



DAWID KOSTECKI

***Filozofia prawa  
Mariana Ignacego  
Morawskiego SJ***

WYDAWNICTWO KUL

***Filozofia prawa  
Mariana Ignacego  
Morawskiego SJ***

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II



DAWID KOSTECKI

***Filozofia prawa  
Mariana Ignacego  
Morawskiego SJ***

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2021

### **Recenzenci**

dr hab. Wojciech Dziedziak, prof. UMCS  
prof. dr hab. Kamil Zeidler, UG

### **Opracowanie redakcyjne**

Magdalena Kostecka

### **Opracowanie komputerowe**

Adam Niezbecki

### **Projekt okładki**

Izabela Tomasiewicz

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2021

© Copyright by Dawid Kostecki, Lublin 2021

ISBN 978-83-8061-905-0

Wydawnictwo KUL

ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin, tel. 81 740-93-40

e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa:

[volumina.pl](http://volumina.pl) Daniel Krzanowski

ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

tel. 91 812-09-08, e-mail: [druk@volumina.pl](mailto:druk@volumina.pl)

*Marian Ignacy Morawski bowiem należał do tych duchów genialnych,  
co przenieśli wszystkie siły swoje w Królestwo prawdy i ideału.*



# Spis treści

## **Rozdział I.**

### **Filozofia prawa jako nauka**

1. Uwagi wprowadzające .....	25
2. Pojęcie nauki .....	25
3. Termin filozofia prawa .....	28
4. Przedmiot filozofii prawa .....	30
5. Metody filozofii prawa .....	33
6. Funkcje filozofii prawa .....	35
7. Filozofia prawa a historia doktryn politycznych i prawnych .....	38
8. Filozofia prawa a teoria prawa i jurysprudencja .....	40
9. Filozofia prawa a teoria prawa .....	42
9.1. Teoria prawa albo filozofia prawa jako dyscyplina wyłączna .....	43
9.2. W poszukiwaniu prawa słusznego – filozofia prawa zorientowana na wartości .....	45
9.3. Filozofia prawa i teoria prawa jako samodzielne i równe dyscypliny naukowe .....	48
9.4. Filozofia prawa jako dyscyplina pluralistyczna wewnętrznie i uniwersalna .....	48
9.5. Koncepcje filozofii prawa i teorii prawa w ujęciu wybranych autorów .....	50
10. Wnioski .....	53

## **Rozdział II.**

### **Sylwetka Mariana Ignacego Morawskiego SJ na tle epoki**

1. Uwagi wprowadzające .....	59
2. Młodzieńcze lata Mariana Ignacego Morawskiego .....	60

3. Praca naukowo-dydaktyczna w Starej Wsi .....	62
4. Marian Ignacy Morawski jako twórca i redaktor „Przeglądu Powszechnego” .....	63
5. Marian I. Morawski jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego .....	67
6. Ostatnie lata życia Mariana I. Morawskiego (1899–1901) – praca nad Świętych Obcowaniem .....	69
7. Marian I. Morawski wobec prądów umysłowych XIX wieku .....	71
7.1. Uwagi wprowadzające .....	71
7.2. Pozytywizm .....	72
7.3. Ewolucjonizm .....	76
7.4. Materializm .....	77
7.5. Liberalizm .....	80
7.6. Empiryzm .....	84
8. Kościół wobec kryzysu kultury Zachodu w XIX wieku .....	87
9. Wnioski .....	91

### **Rozdział III.**

#### **Znaczenie dzieła Filozofia i jej zadanie w odnowieniu scholastyki**

1. Uwagi wprowadzające .....	95
2. Przyczyny upadku filozofii jako nauki w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ .....	96
3. Pojęcie filozofii i jej zadania według Mariana I. Morawskiego SJ .....	99
4. Periodyzacja historii filozofii w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ .....	101
4.1. „Scholastyka starsza” .....	102
4.2. „Scholastyka dzisiejsza” .....	106
5. Stosunek filozofii do wiary w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ .....	108
6. Filozofia i jej zadanie a rozkwit neotomizmu .....	111
7. Wnioski .....	117

### **Rozdział IV.**

#### **Problem „zakonu przyrodzonego” w XIX i XX wieku**

1. Uwagi wprowadzające .....	123
2. Źródła prawa naturalnego w starożytności i średniowieczu .....	124
2.1. Sofiści .....	125
2.2. Sokrates .....	126
2.3. Platon .....	127
2.4. Arystoteles .....	128
2.5. Stoicy .....	130
2.6. Augustyn .....	132

3. Tomistyczna koncepcja prawa naturalnego .....	134
4. Termin „zakon przyrodzony” w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ ....	139
5. „Zakon przyrodzony” Mariana I. Morawskiego a koncepcja prawa naturalnego według Tomasz z Akwinu – ujęcie komparatystyczne .....	141
6. Relacja „zakonu przyrodzonego” do państwa w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ .....	144
7. Ewolucja pojęcia „zakonu przyrodzonego” w ujęciu Antoniego Szymańskiego i Antoniego Borowskiego .....	146
7.1. „Zakon przyrodzony” w ujęciu Antoniego Szymańskiego .....	147
7.2. „Zakon przyrodzony” w ujęciu Antoniego Borowskiego .....	149
8. Wnioski .....	150

## **Rozdział V.**

### **„Zakon przyrodzony” jako fundament moralności i prawa**

1. Uwagi wprowadzające .....	155
2. Kategoria powinności i przyjemności w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ .....	156
3. Ujęcie dobra godziwego w koncepcji Mariana I. Morawskiego SJ ....	159
4. Moralność i jej rodzaje .....	162
5. Relacja moralności i prawa .....	166
5.1. Podobieństwa i różnice norm prawnych i moralnych .....	167
5.2. Zależności treściowe między prawem a moralnością .....	170
5.3. Relacja strukturalno-aksjologiczna prawa i moralności .....	173
6. Wnioski .....	177

## **Rozdział VI.**

### **Marian I. Morawski jako filozof prawa .....**

1. Uwagi wprowadzające .....	181
2. Przedmiot filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ .....	181
3. Metoda filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ .....	187
4. Analiza porównawcza poglądów filozoficznoprawnych Mariana I. Morawskiego SJ oraz Czesława Martyniaka .....	188
5. Spór o istotę prawa – prawo naturalne czy pozytywizm prawniczy? ...	194
5.1. Pozytywizm prawniczy .....	196
5.2. Prawo naturalne – po doświadczeniach totalitaryzmu .....	202
5.3. Niepozytywistyczna koncepcja prawa .....	209
6. Filozoficznoprawna aktualność poglądów Mariana I. Morawskiego SJ ...	213
7. Wnioski .....	219

**Rozdział VII.**

**Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ**

**a współczesna ewolucyjna filozofia prawa**

**oraz uniwersalna gramatyka moralności i prawa**

1. Uwagi wprowadzające .....	223
2. Kierunki badań naukowych: naturalizm – antynaturalizm .....	223
3. Problem wolnej woli w koncepcji filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ .....	230
4. Mariana I. Morawskiego dowody na istnienie wolnej woli .....	236
5. Ewolucyjna filozofia prawa .....	238
5.1. Psychologia ewolucyjna .....	240
5.2. Etyka ewolucyjna .....	242
6. Instynkt i intuicja prawnicza .....	244
7. Uniwersalna gramatyka moralności i prawa .....	246
8. Znaczenie uniwersalnej gramatyki moralności i prawa .....	250
9. Wnioski .....	252

<b>Wnioski końcowe .....</b>	<b>257</b>
------------------------------	------------

<b>Wykaz źródeł i literatury .....</b>	<b>269</b>
--	------------

I. Źródła .....	271
II. Akty normatywne .....	272
III. Orzeczenia .....	272
IV. Literatura przedmiotu .....	272
a) monografie .....	272
b) czasopisma .....	287
c) hasła encyklopedyczne .....	294
V. Słowniki i encyklopedie .....	295
d) Przemówienia i orędzia .....	296
e) Strony internetowe .....	296

Streszczenie .....	299
--------------------	-----

Summary .....	305
---------------	-----

**Wstęp**

---



Marian Ignacy Morawski SJ należy do grona nieszablonowych filozofów XIX stulecia. Jego poglądy zdają się nie współgrać z duchem epoki nowożytnej i wszechogarniającego scjentyzmu charakterystycznego m.in. dla Niemiec czy Francji doby *La belle époque*. Typowa dla prądów pozytywistycznych i ewolucjonistycznych, niemalże bezgraniczna wiara w rozum, stoi w opozycji do odrodzenia myśli scholastycznej – reprezentowanej przez Morawskiego. Myśl scholastyczna ukierunkowuje dyskurs naukowy w oparciu o wskazówki jednego z najwybitniejszych doktorów Kościoła – św. Tomasza z Akwinu.

Zadziwiającym jest fakt, że Marian I. Morawski antycypował encyklikę *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879 r., która była odpowiedzią Magisterium Kościoła na zyskujące coraz większą popularność nurty pozytywizmu, materializmu czy ewolucjonizmu. Wybitny Jezuita i neoscholastyk, zdając sobie sprawę z konieczności wyrażenia jasnego stanowiska dotyczącego stosunku rozumu do wiary, między którymi (jego zdaniem) nie może być niezgody, ale wzajemna pomoc – sięgnął po uniwersalne dziedzictwo średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, wyrażając te poglądy m.in. w dziele *Filozofia i jej zadanie* z 1877 r.<sup>1</sup>

Nie licząc prac *stricte* biograficznych opisujących działalność Jezuitę, napisanych przez anonimowych twórców (*Devotus Discipulus*, Ks. *Marian I. Morawski, T.J. jako filozof*<sup>2</sup>) bądź bezpośrednich świadków życia Morawskiego SJ (np. Józef Tuszowski<sup>3</sup>), jak dotąd nie powstało wiele opracowań poświęconych jednemu z najwybitniejszych neoscholastyków doby XIX wieku. Wyjątek stanowią artykuły naukowe ks. Stanisława Piecha, *Księdza Mariana Ignacego Morawskiego po-*

---

<sup>1</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1877.

<sup>2</sup> *Devotus Discipulus*, Ks. *Marian I. Morawski, T.J. jako filozof (1845–1901)*, Londyn 1953.

<sup>3</sup> J. Tuszowski, *O. Marjan Morawski T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932.

*sługa myślenia*<sup>4</sup>, Czesława Głombika, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*<sup>5</sup> czy Przemysława Piętaka, *Marian Morawski – kapłan, filozof, redaktor*<sup>6</sup>, które w sposób lapidarny i syntetyczny odnoszą się do dorobku naukowego Jezuitę oraz przybliżają jego sylwetkę.

Prekursorski i oryginalny charakter myśli filozoficznej Mariana I. Morawskiego stał się przedmiotem refleksji naukowej ks. Antoniego Ceny<sup>7</sup>, który w rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Celowość w naturze punktem wyjścia dowodu na istnienie Boga* uczynił przedmiotem krytycznej analizy filozofię przyrody prezentowaną przez Morawskiego.

Jednakże dotychczas polem eksploracji naukowej był tylko dorobek filozoficzny Jezuitę. W literaturze przedmiotu brak jest opracowań dedykowanych Morawskiemu z punktu widzenia filozofii prawa. Większość badaczy koncentrowała się na spuściźnie filozoficzno-teologicznej wybitnego neoscholastyka. Dla przedstawicieli świata teologii Marian I. Morawski jest powszechnie znany jako autor *Wieczorów nad Lemanem*<sup>8</sup>, traktatu apologetycznego w formie dialogowej, przetłumaczonego na 10 języków i wydane 12-krotnie.

Zainteresowanie filozoficznym dorobkiem Mariana I. Morawskiego przejawiał inny wybitny jezuita i profesor nauk humanistycznych, a mianowicie ks. Tadeusz Ślipko, który poświęcił XIX-wiecznemu scholastykowi dwa artykuły: *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ* oraz *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*<sup>9</sup>. Wskazane rozważania koncentrują się przede wszystkim na ujęciu *stricte* filozoficznym, są zarazem syntezą poglądów Morawskiego w danej dziedzinie bądź próbą zestawienia ich aktualności z nauczaniem Kościoła katolickiego.

Literatura przedmiotu w marginalnym stopniu koncentruje się na aspekcie wzajemnej relacji filozofii do religii, o czym świadczy artykuł Wandy Pilch za-

<sup>4</sup> S. Piech, *Księżdz Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia*, „Folia Historica Cracovensia” 2000, t. 7, s. 221–227.

<sup>5</sup> Cz. Głombik, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, w: *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy profesora Bohdana Dziemidoka*, red. H. Szabała, W. Pepliński, Gdańsk 2001, s. 81–93.

<sup>6</sup> P. Piętak, *Marian Morawski – kapłan, filozof, redaktor*, „Teologia Polityczna co miesiąc” (4)2013, s. 56–74.

<sup>7</sup> A. Cena, *Celowość w naturze punktem wyjścia dowodu na istnienie Boga u ks. Mariana Morawskiego*, Lublin 1962.

<sup>8</sup> M. Morawski, *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1984.

<sup>9</sup> Zob. T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „Forum Philosophicum” (9)2004, s. 127–138; tenże, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, „Forum Philosophicum” (8)2003, s. 49–80.

tytułowany *Marian Ignacy Morawski SJ o stosunku filozofii do religii*<sup>10</sup>. Jednakże, jak do tej pory, nawet w minimalnym zakresie, tematem badawczym nie było zagadnienie filozofii prawa w ujęciu Mariana I. Morawskiego.

Tymczasem Morawski wytworzył oryginalną interpretację prawa naturalnego rozumianego jako „zakon przyrodzony”. Niewątpliwie pojęcie to stanowi oś refleksji prawnej dokonanej przez Jezuitę. Utożsamianie moralności z prawem naturalnym, definiowanie pojęć (prawa, sumienia, powinności, obowiązku), pozwalają na postawienie następującej tezy: Marian Morawski stworzył system poglądów filozoficznoprawnych, stanowiący oryginalną *filozofię prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Powyższa konstatacja nie stanowi jednak esencji poniższej pracy, a jest jedynie przyczynkiem do restytucji myśli Mariana I. Morawskiego w polemice między chrześcijańską filozofią prawa a doktrynami materializmu, ewolucjonizmu i liberalizmu.

Wbrew pozorom, XIX-wieczny spór o wolną wolę, definicję prawa, wolności czy sumienia nie stracił na aktualności. Nurt wczesnego darwinizmu wraca w XXI w. w bardziej wyrafinowanej formie ewolucyjnej filozofii prawa<sup>11</sup>. Z kolei argumenty Mariana Ignacego Morawskiego SJ – jednego z najwybitniejszych neoscholastyków XIX w. – są uniwersalne i ponadczasowe. Pomimo rozwoju nauk kognitywnych, zaawansowanych badań nad mózgiem człowieka oraz suggestywnego przekazu ewolucyjnej filozofii prawa czy etyki ewolucyjnej, *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* wytrzymuje próbę czasu i pozwala na odkrycie prawd stałych i niezmiennych. Sformułowany w pracy problem badawczy implikuje zatem zasadne pytania: W jaki sposób *filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego* zachowuje aktualność? Jak poglądy filozoficznoprawne Mariana Morawskiego mogą stanowić rudymentarne narzędzie badawcze w dyskursie między naturalistami i antynaturalistami?<sup>12</sup>

<sup>10</sup> W. Pilch, *Marian Ignacy Morawski SJ o stosunku filozofii do religii*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – Krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2014, s. 233–242.

<sup>11</sup> Zob. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.

<sup>12</sup> Na temat opozycji: naturalizm – antynaturalizm zob. np. L. Morawski, *Naturalizm i antynaturalizm – dwie opcje nauk prawnych*, w: *Teoria prawa. Filozofia prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*, Toruń 1998, s. 185–197; A. Pałubicka, *Naturalizm i antynaturalizm*, w: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski i in., Ossolineum 1987, s. 403–412; J. Stelmach, *Naturalistyczny i antynaturalistyczny model teorii prawa*, „*Studia Prawnicze*” 1985, z. 3–4 (81–82); I. Gołowska, *Naturalizm-antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „*Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*” 2003, z. 1, s. 5–12; J. Łakomy, *Spór naturalizm versus antynaturalizm w naukach prawnych a zagadnienie integracji zewnętrznej nauk prawnych*, „*Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie*” („*Studia Erasmia-*

Na podstawie analizy pozycji bibliografii podmiotowej i przedmiotowej Mariana I. Morawskiego można pokusić się o stwierdzenie, że dotychczas nie został on odkryty jako filozof prawa. Celem niniejszej książki jest wydobyć spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego, wykazać, że dziedzictwo myśli filozoficznoprawnej Jezuita można interpretować jako oryginalną *filozofię prawa Mariana Ignacego Morawskiego*, która w XXI w. nie straciła na swej aktualności i może być wykorzystywana jako ważki instrument w odwiecznych debatach naukowych o charakterze prawniczym, etycznym czy filozoficznym.

