczności akceptacji „dwóch prawd”, tj. prawdy rozumu naturalnego, która ma swe rzeczowe i racjonalne uzasadnienie, oraz prawdy wiary, która wypływa z religijnego wierzenia i jest pozbawiona racjonalnych podstaw. Prawdy te mogą być sprzeczne ze sobą, ale to nie odbiera im ich wartości i prawdziwości. Teoria dwóch prawd była także „ideową furtką” dla teorii dwóch etyk – jednej, która obowiązuje w relacjach prywatnych, oraz drugiej, którą trzeba się kierować w życiu społecznym, politycznym. To, co dobre z perspektywy etyki prywatnej (osobistej), mogło być złe z perspektywy etyki publicznej i na odwrót.

Dualizm ten, a faktycznie relatywizm, wyrabiał ostatecznie przekonanie, że sama prawda, jak i dobro to dzieła pewnej ugody, za którą ostatecznie stoi siła fizyczna i interes ekonomiczny. Tym samym życie intelektualne i społeczne zaczynało kierować się ku rozstrzygnięciom znanym już w czasach sofistów (Protagoras), odwołującym się do subiektywizmu, relatywizmu i ostatecznie agnostycyzmu, które ostatecznie oddają samego człowieka w tyranię państwa³³.

33 Jak podkreśla S. Swieżawski: „Bardzo doniosłe jest wprowadzone przez sofistów rozróżnienie na to, co z natury (*φύσει*), i to, co z umowy (*νόμω*, *θέσει*). Zagadnienie to stało się zasadnicze dla sofistów, których celem było wniknięcie w podstawy państwa oraz prawa. Funkcja prawa wiąże się jak najściślej z zadaniami wychowawczymi. Dla Protagorasa *πόλις* jest potęgą wychowującą, która w pełni kształtuje obywatela. Zakończywszy szkolną edukację, obywatel wchodzi w powszechną szkołę państwa, gdzie wychowawczą funkcję spełniają prawa. Państwo staje się w ten sposób naczelnym wychowawcą i jedynym źródłem norm etycznych. Protagoras dążył do tego, by konwencje tkwiące u podstaw wielu dziedzin życia były rozumne. Jego celem było zracjonalizowanie ustroju społecznego, prawa oraz mowy. Wobec tego, jego nauczanie ma wyraźnie praktyczne

Przez teorię dwóch prawd awerroizm godził w podstawy racjonalności, jakie kryją się w przestrzeganiu zasady niesprzeczności, tożsamości, racji bytu i wyłączonego środka. Godził także w leżącą u podstaw kultury Zachodu tezę wyrażającą przekonanie, że autentyczna prawda wiary religijnej nie może ze swej istoty być sprzeczna z wnioskami, do jakich dochodzi ludzki rozum kierowany prawdą o rzeczywistości, uzyskaną na mocy jego naturalnego funkcjonowania³⁴.

Stąd istniejąca w kulturze Zachodu reguła wyrażona w sformułowaniu *fides quaerens intellectum*, zachęcająca do ukazywania racjonalności tego, w co religijnie wierzy człowiek, została przez „teorię dwóch prawd” zaatakowana, a wraz z nią teologia jako nauka zdolna do racjonalnego dyskursu nad Objawieniem. Przekonanie o niemożności poznania i ogarnięcia przez człowieka prawdy o Bogu oraz prawdy o Jego Woli w stosunku do człowieka – Bogu, który jawił się jako przyczyna całej rzeczywistości – podkopywała sensowność wszelkiej nauki i dyskursu, skoro to, co leży u podstaw, jest niepoznawalne i niewyrażalne intelektualnie. Zauważmy również, że leżąca u podstaw kultury Zachodu koncepcja św. Augustyna, ujmująca działanie Łaski Boga i religii jako czynnika doskonalącego i uświęcającego naturę i ludzką kulturę, straciła w świetle tez awerroizmu i nominalizmu rację bytu. Pojawiła się zaś przestrzeń do koncepcji fideistycznych oraz ateizujących, irracjonalistycznych. Można także przypuszczać, że teoria dwóch prawd stała się w jakiejś mierze podstawą do głoszenia paradoksalnej doktryny o istnieniu dwóch ostatecznych celów ludzkiego życia³⁵.

nastawienie”; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 63-64. Rozumność, o której tutaj mowa, nie jest wynikiem pokierowania rozumu ludzkiego prawdą świata, lecz jest rozumnością ludzką, wyrażającą się w skutecznym osiągnięciu tego, co się uważa za korzystne.

34 Zob. B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, tłum. J. Jakuszko, Lublin 2006.

35 Doktryna ta jest obecna choćby u Dantego, który uczynił z niej antropologiczną podstawę dla głoszonej przez siebie wizji ładu społecznego, zob. Dante, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002. „Człowiek – głosił Dante – posiada nie jeden cel, ale dwa równorzędne i niesprowadzalne do siebie cele ostateczne i cele te osiąga przy pomocy środków zupełnie różnych.

