

ZBIGNIEW PULKA¹

Godność człowieka – właściwość autonomiczna czy heteronomiczna

Streszczenie

Przedmiotem pracy jest analiza pojęcia godności w naukach prawnych, w szczególności w teorii i filozofii prawa. Autor rozróżnia autonomiczną i heteronomiczną wersję pojęcia godności. Pierwszy sposób pojmowania godności zakłada, że godność, tzn. wartość ludzkiego życia, jest całkowicie niezależna od warunków społecznych, w których ludzie wiodą swoje życie. Taki sposób pojmowania godności występuje w Kantowskiej filozofii moralnej autonomii jako immanentnej cechy każdej osoby ludzkiej. Drugi sposób pojmowania godności zakłada, że wartość ludzkiego życia jest zależna od warunków społecznych, w których ludzie wiodą swoje życie. W konsekwencji przyjmuje się, że istnieją warunki społeczne w których ludzie tracą swoją godność jako przypadkową cechę istoty ludzkiej. W takim przypadku, w celu odzyskania utraconej godności ludzie powinni zmienić warunki społeczne w drodze rewolucji społecznej. Taki sposób pojmowania godności występuje w Marksowskiej filozofii alienacji. Autor zmierza do wykazania, że różny sposób pojmowania godności pociąga za sobą doniosłe konsekwencje prawne.

Słowa kluczowe: godność, alienacja, immanentna cecha istoty ludzkiej, przypadkowa cecha osoby ludzkiej, autonomiczny, heteronomiczny

¹ Prof. dr hab. Zbigniew Pulka – Katedra Teorii i Filozofii Prawa, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: zbigniew.pulka@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7829-1088.

ZBIGNIEW PULKA

Human dignity – an autonomous or a heteronomous feature

Abstract

The subject of the work is an attempt to analyze the notion of dignity in legal sciences, especially in legal theory and philosophy of law. The author distinguishes autonomous and heteronomous version of the notion in question. The first way of conceiving human dignity, assumes that dignity, i.e. the worth of human life, is fully independent of social conditions in which people live their lives. This way of conceiving dignity epitomizes Kant's philosophy of moral autonomy as immanent trait of every human being. The second way of conceiving human dignity assumes that the worth of human life is fully dependent of social conditions in which people live their lives. Consequently, it is taken for granted that there are social conditions in which people can lose dignity as contingent trait of human being. In this case, in order to get back lost dignity, people ought to change social conditions by way of social revolution. This way of conceiving dignity epitomizes Marxist philosophy of alienation. The author tends to point out, that different way of conceiving dignity is followed by serious legal consequences.

Keywords: dignity, alienation, immanent trait of human being,
contingent trait of human being, autonomous, heteronomous

Autonomiczne koncepcje godności człowieka

W podobny sposób jak w art. 30 Konstytucji RP jest pojmowana godność człowieka w doktrynie chrześcijańskiej². Doktryna ta w kwestii godności odwołuje się do tradycji judaizmu. Stary Testament zawiera ideę, zgodnie z którą człowiek jest jedynym celem uformowania świata i że wszystko zostało stworzone właśnie dla niego. W Księdze Rodzaju możemy dostrzec zarys idei godności człowieka: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek tego stał się człowiek istotą żywą”³. Jest to pogląd spójny z chrześcijańską aksjologią, która uznaje, że człowiek jako byt stworzony przez Boga na jego obraz i podobieństwo jest tym samym nosicielem części boskiej natury. Św. Tomasz z Akwinu w *Wykładzie Listu do Rzymian* ujął godność następująco: „A na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru”⁴. Godność człowieka wiąże się z posiadaniem rozumu, wolności oraz nieśmiertelnej duszy. Godność jest przyrodzona i niezbywalna jako następstwo aktu stworzenia przez Boga, w szczególności wyposażenia w rozum i w indywidualną i nieśmiertelną duszę.

Fundamentalnym założeniem chrześcijańskiej antropologii jest założenie, że Bóg stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo. W nauczaniu przedsoborowym te słowa odnoszono do rozumnej natury człowieka, która upodabnia go do Boga. Człowiek posiada zarówno rozum, jak i wolę, dzięki czemu jest osobą. Do tych przymiotów nawiązuje tradycja personalistyczna w myśli chrześcijańskiej, dla której wartość człowieka opiera się właśnie na rozumie i woli. W Księdze

² Analizę filozoficzną art. 30 Konstytucji RP przeprowadza M. Piechowiak w pracy, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012, rozdz. VII; por. też M. Policastro, *Godność człowieka wobec wartości konstytucyjnych*, [w:] S. Czepita, A. Choduń (red.), *W poszukiwaniu dobra wspólnego*, Szczecin 2010, passim; por. też P. Czarny, *Konstytucyjne pojęcie godności człowieka a rozumienie godności w polskim języku prawnym*, [w:] K. Complak (red.), *Godność człowieka jako kategoria prawna*, Wrocław 2001, passim. Na temat pojmowania godności w doktrynie chrześcijańskiej, por. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym*, Wrocław 2010, rozdz. I i II; por. też M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, rozdz. II, § 3.

³ *Księga Rodzaju*, 2, 7, por. też E. Soto Kloss, *Starotestamentowe podstawy godności człowieka*, [w:] K. Complak (red.), op. cit., passim.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987, s. 49.

Rodzaju stale obecny jest motyw, że cała egzystencja człowieka jest zrozumiała jedynie na podstawie refleksji nad jego odniesieniem do Boga⁵.

Ten teologiczny wymiar godności człowieka podkreśla jego transcendencję, wskazuje że wykracza on ponad przyrodę i na jego szczególną więź z Bogiem. To właśnie ta więź decyduje o godności człowieka. Szczytem tak pojmowanej godności stanowi wcielenie boskiego Logosu, którego konsekwencją jest przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego.

Stworzenie na obraz Boży podkreśla jedyność i wyjątkowość człowieka w stosunku do innych stworzeń. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga przewyższa inne istoty i stanowi kulminacyjny punkt w dziele stworzenia świata. W Księdze Rodzaju występuje także koncepcja człowieka jako partnera Boga zagospodarowującego ziemię. Dlatego ludzka godność wypływa nie tylko z podobieństwa człowieka do stwórcy, ale również z tego, że także człowiek jako współpracownik Boga jest kreatorem wciąż powstającego świata⁶.

W doktrynie chrześcijańskiej godność każdego człowieka może być rozpatrywana w dwóch aspektach: nadprzyrodzonym i naturalnym⁷. W aspekcie nadprzyrodzonym godność odsłania uczestnictwo człowieka w rzeczywistości transcendentnej, w życiu Osób Bożych, natomiast w aspekcie naturalnym wyraża zdolność człowieka do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego.

Szczególnym wątkiem w doktrynie chrześcijańskiej jest godność człowieka jako podmiotu pracy. Wątek ten został najpełniej przedstawiony w encyklice Jana Pawła II *Laborem Exercens*⁸. Człowiek jako podmiot pracy jest ostatecznym celem każdej pracy, zatem każdą pracę należy dostosować do ludzkich możliwości i potrzeb. Zachowanie godności człowieka jako podmiotu pracy zakłada prymat człowieka wobec kapitału, tzn. prymat osoby wobec rzeczy w procesie pracy. Zawsze celem pracy jest człowiek jako podmiot pracy. Zdaniem Jana Pawła II błąd ekonomizmu polega na preferowaniu prymatu kapitału nad pracą, co przejawia się w traktowaniu pracy (człowieka) jako towaru, który jest narzędziem służącym wytwarzaniu innych towarów (rzeczy). Praca nie może degradować człowieka, lecz służyć ma rozwojowi czy też potwierdzaniu jego człowieczeństwa, co oznacza, że przez pracę człowiek bardziej staje się człowiekiem.

Warto zaznaczyć, że w odróżnieniu od poglądu K. Marksa w encyklice silnie eksponowane jest stanowisko, zgodnie z którym nawet w przypadku, gdy wystę-

⁵ Na temat idei godności w nurcie personalistycznym myśli chrześcijańskiej, por. M. Sadowski, op. cit., s. 62 i n.; por. też M. Piechowiak, *Filozofia...*, s. 268 i n.

⁶ M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 140 i n.

⁷ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006, rozdz. II.

⁸ Jan Paweł II, *Laborem exercens, Powołany do pracy*, Wrocław 1983, *passim*.

puje dominacja kapitału nad pracą, to nie może to prowadzić do utraty godności przez podmiot pracy, ponieważ jego godność jako „dziecka Bożego” jest przyrodzona i niezbywalna, nie tylko w tym sensie, że nie można się jej wyrzec, lecz także w tym sensie, że nie może być całkowicie zanegowana przez pracę wykonywaną w określonych warunkach społecznych⁹.

Kolejną koncepcją filozoficzną zakładającą autonomiczne pojmowanie godności człowieka jest filozofia praktyczna I. Kanta. W koncepcji I. Kanta pojęcie godności jest ściśle związane z pojęciem wolności człowieka¹⁰. Zachodzi tu relacja pierwotności logicznej, ponieważ pojęcie godności człowieka logicznie zakłada jego wolność. Inaczej mówiąc, człowiekowi przysługuje godność, ponieważ jako transcendentálny podmiot moralny legitymuje się immanentną wolnością. Jest tak, ponieważ według I. Kanta pojęcie godności zakłada zdolność człowieka do podejmowania autonomicznych wyborów moralnych, tzn. do posługiwania się wolną wolą i wybierania dobra. Zwróćmy uwagę, że w omawianej koncepcji, człowiek jako transcendentálny podmiot moralny (*homo noumenon*, tzn. idea człowieka jako podmiotu moralnego), jest podmiotem legitymującym się wyłącznie dobrą wolą, ponieważ wolna wola to w tym przypadku wyłącznie dobra wola. Inaczej mówiąc, człowiek jako transcendentálny podmiot moralny – a więc podmiot legitymujący się bezwzględną wolnością – jest niejako skazany na wybór dobra. Wolność, a zarazem godność, urzeczywistnia się w zdolności do wybierania wyłącznie dobra, czyli dokonywania wyłącznie dobrych uczynków. W konsekwencji spośród wszelkich rzeczy dobrych bezwzględnie dobra jest wyłącznie dobra wola¹¹.