Poza przedmiotem zainteresowania niniejszych rozważań pozostaje twórczość Mariana I. Morawskiego w zakresie religii (m.in. *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego*<sup>13</sup>, *O Kościele jako znaku, któremu się sprzeciwiają*<sup>14</sup>), teologii (m.in. *Wieczory nad Lemanem, Świętych obcowanie – Pożycie mieszkańców nieba między sobą – Obcowanie ich z nami*<sup>15</sup>), recenzji teatralnych czy książkowych (m.in. „*Spowiedź*” Lwa Tołstoja<sup>16</sup>, *W sprawie sztuki z powodu książki Stanisława Witkiewicza „Sztuka i krytyka u nas*”<sup>17</sup>), homilii (m.in. *Kazanie na niedzielę Zielonych Świątek – Czym jest Duch Święty w Kościele?*<sup>18</sup>) czy dzieł ascetycznych (m.in. *Konferencja o poznaniu samego siebie*<sup>19</sup>), które ubogaciły ścieżkę duchową profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ze względu na fakt pełnienia funkcji redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego”<sup>20</sup>, zachowała się różnorodna dokumentacja piśmiennictwa Morawskiego.

---

na Wratislaviensia. Acta Studentium”) (5)2010, s. 105–119; T. Pietrzykowski, *Naturalizm i granice nauk prawnych. Esej z metodologii prawoznawstwa*, Warszawa 2017.

<sup>13</sup> M. Morawski, *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego*, Kraków 1886.

<sup>14</sup> Tenże, *Kazania i szkice*. Kraków 1921, s. 130–137.

<sup>15</sup> Tenże, *Komunia między duszami*, w: *Świętych obcowanie*, Kraków 1903, s. 234–263.

<sup>16</sup> Tenże, „*Spowiedź*” Lwa Tołstoja, „*Przegląd Powszechny*” (XVIII)1888, s. 56–72.

<sup>17</sup> Tenże, *W sprawie sztuki: z powodu książki p. S. Witkiewicza „Sztuka i krytyka u nas”: kilka uwag*, Kraków 1892.

<sup>18</sup> Tenże, *Kazania i szkice*, Kraków 1921, s. 52–59.

<sup>19</sup> M. Morawski, *Konferencja o poznaniu samego siebie*, <http://www.ultramontes.pl/Konferencja.htm> (dostęp: 24 VII 2020 r.).

<sup>20</sup> „*Przegląd Powszechny*” – miesięcznik społeczno-kulturalny wydawany przez jezuitów. Czasopismo powstało w wyniku zakończenia działalności „*Przeglądu Lwowskiego*”. W 1883 r., między innymi z powodu kłopotów finansowych, redakcja „*Przeglądu Lwowskiego*” zwróciła się z prośbą do władz Towarzystwa Jezusowego o to, by zakon przejął pismo. Tak się też stało. W listopadzie 1883 r. na mocy porozumienia między ówczesnym prowincjałem Henrykiem Jackowskim SJ i ks. Edwardem Podolskim, założycielem i redaktorem naczelnym „*Przeglądu Lwowskiego*”, jezuita przejęli pismo i zobowiązali się do kontynuowania periodyku, zmieniając jednocześnie jego nazwę na „*Przegląd Powszech-*

Ścisłe określone ramy badawcze stawiają przed autorem zadanie selekcji materiału w oparciu o źródła odnoszące się wprost do spuścizny filozoficznoprawnej Mariana I. Morawskiego, gdyż niniejsza praca nie stanowi panoramicznego opisu dorobku Morawskiego. Myśl filozoficznoprawna Jezuity w różnym stopniu treściowym została zawarta w następujących publikacjach: *Filozofia i jej zadanie*, *Celowość w naturze*<sup>21</sup> oraz *Podstawy etyki i prawa*<sup>22</sup>.

Dążąc do uzyskania pełnej zrozumiałości cytowanych tekstów Morawskiego zmodernizowano ortografię, fleksję i interpunkcję, zgodnie ze współcześnie obowiązującymi zasadami.

Oryginalność myśli Morawskiego wyraża się w zbudowaniu własnej filozofii prawa. Chociaż sam Jezuita nie używa terminu filozofia prawa, to w wyniku oceny dorobku naukowego Morawskiego *explicite* możemy stwierdzić, że zespół poglądów prezentowanych przez tego badacza mieści się w kategoriach filozofii prawa. Pojawiające się niejednokrotnie w rozprawie sformułowanie *filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ* winno być odczytywane jako nazwa własna, określająca myśl filozoficznoprawną Jezuity, a nie odwołanie do tytułu pracy.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Struktura niniejszej rozprawy doktorskiej ma charakter linearny, zaś jej celem jest udowodnienie, że zespół poglądów filozoficznych, prawnych, etycznych Mariana I. Morawskiego składa się na jego autorską *filozofię prawa*. Odkrycie wybitnego XIX-wiecznego neoscholastyka jako filozofa prawa ma prowadzić do konstatacji, że myśl Jezuity jest uniwersalna i atemporalna. Warto dzisiaj pochylić się nad jego dorobkiem naukowym, ponieważ prądy ideowe krytykowane przez Morawskiego – pozytywizm, materializm czy darwinizm – wracają w bardziej wyrafinowanej formie ewolucyjnej filozofii prawa. W związku z tym argumentacja Mariana I. Morawskiego może również dzisiaj, *mutatis mutandis*, stanowić źródło inspiracji w dyskursie nad współczesnymi problemami filozoficznoprawnymi.

Pierwszy rozdział – *Filozofia prawa jako nauka* – obejmuje problematykę filozofii prawa jako nauki, wskazuje kryteria, za pomocą których można zaliczyć jakies poglądy do filozoficznoprawnych. W rozdziale niniejszym znalazło się także uzasadnienie tytułu pracy oraz charakterystyka filozofii prawa jako nauki. Porównanie filozofii prawa z historią doktryn politycznych i prawnych, teorią prawa czy jurysprudencją pozwala na wskazanie specyfiki dyscypliny. Szczególnym przedmiotem refleksji jest prezentacja stanowisk opisujących relację filozo-

---

ny<sup>o</sup>. Pierwszy numer „Przeglądu Powszechnego” ukazał się w styczniu 1884 r., redaktorem naczelnym czasopisma został Marian Morawski.

<sup>21</sup> M. Morawski, *Celowość w naturze*, Kraków 1928.

<sup>22</sup> Tenże, *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1930.

fi prawa do teorii prawa, która wskazuje rozłożenie akcentów metodologicznych w uprawianiu obydwu dyscyplin. Ujęcie historyczne sposobów definiowania filozofii prawa pozwala na sprecyzowanie ram badawczych w odniesieniu do spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego. Jest to zarazem punkt wyjścia do określenia, czy i w jakim stopniu zespół poglądów Jezuity posiada przymioty naukowości w kategoriach dyscypliny badawczej, jaką jest filozofia prawa.

Drugi rozdział, zatytułowany *Sylwetka Mariana Ignacego Morawskiego SJ na tle epoki*, dotyczy przekrojowej prezentacji prądów filozoficznych dominujących w XIX wieku (pozytywizmu, materializmu, ewolucjonizmu, empiryzmu i liberalizmu), przedstawiając zarazem uwarunkowania środowiskowe, elementy biograficzne, które wpłynęły na ostateczny kształt *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Prezentacja sylwetki Jezuity pozwala na dostrzeżenie w jego twórczości wątków filozoficznych, etycznych, teologicznych, publicystycznych, a nawet pedagogicznych. Podkreślenie uwarunkowań środowiskowych służy zaakcentowaniu motywacji jednostki w kontekście XIX-wiecznych nurtów światopoglądowych.

Trzeci rozdział *Znaczenie dzieła Filozofia i jej zadanie w odnowieniu scholastyki* prezentuje przyczyny upadku filozofii w ujęciu Jezuity. Morawski nie poprzestaje jedynie na pesymistycznej diagnozie, lecz wskazuje oryginalną perspektywę badawczą w zakresie periodyzacji dziejów, która pozwala na zaklasyfikowanie jego myśli, w kategoriach historiozoficznej. Ponadto, już na tym etapie twórczości Jezuity widoczne są rozważania wokół prawa i moralności, które w późniejszym okresie przyniosą owoc w postaci pogłębionej refleksji filozoficznoprawnej. Wyjątkowość dzieła *Filozofia i jej zadanie* została zaprezentowana w kontekście rozwoju doktryny tomizmu, aby położyć emfazę na relewantną rolę twórczości Morawskiego w procesie kształtowania się idei neotomistycznych w XIX i XX w. Wskazanie materii filozoficznych stanowi punkt wyjścia w refleksji Jezuity „od filozofii ku prawu”.

Czwarty rozdział *Problem „zakonu przyrodzonego” w XIX i XX wieku* obejmuje wyjaśnienie terminu „zakon przyrodzony”, stanowiącego oś myśli prawnej Jezuity, która w XX w. podlegała aktualizacji i weryfikacji przez neotomistów, m.in. Antoniego Szymańskiego, Antoniego Borowskiego czy Henryka Romanowskiego. Rozważania nad „zakonem przyrodzonym” dotyczą również ujęcia retrospektywnego, odwołującego się do porównania sposobu definiowania prawa naturalnego od starożytności (sofiści, Sokrates, Platon, Arystoteles, Stoicy, Augustyn) przez Tomasza z Akwinu po prawnonaturalne założenia Mariana I. Morawskiego. Komparatystyka we wskazanym zakresie umożliwi wykazanie twórczego wkładu Jezuity w rozwój doktryny neotomizmu w II poł. XIX w.

Rozdział piąty, zatytułowany *„Zakon przyrodzony” jako fundament moralności i prawa*, odnosi się do kategorii powinności, obowiązku, przyjemności czy

dobra godziwego (*bonum commune*), które składają się na koncepcję moralności w ujęciu Morawskiego. Poszczególne pojęcia są definiowane przez pryzmat krytyki deontologii Kanta czy utilitaryzmu J.S. Millera. Przegląd stanowisk relacji prawa i moralności jest przyczynkiem do wskazania modelu przyjętego przez Morawskiego. Zdefiniowanie pozycji i roli prawa naturalnego w ujęciu Jezuita stanowi kanwę do rekonstrukcji relacji między „zakonem przyrodzonym” a moralnością i prawem stanowionym.

Kolejny, szósty rozdział pracy – *Marian I. Morawski jako filozof prawa* – dotyczy zaklasyfikowania zespołu poglądów Jezuita w ramy filozoficznoprawne. Z jednej strony jest to odpowiedź na pytanie, w jakim zakresie Marian I. Morawski wytworzył oryginalną filozofię prawa, z drugiej strony, jak należy systematyzować myśl Morawskiego we współczesnych ramach badawczych. Nader istotna w tym rozdziale jest analiza porównawcza poglądów Morawskiego do późniejszego przedstawiciela myśli neotomistycznej – Czesława Martyniaka, który został zdefiniowany jako filozof prawa. Komparatystyczne pole badawcze jest kanwą do uzyskania odpowiedzi, czy słusznym jest zaklasyfikowanie myśli Morawskiego w kategoriach filozoficznoprawnych?

Szczegółowa analiza spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego prowadzi do ostatniego siódmego rozdziału kończącego pracę, zatytułowanego *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ a współczesna ewolucyjna filozofia prawa*. Nurty mające swoje korzenie w pozytywizmie, materializmie i darwinizmie przeżywają renesans w postaci ewolucyjnej filozofii prawa. Naturalnym wydaje się więc pytanie, czy XIX-wieczna argumentacja filozoficznoprawna Jezuita zachowuje aktualność w sporze doktrynalnym między zwolennikami pozytywizmu prawniczego a apologetami koncepcji prawnonaturalnych. Odpowiedzi, w tej materii, udziela finalny rozdział pracy. Ocena autorskiej *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* oraz jej przydatności w dyskursie naukowym prowadzić będzie do wniosków końcowych, stanowiących podsumowanie pracy.

Zgodnie z przedstawioną wyżej strukturą pracy, pierwsze dwa rozdziały mają charakter wprowadzający. Zdefiniowanie filozofii prawa oraz przedstawienie kontekstu historycznego i biograficznego Morawskiego przyczyni się do bardziej zrozumiałej i efektywnej analizy dorobku intelektualnego Jezuita. Określone w pierwszym rozdziale pojęcie filozofii prawa będzie wyznaczało obszar badawczy pozostałej części pracy. W odniesieniu do dwóch pierwszych rozdziałów dominują metody: historyczna i kontekstowa. Z kolei w rozdziałach trzecim, czwartym i piątym zostały przede wszystkim wykorzystane: metoda komparatystyczna i formalno-dogmatyczna, gdyż stanowią one narzędzie do badania zdefiniowania samego „zakonu przyrodzonego” oraz wzajemnej relacji „zakonu przyrodzonego” do moralności i prawa stanowionego. Zastosowanie metody porównawczej

pozwole na wykazanie oryginalnego wkładu myśli filozoficznoprawnej Mariana I. Morawskiego w rozwój doktryny neotomizmu.

W rozdziale szóstym w oparciu o krytyczną analizę dzieł: *Filozofia i jej zadanie* (1877), *Celowość w naturze* (1887) oraz *Podstawy etyki i prawa* (1891), nastąpiła charakterystyka przedmiotu i metody *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. W ten oto sposób spuścizna intelektualna Mariana I. Morawskiego uzyskuje kontury filozoficznoprawne. Oprócz metody formalno-dogmatycznej widoczne jest zastosowanie w tym rozdziale metody komparatystycznej i kontekstowej – szczególnie w aspekcie porównawczym myśli Jezuitów i Cz. Martyniaka.

Rozdział wieńczący rozprawę doktorską w znaczącej mierze bazuje na metodzie teleologicznej, komparatystycznej i formalno-dogmatycznej, uwzględniając problem badawczy *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w odniesieniu do problematyki wolnej woli. Współczesny dyskurs prawniczy osiągnął wysoki stopień wyrefinowania. W związku z powrotem ewolucjonizmu, pozytywizmu, liberalizmu oraz materializmu w zmodyfikowanej postaci szeroko rozumianej ewolucyjnej filozofii prawa (psychologia ewolucyjna, etyka ewolucyjna) dokonano analizy przedmiotowych koncepcji, celem porównania ich z argumentacją zawartą w *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*.

Tak znacząca dywersyfikacja metod badawczych i sposobu z nich korzystania ma na celu osiągnięcie zamierzonych rezultatów. Nakreślone założenia metodologiczne będą wyznaczały sposób postępowania na każdym etapie niniejszej rozprawy, przyczyniając się tym samym do zachowania linearnej struktury pracy.

\* \* \*

Korzystając z prawa autora do wyrażenia słów wdzięczności, nie mogę nie wspomnieć o dwóch osobach, którym bardzo wiele zawdzięczam. Pragnę wspomnieć śp. Ks. prof. zw. dr. hab. Antoniego Kościa, którego wykłady zainspirowały mnie do zainteresowania się tematyką filozoficznoprawną. Ferment intelektualny zapoczątkowany na studiach magisterskich zaowocował próbą zmierzenia się z nowym wyzwaniem naukowym, jakim niewątpliwie było napisanie pracy doktorskiej. Podziękowania jestem winien promotorowi mojej dysertacji Pani dr. hab. Jadwidze Potrzebszcz prof. KUL, bez której zaangażowania, cierpliwości i dobrej woli ta praca z pewnością by nie powstała. Słowa wdzięczności kieruję również pod adresem recenzentów Pana dr. hab. Wojciecha Dziędziaka prof. UMCS oraz Pana prof. dr. hab. Kamila Zeidlera z Uniwersytetu Gdańskiego, których uwagi okazały się być nieocenione oraz w sposób wydatny podniosły zawartość merytoryczną publikacji. Zobowiązany jestem również wszystkim pracownikom,

doktorantom Katedry Teorii i Filozofii Prawa KUL, którzy podczas seminariów udzielali mi życzliwych odpowiedzi i wskazówek.

Chciałbym skierować słowo dziękuję do mojego serdecznego przyjaciela Marcina Jędrejka, z którym polemika naukowa od zawsze sprawia mi ogromną radość. Na koniec chciałbym podziękować Rodzinie za wsparcie, zaś mojej żonie Magdalenie za obecność, słowa otuchy, podjęcie się trudu edytorskiego i afirmację mojej wyobraźni filozoficznoprawnej.

Ufam, że podjęta przeze mnie tematyka badawcza okaże się pożyteczna nie tylko w kontekście retrospektywnego spojrzenia na problemy filozofii prawa, ale także przyczyni się do pogłębienia współczesnego dyskursu filozoficznoprawnego.



**Rozdział I.**

**Filozofia prawa jako nauka**



## 1. Uwagi wprowadzające

Refleksja nad filozofią prawa w kategoriach naukowych może mieć sens tylko wówczas, gdy będziemy w stanie precyzyjnie opisać jej fenomen przy użyciu aparatu pojęciowego. Od ponad 200 lat toczą się spory wśród prawników i filozofów, czy filozofia prawa bardziej jest nauką prawniczą czy filozoficzną. Zdefiniowanie nauki stanowi punkt wyjścia do sposobu interpretacji filozofii prawa. Mówiąc o nauce, konieczne jest określenie przedmiotu, metody i funkcji. Rozważania filozoficznoprawne mają swoje korzenie w starożytności, jednak filozofia prawa jako nauka jest stosunkowo młodą dyscypliną, gdyż sam termin po raz pierwszy został użyty pod koniec XVIII w. Nie zmienia to faktu, że przedmiot zainteresowań filozofii prawa ulegał modyfikacjom – rozszerzając swój zakres lub redukując – w zależności od dominujących prądów ideowych.

Skierowanie analizy na specyfikę dyscypliny naukowej i wzajemnej relacji z naukami pokrewnymi (teoria prawa, jurysprudencja) przyczyni się do wykuklenia niuansów semantycznych obowiązujących w doktrynie prawniczej. Będzie to zarazem pierwsza płaszczyzna do potwierdzenia prawidłowości sformułowanego tematu rozprawy.