Co więcej, otworzyła się ideowa droga do porzucania przez człowieka racjonalności – skoro sama racjonalność nie jest udziałem Boga, gdyż Ten – przez swą wszechmoc – jest uwolniony od wszelkich ograniczeń rozumu i rozumności. Należy zauważyć także, że teoria dwóch prawd pośrednio stała się atakiem na całe Objawienie i Boga – rzeczywistości mające być wolne od determinacji płynących ze strony rozumności. Stąd nie może dziwić pojawienie się w szerokiej kulturze ludzkiej dominacji woluntaryzmu, który jest w istocie pewną formą utajonego irracjonalizmu. Przyjmując go, kultura Zachodu otwierała się na upodobnienie się do tego, co odnajdziemy w wielu cywilizacjach orientalnych.

Od późnego średniowiecza aż po współczesność wyrazem istnienia tego stanowiska w dziedzinie życia społecznego będzie przededefiniowanie samego prawa, które na gruncie realistycznego personalizmu zawsze określano jako rozrządzenie rozumu pokierowane jakimś dobrem (*Lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod salutis proficiat*)³⁶. Prawo obecne w życiu społecznym, kierujące

Cel pierwszy – to szczęśliwość ludzka; drugi – to szczęśliwość wieczna. Do pierwszego prowadzi nas filozofia, do drugiego teologia. Różnią się one całkowicie, bo do różnych celów prowadzą. Filozofia to przede wszystkim rozumne postępowanie i działanie, teologia jest rodzajem medycyny duchowej, leczącej naszą upadłą naturę cnotami teologicznymi wiary, nadziei i miłości. Na pieszej drodze przewodnikiem naszym cesarz; na drugiej papież. Władca świecki rządzi społecznością ludzką przy pomocy polityki, która jest najwyższym przejawem filozofii; papież prowadzi wiernych do zbawienia, opierając się na naukach moralnych zawartych w Ewangelii. Cele teologii są całkowicie praktyczne, a nie spekulatywne. W odpowiedzi na teokratyczną koncepcję państwa Bacona i Idziego Rzymianina przedstawia Dante pogląd o niezależności państwa od Kościoła, porządku doczesnego od wiecznego i wskazuje inne sposoby, niż to proponowali poprzednicy, utrwalania jedności rodzaju ludzkiego. W *Monarchii* rozwija on utopijną, tyle porywającą, co i nierzeczywistą, wizję światowej monarchii, na czele której stałby tylko jeden władca, posiadający wszystko, a więc niepotrzebujący już niczego dla siebie, miłujący wszystkich i służący za wzór”; tamże, s. 21 (*Wstęp tłumacza*).

36 „Prawem będzie to wszystko, co jest dziełem rozumu, o ile jest ono zgodne z religią, o ile przyczynia się do ładu, o ile pomaga do zbawienia”; Św. Izydora z Sewilli, *Etymologiarum*, lib. V, c. 3, cyt. za: M.A. Krąpiec, *Prawo, w: Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, dz. cyt., s. 467.

tym życiem i nadające mu właściwy cel, nie będzie już dziełem rozumu znającego dobro i do dobra prowadzącego, ale wyrazem i manifestacją woli władzy, za którą stoi siła i interes. Uzyska ono swe określenie w postaci *quod principi placet legis habet vigorem* lub też *auctoritas non veritas facit legem* – a zatem w woli władcy i jego zamierzeniach. Sama zaś władza zostanie pojęta nie jako środek i forma służby umożliwiających spełnienie dobra wspólnego, ale jako czynnik wolny, uwolniony od jakichkolwiek determinacji (Absolut), który sam determinuje (zniewala!!!), ale sam nie jest zdeterminowany.

W tym kontekście staje się jasne również to, że wszechwładza i wszechmoc władzy politycznej muszą raczej prowadzić do zaistnienia jednej ogólnoswiatowej wspólnoty państwowej niż do istnienia wielu, suwerennych państw. Idee globalizmu i kosmopolityzmu, wreszcie idea imperium jako totalnej wspólnoty państwowej zyskają na tym gruncie ideowym swe mocne wsparcie i uzasadnienie.

Nominalizm i awerroizm mogą być także uznawane jako jedne z przyczyn nowożytnej sakralizacji życia społecznego, przy jednoczesnej tendencji do rugowania z życia społecznego autentycznej religii i religijności człowieka, wynikającej z przyjęcia Objawienia. Toteż nowożytność będzie chciała zastąpić religię pewnym typem nauki postrzeganej w kategoriach środka zbawczego i wyzwalającego człowieka. Jednak realnym efektem zastosowania tej nauki będzie utopizacja ludzkiego życia społecznego oraz uczynienie samego człowieka przedmiotem eksperymentów naukowych.

Zdaniem awerroistów rozum naturalny (filozoficzny) nakazywał człowiekowi szukanie szczęśliwości, która może być efektem użycia dóbr skończonych w kontekście stosowania i podległości jedynie opatrności ludzkiej, a nie Boskiej (Marsyliusz z Padwy). Stąd na jego gruncie musiało dojść do wyniesienia i poniekąd absolutyzacji społeczności naturalnych człowieka, które zapewniają mu dostęp do dóbr skończonych.

Spółecznością tą jest przede wszystkim państwo, dlatego wszelka próba podważania jego absolutnego prymatu na gruncie awerroizmu musi wyglądać niczym najpoważniejsza zbrodnia.