Jak zauważa J. Kant, wszelkie przedmioty mają warunkową wartość zależną od zdolności do zaspokajania potrzeb, co powoduje, że wygaśnięcie potrzeby likwiduje wartość rzeczy. Natomiast wartość osoby ludzkiej jest bezwarunkowa – człowiek jest celem samym w sobie¹². W prezentowanym ujęciu człowiek jako transcendentálny podmiot moralny (idea człowieka określona przez rozum praktyczny) jest zorientowany wyłącznie na prawo moralne i w ten sposób uzyskuje zdolność do dokonywania autonomicznych wyborów moralnych, przez co realizuje się jego wolność, a zatem i godność pojmowana jako wartość życia ludzkiego¹³.

Podstawowym założeniem, jest teza, że każdy człowiek ma zdolność do poznania prawa moralnego, tzn. że zdolność do poznania uniwersalnej i obiektywnej

⁹ Ibidem, s. 28 i n., 38 i n.

¹⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 36 i n., w szczególności, s.70, 78 i n., 86 i n.

¹¹ Ibidem, s. 11 i n.

¹² Ibidem, s. 62 i n.

¹³ K. Bał, *Kant i Hegel – dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wrocław 1993, rozdz. II.

powinności jest immanentną właściwością każdej istoty ludzkiej. Każdy ma zatem zdolność poznania obiektywnej prawdy moralnej, tzn. dobra, dzięki intuicji moralnej zwanej władzą sądzenia¹⁴. Cała etyka Kanta oparta jest na niezachwianym przekonaniu, że w każdej sytuacji życiowej możliwe jest podjęcie jedynie słusznej decyzji. Co więcej, ludzie, którzy kierują się rozumem, w tej samej sytuacji nie mogą mieć sprzecznych sądów moralnych na temat tego, co jest dobre, a co złe. Sprzeczność sądów moralnych (subiektywnych maksym postępowania) wskazuje na porzucenie imperatywu kategorycznego na rzecz jakiegoś imperatywu hipotetycznego¹⁵. Skoro każdy człowiek może rozpoznać prawo moralne, to w konsekwencji również godność jest uniwersalna, co oznacza że w sposób niezbywalny przysługuje każdej istocie ludzkiej. Człowiek jest wolny, a więc zdolny do czynów wolnych, z jednej strony poprzez możliwość odczytania prawa moralnego, z drugiej strony poprzez wolną wolę wyboru czynu. Prawda moralna jest jedna i uniwersalna, a człowiek dochodzi do niej autonomicznie i na zasadzie autodeterminacji ją realizuje. Wolność jako autodeterminacja jest podstawą odpowiedzialności. To właśnie niezależna od wszelkiej przyczynowości uniwersalna i zobiektywizowana moralność, która jest wieczna i zawsze jednakowa, wynosi człowieka ponad świat przyrody¹⁶. Warto dodać, że tak pojmowane prawo moralne znajduje się w stanie ciągłej kolizji z egoizmem, który charakteryzuje człowieka na poziomie fenomenalnym, czyli jako części przyrody.

W etyce I. Kanta przez możliwość dokonania wolnego czynu, którego wybór jest podporządkowany wyłącznie uniwersalnemu prawu moralnemu, człowiek określa siebie jako istotę godną szacunku. Fundamentalnym założeniem etyki I. Kanta jest teza, że człowiek nie traci tak pojmowanej godności bez względu na warunki społeczne, w których realizuje swoje autonomiczne wybory moralne, posługując się imperatywem kategorycznym. Autonomia podmiotu moralnego jest zatem podwójna. Jest to autonomia wobec przyrody, ponieważ człowiek jako transcendentalny podmiot moralny jest wolny od determinant przyrodniczych. Ale też jest to autonomia wobec warunków społecznych, w których człowiek dokonuje wyborów moralnych. A zatem to właśnie autonomia w sferze wyborów moralnych jest podstawą godności człowieka. Inaczej mówiąc, każdej istocie ludzkiej przysługuje godność dzięki partycypowaniu w powszechnym prawodawstwie moralnym¹⁷.

¹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 26.

¹⁵ Ibidem, s. 40–49.

¹⁶ K. Bał, op. cit., s. 14–17.

¹⁷ Uniwersalizm etyki Kanta eksponuje Z. Waleszczuk, *Wolność osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły i Immanuela Kanta*, Wrocław 2014, s. 134–138.

Rzecz jasna, że przedstawiona koncepcja człowieka jako transcendentального podmiotu moralnego jest ujęciem człowieka w perspektywie metafizycznej. W tej perspektywie I. Kant postrzega człowieka nie jako konkretnohistoryczny podmiot istniejący w wymiarze empirycznym (*homo phaenomen*), lecz jako ideę człowieka pojmowaną na sposób Platoński, tzn. jako czystą świadomość moralną. W omawianym przypadku idea człowieka jako transcendentального podmiotu moralnego ma uzasadnienie aksjologiczne w przyjętej koncepcji wolności jednostki. W tej koncepcji wolności wolna wola i samodecydowanie (autonomia) ma uzasadnienie metafizyczne, tzn. aprioryczne i intuicyjne. Inaczej mówiąc, to, co decyduje o posiadaniu niezbywalnej godności, a więc wolna wola i samodeterminacja w wyborach moralnych, jest właściwością człowieka jako bytu idealnego, istniejącego wyłącznie w wymiarze rozumowym (noumenalnym), W tym wymiarze człowiek jest istotą kierującą się wyłącznie rozumem praktycznym, bez żadnej determinacji zarówno przyrodniczej (człowiek jako część przyrody), jak i społecznej (człowiek jako część społeczeństwa)¹⁸.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* I. Kant stwierdza: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę albo godność. To co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”¹⁹. Wartość człowieka jest zatem nie tylko niezbywalna (immanentna osobie ludzkiej), lecz także jest wartością absolutną w tym sensie, że nie podlegającą oszacowaniu.

Godność jest w tej koncepcji powiązana ze zdolnością do kierowania się nakazami moralnymi oraz z całkowitym niezdeteminowaniem (autonomia) w tym zakresie od przyrody, ale też od społeczeństwa. W tej koncepcji istoty ludzkie posiadają przyrodzoną i niezbywalną godność, ponieważ: a) kierując się imperatywem kategorycznym posiadają zdolność do określania uniwersalnych zasad moralnych, b) sami się temu prawu podporządkowują bez żadnej zewnętrznej determinacji przyrodniczej lub społecznej. Jest to koncepcja człowieka jako istoty rozumnej, tzn. takiej, której działania determinują wyłącznie nakazy rozumu praktycznego. Istota rozumna w ujęciu Kanta to taka, która dokonując wyborów moralnych, przewyższa zarówno swoją naturę biologiczną (przyrodniczą), jak i społeczną (klasową czy też stanową). Podmiot transcendentálny to w ujęciu Kantowskim taki, który transcenduje czyli wykracza poza determinanty nie tylko biologiczne, ale i społeczne. W konsekwencji w omawianej koncepcji żadne społeczne warunki bytowania człowieka nie mogą go pozbawić godności, ponieważ jest on konsek-

¹⁸ Wymiar noumenalny człowieka w filozofii I. Kanta omawia M. Manelli, *Historia doktryn politycznych i prawnych XIX w.*, cz. I, Warszawa 1964, s. 33 i n., w szczególności, s. 36–40.

¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 70.

wentnie postrzegany jako transcendentálny podmiot moralny, który jest zdolny do przewyciężenia wszelkich zewnętrznych uwarunkowań²⁰.

Heteronomiczne koncepcje godności człowieka

Przypomnę, że przez heteronomiczne koncepcje godności rozumiem takie, w których godność (wartość) życia człowieka jest pochodną warunków społecznych, w których człowiek żyje. Tak pojmowaną koncepcję godności należy wiązać z szeroko rozumianym nurtem marksistowskim w myśli filozoficznej. Cechą wyróżniającą tego nurtu, która spaja rozmaite poglądy i pozwala mówić o jednym nurcie, jest koncepcja alienacji bytu społecznego powiązana z dialektycznym pojmowaniem historii²¹.

Marksizm tradycyjny

Nie ulega wątpliwości, że Marks przyjął od Hegla wszystkie podstawowe założenia myślenia dialektycznego o bycie społecznym. Mam tu na myśli ideę dialektyki jako wzajemnego oddziaływania podmiotu i przedmiotu dziejów, które poprzez powstawanie i przewyciężanie sprzeczności, zmiernają ku jedności (eschatologia ostatecznego pojednania bytu). Zarówno w heglizmie, jak i w marksizmie zakłada się, że historia jest procesem celowym (sensownym), ponieważ wolność jako brak ograniczeń podmiotu ze strony obcej przedmiotowości, jest stanem nie tylko faktycznie osiągalnym, lecz także koniecznym celem procesu historycznego. Zarówno Hegłowska, jak i Marksowska historiozofia opierają się na rozróżnieniu dwóch poziomów istnienia, którym przysługują odmienne kwalifikacje ontologiczne jako niższej i wyższej postaci bytu społecznego²². W obu przypadkach występuje podział dziejów człowieka na dwa okresy, które Marks określał jako „prehistoria” i „historia właściwa”. „Prehistoria” to faza, w której byt społeczny dotknięty jest alienacją, tzn. w której obca i wroga przedmiotowość przeciwstawia się podmio-

²⁰ Na analogie pomiędzy pojęciem bytów transcendentalnych w filozofii I. Kanta a pojęciem idei w filozofii Platona wskazuje Z. Stawrowski, op. cit., s. 294–296.

²¹ Znaczenie kategorii alienacji bytu w marksizmie omawiam w pracy, *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004, s. 61–94; por. też B. Baczek, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” 1957, 1, passim; por. też L. Kołakowski, *Główny nurt marksizmu*, t. 1, Warszawa 2009, s. 134–137, oraz s. 168–169.