## 2. Pojęcie nauki

Świat realny to fakty, np. fakt istnienia państwa, społeczeństwa, prawa itd. Nauka rozpoczyna się tam, gdzie istnieje świat realny. Nauka nie może więc lekceważyć świata realnego<sup>1</sup>. Jedną z bardziej lapidarnych i precyzyjnych definicji

---

<sup>1</sup> A. Kość, *Filozofia prawa jako nauka*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 243.

interpretuje naukę jako ogół wiedzy ludzkiej ułożonej w system zagadnień bądź dyscyplinę badawczą odnoszącą się do pewnej dziedziny rzeczywistości<sup>2</sup>. Pojęcie nauki rozpatrywane może być w wielu aspektach, najczęściej w kontekście treściowym, czynnościowym (funkcjonalnym), instytucjonalnym<sup>3</sup>. Wiedza naukowa w odróżnieniu od potocznej poprzedzona jest procesem badawczym, ciągle rozwijanym (aspekt funkcjonalny, dynamiczny), którego rezultatem jest usystematyzowany zbiór uzasadnionych twierdzeń w określonej dziedzinie (aspekt treściowy, statyczny), przekazywany w procesie nauczania (aspekt instytucjonalny)<sup>4</sup>.

Z jednej strony, istnieje świat natury albo świat przyrody widzialny „gołym” okiem czy też oparty na bezpośrednim doświadczeniu, a z drugiej strony, istnieje świat człowieka, którego do końca nie możemy zrozumieć bazując jedynie na bezpośrednim doświadczeniu, ponieważ człowiek jest istotą cielesno-duchową<sup>5</sup>. W pierwszym świecie obowiązują prawa przyrody, w drugim normy. Stąd można wyróżnić dwa rodzaje nauk: nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*) i nauki humanistyczne (*Geisteswissenschaften*). Filozofia, która czyni za przedmiot zainteresowania prawo, nie może stosować metod nauk przyrodniczych, gdyż dotyczy człowieka i w związku z tym zaliczana jest do grona nauk humanistycznych.

Trudno nie zgodzić się z Z. Ziemińskim, który wyraził pogląd, że do zadań nauki należy formułowanie twierdzeń o jakoś pojmowanej rzeczywistości, które zasługują na miano twierdzeń naukowych, mają charakter zdań syntetycznych, opartych chociażby w bardzo odległy i zawiły sposób na danych doświadczeniach lub charakter zdań analitycznych, będących konsekwencjami przyjmowanego znaczenia użytych w danym zdaniu zwrotów, jak to ma miejsce przede wszystkim w naukach formalnych<sup>6</sup>. Konsekwencją tego stwierdzenia jest przyjęcie alternatywnej klasyfikacji nauk na: formalne (dedukcyjne) oraz realne (indukcyjne)<sup>7</sup>. Nauki formalne formułują sądy *a priori* o rzeczywistości poprzez

<sup>2</sup> *Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. 2 (h-n), Warszawa 2018, s. 1111–1112.

<sup>3</sup> S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 30; M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 15–24.

<sup>4</sup> T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia z prawoznawstwa. Szkice z propedeutyki prawa*, Warszawa 2018, s. 37.

<sup>5</sup> A. Kość, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 243.

<sup>6</sup> Z. Ziemiński, *Teoria prawa a filozofia prawa i jurysprudencja ogólna*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 11 i 12 czerwca 1991 r. w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 84; zob. M. Zieliński, Z. Ziemiński, *Uzasadnianie twierdzeń, ocen i norm w prawoznawstwie*, Warszawa 1988, s. 30–35.

<sup>7</sup> G.L. Seidler, H. Groszyk, A. Pieniążek, *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2009, s. 14.

rozumowanie pozbawione doświadczenia – badają abstrakcyjną strukturę np. matematyka, logika. Podstawową metodą jest dedukcja, która polega na wyprowadzaniu w drodze rozumowań z twierdzeń (przesłanek ogólnych), będących aksjomatami (pewnikami niewymagającymi dowodu) innych twierdzeń (wniosków szczegółowych)<sup>8</sup>. Z kolei nauki realne bazują na doświadczeniu. W ramach nauk realnych przedmiotem badania jest wycinek rzeczywistości empirycznej, czy to w postaci przyrody, czy to rezultatów ludzkiej działalności, do której stosuje się metodę wnioskowania typu uogólniającego<sup>9</sup>. Wówczas zastosowanie ma metoda indukcyjna polegająca na wyciąganiu wniosków ogólnych w oparciu o przyjęte w drodze przeprowadzonych doświadczeń twierdzenia szczegółowe. Prezentowane kryteria podziału mają charakter przykładowy i nie wyczerpują szerokiego zagadnienia klasyfikacji nauk<sup>10</sup>.

Wydaje się, że na aprobatę zasługuje przekonanie o równorzędności poznania filozoficznego i naukowego, zaś na odrzucenie – przypisywanie któremukolwiek z nich wyższości lub niższości<sup>11</sup>. Zdaniem R. Tokarczyka, istnieje swoista różnica w naukowej i filozoficznej refleksji nad prawem. Metody naukowe pretendują, nie zawsze zasadnie, do większej ścisłości niż metody filozoficzne. Nauka, w odróżnieniu od filozofii i znowu nie zawsze zasadnie, podkreśla swoją praktyczną genezę i funkcję. Nauka posługuje się sędami opisującymi i wyjaśniającymi, unikając sądów powinnościowych, stosowanych szeroko w filozofii, szczególnie zaś w filozofii prawa<sup>12</sup>. Wiedza jako ogół wiadomości zdobytych dzięki badaniom, uczeniu się itp.<sup>13</sup> stanowi spoiwo łączące filozofię i naukę. Proces poznania filozoficznego bądź naukowego wszakże opiera się na odrębnych przesłankach. Zarówno nauka jako narzędzie do deskrypcji rzeczywistości i filozofia jako rozważanie o podstawowych problemach i ideach oraz dążenie do poznania na drodze przypuszczeń lub spekulacji są komplementarne, a nie przeciwstawne. Negowanie znaczenia filozofii dla rozwoju wiedzy prowadzi do omniscjentyzmu<sup>14</sup>, z drugiej strony negacja nauki

---

<sup>8</sup> T. Przesławski, *Wybrane zagadnienia z prawoznawstwa. Szkice z propedeutyki prawa*, s. 39.

<sup>9</sup> W. Marciszewski, *Analiza logiczna jako metoda nauk humanistycznych i społecznych*, <https://www.calculemus.org/lect/06semin/przewodnik.pdf>, s. 1–3.

<sup>10</sup> Zob. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986, s. 291–294; K. Ajdukiewicz, *Metodologiczne typy nauk*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 2006, s. 309–310; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 232.

<sup>11</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 19.

<sup>12</sup> R. Tokarczyk, *Praktyczne treści filozofii prawa*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 180.

<sup>13</sup> *Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. 5 (u-ż), Warszawa 2018, s. 253.

<sup>14</sup> Omniscjentyzm – pogląd negujący znaczenie filozofii dla rozwoju wiedzy o prawie. Zob. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 21.

na rzecz filozofii ma odzwierciedlenie w maksymalizmie filozoficznym<sup>15</sup>. Żaden z przytoczonych skrajnych poglądów nie uznaje odrębności i wzajemnego uzupełniania się filozofii i nauki. Z kolei o wartości wiedzy winien świadczyć nie tyle jej filozoficzny czy też naukowy rodowód, ile przydatność poznawcza i praktyczna<sup>16</sup>.

### 3. Termin filozofia prawa

Filozofia prawa należy do stosunkowo młodych dyscyplin naukowych. Termin ten po raz pierwszy został użyty przez profesora historii prawa uniwersytetu w Getyndze Gustawa Hugo w 1798 r. w dziele *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*<sup>17</sup>. Duży wpływ na upowszechnienie nazwy „filozofia prawa” wywarło też dzieło Geорга Wilhelma Friedricha Hegla *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>18</sup>, które po raz pierwszy ukazało się w 1821 r.<sup>19</sup>

Przed pojawieniem się dyscypliny naukowej problematyka filozoficzno-prawna stanowiła część filozofii ogólnej, mniej lub bardziej wyodrębnioną, następnie zaś określana był mianem „filozofii prawa natury”<sup>20</sup>. Tadeusz Styczeń na temat poznania prawa naturalnego zauważa, że „teoria prawa naturalnego” oraz „filozofia prawa” wiążą się ze sobą ściśle, gdyż „każda wypowiedź czy twierdzenie charakterystyczne dla teorii prawa naturalnego czy filozofii prawa implikuje specyficzny dla siebie typ poznania, określony [...] przez swój przedmiot: prawo naturalne. Każda z nich wyraża przeciwieństwo poznania tego prawa, a nic tak nie specyfikuje poznania, jak jego własny przedmiot. Przydawka «naturalne» [...] wyodrębnia zawarte w nich refleksje od jakichkolwiek innych rozważań nad prawem, czyli od pozafilozoficznego nad nimi refleksji. Implikuje to – rzecz jasna – że prawo naturalne jako takie może być przedmiotem filozoficznego poznania [...]. Z tego powodu pomijamy dodatek «naturalnego» w określeniu «filozofia prawa». Byłoby to bowiem określenie pleonastyczne”<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 21.

<sup>16</sup> Tamże, s. 21.

<sup>17</sup> Por. G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*, Frankfurt am Main 1969.

<sup>18</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1969 (polskie wyd. *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969).

<sup>19</sup> A. Kość, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 241.

<sup>20</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 15.

<sup>21</sup> T. Styczeń, *Problem poznania prawa naturalnego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” (1)1968, s. 122; zob. I.S. Grat, *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009, s. 48.

Wskazana uwaga terminologiczna wskazuje na proces kształtowania się i właściwości terminu filozofia prawa.

Filozofia prawa jako przedmiot wykładany studentom prawa zastąpiła poprzedzając ją przedmiot wykładowy zwany prawem natury lub prawem naturalnym. Na przykład na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie jako pierwszy filozofię prawa zamiast prawa natury wykładał Jan Kanty Hieronim Rzeziński (1803–1855), który na tym uniwersytecie od 1848 r. był zastępcą profesora prawa natury i prawa karnego, natomiast w 1850 r. został profesorem zwyczajnym filozofii prawa<sup>22</sup>.

Jednakże początków filozofii prawa należy szukać w starożytności. Arystoteles i jego uczniowie zajmowali się kwestiami filozofii prawa (nie używając jeszcze tej nazwy), uznawali je za problemy etyki i polityki<sup>23</sup>. Z kolei w średniowieczu zagadnieniami filozoficznoprawnymi zajmowali się Ojcowie Kościoła, kształtujący zręby chrześcijańskiej myśli prawnej. Nowożytność przyniosła nowe nurty empiryzmu czy racjonalizmu, które doprowadziły do odejścia od teologicznej wizji prawa na rzecz świeckiego charakteru. Przełomowym momentem okazały się poglądy I. Kanta i W.F. Hegla, których systemy filozoficzne stały się kanwą do upowszechnienia, jakże autopojetycznego określenia filozofia prawa<sup>24</sup>.

Ogólna refleksja o prawie była obecna od początku dziejów nie tylko w kulturze europejskiej, ale również w najdawniejszych cywilizacjach światowych, dlatego zasięg terytorialny terminu „filozofia prawa” jest niemalże nieograniczony. W poszczególnych językach możemy wyróżnić następujące odpowiedniki: angielski – *philosophy of law* i *legal philosophy*, niemiecki – *Philosophie des Rechts*, *Rechtsphilosophie*, francuski – *philosophie du droit*, hiszpański – *filosofia del derecho*, włoski – *filosofia del diritto*, rosyjski – *filosofija prawa* i japoński – *hōtetsugaku*. W języku koreańskim termin filozofia prawa brzmi: *popchorhak*, zaś w języku chińskim – *fachorhak*. Występowanie tegoż określenia w różnych językach świadczy o niezależnym rozwoju myśli filozoficznoprawnej w różnych krajach, a nawet na innych kontynentach.

Nieskuteczną próbą redukcji terminu „filozofia prawa” w polskiej nauce była koncepcja wprowadzenia nazwy „filozofia prawoznawstwa” autorstwa T. Kotarbińskiego<sup>25</sup>. Argumentem przemawiającym za wskazanym nazewnictwem była

---

<sup>22</sup> J. Potrzezszcz, *Rzeziński Jan Kanty Hieronim*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 484–485.

<sup>23</sup> Por. A. Kość, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 241.

<sup>24</sup> Zob. E. Wyrębska-Dermanović, *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Łódź 2018; Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994; R. Michalski, *Wolność i uznanie w filozofii prawa Hegla*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2012(11), s. 137–160.

<sup>25</sup> T. Kotarbiński, *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*, w: *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1958, s. 438–443.

teza o pokrywaniu się obszaru badań filozofii prawa z polem zainteresowań poszczególnych nauk typowo prawniczych<sup>26</sup>. Niemniej jednak, powyższa koncepcja nie zyskała powszechnej aprobaty w środowisku prawniczym i autorzy literatury przedmiotu posługują się terminem „filozofia prawa”.

#### **4. Przedmiot filozofii prawa**

Jedną z metod dochodzenia do przedmiotu filozofii prawa może być synteza przedmiotu dwóch odrębnych dyscyplin naukowych – filozofii i prawa. Pierwsza z nich próbuje „objąć wszystko, co istnieje”. Jej zakres jest „zatem z wszystkich nauk najogólniejszy i pojęcia najogólniejsze. [...] filozofia ze swego wielkiego zakresu wybiera jakąś część i o niej traktuje specjalnie, dzieje się to ze względu na tej części szczególną wagę i wartość”<sup>27</sup>. Odnosząc te stwierdzenia do rozważań o filozofii prawa, można by powiedzieć, że jest ona swego rodzaju „filozofią częściową” dotyczącą zjawiska, czy też bytu dla ludzkości szczególnie ważnego i cennego, jakim jest prawo<sup>28</sup>. Jednak refleksja o prawie może być wielowymiarowa, stąd istnieje potrzeba poszukiwania bardziej precyzyjnych definicji filozofii prawa, nie operujących na tak wysokim poziomie ogólności.

Od początku kształtowania się filozofii prawa jako nauki, istotą było nadanie ram tematycznych, które umożliwiłyby jej dynamiczny rozwój. Wielu profesorów prawa i filozofii zastanawiało się, jak sklasyfikować zagadnienia tematyczne stosunkowo młodej dyscypliny naukowej. Esencję filozofii prawa trafnie ujął A. Kość, który stwierdził, że „filozofia prawa zajmuje się systematycznym rozważaniem przyczyn istnienia prawa i jego istotą. Filozofia prawa jest filozofią zajmującą się prawem albo innymi słowy, filozofia prawa widzi prawo oczyma filozofa”<sup>29</sup>. Inaczej wyraził to R. Tokarczyk, który podkreślił, że nazwa „filozofia prawa” wskazuje na filozofię jako na sposób myślenia o problemach prawa<sup>30</sup>. Do przedmiotu filozofii prawa największe pretensje roszczą sobie prawnicy oraz filozofowie, którzy patrzą na interesującą ich problematykę przez prymat uprawianej przez siebie nauki<sup>31</sup>. Stąd w dyskursie naukowym pojawił się postulat, aby roz-

---

<sup>26</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa. W poszukiwaniu tożsamości*, „Studia Iuridica Lublinsensia” (16)2011, s. 172.

<sup>27</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988 s. 13.

<sup>28</sup> L. Łustacz, *Filozofia prawa a inne dyscypliny prawnicze*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa...*, s. 153.

<sup>29</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2005, s. 11.

<sup>30</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 17.

<sup>31</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008, s. 27.

różnić filozofię prawa prawników i filozofię prawa filozofów<sup>32</sup>. Pozornie dychotomiczny podział zdaje się być słuszny, jednak w praktyce prowadzi jedynie do konieczności podniesienia kompetencji osób uprawiających filozofię prawa, którzy powinni być jednocześnie filozofami i prawnikami. Wynika to z następującego wniosku: „Filozof prawa nie jest ani prawnikiem, gdyż chce filozofować, ani filozofem, gdyż nie umie nim być”<sup>33</sup>. Wskazany zarzut nieznamości prawa był adresowany m.in. wobec Kanta czy Hegla.

Z kolei H. Waśkiewicz wskazuje, że „podobnie jak filozofia jest nauką badającą byt przez jego pierwsze przyczyny, filozofia prawa jest nauką, która bada prawo przez jego pierwsze przyczyny [...] o istnieniu filozofii prawa można mówić dopiero, gdy w toku badań nad prawem są poruszane przynajmniej niektóre z wymienionych zagadnień oraz gdy problemy te są formułowane i rozwiązywane wyłącznie na płaszczyźnie rozumowej”<sup>34</sup>. Autorka do przedmiotu zainteresowań filozofii prawa zalicza: problem definicji prawa, mocy obowiązującej prawa, problem różnych rodzajów prawa i relacji między nimi, a także zagadnienie stosunku prawa do nieprawnych norm postępowania<sup>35</sup>.

Filozofia prawa jest nauką o charakterze interdyscyplinarnym, zajmuje się rozważaniami o charakterze aksjologicznym, epistemologicznym, gnoseologicznym czy teoriopoznawczym. Trudności związane z precyzyjnym określeniem przedmiotu badań filozofii prawa przyczyniają się do wzmoczonego dyskursu metodologicznego. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest problem braku jednolitych metod badawczych oraz złożonej relacji z pokrewnymi dyscyplinami naukowymi – teorią prawa czy jurysprudence. Nie sposób pominąć oryginalną interpretację przedmiotu filozofii prawa według A. Kościa, który podzielił przedmiot filozofii prawa na trzy części: historię myśli prawnej, analizę prawa i syntezę prawa<sup>36</sup>. Zadaniem analizy prawa jest poznanie elementów, które stanowią o tym, że prawo jest prawem<sup>37</sup>. Przedmiotem badań są tu takie cechy prawa jak: pozytywność,

---

<sup>32</sup> Zob. J. Kalinowski, *Filozofia prawa a antropologia filozoficzna*, w: *Problemy teorii i filozofii prawa*, Lublin 1985, s. 109; zob. A. Kaufmann, *Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik*, w: *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, red. A. Kaufmann, W. Hassamer, U. Neumann, Heidelberg-München-Landsberg-Frechen-Hamburg, s. 1; „W filozofii prawa pytania zadaje prawnik, a odpowiada filozof”.

<sup>33</sup> J. Kalinowski, *Filozofia prawa a antropologia filozoficzna*, s. 109.

<sup>34</sup> H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego. Część I Grecja – okres najwcześniejszy i helleński*, Lublin 1960, s. 5.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>36</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 20; zob. A. Łopatka, *Recenzja książki A. Kościa Podstawy filozofii prawa*, „Państwo i Prawo” (11)2001, s. 102–103.

<sup>37</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 20.

normatywność, historyczność, związek z przymusem, państwem, sprawiedliwością, moralnością i ideologią<sup>38</sup>. Synteza prawa z kolei, określana mianem filozofii prawa *sensu stricto*, podejmuje zagadnienia związków zachodzących między elementami wiedzy wypracowanej dzięki analizie prawa. Związki te wydają się być ujmowane, bądź to w pojedynczych ideach (np. sprawiedliwość, słuszność), bądź to w ogólnych koncepcjach filozoficznoprawnych (np. teorie pozytywizmu prawniczego, teorie prawa naturalnego)<sup>39</sup>. Dopełnieniem trychotomicznego podziału jest historia myśli prawnej, która prezentuje sposób myślenia o problematyce filozoficznoprawnej w ujęciu historycznym.

Inną formą systematyzacji problemów obejmujących zagadnienia filozoficznoprawne jest podział na: ontologię prawa – zajmującą się problemem istnienia czy też istoty prawa; epistemologię prawa – zajmującą się poznawaniem prawa; aksjologię prawa polegającą na traktowaniu prawa jako wartości<sup>40</sup>. Do tych czterech tradycyjnie wyróżnianych elementów ostatnio dodaje się piąty człon – estetykę prawa<sup>41</sup>. Jak wskazuje K. Zeidler: „Tradycyjnymi działami filozofii, które mają tu znaczenie, są: ontologia, epistemologia, logika, etyka i estetyka. Przypominając tylko, ontologia to jest teoria bytu, często nazywana też metafizyką; epistemologia to teoria poznania, inaczej gnoseologia; logika to nauka o języku i czynnościach badawczych, rozumowaniu, definiowaniu, klasyfikowaniu; etyka to nauka o moralności; zaś estetyka to ogólna teoria piękna”<sup>42</sup>.

W zależności od przyjmowanej koncepcji prawa i filozofii zakres problematyki może ulegać zróżnicowanemu rozkładowi poszczególnych akcentów. Przykładem tego jest pogląd R. Alexego, że „filozofia prawa, jak filozofia w ogóle, dotyczy więc ontologii, epistemologii oraz etyki i ma charakter odniesionej do prawa refleksji o charakterze normatywnym (krytycznym), analitycznym (ogólnym) i holistycznym (systematycznym) – stanowi rozważania o naturze prawa”<sup>43</sup>. W przytoczonej definicji kluczową rolę odgrywa ontologia, epistemologia i etyka, zaś zredukowana została rola logiki i estetyki. Zatem, jednoznacznie należy

---

<sup>38</sup> Tenże, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 85–144.

<sup>39</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014, s. 75.

<sup>40</sup> Por. P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996, s. 23–24

<sup>41</sup> Zob. K. Zeidler, *Estetyka prawa*, Gdańsk-Warszawa 2018, s. 7–16; tenże, *Estetyka prawa – ujęcie zewnętrzne i wewnętrzne*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych*, cz. 2, red. M. Król, A. Bartczak, Łódź 2014, s. 61–67; tenże, *Estetyka prawa: ekslibris prawniczy*, „Gdańskie Studia Prawnicze” (2)2017, s. 645–660; J. Zajadło, *Estetyka – zapomniany piąty człon filozofii prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (4)2016, s. 17–30.

<sup>42</sup> K. Zeidler, *Estetyka prawa*, s. 8.

<sup>43</sup> R. Alexy, *The Nature of Legal Philosophy*, „Ratio Juris” 2004(2), s. 157–158.

stwierdzić, że współcześnie uznaje się, że *genus proximum* w definicji filozofii prawa stanowi – filozofia, zaś *differentia specifica* – prawo<sup>44</sup>.

## 5. Metody filozofii prawa

Kwestionowanie potrzeby filozofii prawa było charakterystyczne dla zwolenników marksistowskiej teorii państwa i prawa, a nawet niektórych filozofów. Dla celów marginalizacji odrębnej dyscypliny naukowej kwestionowano nie sam przedmiot zainteresowań, lecz metodę, rzekomo sprzeczną z metodą materializmu dialektycznego i historycznego<sup>45</sup>. W dobie stalinizmu i dominacji jedynej prawdziwej ideologii wywodzącej się wprost od Karola Marksa, filozofia prawa dopuszczająca pluralizm i równość poglądów stanowiła poważne zagrożenie w monopolizacji szkolnictwa wyższego. Arbitralna decyzja polityczna doby lat 50-tych XX wieku pozbawiła filozofię prawa statusu odrębnej dyscypliny wiedzy i doprowadziła do wyeliminowania jej z programów nauczania akademickiego w uczelniach państwowych.

Dyskusja wokół filozofii prawa toczyła się w Polsce po roku 1945 w dwóch etapach. Pierwszy przypada na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte, drugi obejmuje przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych<sup>46</sup>. Powyższa konstatacja nie obejmuje ważnego trzeciego etapu, rozpoczętego na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego wieku, kiedy to w nowych warunkach społecznych i politycznych powrócono do pytania o filozofię prawa<sup>47</sup>.

Transformacja ustrojowa z 1989 r., która zdecydowanie poszerzyła sferę pluralizmu światopoglądowego oraz wolności słowa, stworzyła sprzyjające okoliczności powrotowi filozofii prawa do nauki polskiej. Ogólna refleksja nad prawem była oparta, przez blisko pół wieku na marksistowskim modelu nauczania, w którym jedynym słusznym przedmiotem, mającym charakter propedeutyki prawniczej była teoria państwa i prawa. Podatnym gruntem dla rozwoju filozofii prawa okazało się rosnące rozczarowanie, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych, wobec założeń i twierdzeń pozytywizmu prawniczego, a przez to potrzeba poszukiwania w innych kierunkach myśli społecznej inspiracji i wzorów ro-

---

<sup>44</sup> J. Zajadło, *Filozofia prawa*, w: *Leksykon współczesnej filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2007, s. 90.

<sup>45</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 22; zob. T. Raburski, *W stronę społecznej teorii prawa*, w: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Poznań 2012, s. 320–321.

<sup>46</sup> P.J. Smoczyński, *Kilka uwag w sprawie filozofii prawa*, „Nowa Książka” (6)1985, s. 2.

<sup>47</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 50.

zumowania<sup>48</sup>. Kamieniem milowym w zmianie myślenia o filozofii prawa była Ogólnopolska Konferencja Naukowa w Katowicach pod hasłem *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa* zorganizowana w 1991 r., podczas której nastąpiła restytucja filozofii prawa jako dyscypliny naukowej w Polsce. Ostre spory między uczestnikami konferencji dotyczyły już nie potrzeby filozofii prawa, lecz sensowności utrzymywania w dotychczasowej interpretacji teorii państwa i prawa<sup>49</sup>.

Powyższa tendencja znalazła odzwierciedlenie w zmianach przedmiotów nauczanych na uczelniach, a także w praktyce modyfikowania nazw zakładów i katedr, polegających na zastępowaniu „teorii państwa” filozofią prawa bądź uzupełnianiu nazw katedr teorii prawa o ten ostatni człon.

Podstawowe pytanie, które w teorii i filozofii prawa XX i XXI w. uporczywie powraca, to kwestia, czy istnieje jedna, wyróżniona metoda badawcza, wspólna dla wszystkich nauk prawnych (monizm metodologiczny), czy też istnieje wiele takich metod (postpozytywistyczny pluralizm metodologiczny), bądź też, nie istnieje żadna specyficzna metoda badania prawa, a wszystkie metody są dość przypadkowo zapożyczone z innych dyscyplin (postmodernistyczny anarchizm metodologiczny)<sup>50</sup>. Monizm metodologiczny charakterystyczny dla pozytywizmu prawniczego jest zdecydowanie bliższy teorii, aniżeli filozofii prawa. Stanowisko przedstawicieli anarchizmu metodologicznego „zakłada, że nie istnieje żaden katalog metod badania prawa. Stosowane metody są zapożyczone dość przypadkowo i wykorzystywane w doraźnych celach<sup>51</sup>. Utrzymanie tego stanowiska w kategoriach filozofii prawa jako nauki uniemożliwiłoby uporządkowany rozwój tej dyscypliny. Stąd ze względu na interdyscyplinarny charakter łączący filozofię i prawo, pluralizm metodologiczny zdaje się odpowiadać założeniom filozofii prawa<sup>52</sup>.

Powyższa konstatacja pozwala na wskazanie otwartego katalogu metod występujących w filozofii prawa: 1) logiczno-językowe, rozwijane w formie anali-

---

<sup>48</sup> T. Stawecki, *Filozofia prawa a teoria prawa: spór nierozstrzygalny czy pozorny?*, „Studia Iuridica” (45)2006, s. 211.

<sup>49</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 23.

<sup>50</sup> T. Barankiewicz, *Współczesne metody badania prawa*, „Studia Prawnicze KUL” (41)2010, z. 1, s. 116–117.

<sup>51</sup> Do przedstawicieli anarchizmu metodologicznego należy zaliczyć: P. Feyerabenda, J.H. von Kirchmann, J.C. Hutcheson; zob. P. Fayerband, *Against Method*, London 1978.

<sup>52</sup> Alternatywnym sposobem zestawienia metod jest: 1) autonomia metod, kiedy przypisuje się metodzie bądź metodom badania prawa status niezależności (osobliwości) w stosunku do metod stosowanych w innych dyscyplinach nauki; 2) heteronomia metod, kiedy z kolei traktuje się metody prawnicze jako jedynie zapożyczone i dostosowane na użytek badania prawa; 3) odrzucenia metody; zob. J. Stelmach, B. Brożek, *Metody prawnicze*, Kraków 2006, s. 32–33.

zy „twardej” (formalno-logicznej) i „miękkiej” (lingwistycznej), obecnie żywo rozwijane na gruncie analitycznej filozofii prawa; 2) metody empiryczne takich nauk, jak socjologia, psychologia, a ostatnio zwłaszcza ekonomia, czy wreszcie także antropologia kulturowa (etnologia); 3) metody argumentacyjne i hermeneutyczne; 4) metody aksjologiczne; 5) historyczne; 6) komparatystyczne oraz różnego typu metody filozoficzne związane z uprawianiem określonej filozofii prawa (analityczna, fenomenologiczna, transcendentálna, metody filozofii klasycznej, metody filozofii związanych z naukami przyrodniczymi)<sup>53</sup>.

Wśród metod filozofii prawa jedyną nie może być metoda nauk empirycznych, gdyż nie można też ignorować człowieka jako fenomenu społecznego, a porządek prawny traktować jedynie jako imperatyw kategoryczny<sup>54</sup>. Filozofia prawa jako nauka spekulatywna jest pomostem łączącym *Sein* (faktyczność) i *Sollen* (powinność), czyli to, jak jest, z tym, jak powinno być. Jedynie od człowieka – *animal rationale* – zależy, czy dojdzie do transpozycji *Sein* w *Sollen*.

Cechą charakterystyczną dociekań filozoficzno-prawnych pozostaje niezmiennie fakt, że zawsze jest to „filozofowanie”, czyli taki sposób podejmowania problemów i metod ich rozwiązywania, jaki jest właściwy dla całej tradycji filozoficznej i jej historii<sup>55</sup>. Stąd nieodłącznym elementem filozofii prawa jest zadawanie pytań o istotę i cel prawa. Kwestie te mają charakter otwarty i podlegają coraz to nowym komentarzom i interpretacjom.

## 6. Funkcje filozofii prawa

Zakreślenie przedmiotu filozofii prawa jako nauki badającej podstawy prawa pozwala na pochylenie się nad zagadnieniem funkcji i znaczenia tej dyscypliny. Funkcje filozofii prawa ujawniają się w rzeczywistości społeczno-kulturowej i zależą m.in. od tego, z jaką sferą aktywności człowieka jest ona związana<sup>56</sup>. Do podstawowych funkcji filozofii prawa można zaliczyć funkcję poznawczą, wyrażającą się przede wszystkim w gromadzeniu wiedzy o prawie w celu jej udostępnienia wszystkim zainteresowanym<sup>57</sup>. Dzięki realizacji tej funkcji, filozofia prawa zyskuje status dyscypliny akademickiej oraz możliwe jest lepsze zrozumienie kierun-

---

<sup>53</sup> T. Barankiewicz, *Współczesne metody badania prawa*, s. 118.

<sup>54</sup> A. Kość, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 246.

<sup>55</sup> P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii prawa i teorii prawa*, Kraków 1996, s. 22.

<sup>56</sup> R. Wójtowicz, *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe*, „Człowiek i Społeczeństwo” 39(2015), s. 161.

<sup>57</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 36.

ków rozwoju myśli prawnej i prawa w świecie, a na tym tle własnego rodzimego prawa krajowego i myśli, na której zostało ono oparte<sup>58</sup>.

Każdy, kto zajmuje się filozofią prawa, musi pozostawać pod wrażeniem dużej liczby idei, koncepcji i nurtów. Realizacja funkcji praktycznej filozofii prawa pozwala na przeniesienie akcentu z *law in the books* na *law in action*. Aktualność i przydatność filozofii prawa w rozwiązywaniu problemów społeczno-polityczno-prawnych oraz odpowiednia do „ducha czasów” zawartość intelektualna, pozwalają na wyznaczenie coraz to nowych kierunków rozwoju dla filozofii prawa jako nauki<sup>59</sup>.

Filozofia prawa pełni również funkcję prawotwórczą<sup>60</sup>, opartą na procesie stanowienia i stosowania prawa w praktyce. Przedmiot filozofii prawa pozwala na możliwość wpływania na zachowanie „racjonalnego ustawodawcy”. Z kolei tematyka wykładni prawa związana jest z interpretacją prawa w oparciu o założenia filozoficznoprawne, więc w tym wypadku mamy do czynienia z urzeczywistnianiem funkcji interpretacyjnej filozofii prawa.

Mimowolnie filozofia prawa niejednokrotnie spełnia funkcję ideologiczną, opierającą się na wywieraniu wpływu na rozumienie człowieka, kultury i świata<sup>61</sup>. Koneksje ideologiczne różnych koncepcji filozofii prawa i nawiązujących do nich systemów prawnych są dość powikłane. Pokutował na przykład nieco schematyczny pogląd, że prawo kapitalistyczne przeniknięte jest duchem indywidualizmu, zaś prawo socjalistyczne – duchem kolektywizmu<sup>62</sup>. Powiązanie filozofii prawa z aksjologią oraz filozofią polityki i filozofią kultury nieuchronnie prowadzi do uwzględnienia, w ramach refleksji filozoficznoprawnej, funkcji ideologicznej.

Wreszcie formą zorganizowanej funkcji poznawczej filozofii prawa jest funkcja dydaktyczna, stanowiąca szczególnie przedmiot troski akademików, przejawiający się w tym, aby poznać przyczynę, źródło dogmatyk prawnych. Powstała znacząca literatura dedykowana roli filozofii prawa w kształceniu młodego pokolenia jurystów<sup>63</sup>. Zadaniem filozofii prawa jako nauki jest edukacja przy-

---

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>59</sup> Tamże, s. 58–59; por. tenże, *Nauka o uprawnieniach naturalnych*, „Nauka Polska” (5)1993, s. 86.

<sup>60</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 59–60.

<sup>61</sup> R. Wójtowicz, *Filozofia prawa...*, s. 162.

<sup>62</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 63.

<sup>63</sup> Zob. J. Zajadło, *Po co prawnikom filozofia prawa?*, Warszawa 2008, s. 7–30; A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1993, s. 49; J. Potrzebszcz, *Zadania współczesnej teorii i filozofii prawa w warunkach akceptacji niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Czy koniec teorii prawa? Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, red.

szyłych prawników w taki sposób, aby rozwijać ich dojrzałość moralną i pogłębiać ich wiedzę na temat zarówno formalnych, jak i materialnych aspektów prawa. Ponadto refleksja teoretycznoprawna i filozoficznoprawna powinna dostarczać prawnikom wsparcia w podejmowaniu decyzji zarówno na etapie tworzenia, jak i stosowania prawa<sup>64</sup>.