²² Por. analiza rdzenia heglowskiego w marksizmie w pracy D. Aleksandrowicz, *Hegel i konsekwencje*, Wrocław 1990, rozdz. I i II; por. też idem, *Filozoficzne założenia Lukacsa teorii wiedzy*, Wrocław 1983, passim.

towi. Jest to tzw. byt fałszywy, w tym sensie, że jest bytem przypadkowym i przemijającym, w którym empiryczna postać bytu przeczy jego istocie. W ujęciu Heglowskim jest to byt sprzeczny ze swoim pojęciem. W ujęciu Marksowskim jest to byt, w którym istota człowieka jest sprzeczna z jego istnieniem empirycznym. W obu przypadkach niższa postać bytu dotknięta jest alienacją polegającą na sprzeczności pomiędzy podmiotem i przedmiotem dziejów. Z kolei wyższa postać bytu, tzn. byt zgodny ze swoim pojęciem (Hegel), lub „historia właściwa” (Marks), to ostateczna i konieczna faza rozwoju historycznego, w której brak jedności bytu zostaje ostatecznie przewyższony. Inaczej mówiąc, wyższa postać bytu to byt wolny od alienacji, który jako konieczna faza rozwoju historycznego jest bytem prawdziwym²³.

Jakkolwiek w obu przypadkach kategoria alienacji bytu jest centralną kategorią analizy procesu historycznego, to jednak warto zwrócić uwagę na pewne różnice w jej pojmowaniu.

W przypadku Hegla, dialektyka sprowadza się do idei ewoluującego w dziejach elementu duchowego (Boga, Ducha Absolutnego, Rozumu Dziejowego). W tym procesie Byt Absolutny wyłania z siebie świat przedmiotów skończonych, czyli form kultury oraz instytucji życia społecznego – w szczególności państwo oraz prawo, w których za pośrednictwem aktywności ludzkiej dokonuje się obiektywizacja Ducha Absolutnego. Kulturowym formom uspołecznienia człowieka, które są eksterioryzującą elementu duchowego w dziejach, przysługuje istnienie „rzeczowe”, tzn. przypadkowe, skazane na upadek i przemijające. W przemijaniu ujawnia się przypadkowość „rzeczy”, tzn. właściwa jej nieodpowiedniość pojęcia (to czym rzecz być powinna) z realnym istnieniem (to czym rzecz jest faktycznie). Powrót do duchowego absolutu to likwidacja tej sprzeczności, a więc osiągnięcie stanu, w którym realność (faktyczne istnienie) jest zgodna ze swoim pojęciem (tkwiącą w bycie potencjalnością czy też powinnością). Stan dezalienacji bytu zakłada zatem jedność bytu i powinności²⁴.

W przypadku Hegla dezalienacja bytu dokonuje się w wyniku stałego postępu rozumu w dziejach, który wyraża się w rozwoju wiedzy (świadomości). W ujęciu Heglowskim wiedza prawdziwa jest samowiedzą podmiotu, a prawdziwe poznanie jest samopoznaniem podmiotu dziejów (prawda jest podmiotem). Jak wiadomo, stan ostateczny proces ten osiąga we współczesnym Hegłowi państwie, w którym realizuje się wolność pojmowana jako uświadomiona konieczność, tzn. stan jedności interesu publicznego i prywatnego. Inaczej mówiąc, dezalienacja bytu społecznego w państwie polega na dobrowolnej realizacji interesu publicznego, postrzeganego

²³ Rekonstrukcji marksistowskiego modelu wiedzy dialektycznej dokonuję w pracy, *Legitymizacja państwa w prawoznawstwie*, Wrocław 1996, rozdz. I.

²⁴ Por. R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 194–226.

przez obywateli jako tożsamy z ich interesem prywatnym i którego realizacja jest uświadomioną koniecznością²⁵.

Warto jednak podkreślić, że w ujęciu Hegłowskim dialektyczne postrzeganie dziejów jako procesu powstawania i przewycięzania alienacji bytu jest stałym procesem postępu rozumu w dziejach dokonującym się poprzez ciągły rozwój samowiedzy wolności. Podmiot (Duch Absolutny) musi stać się przedmiotem, aby uzyskać tego świadomość znieść przedmiotową (rzeczową) formę swojego istnienia. Dialektyka jako opis podmiotu i przedmiotu dziejów zmierzających ku jedności jest tutaj ciągłym procesem postępu, w którym człowiek nigdy nie traci swojej godności jako podmiot, który mniej lub bardziej, lecz jednak zawsze partycypuje w duchowym absolutie pojmowanym jako Rozum Dziejowy (Duch Absolutny). Inaczej mówiąc, również żyjąc w warunkach bytu fałszywego, człowiek nie traci łączności z duchowym absolutem, uczestnicząc w procesie rozwoju samowiedzy wolności. W konsekwencji urzeczowienie, które wyraża się w tym, że człowiek nie uświadamia sobie w pełni, na czym polega jego wolność, nie pozbawia człowieka godności (wartości), ponieważ jako narzędzie Rozumu Dziejowego, uczestniczy on w stałym procesie postępu rozumu w dziejach pojmowanym jako proces uświadamiania wolności²⁶. A zatem godność jest immanentną i niezbywalną właściwością ontologiczną (antropologiczną) człowieka jako bytu partycypującego w Logosie dziejowym.

W ujęciu Marksowskim dzieje człowieka są także procesem powstawania i przewycięzania alienacji. W tym przypadku historia również jest procesem cełowym i polega na przejściu od niższej formy bytu (dotknięte alienacją społeczeństwa klasowe) do wyższej formy społecznego istnienia, jaką jest wolne od alienacji społeczeństwo komunistyczne. Inaczej mówiąc, również w tym przypadku dzieje człowieka są procesem przejścia od „prehistorii”, w której sposób obiektywizacji podmiotu przeciwstawia się podmiotowi, do „historii właściwej”, w której dotychczasowy brak jedności bytu zostaje ostatecznie przewycięzony. O ile jednak u Hegła dramat upadku i zbawienia jest przedstawiony w języku teologii, tzn. jako proces odejścia ludzkości od Boga (Logosu dziejowego) i powrotu do jedności z Bogiem (duchowym absolutem), o tyle u Marksa alienacja bytu jest opisana w języku ekonomii politycznej. W opisie procesu powstawania i przewycięzania alienacji takie pojęcia jak: Bóg, Duch Absolutny, Rozum Dziejowy zostają zastąpione takimi ter-

²⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, cz. 3, rozdz. 3; por. też M. Manelli, op. cit., s. 100–122; por. też Z. Stawrowski, op. cit., s. 404 i n.

²⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. 1, s. 23–27, s. 31; por. też analiza dialektyki heglowskiej w pracy L. Kołakowski, op. cit., t. 1, s. 11–79; por. też B. Baczeko, op. cit., s. 44 i n.

minami jak: towar, pieniądz, rynek, kapitał, siła robocza itp.²⁷. Dla przykładu pojęcie towaru wskazuje według Marksa na podstawowy stosunek społeczny, w którym wyraża się istota alienacji pracy. Pojęcie towaru zakłada bowiem sprzeczność społecznej formy i prywatnej treści pracy. Jest to według Marksa podstawowa sprzeczność kapitalizmu, która polega na panowaniu pracy uprzedmiotowionej skumulowanej w postaci kapitału nad pracą żywą, czyli pracą realnie wykonywaną przez pracujące podmioty. Inaczej mówiąc, jest to panowanie pracy abstrakcyjnej wyrażonej w wartości wymiennej (społeczna forma pracy) nad pracą konkretną wyrażoną w wartości użytkowej (prywatna treść pracy). Panowanie abstraktu (społeczna forma pracy) nad konkretem (prywatna treść pracy) oznacza, że wytwórca towarów traktuje społeczny charakter swej pracy, tj. jej powiązanie z pracą innych podmiotów, jako obcą i wrogą mu siłę przybierającą postać skumulowanej wartości wymiennej, czyli kapitału. Jest tak, ponieważ praca konkretna uzyskuje społeczne znaczenie za pośrednictwem rynku, gdzie jako praca abstrakcyjna przybiera postać uprzedmiotowionej w towarze wartości wymiennej. W konsekwencji poszczególne podmioty nie kontrolują następstw, jakie ich praca ma dla całości społecznego procesu produkcji, co powoduje, że praca i jej wytwory w postaci kapitału stają się obce i wrogie człowiekowi. Źródłem tego zjawiska jest oddzielenie pracy od własności związane z prywatną własnością środków produkcji²⁸.

W ujęciu Marksowskim alienacja pracy w społeczeństwie kapitalistycznym prowadzi do zanegowania człowieczeństwa, zamiast je potwierdzać. Inaczej mówiąc, katastrofalne skutki alienacji pracy całkowicie pozbawiają człowieka godności w społeczeństwie kapitalistycznym. Na gruncie marksizmu, przyjmując, że istotą gatunkową człowieka jest potrzeba pracy pojmowanej jako spontaniczny akt twórczy, należy uznać, że kapitalizm jest radykalnym zanegowaniem tak pojmowanej istoty człowieka, czyniąc z pracy narzędzie jego zniewolenia i urzeczowienia. A zatem kapitalizm jest sytuacją, w której istota człowieka pozostaje w radykalnej sprzeczności z jego istnieniem empirycznym. Jest to podstawowe pęknięcie (sprzeczność) w strukturze bytu społecznego w społeczeństwach klasowych, tzn. w dotkniętej alienacją fazie „prehistorii”. W fazie „prehistorii” człowiek jest poddany alienacji (urzeczowieniu), która może być rozpatrywana w dwóch aspektach: a) forma uspołecznienia człowieka w procesie produkcji w postaci wymiany towarowej jest obca i wroga człowiekowi, ponieważ prowadzi do powstania kapitału, tzn. siły, nad którą nikt nie ma kontroli i która jako skumulowana wartość wymienna (praca abstrakcyjna) jest źródłem nędzy tych, którzy wykonują pracę konkretną wytwa-

²⁷ Zwraca na to uwagę D. Aleksandrowicz, *Hegel...*, s. 80–81; por. też Z. Pulka, *Legitymizacja...*, s. 15.