Z jednej strony, nieuchronnym procesem jest przenikanie treści filozofii prawa do dogmatyk prawniczych, z drugiej strony, faktem jest obecność treści filozoficznych w poszczególnych gałęziach prawa. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest coraz bardziej powszechne kształtowanie się przekonania, że „filozofia prawa to nie tylko ozdobnik prawniczej erudycji [...] lecz potrzebny, a nawet konieczny element warsztatu prawnika [...] prawnicy odwołują się często do rozumowania *more philosophico* – nie zawsze zdając sobie z tego sprawę [...] każde orzeczenie stanowi element filozofii prawa [...] praktyczna rola filozofii prawa pojawia się przede wszystkim tam, gdzie mamy do czynienia z tzw. trudnymi przypadkami (*hard cases*) [...] polega więc przede wszystkim na tym, by wykluczyć lub potwierdzić istnienie swoistego «drugiego dna» problemu, a w przypadku potwierdzenia odrzucić wnioski *prima facie* i wniknąć w sprawę”<sup>65</sup>.

Jednym z kluczowych stojących przed filozofią prawa jest krytyczna rola, zmierzająca do eksplikacji i weryfikacji założeń porządku prawnego. Bezrefleksyjne akceptowanie prawa, co do którego istnieje podstawa stwierdzenia jego bezpodstawności lub niespójności prowadzi do ugruntowania zbędnych sprzeczności i niekonsekwencji<sup>66</sup>. Przedmiotem krytycznej analizy pojęciowej mogą i powinny stawać się przede wszystkim różnego rodzaju aksjologiczne i ideologiczne przeświadczenia, leżące u podstaw konkretnych rozwiązań prawnych<sup>67</sup>. *In aliis verbis* filozofia prawa jest potrzebna tam, gdzie zwykle prawo pozytywne zawodzi, bądź też tam, gdzie brak jest w ogóle regulacji prawnych<sup>68</sup>. W tym kontekście komplementarna wydaje się uwaga M. Zirk-Sadowskiego: „Okazuje się, że ograniczenie myśli prawniczej tylko do kręgu rozważań prowadzonych w poszczególnych dogmatykach (np. nauce prawa cywilnego, karnego, konstytucyj-

---

P. Jabłoński, „Prawo CCCXII, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3337”, Wrocław 2011, s. 268–273; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 64.

<sup>64</sup> Por. J. Potrzeszcz, *Zadania współczesnej teorii i filozofii prawa w warunkach akceptacji niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 273.

<sup>65</sup> J. Zajadło, *Po co prawnikom filozofia prawa?*, s. 12–13; tenże, *Wprowadzenie. Co to są hard cases?*, w: *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008, s. 7.

<sup>66</sup> Por. T. Pietrzykowski, *Granice naturalizacji filozofii prawa*, w: *Naturalizm prawniczy. Granice*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Warszawa 2017, s. 119–120.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> K. Zeidler, *Restytucja dóbr kultury ze stanowiska filozofii prawa*, Warszawa 2011, s. 16.

nego itd.) jest niewystarczające dla zrozumienia prawa i dla jego prawidłowego stosowania”<sup>69</sup>.

Powyższa analiza funkcji filozofii prawa zdaje się potwierdzać konkluzję, że filozofowie prawa, prowadząc badania, mogą świadomie bądź nieświadomie spełniać określone funkcje przedmiotu. Mnogość funkcji wynika z interdyscyplinarnego charakteru nauki. W dojrzałych koncepcjach przedmiotu filozofii prawa funkcje i cele uznawane są za jej elementy składowe<sup>70</sup>.

## **7. Filozofia prawa a historia doktryn politycznych i prawnych**

Dystynkcja pojęciowa między filozofią prawa a historią doktryn politycznych i prawnych, wbrew pozorom, nie jest łatwa do przeprowadzenia. Dodatkowym utrudnieniem jest fakt, że relacji tej w literaturze nie poświęcono dostatecznie wiele miejsca<sup>71</sup>. O ile filozofia prawa jest dziedziną z pogranicza filozofii i prawa, o tyle historia doktryn politycznych i prawnych znajduje się na styku trzech nauk: historii, prawa i politologii. Niemniej jednak, trudności natury metodologicznej, w zakresie przedmiotu i metody zdają się być w wielu miejscach zbliżone.

Tak jak w filozofii prawa nie jest rozstrzygnięty spór co do jej przedmiotu, podobnie – choć w mniejszym stopniu – dzieje się w przypadku historii doktryn politycznych i prawnych<sup>72</sup>. Materia przedmiotu badań oddziałuje na przyjęcie określonej nazwy dyscypliny: historia doktryn politycznych i prawnych, historia myśli politycznej i prawnej lub historia idei politycznych bądź historia filozofii prawa. W tym kontekście zasadny jest pogląd M. Jaskólskiego, który pisze, że „przez miano historii doktryn politycznych i prawnych rozumieć należy naukę stanowiącą jedną z dyscyplin historycznych, poświęconych w czasie i przestrzeni poglądów na państwo i prawo [...]”<sup>73</sup>. Dla problematyki zdefiniowania przedmiotu zainteresowań historii doktryn politycznych i prawnych kluczowe jest określenie pojęcia doktryna. Doktryna polityczna to „spójny i uporządkowany zbiór

---

<sup>69</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 8.

<sup>70</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 56.

<sup>71</sup> Starsza literatura. Zob. K. Opalek, *Doktryny i historia nauki*, „Życie Nauki” (7–8)1950; tenże, *Problemy metodologiczne nauki prawa*, Warszawa 1962, s. 317 i n.; G.L. Seidler, *Studia z historii doktryn politycznych*, Lublin 1955; tenże, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1978; K. Grzybowski, *Z zagadnień metodologii historii doktryn politycznych. Starożytność*, cz. 1, Warszawa 1958.

<sup>72</sup> G.L. Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 36.

<sup>73</sup> M. Jaskólski, *Szkice z historii doktryn politycznych i prawnych*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” DCCXII, Prace z nauk politycznych, (23)1985, s. 16.

poglądów na życie społeczne, w szczególności organizację polityczną i zagadnienia ustrojowe, zawierający uzasadnione teoretyczne wskazania kierunku i metod aktywności politycznej<sup>74</sup>. Powyższe ramy definicyjne stanowią punkt do rekonstrukcji doktryny politycznoprawnej. Można ją uznać za szczególny rodzaj doktryny politycznej – związanej nie tylko z określoną ideologią ogólną, lecz także z określoną ideologią prawną tj. filozoficznymi podstawami myślenia o zjawisku prawa, a zarazem nastawionej na wyznaczenie kierunku i metod w dziedzinie tworzenia i stosowania prawa<sup>75</sup>.

Retrospektywne ujęcie filozofii prawa bywa nazywane mianem historii filozofii prawa. Kazimierz Opałek podkreśla, że „dyscyplina ta rzadko raczej wkracza w nowsze dzieje myśli z tej dziedziny; jeśli zaś ostatnio czasem to czyni, to znowu z rozszerzeniem zakresu nazwy filozofii prawa i nadaniem jej znaczenia bardziej «neutralnego», bo łączącego najrozmaitsze, różnokierunkowe koncepcje i systemy ogólnej nauki o prawie<sup>76</sup>. Zdaniem L. Dubela, „nawet świadomość tego, iż w pewnych przypadkach trudno jest ustalić «historyczność» jakiejś filozofii, nie zmienia ogólnego stanu rzeczy, iż termin historia filozofii prawa jest równoprawny określeniu historii doktryn politycznych i prawnych ze względu na przedmiot, metody, źródła<sup>77</sup>. Istotnym jest fakt, że historia filozofii prawa nie obejmuje zagadnień państwa, szczególnie silnie eksponowanych w historii doktryn politycznych i prawnych<sup>78</sup>.

Wobec powyższego terminy historia filozofii prawa oraz historia doktryn politycznych i prawnych pokrywają się w bardzo znacznym stopniu. Minimalizowaniu różnic sprzyja również fakt korzystania z tożsamyh źródeł – tekstów źródłowych konkretnych autorów (filozofów, prawników czy historyków). Obie dyscypliny sięgają także do innych źródeł, jednak historia doktryn politycznych i prawnych ma szersze pole badawcze, gdyż odwołuje się np. do publicystyki, dokumentów partyjnych etc.<sup>79</sup> Z drugiej jednak strony, historia doktryn poli-

---

<sup>74</sup> M. Jaskólski, *Doktryna*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 2, red. M. Jaskólski, Warszawa 1999, s. 66–67.

<sup>75</sup> H. Izdebski, *Doktryny Polityczno-Prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2017, s. 16; zob. tenże, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2013; K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004; tenże, *Uwagi o stanie nauk historycznoprawnych*, „Państwo i Prawo” (4)2010, s. 3–14; L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012; S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2007.

<sup>76</sup> K. Opałek, *Problemy metodologiczne nauki prawa*, Warszawa 1986, s. 286.

<sup>77</sup> L. Dubel, *Teoria prawa, filozofia prawa a doktryna polityczna i prawna w świetle podziału nauk prawnych*, „Studia Iuridica Lublinensia” (6)2005, s. 22.

<sup>78</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 41.

<sup>79</sup> Tamże, 22.

tycznych i prawnych operuje przede wszystkim metodą historyczną lub komparatystyczną, zaś filozofia prawa oferuje szerszy katalog metod: od filozoficznej począwszy przez historyczną, formalno-dogmatyczną, komparatystyczną po metody socjologiczne, psychologiczne czy argumentacyjne.

Ontologiczne, epistemologiczne oraz aksjologiczne badanie prawa jest zdecydowanie bliższe refleksji filozoficznoprawnej, aniżeli przedmiotowi o nazwie historia doktryn politycznych i prawnych. W odniesieniu do wskazanej dyscypliny nacisk na prawo jest ograniczony ze względu na szeroki i interdyscyplinarny charakter. Historia doktryn politycznych i prawnych przyjmuje perspektywę badawczą społecznego oddziaływania myśli politycznej oraz stanowi asumpt do rekonstrukcji uzasadniającej istnienie konkretnej doktryny oraz jej zawartości treściowej<sup>80</sup>.

## **8. Filozofia prawa a teoria prawa i jurysprudencja**

Filozofia prawa, teoria prawa i jurysprudencja to wieloznaczne terminy, często używane zamiennie. Wspomniane trzy określenia odzwierciedlają różne perspektywy poznawcze, kierunki polityczne, zróżnicowane zainteresowania – stwarzające podstawę do różnego rodzaju pytań stawianych w stosunku do prawa, zwłaszcza jego przedmiotu<sup>81</sup>. Istnieje nadal skłonność klasyfikowania tych pojęć w oparciu o kryteria geograficzne. Ogólna refleksja nad prawem określana jest mianem filozofii prawa w krajach romańskich, zaś w obszarze kultury anglosaskiej terminem jurysprudencja oraz pojęciem teoria prawa na terenie Europy Środkowo-Wschodniej. Zacieranie granic między zakresami pojęciowymi następować będzie najprawdopodobniej wprost proporcjonalnie do unifikacji zagadnień prawnych w zjednoczonej Europie<sup>82</sup>.

Termin jurysprudencja można interpretować jako synonim prawoznawstwa, teorii prawa lub ogólną naukę o prawie charakterystyczną dla krajów anglosaskich. Jurysprudencja rozwijała się już w starożytnym Rzymie. Wiążąc prawo z roztropnością, dotyczyła raczej stosowania prawa, choć w dzisiejszych czasach

---

<sup>80</sup> Por. A. Czarnota, *O historii doktryn polityczno-prawnych metodologicznie. Uwagi na marginesie książki Michała Jaksólskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” (1)1988, t. XL, s. 170; G.L. Seidler, *Idea ładu w systemie wartości*, w: *Z zagadnień filozofii prawa*, Lublin 1978, s. 53.

<sup>81</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012, s. 2.

<sup>82</sup> Z. Ziemiński, *Teoria prawa a filozofia prawa i jurysprudencja ogólna*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa...*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 84.

rozumiana jest inaczej<sup>83</sup>. Współcześnie uprawiana jurisprudencja, analizując i porządkując pojęcia prawne, dąży do formułowania twierdzeń ogólnoteoretycznych odnoszących się do obowiązującego prawa, przechodząc tym samym na płaszczyznę analiz filozoficznych i rozwija się głównie w związku z dominacją filozofii analitycznej<sup>84</sup>.

Za twórcę nowożytnej jurisprudencji jako ogólnej dyscypliny nauk prawnych uważany jest J. Austin (1790–1859) – prawnik i filozof angielski<sup>85</sup>. John Austin określił naszkicowaną przez siebie jurisprudencję mianem „filozofii prawa pozytywnego”, ale pod tym pojęciem skryła się treść zbliżona do powstałej w późniejszym okresie filozofii analitycznej<sup>86</sup>. Niektórzy teoretycy prawa uważają, iż np. jurisprudencja oraz teoria prawa z istoty swej mają charakter afilozoficzny lub co najmniej cechują się filozoficznym minimalizmem<sup>87</sup>. Tymczasem jurisprudencja w swej obecnej postaci ukształtowała się właśnie pod wpływem filozofii analitycznej i sama podejmuje problematykę filozoficzną<sup>88</sup>.

Nie sposób pominąć stanowiska polskich prawników w zakresie definiowania jurisprudencji. Interesującą interpretację przedstawił Cz. Martyniak, który jurisprudencję określa mianem sztuki stosowania prawa. W tym ujęciu nie jest ona właściwie nauką, ma bowiem na celu konkretne zastosowanie prawa i związana jest ściśle z praktycznym, roztropnościowym poznaniem<sup>89</sup>.

Zdaniem J. Oniszczyka, można zauważyć, że w miarę wyraźne dawniej granice między jurisprudencją a teorią prawa, obecnie w znacznym stopniu się zatarły. Współcześnie jurisprudencja zajmuje się nie tylko analizą i porządkowaniem pojęć prawnych, zagadnieniami metodologicznymi nauk prawnych, ale i problemami socjologicznymi, psychologicznymi oraz filozoficznymi<sup>90</sup>. Nie jest przy tym niedorzeczny pogląd, że ze względu na rozwój jurisprudencji problem statusu oraz zakresu i charakteru ogólnych rozważań o prawie należy więc widzieć w perspektywie nie dwóch (filozofia prawa i teoria prawa), lecz trzech

---

<sup>83</sup> H. Niemiec, *Filozofia prawa a teoria prawa i jurisprudencja*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1999(1), t. IX, s. 68.

<sup>84</sup> R. Sarkowicz, J. Stelmach, *Teoria prawa*, Kraków 1996, s. 19; por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 22.

<sup>85</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 22.

<sup>86</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa w poszukiwaniu tożsamości*, s. 183; Zob. K. Opałek, J. Wróblewski, *Prawo. Metodologia, filozofia, teoria prawa*, Warszawa 1991, s. 74–76; Zob. J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 1–30.

<sup>87</sup> A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, s. 84; Zob. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 20.

<sup>88</sup> H. Niemiec, *Filozofia prawa a teoria prawa i jurisprudencja*, s. 69.

<sup>89</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, Lublin 1949, s. 21.

<sup>90</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 14.

nauk. Przyjęcie wszakże koncepcji filozofii prawa *sensu largo* pozwala uniknąć sporu, tam gdzie byłby on wyłącznie sporem o systematykę nauk<sup>91</sup>.

## 9. Filozofia prawa a teoria prawa

Kwestia wzajemnej relacji filozofii prawa i teorii prawa nie została ostatecznie rozstrzygnięta i stanowi niekończącą dyskusję akademicką, której punkty brzegowe zostały jednak zdefiniowane. Na wstępie dalszych rozważań należy zaznaczyć, że obydwie dyscypliny naukowe wzajemnie się uzupełniają, a ich komplementarny charakter jest nie do przecenienia, nie tylko na etapie dyskusji akademickiej, ale przede wszystkim w procesie tworzenia, stanowienia, wykładni i stosowania prawa. O ile obie dziedziny naukowe pozostają z sobą często w co najmniej organizacyjno-instytucjonalnym sporze, jak również personalnym związku, o tyle trwa nadal spór co do ich rozłącznego podziału, a także odpowiedniego zdefiniowania<sup>92</sup>.

Przechodząc na grunt ujęcia retrospektywnego należy zaznaczyć, że polscy teoretycy prawa okresu powojennego wnieśli znaczący wkład w rzeczony dyskurs metodologiczny. Należy zgodzić się z J. Wróblewskim, który konstatował, że „mimo tej różnorodności ujęć i koncepcji można postawić ogólny problem związków, jakie występują między filozofią a teorią prawa, jeżeli ten ostatni termin traktujemy jako równoznaczny z innymi, oznaczającymi ogólną refleksję nad prawem”<sup>93</sup>. Minimalizm filozoficzny reprezentowany przez polskich teoretyków prawa wynikał z dominującej ideologii marksistowskiej. Nie zmienia to faktu, że poczynione wówczas ustalenia badawcze stały się impulsem do rehabilitacji problematyki filozoficznoprawnej w debacie akademickiej<sup>94</sup>. Chociaż granica między filozofią prawa a teorią prawa zdaje się być płynna, mimo to wiele współczesnych prac naukowych już w swoich tytułach odróżnia od siebie te dwa pojęcia, zarówno w polskiej jak i światowej nauce<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 229.

<sup>92</sup> K. Zeidler, *Czy koniec teorii prawa – co nam podpowiada historia filozofii analitycznej*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 97.

<sup>93</sup> J. Wróblewski, *Filozoficzne problemy teorii prawa (Rozważania metodologiczne)*, „Państwo i Prawo” 1974(11), s. 5.

<sup>94</sup> Zob. P. Jabłoński, *Postawa filozoficzna i afilozoficzna w namyśle nad teorią prawa. Rzecz o aktualności metateoretycznych ustaleń Jerzego Wróblewskiego*, „Prawo CCCXII, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3337”, Wrocław 2011, s. 303–318; tenże, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa?*, s. 78–87.

<sup>95</sup> Por. J. Zajadło, *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, red. J. Zajadło, K. Zeidler, Warszawa 2013, s. 28; zob. K. Opalek, *Studia z teorii i filozofii prawa*, Warszawa 1986; A. Kau-

Przy pewnym uproszczeniu można wskazać cztery następujące, wzajemnie konkurencyjne stanowiska w kwestii istoty oraz relacji obu dziedzin:

- 1) „przekonanie o całkowitej zbędności filozofii prawa jako odrębnej dyscypliny wobec wszechstronnej (wielopłaszczyznowej) teorii prawa, bądź odwrotnie – o całkowitej zbędności teorii prawa wobec filozofii prawa jako nauki o fundamentalnych zagadnieniach prawnych;
- 2) uznanie filozofii prawa za samodzielną dyscyplinę, odrębną od teorii prawa, zorientowaną aksjologicznie i nastawioną na poszukiwanie prawa słusznego (naturalnego);
- 3) uznanie filozofii prawa za samodzielną dyscyplinę, bardziej zakorzenioną w filozofii niż naukach prawnych i podejmującą problemy ontologiczne, epistemologiczne, i metodologiczne, a przez to stanowiącą równorzędne uzupełnienie empiryczne lub analityczne zorientowanej teorii prawa;
- 4) przyjęcie, że filozofia prawa to uniwersalna dyscyplina o bardzo szeroko zakreślonym przedmiocie badań, rozwijana w wieloraki sposób ze względu na pluralizm kierunków filozoficznych, obejmująca rozważania mieszczące się w ramach teorii prawa, jurysprudencji, a niekiedy także etyki, filozofii polityki, czy nawet socjologii prawa”<sup>96</sup>.

### 9.1. Teoria prawa albo filozofia prawa jako dyscyplina wyłączna

Reprezentantami pierwszego stanowiska rozumianego zupełnie odmiennie są: W. Lang i A. Kość. Zdaniem pierwszego z przywołanych badaczy tworzenie filozofii prawa jako odrębnej dyscypliny jest całkowicie zbędne, gdyż marksistowska teoria państwa i prawa jest wielopłaszczyznowa i wszechstronna: obejmuje kwestie ontologiczne, gnoseologiczne i aksjologiczne, a jednocześnie jej sednem jest naukowa, empiryczna i historyczna teoria jako kompletny i nieideologiczny opis rzeczywistości społecznej<sup>97</sup>. Wiesław Lang, jako dodatkowy argument przeciwko wyodrębnianiu filozofii prawa jako odrębnej dyscypliny naukowej zgłaszał możliwość oderwania się takiej dyscypliny od rzeczywistości prawniczej i możliwości jej ugrzęźnięcia w spekulatywnych abstrakcjach<sup>98</sup>. Powyższe twierdzenie

---

fmann, W. Hassemer, U. Neumann, *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg 2004; *Philosophy of Law and Legal Theory*, red. M.P. Golding, W.A. Edmundson, Malden–Oxford–Carlton 2004.

<sup>96</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 212.

<sup>97</sup> Zob. *Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych. Księga pamiątkowa ofiarowana Zygmuntowi Ziemińskiemu*, red. S. Wronkowska, M. Zieliński, Poznań 1990, s. 373–382.

<sup>98</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 82.

silnie nacechowane jest ideologią marksizmu i należy do anachronicznej koncepcji naukowej, której dynamizm rozwojowy zatrzymał się w okresie polskiej transformacji ustrojowej.

Autor artykułu *Czy potrzebna jest filozofia prawa?* również i tak uzasadniał swoje stanowisko: „Afilozoficzność teorii prawa byłaby jednak afilozoficznością czysto pozorną. Problematyka filozoficzna prawoznawstwa nie ogranicza się do zagadnień ontologicznych, epistemologii i aksjologii, ale zawarta jest *implicite* w głębokiej strukturze na pewnych założeniach filozoficznych”<sup>99</sup>.

Powyższa argumentacja była prowadzona na dwóch poziomach. O ile na pierwszym W. Lang odwoływał się do konkretnego projektu filozoficznego, mianowicie do marksizmu, o tyle na drugim poziomie, głębszym i bardziej uniwersalnym, wskazywał na nieuchronność istnienia powiązań treściowych między każdą teorią prawa a filozofią ogólną<sup>100</sup>. Pierwsza przesłanka opiera się na konkluzji, że nie ma miejsca na inną filozofię prawa poza perspektywą marksizmu. Drugi, głębszy poziom argumentacji dotyczy założenia, że każda ogólna refleksja o prawie jest nieuchronnie uwikłana w założenia filozoficzne. Stąd rodzi się pytanie, czy w owej ogólnej refleksji można wyróżnić dwie dyscypliny, tj. teorię prawa i filozofię prawa. Odpowiedź na nie zależy ostatecznie od fundamentu, na którym ta refleksja jest budowana.

Wypreparowanie filozofii z szeroko rozumianej teorii prawa zawsze jednak łączy się z ryzykiem sztucznego oddzielenia wąsko rozumianej teorii prawa od swoich korzeni<sup>101</sup>. Wiesław Lang pozostał jednak na pierwszej, powierzchniowej płaszczyźnie rozumowania opartej o powiązanie z nauką marksistowską.

Przeciwny pogląd w zakresie prymatu i wyłączności filozofii prawa nad teorią prawa reprezentuje A. Kość, który uważa teorię prawa za uogólnienie ustaleń dogmatyki prawniczej<sup>102</sup>. Filozofia prawa bada ostateczne podstawy prawa, jej przedmiotem jest ogólna refleksja nad istotą i celem prawa w ogólności<sup>103</sup>. Można stwierdzić, że powyższa konstatacja doskonale harmonizuje z poglądem lubelskiej szkoły filozoficznej reprezentowanej przez M.A. Krąpca, który stał na stanowisku, że filozofia prawa stawia pod adresem prawa te same pytania, jakie metafizyka stawia pod adresem bytu w ogólności (bytu jako istniejącego), a więc bada czym jest prawo, jakie są jego podstawy wiązania, jaki jest jego zasięg, jak się ono rozwija<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> W. Lang, *Czy potrzebna jest filozofia prawa?*, w: *Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych*, red. S. Wronkowska, M. Zieliński, Poznań 1990, s. 381.

<sup>100</sup> Por. P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 82.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 18.

<sup>103</sup> Tenże, *Filozofia prawa jako nauka*, s. 246.

<sup>104</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 22.

Kluczowe dla zrozumienia filozofii prawa jako nauki jest zdefiniowanie terminu „prawo”. Prawo jest elementem rzeczywistości życia społecznego, bytem relacyjnym, faktem, fenomenem społecznym, nie jest bytem fizycznym – zniszczenie nawet wszystkich kodeksów prawnych i literatury prawniczej nie oznacza zlikwidowania samego prawa<sup>105</sup>. Inaczej rzecz ujmując, prawo jest regulatorem ludzkich zachowań, którego źródła obowiązywania, przyczyny przestrzegania mogą być zróżnicowane, np. sumienie, wartości, przepisy, kodeksy etc.

Zdaniem A. Kościa, teoria prawa jest charakterystyczna dla krajów anglosaskich i jako nauka nie posiada własnego przedmiotu, koncentrując się jedynie na aspekcie formalnym (*law in the books*)<sup>106</sup>. Z kolei filozofia prawa, badając istotę prawa, odnosi się do wartości, patrząc przez pryzmat człowieka – stąd jako nauki pomocnicze wykorzystuje socjologię prawa i psychologię prawa<sup>107</sup>. Powyższą tezę potwierdza J. Oniszczyk pisząc, że „teoria głównie zorientowana jest na konstruowanie twierdzeń o prawie badanym z punktu widzenia formalnego i realnego. Natomiast filozofia prawa zajmuje się zwłaszcza rozważaniami skierowanymi na istotę prawa, na to, czym ono jest, stawia też kwestie, jakie prawo być powinno, jaką stanowi wartość, jakim wartościom ma służyć, czy też jaką uzyskuje legitymację ideologiczną”<sup>108</sup>.

## 9.2. W poszukiwaniu prawa słusznego – filozofia prawa zorientowana na wartości

Drugi z prezentowanych poglądów opiera się na wyodrębnieniu filozofii prawa jako samodzielnej dyscypliny naukowej opartej na wartościach, w szczególności zasadzie słusności. Koncepcję tę rozwijali G.L. Seidler (wychodzący zasadniczo z pozycji marksistowskich), M. Szyszkowska (nawiązująca do filozofii Kanta) oraz niektórzy przedstawiciele neotomizmu<sup>109</sup> (np. R. Sobański<sup>110</sup>).

Lubelski uczyony G.L. Seidler konstatował: „Proponowana koncepcja rozszerzonych badań nad prawem nie daje nam jednak wiedzy o ideach, które inspirują określony system prawny. Nie wiemy – pomimo tych badań – jakie miejsce zaj-

---

<sup>105</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 15.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 214.

<sup>108</sup> J. Oniszczyk *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012, s. 3.

<sup>109</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 214.

<sup>110</sup> R. Sobański, *Iurisprudencia – vera non simulata philosophia (Uwagi o formacji filozoficznej prawników)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa...*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 173 i in.

muje prawo w systemie obowiązujących wartości, nie wiemy wreszcie, jakie są relacje między prawem i kulturą. W moim przekonaniu zagadnienia te stanowią przedmiot odrębnej dyscypliny – filozofii prawa<sup>111</sup>. W tym wypadku przedmiot filozofii prawa rozumiany jest wąsko i ogranicza się do kwestii aksjologicznych.

Meritum przedmiotu postulowanej filozofii prawa G.L. Seidler wyodrębnił na dwóch płaszczyznach: założeń filozoficznych i idei. Pierwsza miała dotyczyć rozstrzygnięć filozoficznych, które leżą u podstaw danego porządku prawnego. Szło tu więc o nieweryfikowalne empirycznie przekonania, znajdujące swoje odzwierciedlenie nie tylko w sposobie rozumienia statusu ontologicznego i funkcji prawa, ale też w jego treści<sup>112</sup>.

W tej koncepcji G.L. Seidler dążył do rekonstrukcji tkwiących u podstaw prawa odpowiedzi na pytania: „Czy jednostka jest częścią obiektywnego świata i podlega wyłącznie naturalnemu porządkowi, czy też świat jest intelektualnym wytworem jednostki, a więc tylko projekcją człowieka<sup>113</sup>. Kolejnymi kwestiami poruszonymi przez uczonego są pytania o to, „czy ostateczną podstawą porządku normatywnego jest wiedza czy wola<sup>114</sup>, czy wreszcie pytanie o konflikt między tradycją i postępem, między stabilnością a zmiennością, między skostnieniem prawa a jego giętkością<sup>115</sup>. To tylko część z wielu pytań zadawanych przez badacza celem wskazania założeń konstruujących podstawy porządku prawnego. Problematyzowanie i komentowanie powyższych kwestii byłoby więc w tym ujęciu jednym z zadań filozofii prawa<sup>116</sup>.

Druga z wyróżnionych przez interesującego nas autora płaszczyzn miała zajmować się kwestią „idei wiodących, wyrażających cele, jakie systemy prawne mają spełnić<sup>117</sup>. W rzeczywistości chodziło przede wszystkim o wizję sprawiedliwości. Zatem także na tej płaszczyźnie zadaniem filozofii prawa byłaby rekonstrukcja założeń przyjmowanych w prawie<sup>118</sup>. Obydwie perspektywy – założeń filozoficznych i idei – odnoszą się odpowiednio do problematyki ontologicznej i aksjologicznej.

Reasumując poglądy G.L. Seidlera na filozofię prawa, należy podkreślić, że autor ten twierdzi, iż głównym, aczkolwiek nie jedynym żywiołem filozofii prawa

---

<sup>111</sup> G.L. Seidler, *Z zagadnień filozofii prawa*, Lublin 1978, s. 21–48.

<sup>112</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 68–69.

<sup>113</sup> G.L. Seidler, *Przedmiot filozofii prawa*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 6.

<sup>114</sup> Tamże, s. 7, 9.

<sup>115</sup> Tamże, s. 11.

<sup>116</sup> Por. P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 69.

<sup>117</sup> G.L. Seidler, *Przedmiot filozofii prawa*, s. 11.

<sup>118</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 69.

jest wychowywanie w określonym systemie wartości, zaś teoria prawa stanowi podstawę wykształcenia prawniczego<sup>119</sup>.

Kolejna koncepcja pochodzi od M. Szyszkowskiej, która szczególnie mocno i konsekwentnie od wielu lat akcentowała konieczność wyodrębnienia filozofii prawa i uznania jej za samodzielną dyscyplinę naukową o szeroko zakreślonym przedmiocie badań, mającą swoje korzenie bardziej w filozofii, aniżeli w prawie<sup>120</sup>. Autorka w następujący sposób nakreśliła zadania postulowanej dyscypliny: „Filozofia prawa stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest prawo i jaką rolę spełnia w życiu człowieka. Zajmuje się głównie zależnościami człowieka w relacji do prawa, w tym do prawa natury oraz samym prawem natury [...] Przedmiotem filozofii prawa jest prawo w ogóle, w tym prawo natury. Jest ono rozważane wielostronnie, w sposób wielowarstwowy, dzięki charakterowi filozofii prawa – nauki z pogranicza wielu dziedzin”<sup>121</sup>. Zdaniem M. Szyszkowskiej, filozofia prawa i teoria prawa to dwie całkowicie różne dyscypliny, różniące się przedmiotem zainteresowań – w pierwszym przypadku: istota prawa w ogóle, prawo jako przejaw kultury, w tym poszukiwanie prawa słusznego bądź prawa naturalnego, a w drugim – opisowa analiza przepisów prawa obowiązującego<sup>122</sup>. W tle można dostrzec różnicę rangi obu dyscyplin: filozofia prawa powinna mieć pierwszeństwo przed teorią prawa. To pierwszeństwo jest rodzajem wyższości – zajmowanie się wyższymi wartościami w prawie i istotą prawa jest szlachetniejszym zadaniem niż przyziemne analizowanie istniejącej *hic et nunc* praktyki tworzenia i stosowania prawa pozytywnego<sup>123</sup>.

W przypadku tej autorki silne było ukierunkowanie filozofii prawa w ujęciu antropocentrycznym. Filozofia prawa wiąże się bowiem ściśle z wiedzą prawniczą oraz z filozofią, a zwłaszcza z aksjologią, z teorią poznania, z filozofią człowieka, która leży u podstaw (choć nie zawsze jest uwypiętniona), a także wiąże się z psychologią społeczną<sup>124</sup>.

Można również zaobserwować ewolucję poglądów autorki w zakresie klasyfikacji filozofii prawa jako nauki, gdyż początkowo jest to „nauka z pogranicza wielu dziedzin”, zaś w późniejszych pismach „dział filozofii ogólnej”<sup>125</sup>. Warto podkreślić, że powyższa perspektywa koncentruje przede wszystkim refleksję filozoficznoprawną wokół zagadnienia prawa natury.

---

<sup>119</sup> Por. G.L. Seidler, *Z zagadnień filozofii prawa*, s. 6.

<sup>120</sup> Por. P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 70.

<sup>121</sup> M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 3.

<sup>122</sup> Por. tenże, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 81–82.

<sup>123</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 215.

<sup>124</sup> M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 30.

<sup>125</sup> Tenże, *Teoria i filozofia prawa*, s. 9.

### **9.3. Filozofia prawa i teoria prawa jako samodzielne i równe dyscypliny naukowe**

Trzecie z wyróżnionych stanowisk polega na uznaniu filozofii prawa za samodzielną dyscyplinę o szeroko zakreślonym przedmiocie badań, bardziej zakorzenionym w filozofii niż naukach prawnych, ale stanowiącą niezbędne uzupełnienie empirycznie zorientowanej teorii prawa. Czołowym reprezentantem tego stanowiska jest Z. Ziemiński, który pisał, że „faktycznie rzecz biorąc, z jednej strony teoria prawa nie może odrywać się od określonych założeń filozoficznych, a z drugiej zaś strony filozofia prawa nie może pomijać adekwatnego obrazu rzeczywistości prawnej, poprzestając wyłącznie na spekulacji filozoficznej, a obie – jeśli chcą zachować należną pozycję wśród nauk prawnych – muszą okazywać się bezpośrednio lub pośrednio przydatne dla rozwiązywania zadań praktyki prawniczej<sup>126</sup>.

Stwierdzenie to jednoznacznie definiuje przydatność rozróżnienia problematyki filozoficznej od problematyki teoretycznej, zarazem wskazując na potrzebę rozwoju dwóch odrębnych nauk. Szczególnym momentem, poprzez który problematyka filozoficzna wnika w teorię prawa jest – zdaniem Z. Ziemińskiego, na co zwraca szczególną uwagę – płaszczyzna aksjologiczna<sup>127</sup>. Prawnicy przyjmują bowiem określony sposób wartościowania, oceniania, który dokonuje się w odniesieniu do określonej teorii lub preteorii życia społecznego<sup>128</sup>. Niektórzy przypisują Z. Ziemińskiemu redukcjonistyczne podejście do filozofii prawa, ograniczając zadania filozofii prawa do „spekulacji na temat prawa idealnego, norm powszechnie ważnych, wartości znajdujących wcielenie w prawie”<sup>129</sup>. Jednakże, powyższy pogląd wydaje się wszakże myleniem wypowiedzi o poglądach innych autorów, aniżeli perspektywą autora.