²⁸ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 39 i n.; por. też *ibidem*, t. 27, cz. 2, Warszawa 1981, s. 657, 692–693.

rzając wartości użytkowe, b) empiryczny sposób istnienia człowieka jest zaprzeczeniem jego istoty gatunkowej, ponieważ praca zamiast spontanicznym aktem twórczym staje się niewolniczą koniecznością służącą zaspokojeniu biologicznych potrzeb. W fazie „prehistorii”, praca jest formą zniewolenia człowieka. W tej fazie człowiek, gdy istnieje na poziomie społecznym, jest niewolnikiem w procesie pracy, stając się wolnym poza pracą, wówczas gdy istnieje na poziomie przyrodniczym, realizując swoje potrzeby biologiczne. A więc praca zamiast potwierdzać godność człowieka jako istoty zdolnej do aktów twórczych, stanowi zaprzeczenie godności jako forma zniewolenia człowieka poddanego wyzyskowi kapitalistycznemu. Tezy o utracie godności w procesie pracy odnoszą się do całego okresu „prehistorii”, jakkolwiek Marks podkreśla, że w formacji kapitalistycznej panowanie kapitału nad pracą, tzn. pracy uprzedmiotowionej w postaci skumulowanej wartości wymiennej nad pracą żywą, prowadzi do najbardziej radykalnego zanegowania godności człowieka jako podmiotu pracy. W okresie „prehistorii” istniejące warunki społeczne, zwłaszcza te które związane są z procesem pracy, powodują, że człowiek nie może żyć zgodnie ze swoją aksjologiczną rangą jako istota, której przysługuje wartość najwyższa. Inaczej mówiąc, w okresie „prehistorii”, ludzie nie mogą żyć w sposób godny człowieka, czyli zgodnie z przyjętym przez Marksa ideałem człowieczeństwa, który zakłada, że istotą człowieka przesądzającą o wartości jego życia jest zdolność do samorealizacji w procesie pracy pojmowanej jako akt twórczy. Tragizm jednostki w warunkach własności prywatnej polega na tym, że realne istnienie człowieka jest zaprzeczeniem tak pojmowanego ideału człowieczeństwa. Jest tak, ponieważ w warunkach własności prywatnej praca przestaje być formą rozwoju twórczych możliwości, stając się środkiem zaspokajania potrzeb biologicznych. Paradoks rozwoju w warunkach własności prywatnej polega na tym, że ludzie jako jednostki ubożeją tym bardziej, im więcej bogactwa wytwarzają w skali społecznej. „Ubożenie” oznacza w tym przypadku radykalną degradację nie tylko materialną, lecz także duchową, ponieważ potrzeby człowieka zostają zredukowane do zaspokajania zwierzęcych potrzeb biologicznych. Jak mówi Marks: „... istota ludzka uprzedmiotawia się w sposób nieludzki...”²⁹. Oznacza to, że człowiek tworzy świat, który pozbawia go godności, sprowadzając do poziomu zwierzęcego.

O ile zatem w przypadku Hegla w okresie „prehistorii” brak pełnej samowiedzy wolności nie pozbawia człowieka godności jako narzędzia duchowego absolutu, o tyle w Marksowskiej koncepcji alienacji bytu społecznego okres „prehistorii” stanowi radykalne zaprzeczenie człowieczeństwa, które utracone w kapitalizmie

²⁹ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 620; por. też analiza alienacji bytu w społeczeństwie kapitalistycznym dokonana w pracy, M. Fritzhand, *Mysł etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1978, s. 144–157, 195–212.

staje się tylko potencjalnością (powinnością) możliwą do zrealizowania w przyszłym społeczeństwie komunistycznym³⁰. A zatem w ujęciu Marksowskim, aby odzyskać godność, człowiek musi obalić (znieść) istniejące stosunki społeczne i stworzyć nowe wolne od własności prywatnej, przewyżczając w ten sposób alienację bytu społecznego. Natomiast w ujęciu Hegłowskim, godność człowieka pojmowana jako samowiedza wolności, realizuje się samoczynnie, manifestując się w ciągłym i obiektywnym procesie urzeczywistniania się Logosu Dziejowego³¹.

Feminizm

Można przyjąć, że współczesny feminizm ma wyraźne korzenie marksistowskie³². Współczesny feminizm nie ogranicza się do żądania równości praw kobiet i mężczyzn, lecz zakłada, że w warunkach społeczeństwa kapitalistycznego odwołującego się do kultury chrześcijańskiej świat kobiet jest terenem radykalnej alienacji pozbawiającej kobiety godności³³. Odzyskanie godności (emancypacja) wymaga zatem obalenia stosunków patriarchalnych i seksistowskich, oraz stworzenia nowego społeczeństwa wolnego od alienacji bytu przejawiającej się w opresji wobec kobiet³⁴.

Jako seksistowski i patriarchalny określany jest system społeczny, w którym kobiety są obiektem wyzysku oraz urzeczowienia w takich formach jak: patriarchalna rodzina, prostytutka, pornografia, seksistowska reklama, konkursy piękności, przemoc semantyczna, tzn. operowanie pojęciami zakładającymi dominację mężczyzn³⁵. Pozbawienie godności, urzeczowienie i alienacja kulturowa kobiet polegają na tym, że współczesna kapitalistyczna kultura odwołująca się do chrześcijaństwa, zakłada zniewolenie (wyzysk) kobiet przez mężczyzn. Reifikacja i alienacja ma głównie charakter kulturowy (religijny), np. model rodziny chrześcijańskiej zakłada jako naturalne, tzn. zdeterminowane biologicznie relacje dominacji mężczyzn wobec kobiet. Formą urzeczowienia jest społeczny przymus dotyczący pełnienia roli żony

³⁰ Por. M. Fritzhand, op. cit., s. 212–235.

³¹ Por. L. Kołakowski, op. cit., t. 1, s. 56 i n.

³² Por. E. Kochan, *Feminizm i ideologia, na marginesach książki Kazimierza Ślęczki*, [w:] *Od marksizmu do feminizmu*, Katowice 2009, passim; K. Ślęczka, *Feminizm*, Katowice 1999, s. 109 i n., 140, 383 i n.; A. Elliot, *Współczesna teoria społeczna*, Warszawa 2011, rozdz. 7; J. Helios, W. Jedlecka, *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-prawną kobiet*, Wrocław 2016, rozdz. I.

³³ Na temat godności kobiety w myśli feministycznej, por. M. Kasztelan, *Simone de Beauvoir o godności kobiety*, [w:] M. Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012, passim.

³⁴ Por. L. Rodak, *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jurysprudenji*, [w:] M. Paździora (red.), *Postanalityczna filozofia prawa*, Wrocław 2015, passim.

³⁵ Na fallocentryczny i opresyjny charakter kategorii podmiotu w prawie wskazuje, L. Rodak, *ibidem*, s. 148.

(wychodzenie za mąż) oraz roli matki (przymus posiadania dzieci). Zdaniem współczesnych feministek obie te role nie są zdeterminowane biologicznie, tylko objęte kulturowym przymusem. Formą uprzedmiotowienia (urzeczowienia) jest zakaz aborcji (ograniczenia w dostępie do aborcji), który zakłada, że to społeczeństwo (mężczyźni) jest właścicielem ciała kobiety (płód jest traktowany jako część ciała kobiety, a nie odrębny podmiot). Innym przejawem reifikacji jest także kulturowe potępienie homoseksualizmu kobiet. Głównym źródłem uprzedmiotowienia jest świadomość (kultura), która zakłada reifikację kobiet poprzez panowanie myślowych stereotypów ufundowanych na chrześcijaństwie³⁶.

We współczesnym feminizmie sfera prywatnych relacji między mężczyzną a kobietą ma charakter polityczny (publiczny) – jest bowiem przejawem brutalnej polityki seksualnej, polegającej na instrumentalizacji i uprzedmiotowieniu kobiet³⁷. Kobieta jako obiekt seksualny nie jest podmiotem, lecz pozbawionym godności przedmiotem. Wyraźne jest w tym punkcie nawiązanie do Marksa, który w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* wskazywał na utowarowienie kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym³⁸. Relacje seksualne mają charakter polityczny, ponieważ są relacjami władzy i dominacji w skali społecznej. Relacje między płciami są porównywane do relacji między rasą białą i czarną w okresie niewolnictwa – stąd termin „seksizm” rodzący skojarzenia z „rasizmem”. Dominację w sferze prywatnej (relacji seksualnych) uznaje się za podstawę dominacji patriarchalnej we wszystkich pozostałych sferach społecznych, takich jak: wojsko, policja, przemysł, finanse, uniwersytety. W warunkach globalnego patriarchy władza opiera się na kulturowo uwarunkowanej przemocy i przyzwoleniu na przemoc wobec kobiet³⁹.

Emancypacja kobiet wymaga obalenia patriarchy oraz seksizmu w drodze rewolucji kulturowej obejmującej takie instytucje jak: rodzina, szkoła, kościół, gospodarka, państwo. Inaczej mówiąc, jest to program przywrócenia kobietom godności poprzez rewolucyjne obalenie „świata mężczyzn”. Kres patriarchy może położyć tylko totalna rewolucja kulturalna, która daleko wykracza poza dotychczasowe ruchy emancypacyjne. W szczególności rewolucja zakłada likwidację rodziny w dotychczasowym kształcie, gdzie kobieta jest własnością mężczyzny i obowiązuje tyrania rodzenia dzieci i opieki nad nimi.

Emancypacja i odzyskanie utraconej godności, zakłada wyzwolenie kobiet od determinizmu biologicznego, który we współczesnym feminizmie jest uznawany za determinizm kulturowy. Oznacza to, że biologicznie kobieta nie jest zdetermi-

³⁶ K. Ślęczka, op. cit., s. 113 i n.

³⁷ Ibidem, s. 121, w szczególności s. 131 i n.

³⁸ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1..., s. 611–612; por. też M. Fritzhand, op. cit., s. 185.

³⁹ Por. K. Ślęczka, op. cit., s. 131.

nowana do pełnienia roli matki, tzn. do rodzenia i wychowywania dzieci. Na poziomie biologicznym kobieta nie jest do niczego zdeterminowana – nie ma czegoś takiego jak determinizm biologiczny. Jest on wmawiany kobietom na poziomie gender, tzn. na poziomie kulturowym. Odzyskanie godności wymaga zatem wyzwolenia od determinizmu ról, który jest określony na poziomie społecznym (kulturowym), a nie biologicznym. W tym punkcie również widać nawiązanie do Marksa, który wszystkie biologiczne przejawy życia człowieka uważał za zdeterminowane przez stosunki społeczne. W ujęciu Marksowskim w odniesieniu do człowieka determinizm biologiczny jest tylko jedną z form przejawiania się determinizmu społecznego. Wyzwolenie od determinizmu biologicznego jest możliwe na obecnym poziomie techniki, który pozwala nie tylko na in vitro, aborcję i antykoncepcję, lecz także na ciążę pozaustrojową⁴⁰.

Tyrania ról społecznych pozbawiająca kobietę godności jest wyjaśniana za pomocą dialektyki płci (walki płci), w której konflikt klas płciowych uznawany jest za bardziej podstawowy wobec konfliktu klas ekonomicznych⁴¹. Za podstawowy uznaje się tu konflikt w sferze reprodukcji biologicznej związany z powstaniem antagonistycznych klas płciowych.

Pierwszym i podstawowym jest podział pracy oparty na płci, który dopiero później rozwinął się w system klas ekonomicznych opartych na własności środków produkcji. Postęp techniczny umożliwiający ciążę pozaustrojową stwarza techniczne warunki przeprowadzenia rewolucji i zniesienia klas płciowych, tzn. usunięcie różnic płciowych poprzez zlikwidowanie płci jako zjawiska społeczno-kulturowego⁴².

Postmodernizm

Można przyjąć, że modernistyczny projekt polegał na tym, by społeczeństwo zorganizować zgodnie z zasadami rozumu, a więc zgodnie ze wskazaniem nauki i techniki, a instytucje społeczne oprzeć na idei wolności rozumianej w duchu Kantowskim, tzn. jako autonomia jednostki w zakresie decydowania o wyborze własnej drogi życiowej. Projekt ten narodził się w Oświeceniu. Modernistyczny obraz świata ma charakter logocentryczny i jako taki oparty jest na założeniu, że świat jest spójną, uporządkowaną i zdeterminowaną całością, która podlega stałym prawidłowościom. Prawidłowości te czynią procesy społeczne przewidywalnymi i kontrolowanymi. Logocentryczny obraz świata i społeczeństwa zakłada również istotną rolę nauki i techniki jako czynnika przeobrażeń społecznych. Modernizm

⁴⁰ Ibidem, s.143.

⁴¹ Ibidem, s. 140.

⁴² Ibidem, s. 104 i n.

zakłada też naturalizm metodologiczny, tzn. jedność metody w naukach przyrodniczych i społecznych, w których stosuje się te same logiczne i empiryczne metody poznania naukowego, jak i te same kryteria prawomocności formułowanych twierdzeń. W teorii prawa przejawem myślenia modernistycznego jest model racjonalnego tworzenia prawa i teoria racjonalnego prawodawcy. Związana jest z tym koncepcja naukowej polityki prawa, która zakłada, że dzięki nauce prawodawca może planować rozwój społeczny oraz kontrolować i sterować procesami społecznymi.

Cechą programu modernistycznego jest założenie, że nauka i technika służyc mają emancypacji jednostek i społeczeństw⁴³. Ten element programu jest przedmiotem krytyki ze strony neomarksizmu w wersji reprezentowanej przez tzw. szkołę frankfurcką⁴⁴. Na przykład w ujęciu związanego z tą szkołą J. Habermasa podporządkowanie życia społecznego zasadzie racjonalności technicznej stało się źródłem zniewolenia człowieka. Autor ten formułuje tezę o kolonizacji świata życia (rodzina, kultura) przez systemowo zintegrowane obszary życia społecznego, takie jak polityka i ekonomika działające za pośrednictwem władzy, prawa i pieniądza⁴⁵. Z kolei T. Adorno i M. Horkheimer wskazują na tzw. dialektykę oświecenia, czyli wewnętrzną sprzeczność modernizmu, w którym wzrost panowania nad przyrodą okupiony został zniewoleniem człowieka w społeczeństwie poddanym dyktatowi rozumu instrumentalnego⁴⁶. W interpretacji neomarksistowskiej oraz postmodernistycznej ostateczną kompromitacją modernizmu był nazistowski program inżynierii społecznej realizowany poprzez ludobójstwo⁴⁷. W obu interpretacjach obraz rzeczywistości nowoczesnej i ponowoczesnej jest obrazem rzeczywistości wyobcowanej, w której zachodzi radykalna i pozbawiająca jednostkę ludzką godności sprzeczność pomiędzy istotą człowieka a jego istnieniem lub też – inaczej mówiąc – pomiędzy esencją człowieczeństwa a realną egzystencją człowieka⁴⁸.

Postmodernizm nie jest jednolitym kierunkiem. Można powiedzieć, że tyle jest postmodernizmów ilu postmodernistów. Łączy ich jedno – negacja programu modernistycznego połączona z uznaniem okresu nowoczesności i ponowoczesności za rzeczywistość wyobcowaną. W ramach nurtu postmodernistycznego w prawo-

⁴³ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 2010, s. 15 i n.

⁴⁴ Por. charakterystykę programu „szkoły frankfurckiej” w pracy L. Kołakowski, op. cit., t. 3, Warszawa 1989, s. 1061–1104.

⁴⁵ Analizę teorii J. Habermasa przedstawiam w pracy, *Rozum totalny w poszukiwaniu legitymowanego prawa*, [w:] J. Helios (red.), *Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, Wrocław 2003.

⁴⁶ M. Horkheimer, T. Adorno, op. cit., passim.

⁴⁷ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992, rozdz. 2 i 3.

⁴⁸ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 45–56.

znawstwie można wskazać takie jego odmiany jak: teorię krytyczną (*Critical Legal Studies*), teorię feministyczną, teorię ekologiczną⁴⁹. Łączy je odrzucenie pozytywizmu prawniczego, a w szczególności pozytywistycznego założenia, że prawo jako wyraz woli racjonalnego prawodawcy jest narzędziem realizacji określonych celów w sposób wyznaczony przez naukową politykę prawa. Uznanie, że procesy społeczne mają charakter indeterministyczny, prowadzi postmodernistów do odrzucenia koncepcji racjonalnego prawodawcy i naukowej polityki prawa.

Zarówno neomarksizm, jak i współczesny postmodernizm, to teorie krytyczne, w których krytyka oznacza mniej lub bardziej radykalną negację kapitalizmu w jego nowoczesnej i ponowoczesnej fazie rozwoju. Tak pojmowana krytyka połączona jest z postulatem emancypacji znoszącej alienację bytu społecznego i przywracającej godność jednostce poprzez pogodzenie istoty człowieka z jego istnieniem empirycznym. Typowe dla postmodernizmu jest założenie, że rzeczywistość społeczną tworzą wypowiedzi oraz ich systemy, tzn. dyskursy, które pełnią funkcję utrwalania panowania klasowego – a więc służą celom politycznym a nie poszukiwaniu prawdy. Zarówno dyskurs naukowy operujący pojęciem prawdy lub fałszu, jak i dyskurs moralny operujący pojęciem dobra i zła, mają sens polityczny i są uważane za narzędzie panowania klasowego (panowania politycznego). Wskazanie na polityczny sens dyskursów, w połączeniu z obrazem rzeczywistości ponowoczesnej jako wyobcowanej, świadczy o marksistowskich korzeniach postmodernizmu. Typowo marksistowskim motywem w postmodernizmie jest dekonstrukcja dyskursów pojmowana jako zdemaskowanie masowych iluzji, które zakodowane w przyjętych systemach znaczeń mają pełnić funkcję narzędzia panowania politycznego. Podobnie jak w marksizmie również w postmodernizmie przyjmuje się założenie, że jednostka jest uwięziona w utrwalaonych systemach znaczeń, które umożliwiają panowanie klasowe czy też są narzędziem panowania politycznego. Typowym motywem w myśleniu postmodernistycznym jest założenie, że podstawą panowania politycznego jest panowanie w sferze znaczeń i symboli, czyli panowanie nad świadomością. W marksizmie motyw ten jest szczególnie charakterystyczny dla twórczości A. Gramsciego⁵⁰. Podobnie jak w marksizmie również w postmodernizmie zakłada się, że dekonstrukcja narracji czy dyskursów, prowadzona pod hasłem walki z przemocą semantyczną lub tzw. mową nienawiści, pełnić ma funkcje emancypacyjne, ponieważ służyć ma obaleniu panowania klasowego (politycznego) w sferze języka czy też szerzej w sferze kultury symbolicznej. Dokonać emancypacji (dezalienacji) poprzez dekonstrukcję systemów znaczeń znaczy w tym przypadku znieść panowanie wyobcowanych znaczeń i symboli służących

⁴⁹ Por. L. Morawski, *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014, s. 339–354.

⁵⁰ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1991, s. 457–470.

politycznej opresji. Na przykład Z. Bauman dekonstruuje rozum oświeceniowy (rozum instrumentalny), wykazując, że jego najdoskonalszym wcieleniem jest Auschwitz⁵¹.

W ujęciu Z. Baumana przedmiotem tak pojmowanej krytyki jest rzeczywistość późnej nowoczesności, określana przez autora mianem „płynnej nowoczesności”, w której głównym źródłem alienacji bytu społecznego jest globalizacja i związana z nią rewolucja informatyczna, kryzysy migracyjne, kryzys ekologiczny, kryzys idei państwa narodowego, ogólnie kryzys tzw. cywilizacji Zachodniej ufundowanej na modernistycznym kulcie wiedzy i techniki oraz dyktacie rozumu instrumentalnego⁵². W fazie płynnej nowoczesności świat nie jest logocentryczną i zdeterminowaną całością, lecz coraz bardziej przypomina bazar, w którym spotykają się różne kultury⁵³. Rolą nauk społecznych nie jest określanie uniwersalnych prawdowości (funkcja prawodawcza) lecz tłumaczenie odmienności kulturowych (funkcja interpretacyjna)⁵⁴. Nauka (socjologia) nie rezygnuje jednak z funkcji emancypacyjnej⁵⁵. Ujawniając przyczyny oraz przejawy alienacji jednostki w świecie „płynnej nowoczesności”, socjologia pełnić ma ważną funkcję w procesie przezwycięzania wyobcowania i reifikacji⁵⁶.

Postmodernistyczny obraz świata jest radykalnie indeterministyczny, tzn. zakłada, że światem rządzi przypadek, a procesy społeczne są nieprzewidywalne. Przejawem takiego postrzegania „późnej nowoczesności” jest teza Z. Baumana o tzw. „płynnej” czy też „miękkiej” rzeczywistości⁵⁷. Kryzys i ostateczne porzucenie modernistycznego projektu co prawda uwalnia od tyranii rozumu instrumentalnego, jednak prowadzi do niestabilności, niepewności, zaniku zaufania w stosunkach społecznych. Odejście od logocentrycznego postrzegania świata, skutkuje „upłynnieniem” rzeczywistości w obecnej (ponowoczesnej) fazie rozwoju kapitalizmu. Głównym źródłem „płynności” bytu jest będący skutkiem globalizacji brak pewności zatrudnienia. Niepewność bytu generowana jest głównie przez nieprzewi-

⁵¹ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 33–41.