### **9.4. Filozofia prawa jako dyscyplina pluralistyczna wewnątrz i uniwersalna**

Ostatnie z przytoczonych stanowisk odnosi się do filozofii prawa jako dyscypliny rozwijanej w wieloraki sposób, ze względu na pluralizm kierunków filozoficznych, odnoszących się do teorii prawa jurysprudencji bądź socjologii prawa. Tak ujętą relację filozofii prawa i teorii prawa można odczytać z prac m.in. J. Stel-

---

<sup>126</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Teoria prawa*, Poznań 1997, s. 22.

<sup>127</sup> H. Niemiec, *Filozofia prawa a teoria prawa i jurysprudencja*, s. 70.

<sup>128</sup> Tamże.

<sup>129</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 217.

macha, M. Zirk-Sadowskiego czy M. Piechowiaka<sup>130</sup>. Na dorobek filozofii prawa *sensu largo* składają się bowiem założenia i ustalenia filozofii prawa, jurysprudencej i teorii prawa – każdej z trzech szczegółowych dziedzin<sup>131</sup>.

Według J. Stelmacha filozofia prawa w węższym znaczeniu wywodzi się z filozofii ogólnej i posiada orientację silnie aksjologiczną, gdyż koncentruje się na zagadnieniach prawa natury i sprawiedliwości. W wyniku rozwoju szkoły historycznej i pozytywizmu prawniczego zaczęto ją uznawać za naukę o *par excellence* prawniczym charakterze<sup>132</sup>. Jerzy Stelmach czerpie też pewną inspirację z prac K. Opałka, który uznawał potrzebę rozwijania filozofii prawa *sensu stricto* jako dyscypliny różnej od teorii prawa i wobec niej komplementarnej. Do zakresu filozofii prawa należą najwyraźniej rozważania na temat aksjologii prawa czyli zagadnienia, jakie prawo powinno być. Z kolei teoria prawa obejmuje refleksję na temat „prawa jakie jest” dotyczącego wypowiedzi językowych (teoria analityczna) i prawa jako faktu społecznego, psychicznego lub psychospołecznego (teoria empiryczna)<sup>133</sup>. Powyższe rozważanie w praktyce jest powrotem do kantowskiej wizji *Sein* (faktyczność) i *Sollen* (powinność). Z drugiej wszakże strony, K. Opałek zdaje sobie sprawę z rozległości i wewnętrznej różnorodności filozofii prawa szeroko rozumianej. Dlatego pisze o wielu nurtach niemieckiej filozofii prawa, podkreśla liczne zmiany, jakim w XIX i XX w. podlegały takie dyscypliny, jak filozofia prawa, jurysprudenceja i teoria prawa<sup>134</sup>. Można powiedzieć, że sposób definiowania pojęcia filozofii prawa przez K. Opałka staje się kanwą dla J. Stelmacha do wprowadzenia podziału na filozofię *sensu stricto* i filozofię *sensu largo*.

Z kolei M. Zirk-Sadowski akcentuje historyczny rozwój ogólnej refleksji nad prawem, traktując zarazem rozwój filozofii prawa jako wycinek szerszych rozważań filozoficznych, jednocześnie dziedziczących po „królowej nauk” aparat pojęciowy i metodologiczny<sup>135</sup>. Autor podkreśla, że prawo jest jedynym systemem normatywnym, który ma własną obsługę zawodową, twierdząc, że wspólnota prawników wytworzyła filozofię prawa budowaną od prawa czy problemów prawniczych ku filozofii. Zwłaszcza w krajach anglosaskich odrębność tak uprawianej filozofii prawa zaznacza się silnie<sup>136</sup>. Zdaniem M. Zirk-Sadowskiego, filo-

<sup>130</sup> Tamże. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 135–193, 343–381.

<sup>131</sup> J. Stelmach, *Filozofia prawa*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 333.

<sup>132</sup> Zob. J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 119 i n.

<sup>133</sup> Por. K. Opałek, *Studia z teorii i filozofii prawa*, Kraków 1997, s. 14.

<sup>134</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 218–219; zob. K. Opałek, *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1983, s. 73–74.

<sup>135</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, s. 19–20.

<sup>136</sup> Por. tamże, s. 8.

zofia prawa budowana przez prawników jest przykładem odmiennego kształtowania refleksji „od prawa ku filozofii”. Autor ten twierdzi, że w wyniku rozwoju *common law* i odmiennego trybu kształcenia prawników, doszło do wytworzenia specyficznej dyscypliny zwanej jurysprudencją, która *de facto* stanowi ogólną wiedzę o prawie zorientowaną na rozwiązywanie problemów praktycznych. Jest to rodzaj filozofii prawa podążającej „od prawa ku filozofii”<sup>137</sup>. Łódzki uczonego idzie o krok dalej, konstatując, że współczesne próby redukcji filozofii prawa do którejkolwiek ze szczegółowych dziedzin ogólnej refleksji nad prawem nie mogą zdobyć uznania, a sama filozofia prawa powinna być wykładana zarówno w jej ujęciu „od filozofii do prawa”, jak i *vice versa*<sup>138</sup>. Przytoczona koncepcja jednoznacznie staje w obronie odrębności filozofii prawa jako dyscypliny naukowej, wskazując jej pluralistyczny charakter.

W tym kontekście słuszny jest postulat T. Barankiewicza, aby uprawiać filozofię prawa jako dyscyplinę prawniczą, należy rozpoczynać rozważania od faktu prawa pozytywnego<sup>139</sup>. Spełnienie powyższego wymogu wzmocni wachlarz argumentów zwolenników pluralistycznego ujęcia filozofii prawa.

### 9.5. Koncepcje filozofii prawa i teorii prawa w ujęciu wybranych autorów

Powyższe rozważania zostały usystematyzowane na podstawie czterech dominujących stanowisk w kwestii wzajemnej relacji filozofii prawa do teorii prawa. Nie oznacza to, że głos w sprawie nie zabrali przedstawiciele środowiska naukowego, których poglądy nie dają się tak łatwo zaklasyfikować. Do tej grupy należą m.in. Cz. Martyniak, J. Woleński czy Z. Pulka.

Przedmiotowa dyskusja była obiektem zainteresowania wybitnych jurystów doby dwudziestolecia międzywojennego na czele z Cz. Martyniakiem. Wyrazem ówczesnych debat była próba systematyzacji, powiązana z przedstawieniem własnego stanowiska przez profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Cz. Martyniaka w dziele napisanym w 1939 r., a opublikowanym w 1949 r. – zatytułowanym *Problem filozofii prawa*<sup>140</sup>. Autor książki odwołuje się do podziału nauki na praktyczne i spekulatywne. Dogmatyka prawa i filozofia prawa należą do nauk

---

<sup>137</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 217.

<sup>138</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, s. 19–20.

<sup>139</sup> T. Barankiewicz, *Filozoficzne uzasadnienie prawa człowieka w kontekście procesu globalizacji*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 56.

<sup>140</sup> H. Niemiec, *Filozofia prawa a teoria prawa i jurysprudencja*, s. 71.

teoretyczno-praktycznych. Dogmatyka ma przedstawić wyczerpującą strukturę obowiązującego prawa, ma opisywać, analizować i systematyzować normy prawne. Filozofia prawa natomiast zajmuje się filozoficzną analizą samego prawa, sięgającą do przyczyn porządku prawnego oraz oceną istniejącego porządku. Jej punktem wyjścia jest fakt istnienia prawa pozytywnego<sup>141</sup>. Powyższa próba definiowania pojęć niewiele różni się od współczesnych dyskusji i odzwierciedla istotę wzajemnej relacji dwóch odrębnych dyscyplin naukowych.

Za J. Woleńskim można wyróżnić co najmniej cztery drogi przenikania idei filozoficznych do prawa. Po pierwsze, każdy teoretyk prawa operuje określonym aparatem pojęciowym, który w pewnej mierze zapożyczył z dzieł filozoficznych. Prawnik teoretyk, świadomie lub (zazwyczaj) nieświadomie podlega działaniu idei filozoficznych nawet wtedy, gdy kształtuje swój słownik teoretyczny na podstawie propedeutycznych wstępów do filozofii lub jej poszczególnych działów. Po drugie, teoretycy prawa, uzupełniając swą wiedzę filozoficzną, celowo sięgają do publikacji z zakresu filozofii, uczestniczą ponadto w seminariach i konferencjach poświęconych problemom filozoficznym. Tego typu kontakty z filozofią są zawsze kontaktami z jakimś rodzajem filozofii i fakt ten musi rodzić określone skutki. Po trzecie, teoretyk prawa, rozważając takie czy inne zagadnienia swej dyscypliny natrafia na wyraźne problemy filozoficzne lub też takie, które z filozofią wiążą się pośrednio. Po czwarte, teoretyk prawa może przyjąć ogólną perspektywę jakiejś szkoły filozoficznej i wedle tej właśnie perspektywy modelować swą teorię prawa<sup>142</sup>. Marek Zirk-Sadowski potwierdza, że trzy pierwsze typy przenikania filozofii ogólnej myśli prawniczej, ujęte przez J. Woleńskiego, są zjawiskiem normalnym, szczególnie w kontynentalnym modelu kształcenia prawników<sup>143</sup>. Wzajemna infiltracja filozofii i prawa wpływa na złożoność zagadnienia i trudność ustalenia definitywnych rozwiązań.

Zbigniew Pulka nie zajmował stanowiska w sporze o filozofię prawa, mimo to liczne wypowiedzi tego autora na temat struktury poznania w ogólnej refleksji o prawie pozwalają na wyciągnięcie wniosków, co do rozwiązania owej kwestii<sup>144</sup>. Mianowicie jeśli przyjąć, że namysł filozoficzny stanowi rdzeń ogólnej refleksji o prawie, to postulat wyodrębnienia części filozoficznej z szeroko ujętej teorii prawa musi wydawać się pomysłem chybionym<sup>145</sup>. Autor twierdzi, że nie istnieje konieczność wyodrębniania filozofii prawa. Ogólnie można powiedzieć,

---

<sup>141</sup> Tamże, s. 72.

<sup>142</sup> J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska a polska teoria prawa*, „*Studia Prawnicze*” (3–4)1985–1986, s. 287. Por. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii i prawa*, s. 145–146.

<sup>143</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii i prawa*, s. 146.

<sup>144</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 84.

<sup>145</sup> Tamże.

że przedmiot teorii państwa i prawa tworzą zarówno filozoficzne problemy prawoznawstwa, jak i empiryczna problematyka teoretycznoprawna, którą można sprowadzić do zagadnień socjologicznoprawnych oraz psychologicznoprawnych<sup>146</sup>. Zbigniew Pulka wskazuje, że szczegółowe nauki prawne – nie tyle opisują swój przedmiot badawczy, ile go optymalizują<sup>147</sup>. Wypełnianie podstawowej dla nauk prawnych funkcji optymalizacji prawa wymaga operowania przez te nauki jednolitą aksjologią, bez względu na to, czy nauki te reprezentują apologetyczną czy krytyczną postawę wobec prawa obowiązującego<sup>148</sup>. Kwestie związane z aksjologią należą do ogólnej nauki o prawie, stąd jego zdaniem, przedmiot filozofii prawa zawiera się w teorii prawa.

Doniosłe znaczenie w prezentowanym sporze metodologicznym odegrała koncepcja autorstwa D. von der Pfordtena nawiązująca do kantowskiego podziału na rozum teoretyczny i rozum praktyczny, które pełnią różne role poznawcze. W tym ujęciu filozofia prawa zawiera w sobie z jednej strony teorię prawa (teoretyczny rozum analizujący, generalizujący i systematyzujący), a z drugiej – etykę prawa (praktyczny rozum krytyczny)<sup>149</sup>. Propozycja ta lokuje teorię prawa w sferze *Sein* – czyli tego jakie prawo powinno być, zaś etyka prawa odnosi się do sfery *Sollen* – prawa, takiego, jakim ono być powinno z punktu widzenia pewnego ideału prawa. W innym znaczeniu proponuje się możliwie szerokie operowanie pojęciem filozofii prawa *sensu largo*, definiowanej jako refleksja nad istotą prawa, metodami jego badania i interpretacji oraz wartościami związanymi z prawem – obejmuje ono filozofię prawa *sensu stricto*, jurysprudencję oraz teorię prawa<sup>150</sup>.

Bardzo trafna, jednocześnie oddająca istotę różnicy między filozofią prawa a teorią prawa jest metaforyczna konstatacja K. Zeidlera, który stwierdził, że teoretyk prawa „stąpa mocno po ziemi”, filozof prawa zaś „idzie z głową w chmurach”<sup>151</sup>. Zdaniem tego badacza, teoria prawa dąży do wypracowania właściwej aparatury pojęciowej dla samego prawa, rezygnując zarazem z koncepcji filozoficznych, z kolei filozofia prawa stanowi szerszą refleksję nad prawem i jego fenomenem, poszukując odpowiedzi na pytania z natury ogólnofilozoficz-

---

<sup>146</sup> Z. Pulka, *Pojęcie władzy państwowej w prawoznawstwie PRL*, Wrocław 1993, s. 16; por. tamże, s. 12, 18–19.

<sup>147</sup> Tenże, *Prawoznawstwo – opis czy optymalizacja prawa?*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” (43)2000, s. 93; tenże, *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004, s. 7–8; 45–55.

<sup>148</sup> Tenże, *Prawoznawstwo – opis czy optymalizacja prawa?*, s. 95.

<sup>149</sup> D. von der Pfordten, *Was ist und wozu Rechtsphilosophie?*, „Juristenzeitung” 2004(4), s. 157–166.

<sup>150</sup> J. Zajadło, *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, red. J. Zajadło, K. Zeidler, s. 28.

<sup>151</sup> K. Zeidler, *Czy koniec teorii prawa...*, s. 98.

ne<sup>152</sup>. W tym kontekście obrazowe ujęcie dystynkcji między dyscyplinami prawniczymi nabiera realnego i uniwersalnego wymiaru.

## 10. Wnioski

Zagadnienie sporu o status, przedmiot i znaczenie filozofii prawa wobec teorii prawa zdaje się być nierozstrzygalny. Im bardziej dyskurs naukowy zmierza w kierunku postawienia jasnych i ostrych granic odrębności między filozofią prawa a teorią prawa, tym bardziej można dojść do wniosku, że przeciwstawianie w gruncie rzeczy komplementarnych dyscyplin naukowych jest pozbawione jakiegokolwiek sensu. Potwierdzają to słowa pozytywisty H.L.A. Harta, który twierdził, iż „niewiele się uzyska, rozważając tradycyjną dystynkcję pomiędzy filozofią prawa, ogólną teorią prawa, a szczegółowymi dyscyplinami prawniczymi”<sup>153</sup>.

Rehabilitację problematyki filozoficznej, a zarazem filozoficznoprawnej warto widzieć w szerszej perspektywie przekształceń zachodzących w naukach humanistycznych, które to przemiany charakteryzowane są często jako przejście od naturalistycznego do antynaturalistycznego programu badawczego<sup>154</sup>. W powierzchniowym rozumowaniu możemy dojść do wniosku, że filozofia prawa święciła tryumfy wraz z rozwojem szkoły prawa natury, natomiast teoria prawa jest charakterystyczna dla pozytywizmu prawniczego. Jest to *sui generis* uproszczenie, które na obecnym etapie pracy ma charakter propedeutyczny. Jako, że obydwa modele uprawiania nauk humanistycznych – naturalizm i antynaturalizm będą przedmiotem refleksji na późniejszym etapie pracy, niech wskazana myśl spełnia tymczasem jedynie funkcję sygnalizacyjną.

Prezentacja zasadniczych stanowisk wzajemnej relacji filozofii prawa i teorii prawa nie wyczerpuje tematu sporu metodologicznego o status filozofii prawa, a jedynie pokazuje złożoność problemu oraz istnienie szeregu *stricte* autorskich ujęć. Powyższa panorama poglądów wskazuje na potrzebę rozwijania dwóch omawianych dziedzin: filozofii prawa i teorii prawa. Przedmioty te nie są tożsame, zatem nie można dążyć do likwidacji jednego z nich. Bogactwo problematyki oraz jej specyfika powodują, że stosunkowo łatwo przejść z gruntu filozofii prawa na teren teorii prawa i *vice versa*<sup>155</sup>. Ze względu na wzajemny komplementarny

---

<sup>152</sup> Tamże.

<sup>153</sup> Zob. H.L.A. Hart, *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 2001, s. 88–89, (Esej nr 3).

<sup>154</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 56.

<sup>155</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa w poszukiwaniu tożsamości*, s. 186.

charakter obu dyscyplin naukowych należy im przyznać prawo bytu na forum uniwersyteckim.

Obecny w dyskusjach akademickich spór o istotę filozofii prawa dla współczesnego prawoznawstwa ma charakter drugorzędny. Trudny do rozsąplania splot różnych aspektów tego sporu, w tym także uwikłanie dokonywanych rozstrzygnięć w przyjmowane filozoficzne założenia wyjściowe, czynią go nierozstrzygalnym<sup>156</sup>. Ponieważ ów brak rozstrzygnięcia tego sporu nie wydaje się dzisiaj przysparzać realnych kłopotów ani teorii, ani praktyce, to cały spór można uznać za pozorny<sup>157</sup>. Trzy czynniki wpływają na reorganizację problematyki metodologicznej. Po pierwsze, resorpcja aspektów treściowych między ogólnymi naukami o prawie, po drugie – determinowanie stanowiska w sporze o status filozofii prawa w zależności od przyjętej optyki filozoficznej, po trzecie – anachroniczność i brak doniosłości sporu dla praktyki prawniczej.