⁵² Idem, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 27; por. też idem, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, rozdz.1.

⁵³ Na postępującą heterogeniczność społeczeństw ponowoczesnych wskazuje L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2005, s. 64–77; por. też idem, *Co może dać nauce prawa postmodernizm*, Toruń 2001, s. 36–41; por. też idem, *Podstawy filozofii...*, s. 21–29; Por. też Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 71 i n.; por. też idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 44 i n.; por. też idem, *Płynna..., Przedmowa*; por. też A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002, rozdz. I.

⁵⁴ Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, *passim*.

⁵⁵ Na temat funkcji emancypacyjnej neomarksizmu por. L. Kołakowski, *op. cit.*, t. 3, s. 1069–1082; por. też Z. Bauman, *Płynna...*, rozdz. II.

⁵⁶ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, s. 61–64, s. 79, s. 327; por. też idem, *Globalizacja...*, s. 27.

⁵⁷ Idem, *Płynna..., Przedmowa*, *passim*.

dywalność globalnych przepływów finansowych, dokonywanych błyskawicznie dzięki technikom informatycznym. Wskazywał na to m.in. S. Ehrlich używając określenia „elektroniczna ekonomia”⁵⁸. Skutkuje to masowym bezrobociem, monstrualnym rozwarstwieniem majątkowym, kryminalizacją biedy, masowym wykluczeniem społecznym ofiar globalizacji, pęknięciem przestrzeni publicznej na zamknięte enklawy bogactwa otoczone obszarami nędzy⁵⁹.

W późnym kapitalizmie, określanym jako „płynna nowoczesność”, alienacja bytu społecznego przejawia się w dramatycznej sprzeczności pomiędzy formalno-prawną autonomią jednostki (wolnością) *de iure* i faktycznym brakiem autonomii jednostki (wolności) *de facto*⁶⁰. *De iure*, czyli zgodnie z licznymi katalogami praw podstawowych, jednostka jako podmiot prawa jest wyposażona w coraz bardziej wyrafinowane systemy praw człowieka zapewniające prawo do samorealizacji. Z kolei *de facto*, a więc w rzeczywistym bycie empirycznym, jednostka nie sprawuje żadnej kontroli nad warunkami społecznymi wykluczającymi realizację tych praw i w efekcie zostaje pozbawiona możliwości realnego decydowania o swoim losie. Przypomina to krytykowaną przez Marksa Hegłowską opozycję pomiędzy wolnością abstrakcyjnego obywatela państwa a zniewoleniem realnego członka społeczeństwa obywatelskiego⁶¹. W fazie późnego kapitalizmu charakterystyczna jest także niezdolność do ujmowania dramatu alienacji bytu w kategoriach interesów (problemów) zbiorowych, np. klasowych. W późnej nowoczesności alienacja bytu jest ujmowana wyłącznie w kategoriach indywidualnego nieudacznictwa, tzn. niepowodzenia indywidualnych strategii życiowych. W konsekwencji, jedyną dopuszczalną strategią radzenia sobie z problemami nie jest walka o grupowe interesy, lecz trening personalny.

Konstruowany w pracach Z. Baumana obraz osamotnionej jednostki dryfującej w płynnej nowoczesności, która *de iure* może wszystko, *de facto* nie może nic, jest przygnębiającym obrazem wyobcowanego człowieka radykalnie pozbawionego godności, poprzez utratę kontroli nad swoim losem⁶². Jest to obraz, w którym utrata godności przejawia się poprzez wykluczenie ekonomiczne, w szczególności konsumpcyjne osamotnienie egzystencjalne związane z niezdolnością do nawiązywania trwałych więzi, oraz poprzez całkowitą bezradność wobec wyobcowanych globalnych sił społecznych, nad którymi nikt nie sprawuje kontroli i które nie podlegają żadnym regulacjom prawnym o globalnym zasięgu. Globalne prawo

⁵⁸ S. Ehrlich, *Norma, Grupa, Organizacja*, Warszawa 1998, s. 176, 207–208, 215.

⁵⁹ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005, s. 13–16, 22 i n., 69, 199; por. też idem, *Płynna...*, s. 48 i n.

⁶⁰ Idem, *Płynna...*, s. 61.

⁶¹ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1..., s. 429 i n.; por. też R. Panasiuk, op. cit., s. 194–224.

⁶² Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 65, 92 i n.; por. też idem, *Życie...*, s. 13 i n. oraz s. 199.

korporacyjne przyjmowane przez korporacje w ich wzajemnych relacjach ma charakter tzw. miękkiego prawa, które z założenia nie podlega wyegzekwowaniu przez ponadnarodowe autorytety jurysdykcyjne⁶³. Ponadto głównym celem prawa korporacyjnego jest określenie przez ponadnarodowe korporacje strategii działania w warunkach określanych przez regulacje prawne obowiązujące na lokalnych rynkach krajowych. Nie ma zatem globalnego prawa, które wyznaczałoby, co jest legalne, a co nielegalne w sferze globalnych, eksterytorialnych przepływów finansowych. Przejawem dyktatu globalnego kapitału jest stopniowa rezygnacja z modelu państwa opiekuńczego oraz stopniowa prywatyzacja sfery publicznej, np. w postaci prywatyzacji bezpieczeństwa, co powoduje wzrost poczucia osobistego zagrożenia⁶⁴. Zdaniem Z. Baumana w fazie „płynnej nowoczesności” „Kapitał lęku, z którego można czerpać ekonomiczne i polityczne korzyści jest nieograniczony”⁶⁵. Kondycję jednostki w płynnej nowoczesności charakteryzuje nieuleczalna samotność, świadomość skazania na własne siły, poczucie całkowitej bezradności wobec globalnych i anonimowych sił społecznych, które kontrastuje z jurydycznymi konstrukcjami jednostki jako podmiotu prawa wyposażonego w coraz bardziej wyrafinowane systemy praw człowieka (praw podstawowych). Ten stan permanentnego wyobcowania rodzi chroniczny lęk egzystencjalny, który pozbawia człowieka godności, i dlatego godność człowiek musi dopiero odzyskać, głównie dzięki teorii krytycznej, której zadaniem jest zniesienie alienacji bytu społecznego poprzez przeobrażenie świadomości społecznej.

Funkcje emancypacyjne teorii krytycznej są następujące: a) ujawnienie przyczyn urzeczowienia w późnym kapitalizmie poprzez zdemaskowanie metod działania globalnego kapitału, b) dekonstrukcja narzucanej narracji, w której źródłem problemów jest indywidualne nieudacznictwo i przywrócenie zdolności postrzegania współczesnych problemów w kategoriach konfliktu zbiorowych interesów, c) wskazanie na konieczność przezwyciężenia egzystencjalnego lęku poprzez budowę otwartej i powszechnej ludzkiej wspólnoty, na wzór Kantowskiej powszechnej konfederacji pokoju⁶⁶. Zadaniem teorii krytycznej jest także zniesienie opozycji pomiędzy podmiotowością *de iure* i brakiem podmiotowości *de facto*, która polega na sprzeczności pomiędzy pozorną pełnią podmiotowości prawnej a faktycznym pozbawieniem jakiegokolwiek możliwości dokonywania autentycznych i autono-

⁶³ Por. na temat prawa korporacyjnego, J. Jabłońska-Bonca, *Korporacyjne regulacje pozaprawne a systemowość prawa. Zarys problemów*, [w:] Z. Pulka (red.), *Systemowość prawa*, Wrocław 2016, *passim*.

⁶⁴ Por. na temat prywatyzacji bezpieczeństwa, J. Jabłońska-Bonca, *Prywatna ochrona bezpieczeństwa*, Warszawa 2017.

⁶⁵ Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005, s. 169.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 205–212.

micznych wyborów w zakresie decydowania o swoim losie. W tym celu konieczne jest powstrzymanie kolonizacji sfery publicznej przez prywatną i odrodzenie autentycznej polityki jako sztuki artykułowania i realizowania interesów zbiorowych. Inaczej mówiąc, konieczne jest odrodzenie rzeczywistych wspólnot i przewyciężenie atomizacji społeczeństwa. Zadaniem teorii krytycznej jest ujawnienie źródeł zła społecznego, w szczególności mechanizmów działania eksterytorialnej (globalnej) elity finansowej, która stosuje skuteczne metody podporządkowywania lokalnych rządów poprzez groźbę ucieczki kapitału, spadek notowań lokalnych firm, osłabienie waluty, odmowę pożyczki, interwencję militarną przybierająca postać zderegulowanej wojny toczonej przez sprywatyzowane armie.

Efektom działań globalnej i anonimowej elity finansowej jest masowa produkcja ludzi odpadów, tzn. wykluczonych i chronicznie bezrobotnych, degradacja lokalnego środowiska, ograbienie z bogactw naturalnych. Ludzie odpady są odarci z godności, są bowiem trwale wykluczeni z konsumpcji, w której uczestnictwo jest główną formą uspołecznienia w fazie późnej nowoczesności. Wykluczenie z konsumpcji oznacza również trwale wykluczenie z komunikacji społecznej⁶⁷. Współczesne wysypiska dla „ludzi-odpadów” to więzienia i ubogie dzielnice w miastach przeradzające się w getta lub hipergetta, w których wegetują ludzie trwale pozbawieni godności – ofiary globalizacji. W ujęciu Z. Bauman „ludzie-odpady” są trwale pozbawieni wolności pojmowanej jako prawo do wyboru własnej tożsamości oraz odpowiedzialności za ten wybór, co jest uznawane za podstawowy wyznacznik człowieczeństwa oraz ludzkiej godności⁶⁸. Ludzie ci, jako zbędni, muszą być usunięci poza nawias społeczeństwa, ich degradacja ma charakter trwały (nieodwołalny). W obrazie społeczeństwa „płynnej nowoczesności” występują dwie grupy społeczne: poddani imperatywowi konsumpcji oraz trwale wykluczeni z konsumpcji. Obie grupy zostały pozbawione godności, czyli człowieczeństwa pojmowanego jako zdolność wyboru własnej tożsamości. W nieco innym ujęciu, w którym kryterium podziału jest relacja do przestrzeni, podział występuje pomiędzy eksterytorialną elitą, dla której przestrzeń nie stanowi żadnej bariery, i ludźmi wykluczonymi, którzy jako skazani na lokalność są współczesną wersją ludzi przypisanych do ziemi⁶⁹. W obu przypadkach istnienie empiryczne jest sprzeczne z istotą człowieczeństwa pojmowaną jako zdolność jednostki do samorealizacji poprzez wolny wybór własnej tożsamości.

⁶⁷ Idem, *Życie...*, s. 69.

⁶⁸ Idem, *Ponowoczesność...*, s. 65.

⁶⁹ Idem, *Globalizacja...*, s. 124 i n.

Konkluzje

Powstaje pytanie o znaczenie rozróżnienia autonomicznego i heteronomicznego pojmowania godności człowieka dla pojmowania prawa pozytywnego oraz rozstrzygania problemów prawnych wykładni i stosowania prawa. Pytanie to jest tym bardziej ważne, że dwie przedstawione koncepcje godności w gruncie rzeczy zakładają dwie odmienne, a właściwie opozycyjne koncepcje człowieka.

Autonomiczne pojmowanie godności zakłada pojmowanie człowieka jako istoty, która zawsze zachowuje pewien margines niezależności wobec społecznych warunków swojego istnienia i która nie może być zredukowana do sumy czy też wypadkowej stosunków społecznych. W takim ujęciu człowiek nie może być ujmowany jako produkt stosunków społecznych, czyli jako istota całkowicie zdeterminowana przez warunki społeczne w których żyje. W tym ujęciu człowiek nigdy nie traci przynajmniej w pewnym zakresie swojej autonomii, tzn. zdolności do podejmowania autonomicznych decyzji i ponoszenia za nie odpowiedzialności zarówno moralnej, jak i prawnej. Godność człowieka, jego wolność rozumiana jako zdolność do określania własnej tożsamości, pozostaje zawsze – przynajmniej w pewnym stopniu – immunizowana na warunki społeczne, w których człowiek żyje. W tym ujęciu człowiek zawsze zachowuje zdolność do wyboru swojej tożsamości i ponoszenia odpowiedzialności za ten wybór. W konsekwencji brak kontroli nad warunkami społecznymi funkcjonowania człowieka – a więc to co marksiści uznają za alienację bytu społecznego – nie tylko nie pozbawia jednostki zdolności do dokonywania wyboru własnej drogi życiowej, lecz także nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności za dokonywane wybory.

Ujmowanie człowieka jako „wypadkowej” stosunków społecznych, w szczególności stosunków ekonomicznych, jest odrzucane zarówno w chrześcijańskiej nauce społecznej, jak i w Kantowskiej filozofii praktycznej⁷⁰. Zarówno w filozofii I. Kanta, jak i w myśli chrześcijańskiej, człowiek nie może utracić godności, bez względu na warunki społeczne, w których realizuje się jego byt empiryczny. W obu przypadkach nawet w warunkach najbardziej radykalnej alienacji bytu społecznego człowiek nie traci zdolności do dokonywania autonomicznych wyborów moralnych, co ma decydujące znaczenie dla zachowania jego godności.

Z kolei przyjęcie heteronomicznej koncepcji godności zakłada koncepcję człowieka jako produktu czy też wytworu stosunków społecznych. W tym ujęciu brak kontroli nad społecznymi warunkami życia, a więc to, co marksiści określają jako alienację bytu, skutkuje brakiem swobody w zakresie wyboru własnej tożsamości, która jest zdeterminowana przez społeczne warunki funkcjonowania jednostki.

⁷⁰ Kwestię tę wyraźnie eksponuje Jan Paweł II w encyklice *Laborem Exercens...*, s. 40.

Inaczej mówiąc, w warunkach alienacji bytu tożsamość jest narzucona jednostce przez społecznie ukształtowaną formę życia czy też zdeterminowana przez stosunki społeczne, które mają charakter opresyjny, obcy jednostce i obiektywny wobec jednostki. Jednostka jest ofiarą alienacji bytu społecznego, co w znacznej mierze redukuje jej odpowiedzialność za dokonywane wybory życiowe. Ujęcie heteronomiczne godności zakłada, że jednostka, która nie panuje nad warunkami swego uspołecznienia, np. w procesie pracy (alienacja pracy) nie może ponosić odpowiedzialności za konsekwencje przyjęcia wyobcowanej tożsamości, która została jej narzucona i która jest sprzeczna z istotą człowieczeństwa.

Można zatem przyjąć, że w koncepcjach autonomicznych, istota (wartość), a więc i godność człowieka, to albo rozum praktyczny pozwalający na rozróżnianie dobra i zła (I. Kant), lub też łączność z Bogiem poprzez akt stworzenia (koncepcja chrześcijańska). W obu przypadkach są to elementy immanentne człowiekowi, które tworzą jego naturę, określając to, czym człowiek jest jako rodzaj bytu. W tych ujęciach koncepcja godności człowieka ma wyraźnie sens ontologiczny (antropologiczny). Jest tak, ponieważ kategoria godności człowieka wskazuje na niezależną od warunków społecznych aktualność jego istnienia, a nie na potencjalność określoną przez przyjęty ideał człowieczeństwa, którego realizacja jest zależna od stosunków społecznych.

Z kolei w koncepcjach heteronomicznych istota człowieka, która decyduje o jego wartości, a więc i godności, jest postrzegana jako zdolność do autokreacji, tzn. jako zdolność do stawania się określonym bytem, którego pojęcie ujęte w formę ideału człowieczeństwa, wyznacza to, czym człowiek być powinien jako byt potencjalny. Godność człowieka zawiera się w jego zdolności do wykraczania (transcendowania) poza sposób istnienia narzucony przez warunki społeczne. Inaczej mówiąc, godność człowieka zawiera się w jego zdolności do przekształcania potencjalności (to czym człowiek być powinien) w aktualność (realne istnienie empiryczne). Przyjęcie, że wartość życia człowieka jest pochodną warunków społecznych, w których człowiek żyje, zakłada, że w określonych warunkach człowiek może utracić swą godność, jeżeli byt empiryczny człowieka, a więc jego istnienie, jest sprzeczne z przyjętym ideałem człowieczeństwa, który wskazuje na jego istotę (sprzeczność istoty z istnieniem). W takim przypadku (alienacja bytu) człowiek po to, aby odzyskać utraconą godność, musi zmienić warunki społeczne na takie, w których przyjęty ideał człowieczeństwa może się urzeczywistnić. Odzyskanie godności wymaga zatem zmiany warunków społecznych na takie, w których możliwy jest stan zgodności istoty człowieka z jego istnieniem empirycznym. Taki sposób pojmowania godności człowieka występuje w marksizmie oraz powiązanych z marksizmem wariantach feminizmu i postmodernizmu, które jako teorie krytyczne zakładają konieczność globalnej przebudowy społecznej w celu zniesienia alienacji bytu społecznego

i odzyskania przez jednostkę godności. W klasycznym marksizmie człowiek odzyskuje godność wówczas, gdy może realizować potrzebę pracy pojmowanej jako spontaniczny akt twórczy. W inspirowanym przez marksizm feminizmie człowiek (kobieta) odzyskuje godność, gdy poprzez likwidację patriarchy znosi przymus pełnienia dotychczasowych ról społecznych. Z kolei w inspirowanym przez neo-marksizm postmodernizmie człowiek odzyskuje godność wówczas, gdy odzyskuje kontrolę nad warunkami swego społeczeństwa odrzucając dyktat zglobalizowanego kapitału.

Przyjęcie autonomicznej lub heteronomicznej koncepcji godności człowieka ma doniosłe konsekwencje prawne.

W przypadku przyjęcia autonomicznej koncepcji godności podstawową funkcją prawa jest ochrona przyrodzonej i niezbywalnej wartości życia człowieka. Przykładem może być chrześcijańska oraz Kantowska koncepcja prawa pozytywnego jako zdeterminowanego przez prawo naturalne, tzn. wyższy porządek normatywny mający uzasadnienie aksjologiczne. Prawo jest tutaj postrzegane jako sposób ochrony wartości życia określonej przez wyższy porządek normatywny, czego współczesnym przejawem jest postulat prawnej ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz zakaz inżynierii genetycznej. W chrześcijańskiej nauce społecznej przyjęcie autonomicznej koncepcji godności człowieka skutkuje postulatem subsydiarności państwa i prawa. Konsekwencją takiego poglądu jest postulat autonomii rodziny, który zakłada że prawo powinno chronić niezależność rodziny od władzy publicznej, a ingerencja państwa i prawa w życie rodziny powinna mieć charakter wyjątkowy. Prowadzi to do odrzucenia paternalistycznej koncepcji stałej kontroli i nadzoru państwa nad rodziną, np. pod pretekstem zwalczania przemocy w rodzinie lub przestępstw na tle seksualnym. Zgodnie z postulatem autonomii rodziny również ubóstwo nie legitymizuje ingerencji państwa w życie rodzinne. W konsekwencji prawo rodzinne powinno być wolne od administracyjnej metody regulacji.

Z kolei przyjęcie heteronomicznej koncepcji godności skutkuje uznaniem, że prawo powinno pełnić funkcje emancypacyjne, służąc przywróceniu utraconej godności. Przykładem takiego podejścia może być komunikacyjna wizja prawa nawiązująca do filozofii J. Habermasa, w której prawo postrzegane jest jako zbiór procedur porozumiewania się w sposób zgodny z etyką mowy⁷¹. Prawo jako zbiór spełniających kryteria etyczne procedur komunikacji służyć ma emancypacji człowieka spod dyktatu rozumu instrumentalnego w państwie socjalnym (*welfare state*) realizującym rozległe programy społeczne, w którym świat życia (rodzina, kultura, nauka) jest chroniony przed postępującą kolonizacją przez opresyjny system po-

⁷¹ Por. przypis 45.

lityczny i ekonomiczny. Prawo jest tutaj postrzegane jako sposób odzyskania godności utraconej w wyniku kolonizacji świata życia.

W feministycznej i krytycznej doktrynie prawa (CLS), prawo jest postrzegane jako narzędzie emancypacji i przywracania utraconej godności ofiarom społecznej ekskluzji i deprivacji, tzn. ofiarom wykluczenia społecznego związanego z degradacją ekonomiczną lub kulturową, które np. w feminizmie określane jest jako seksizm lub patriarchy⁷². Wyzwolenie kobiet spod patriarchy wymaga głębokiej, opartej na metodach administracyjnych ingerencji jurydycznej w funkcjonowanie rodziny patriarchalnej, np. w postaci programów antyprzemocowych oraz regulacji służących zwalczaniu kazirodztwa i pedofilii. Odzyskanie przez kobiety godności utraconej w patriarchalnym społeczeństwie wymaga również jurydycznej ingerencji w programy edukacyjne w celu zdekonstruowania w społecznej świadomości seksistowskiej i fallocentrycznej narracji, na której ufundowany jest patriarchy.

Autonomiczny sposób pojmowania godności stanowi najczęściej uzasadnienie programów konserwatywnych, co skutkuje postrzeganiem systemowym prawa oraz eksponowaniem funkcji kontroli społecznej poprzez prawo (ochrona ładu i porządku). Eksponowane jest statyczne pojmowanie prawa oraz wykładni prawa jako realizujących wartości statyczne, tzn. pewność prawa, bezpieczeństwo prawne oraz skuteczność behawioralna prawa rozumiana jako zgodność zachowania adresatów prawa z wzorami określonymi przez normy prawne. Z kolei ujęcia heteronomiczne godności stanowią uzasadnienie dla asystemowego postrzegania prawa, co idzie w parze z eksponowaniem funkcji prawa jako narzędzia przebudowy świadomości społecznej. Skutkuje to dynamicznym postrzeganiem prawa jako narzędzia emancypacji (przywracania godności) wykluczonym grupom społecznym, np. ofiarom patriarchy lub globalizacji. Od prawa wymaga się skuteczności finistycznej rozumianej jako osiągnięcie założonych celów emancypacyjnych.

W obszarze prawa karnego przyjęcie autonomicznej koncepcji godności skutkuje programami zaostrenia polityki karnej, włącznie z stosowaniem kar eliminacyjnych – co jest związane z eksponowaniem funkcji retributywnej kary. Sprawca jest postrzegany jako podmiot, który poprzez przestępstwo zakwestionował przyrodzoną i niezbywalną godność ofiary. Z kolei przyjęcie koncepcji heteronomicznej skutkuje eksponowaniem funkcji wychowawczej (resocjalizacyjnej) kary, w szczególności prewencji szczególnej, oraz postulatami łagodzenia polityki karnej. Jest to związane z postrzeganiem sprawcy jako ofiary społecznej deprivacji i ekskluzji, której trzeba pomóc odzyskać utraconą godność poprzez programy resocjalizacyjne.

Jak wskazuje Z. Bauman, alienacja bytu w fazie płynnej nowoczesności przybiera najostrzejszą postać poprzez redukcję jednostki do roli kompulsywnego

⁷² Por. przypis 34.

konsumenta⁷³. W okaleczonej tożsamości konsumenta najostrej przejawia się opozycja (przepaść) pomiędzy podmiotowością *de iure* i brakiem podmiotowości *de facto*. W ujęciu Z. Baumana, okaleczona i jednowymiarowa tożsamość konsumenta stanowi zaprzeczenie ideału samorealizacji jednostki. Zwróćmy uwagę, że w tym przypadku, ideał ten jest pojmowany na sposób Marksowski jako wszechstronny i twórczy rozwój połączony z przewyciężeniem obcości wobec innych i zdolnością do tworzenia autentycznych wspólnot. Współczesne wykluczenie ekonomiczne przybiera głównie postać wykluczenia z konsumpcji, z „konsumpcyjnej fety” jak mówi Z. Bauman⁷⁴. Konsumenta jako podmiot dotknięty alienacją charakteryzuje całkowity brak możliwości faktycznego dokonywania autentycznych wyborów oraz decydowania o swoim losie. Jest to podmiot poddany faktycznemu dyktatowi konsumpcji wymuszanej przez rynek. Jediną realną potrzebą konsumenta jest potrzeba dokonywania nowych aktów konsumpcji dostarczających natychmiastowej lecz ulotnej satysfakcji⁷⁵. Z kolei wykluczenie z konsumpcji oznacza radykalną degradację społeczną, która charakteryzuje ludzi zbędnych, „ludzi na przemiał”, zepchniętych na coraz szerszy i poddawany kryminalizacji margines społeczny.

Koncepcja jednostki, która traci swą godność w określonych warunkach społecznych, np. konsumenta, którego późny (płynny) kapitalizm pozbawia faktycznej możliwości decydowania o swoim losie, leży u podstaw szeregu paternalistycznych regulacji prawnych z obszaru prawa konsumenckiego. W regulacjach tych wyrażone jest zakodowane jest postać konsumenta jako ofiary rynkowej manipulacji, która pozbawiona przez reklamę zdolności do dokonywania racjonalnych wyborów kieruje się irracjonalnymi impulsami związanymi z kompulsywnym dążeniem do osiągnięcia natychmiastowej satysfakcji. Podobny paternalizm widoczny jest w niektórych gałęziach prawa administracyjnego, np. reglamentujących dostęp do broni palnej lub określających pozycję inwestora w prawie budowlanym. Z kolei status osób zbędnych, tzn. trwale wykluczonych z konsumpcji, określają paternalistyczne regulacje prawa pomocy społecznej, np. takie, które zakładają zastąpienie pomocy pieniężnej przez pomoc rzeczową lub też uzależniają uzyskanie pomocy od poddania się upokarzającym działaniom kontrolnym. Można zatem powiedzieć, że paternalizm w prawie często znajduje uzasadnienie w przyjęciu heteronomicznej koncepcji godności jednostki, w której to koncepcji zakres racjonalności jednostki rozumianej jako zdolność do dokonywania autonomicznych wyborów życiowych jest radykalnie zredukowany przez panujące stosunki społeczne. Podane przez

⁷³ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 92; idem, *Życie...*, s. 192.

⁷⁴ Idem, *Ponowoczesność...*, s. 66–67.

⁷⁵ Idem, *Razem czy osobno*, Kraków 2003, s. 180.

Z. Baumana przykłady utraty godności w późnym kapitalizmie, którym towarzyszy ubolewanie nad demontażem paternalistycznego państwa socjalnego, wskazują, że paternalizm w prawie wiąże się z heteronomią w kwestii godności jednostki. Inaczej mówiąc, paternalistyczne regulacje prawne często zakładają koncepcję człowieka, którego warunki społeczne pozbawiły godności pojmowanej jako zdolność do decydowania o wyborze własnej tożsamości i ponoszenia odpowiedzialności za ten wybór. Warto zwrócić uwagę, że paternalizm w prawie polskim nie znajduje uzasadnienia w Konstytucji RP, która zarówno w preambule, jak i w art. 30 wyraźnie nawiązuje do autonomicznej koncepcji godności człowieka.

Bibliografia

- Aleksandrowicz D., *Filozoficzne założenia Lukacsa teorii wiedzy*, Wrocław 1983.
- Aleksandrowicz D., *Hegel i konsekwencje*, Wrocław 1990.
- Baczko B., *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „*Studia Filozoficzne*” 1957, 1.
- Bal K., *Kant i Hegel – dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wrocław 1993.
- Bauman Z., *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Razem czy osobno*, Kraków 2003.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, Kraków 2005
- Czarny P., *Konstytucyjne pojęcie godności człowieka a rozumienie godności w polskim języku prawnym*, [w:] K. Complak (red.), *Godność człowieka jako kategoria prawna*, Wrocław 2001.
- Ehrlich S., *Norma, Grupa, Organizacja*, Warszawa 1998.
- Elliot A., *Współczesna teoria społeczna*, Warszawa 2011.
- Fritzhand M., *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1978.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002.
- Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1991.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.
- Helios J., Jedlecka W., *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-prawną kobiet*, Wrocław 2016.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 2010.
- Jabłońska-Bonca J., *Korporacyjne regulacje pozaprawne a systemowość prawa. Zarys problemów*, [w:] Z. Pulka (red.), *Systemowość prawa*, Wrocław 2016.
- Jabłońska-Bonca J., *Prywatna ochrona bezpieczeństwa*, Warszawa 2017.

- Jan Paweł II, *Laborem exercens, Powołany do pracy; Komentarz pod red. Jana Kruciny*, Wrocław 1983.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- Kasztelan M., *Simone de Beauvoir o godności kobiety*, [w:] M. Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012.
- Kochan E., *Feminizm i ideologia, na marginesach książki Kazimierza Ślęczki*, [w:] *Od marksizmu do feminizmu*, Katowice 2009.
- Kołodkowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa 2009; t. 3, Warszawa 1989.
- Krapiec M., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999.
- Manelli M., *Historia doktryn politycznych i prawnych XIX w.*, cz. I, Warszawa 1964.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960; t. 23, Warszawa 1968; t. 27, cz. 2, Warszawa 1981.
- Morawski L., *Co może dać nauce prawa postmodernizm*, Toruń 2001.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2005.
- Morawski L., *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014.
- Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979.
- Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.
- Policastro M., *Godność człowieka wobec wartości konstytucyjnych*, [w:] S. Czepita, A. Choduń (red.), *W poszukiwaniu dobra wspólnego*, Szczecin 2010.
- Pulka Z., *Legitymizacja państwa w prawoznawstwie*, Wrocław 1996.
- Pulka Z., *Rozum totalny w poszukiwaniu legitymowanego prawa*, [w:] J. Helios (red.), *Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, Wrocław 2003.
- Pulka Z., *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004.
- Rodak L., *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jurysprudencji*, [w:] M. Paździora (red.), *Postanalityczna filozofia prawa*, Wrocław 2015.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym*, Wrocław 2010.
- Soto Kloss E., *Starotestamentowe podstawy godności człowieka*, [w:] K. Complak (red.), *Godność człowieka jako kategoria prawna*, Wrocław 2001.
- Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006.
- Ślęczka K., *Feminizm*, Katowice 1999.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987.
- Waleszczuk Z., *Wolność osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły i Immanuela Kanta*, Wrocław 2014.