Odmienny pogląd w doktrynie pochodzi od J. Zajadły, które twierdzi, że „z punktu widzenia czystości metodologicznej nauk prawnych spór ma charakter rzeczywisty i należy podjąć jego rozwiązanie – i to nie tylko w odniesieniu do niejasnej relacji między filozofią prawa a teorią prawa, lecz w odniesieniu do całej grupy obejmującej różne refleksje nad prawem, ergo – także z uwzględnieniem metodologii nauk prawnych i socjologii prawa”<sup>158</sup>. Potwierdzeniem na rzecz realności sporu ma być fakt, że konflikt nie odnosi się jedynie do polskiej specyfiki, lecz znajduje odzwierciedlenie również w literaturze światowej<sup>159</sup>. Jednakże, stanowisko T. Staweckiego zdaje się być bardziej przekonujące w tej materii, gdyż jak wskazano *de facto* w zależności od przyjętych nurtów filozoficznych spór o status metodologiczny filozofii prawa ulega osłabieniu lub wzmocnieniu. Ponadto warto zaznaczyć, że postulat czystości metodologicznej, w dobie konwergencji badań pozostaje bardzo trudnym zadaniem do zrealizowania.

Zdefiniowanie pojęcia nauki, przedstawienie specyfiki filozofii prawa oraz próba dywersyfikacji i wskazania odrębności między filozofią prawa a teorią prawa czy jurysprudence oraz charakterystyka sporu metodologicznego o status filozofii prawa jednoznacznie wskazują na możliwość autonomicznego i autorskiego ujęcia filozofii prawa konkretnego myśliciela oraz potwierdzają pra-

<sup>156</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 46.

<sup>157</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 231.

<sup>158</sup> J. Zajadło, *Filozofia prawa – pyta filozof, odpowiada prawnik*, „Państwo i Prawo” (7)2015, s. 6.

<sup>159</sup> Zob. J. Finnis, *What is the Philosophy of Law*, „The American Journal of Jurisprudence” (2)2014, s. 133–142; R. Cotterell, *Why Jurisprudence is not Legal Philosophy*, „Jurisprudence” (1)2014, s. 41–55; W.A. Edmundson, *Why Legal Theory is Political Philosophy*, „Legal Theory” (4)2013, s. 331–346.

widłowość sformułowanego tematu niniejszej pracy – *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Można powtórzyć za M. Łuszczyńską, że z uwagi na przesłanki natury metodologicznej należałoby zatem mówić o poszczególnych filozofiach prawa, tj. filozofiach prawa konkretnych myślicieli, niż o jednej, zwartej dyscyplinie naukowej<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> M. Łuszczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, s. 29.



**Rozdział II.**

**Sylwetka**  
**Mariana Ignacego**  
**Morawskiego SJ**  
**na tle epoki**



## 1. Uwagi wprowadzające

Świadomość, że żaden system filozoficzno-prawny nie powstaje w oderwaniu od realiów epoki, rodzi konieczność przybliżenia faktów z życiorysu Mariana Ignacego Morawskiego SJ. Należy zgodzić się z poglądem wyrażonym w doktrynie, że „biografistyka to część historiografii. Przedmiotem badań biografistyki jest życie człowieka w jego dynamicznym rozwoju. Główne zadanie biografów polega zatem na ukazaniu wydarzeń zewnętrznych, z których wyrasta życie duchowe jednostki. Pod ich wpływem kształtują się motywy jej działania”<sup>1</sup>.

Podjęta w niniejszej pracy próba rekonstrukcji wpływu pochodzenia, rodziny otoczenia i wydarzeń życiowych na podejmowane przez Morawskiego decyzje oraz sposób kształtowania światopoglądu, nie wyczerpuje zagadnienia, ale na drodze do rozwiązania problemu badawczego ułatwia czytelnikowi wejście w arkania tematu. Konstatacja, że uwarunkowania kulturowe, środowiskowe i rodzinne wpływają na wybór drogi życiowej i są ważnym czynnikiem w procesie modelowania percepcji światopoglądowej, nie jest niczym oryginalnym. Twierdzenie to jest znane i powszechnie uznawane. Warto zatem uwzględnić w badaniach nad twórczością naukową Morawskiego okoliczności jego życia i specyfikę otoczenia społeczno-kulturowego, w którym przyszło mu egzystować i rozwijać się intelektualnie.

Opis wydarzeń z życia Mariana I. Morawskiego SJ, przedstawiony w tym rozdziale, nie ma jedynie charakteru faktograficznego, ale jest próbą oceny, jak poszczególne epizody z życiorysu Morawskiego znalazły odzwierciedlenie w jego poglądach filozoficznych, prawnych, etycznych czy teologicznych.

---

<sup>1</sup> E. Walewander, *Ksiądz Antoni Szymański i jego zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942). Rektor – uczonek – działacz społeczny*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin 2013, s. 29.

Spór o to, w jakim stopniu uwarunkowania rzeczywistości oddziałują na sylwetkę twórcy, badacza, myśliciela, staje się drugorzędny, gdyż stwierdzenie, że „związek pomiędzy życiem a dziełem, czasami bardziej, czasami mniej immanentny, ale zawsze istnieje”<sup>2</sup>, stanowi trafną konkluzję tego złożonego zagadnienia.

Na pierwszy rzut oka widoczna jest dychotomiczność niniejszego rozdziału pracy, wynikająca z jednej strony z konieczności przedstawienia sylwetki Mariana I. Morawskiego SJ, z drugiej zaś strony z założenia prezentacji dominujących w XIX w. nurtów światopoglądowych (pozytywizm, materializm, ewolucjonizm, empiryzm czy liberalizm), stanowiących punkt wyjścia dla bogatej twórczości Morawskiego. Nierównomierne rozłożenie akcentów pomiędzy aspektem biograficznym a przedstawieniem ducha epoki, w której żył Morawski wynika z dążenia do uchwycenia stosunku Jezuity do nowożytnych doktryn. W tym kontekście zdecydowanie większy nacisk został położony na komparatystyczne podejście do prądów ideowych wieku XIX w odniesieniu do *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*, aniżeli do badania relacji wpływu życiorysu na dorobek tego autora.

## 2. Młodzieńcze lata Mariana Ignacego Morawskiego

Marian Ignacy Morawski urodził się 15 sierpnia 1845 r. w Gräfenbergu. Obecnie miejscowość ta położona jest w Czechach, a historycznie na Górnym Śląsku. Nosi nazwę Jesionik (niem. *Freiwaldau*). Morawski urodził się jako wcześniak. Przyczyną, iż przyszedł na świat przed czasem, z dala od majątku swoich rodziców Oporówka (w Poznańskim), był wyjazd rodziców na kurację do *Freiwaldau*<sup>3</sup>. Był synem Wojciecha Morawskiego, któremu zawdzięczał bystrość i głębokość umysłu filozoficznego, nieposzlakowaną prawość i wysokie poczucie obowiązków obywatelskich, rzutkość i odwagę. Z kolei po matce, Marii z Grocholskich odziedziczył wielką żywość charakteru, wybitną inteligencję i wysoko wyrobiony zmysł estetyczny<sup>4</sup>. Rodzice Morawskiego byli osobami żywej wiary i gorącej pobożności do tego stopnia, że po śmierci matki w 1853 r. ojciec Wojciech rozpoczął studia teologiczne, a po ich ukończeniu przyjął święcenia kapłańskie. Młody Marian miał wówczas zaledwie 8 lat.

---

<sup>2</sup> J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001, s. 13.

<sup>3</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 10.

<sup>4</sup> P. Piętaś, *Marian Morawski – kapłan, filozof, redaktor*, „Teologia Polityczna co miesiąc” (4)2013, s. 56.

Tradycje rodzinne w jego domu były ściśle związane z zakonem jezuitów, którego zwolennikami, przyjacielami i dobrodziejami byli zarówno rodzice, jak i dziadkowie, Morawscy i Grocholscy. Wobec zaistniałej sytuacji, naturalnym wydawało się oddanie młodego Mariana pod opiekę edukacyjną tego zakonu. Ze względu na brak jezuickich szkół, zdecydowano się posłać go do francuskiego Metz, gdzie wiele polskich rodzin właśnie tam wychowywało swoich synów. Collège Saint Clément w Metz stał się miejscem nauki dla Mariana oraz jego młodszego brata Stanisława.

Młody Morawski od początku nauki odznaczał się niezwykłą pilnością i pracowitością. Po ukończeniu 8-klasowego Liceum w Metz, zdaniu egzaminu bakałareatu, rozpoczął studia filozoficzne. Dzięki nauce we Francji rozwijał swoje ponadprzeciętne zdolności intelektualne, jednakże tęsknił za Polską i za językiem ojczystym<sup>5</sup>. Pierwszą myślą po wybuchu powstania styczniowego w 1863 r. była chęć powrotu do Ojczyzny, a także zamiar ucieczki z konwiktów i przedostania się do Polski, aby stanąć w powstańczych szeregach<sup>6</sup>.

Jedynym czynnikiem uniemożliwiającym wzięcie udziału w irredencie powstańczej był kategoryczny zakaz ojcowski. Wojciech Morawski, zasłużony w walkach w powstaniu listopadowym, chciał uchronić syna od kolejnej wielkiej narodowej klęski. Młody Marian obawiając się utraty ojcowskiego błogosławieństwa, zdecydował się zostać we Francji.

Pod koniec 1863 r. u Mariana rozwinęło się powołanie do stanu zakonnego. W grudniu 1863 r. był już w nowicjacie Towarzystwa Jezusowego w Starej Wsi pod Brzozowem<sup>7</sup>. W dniu 8 grudnia 1865 r. Marian I. Morawski złożył śluby zakonne, a 15 sierpnia 1870 r. odprawił pierwszą mszę świętą. Ostatnie śluby złożył w dniu 2 lutego 1880 r.<sup>8</sup>

Wyświęcony na kapłana zaznał pracy apostołskiej wśród jeńców francuskich w Poznaniu<sup>9</sup>. Marian I. Morawski został wysłany do jeńców spod Sedanu w liczbie 11 000, których trzymano w Poznaniu jako biegłe władających językiem francuskim. Misja jego trwała od 27 lutego do 1 maja 1871 r. Za pełnienie posługi kapłańskiej wśród żołnierzy francuskich w Poznaniu, po wojnie francusko-pruskiej, rząd francuski odznaczył go Brązowym Krzyżem Zasługi<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 56.

<sup>6</sup> Tamże, s. 56–57.

<sup>7</sup> Tamże, s. 58.

<sup>8</sup> Tamże, s. 60.

<sup>9</sup> J. Urban, *Marjan Morawski (Z powodu książki o nim)*, „Przegląd Powszechny” (XLIX)1932, t. 194, s. 284.

<sup>10</sup> Zob. S. Pyszka, *Mysł społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” (1)2017, t. XXIII, s. 81.

### 3. Praca naukowo-dydaktyczna w Starej Wsi

Zakonnici przełożeni musieli bardzo wysoko cenić duchową formację Morawskiego, skoro, gdy miał zaledwie 30 lat uznali go za najodpowiedniejszego do sprawowania urzędu mistrza nowicjusów – i nie powołali go do kierowania nowicjatem, tylko dlatego, że nadzwyczajne filozoficzne zdolności młodego zakonnika czyniły go odpowiedniejszym do innej roli – profesora filozofii<sup>11</sup>. Od 1873 r., gdy rozpoczął wykłady filozofii dla kleryków jezuickich w seminarium zakonnym w Starej Wsi k. Krosna, rozpoczęła się jego kariera jako naukowca<sup>12</sup>. Marian I. Morawski nauczał filozofii, sprawując posługę dla kleryków Towarzystwa Jezusowego. To właśnie na ten okres przypada pierwsza zasadnicza publikacja Morawskiego: *Filozofia i jej zadanie*. Dzieło to, wydawane w kolejnych artykułach na łamach „Przeglądu Lwowskiego” w latach 1876–1877, przybrało jednolitą formę. Swoją krytyczną diagnozą pozytywistycznych kierunków filozoficznych oraz konstruktywnym wskazaniem niedoskonałości scholastyki wyprzedził o dwa lata dyskurs naukowy zawarty w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*. Oryginalność i śmiałe tezy autora pracy *Filozofia i jej zadanie*, dotyczące konieczności odnowy filozofii scholastycznej sprawiły, że książka doczekała się kilkukrotnego wznowienia wydania.

Miał więc Marian I. Morawski słuszne powody, aby książkę tę uważać za tytuł własnej chluby, z drugiej jednak strony stała się ona przyczyną jego życiowej klęski<sup>13</sup>. Wraz z ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII filozofia miała przybrać kierunek arystotelesowsko-tomistyczny w duchu hylemorfizmu<sup>14</sup>.

Marian I. Morawski był podówczas zwolennikiem atomistycznej koncepcji budowy materii<sup>15</sup>. Konsekwentna obrona atomizmu oznaczałaby publiczną kry-

---

<sup>11</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 61.

<sup>12</sup> W. Pilch, dz. cyt., s. 233.

<sup>13</sup> T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „Forum Philosophicum” (9)2004, s. 128.

<sup>14</sup> Hylemorfizm – filozoficzny pogląd, według którego istnieją tylko byty jednostkowe (substancja), zbudowane z formy substancjalnej jako określającego aktu oraz z materii pierwszej jako czystej możności (potencja); twórcą pojęcia był Arystoteles, który przeciwstawił hylemorfizm materialistycznemu monizmowi presokratyków i idealizmowi Platona; przejęty w różnych wersjach przez arabską filozofię średniowieczną i przez scholastykę; św. Tomasz z Akwinu tłumaczył zgodnie z hylemorfizmem psychofizyczną jedność człowieka. Zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 3, Warszawa 2004, s. 682.

<sup>15</sup> Atomizm – atomizm [gr.], filozoficzny pogląd, według którego rzeczywistość jest zbudowana z atomów; w filozofii atomizm głosili m.in.: Demokryt z Abdera, Leukippos, Epikur, arabscy mutakallimowie, przedstawiciele szkoły chartryjskiej, ockhamiści oraz G.W. Leib-

tykę zaleceń papieża Leona XIII, z drugiej strony głoszenie hylemorfizmu wbrew własnym przekonaniom równoznaczne byłoby z wewnętrznym konfliktem sumienia. Decyzja, którą podjął natychmiast Marian I. Morawski, to wstrzymanie prac nad dziełem *Filozofia natury*, które miało być wykładem atomistycznej budowy materii. Wierność dogmatowi o nieomyślności papieża okazała się kluczowym determinantem w porzuceniu prac nad książką<sup>16</sup>.

Przełożeni Morawskiego obmyślili mu inne zajęcia, które go tak pochłonęły, że musiał odłożyć pióro na kilka lat. Został najpierw prefektem wychowania w 1878 r., a po roku rektorem kolegium tarnopolskiego<sup>17</sup>. Jako zwolennik szkoły wyznaniowej i humanistycznej, która ukazuje wzory prawego postępowania, wskrzesił koła samokształceniowe i ożywił teatr szkolny<sup>18</sup>. Przeznaczył środki ze swojej ojcowizny w wysokości 105 000 złotych reńskich na powstanie zakładu naukowo-wychowawczego w Bąkowicach pod Chyrowem. Zaangażowanie w pracę z młodzieżą, osobiste poświęcenie w rozwój oświaty, a także podkreślanie znaczenia tworzenia katolickich szkół wyznaniowych<sup>19</sup> stawiają Jezuitę nie tylko jako filozofa, teologa, ale również pedagoga. Marian I. Morawski uważał, że szkoły wyznaniowo mieszane będą sprzyjać rozwojowi relatywizmu i indyferentyzmu, ponieważ na tym etapie rozwoju dziecko nie wypracowuje tolerancji wobec odmienności, ale odmienność ta prowadzi je do obojętności<sup>20</sup>. Należy podkreślić, że poglądy Morawskiego zgodne były z XIX-wiecznym nauczaniem papieskim, wpisywały się zarazem w realizację potrzeb samokształceniowych w duchu katolickim.

#### 4. Marian Ignacy Morawski jako twórca i redaktor „Przeglądu Powszechnego”

Prawdziwą pasją Mariana I. Morawskiego było pisarstwo filozoficzne. Działalność publicystyczną Morawski rozpoczął wcześniej, bo już w roku 1870, będąc

---

niz, zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 1, Warszawa 2004, s. 389.

<sup>16</sup> Por. T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 128.

<sup>17</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> S. Pyszka, *Mysł społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, s. 82.

<sup>19</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 342–347.

<sup>20</sup> K. Szocik, *Mariana Morawskiego koncepcja wychowania do życia w państwie*, „Polska Mysł Pedagogiczna” (1)2015, r. 1, s. 247; zob. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, 346–347.

dopiero uczniem drugiego roku teologii<sup>21</sup>. Wówczas w łonie Kościoła katolickiego wybuchł gwałtowny spór dotyczący m.in. kwestii nieomyślności papieża w rzeczach wiary i obyczajów. Reakcją na zaistniałą sytuację ze strony Morawskiego było ślubowanie obrony nauki katolickiej dotyczącej tejże nieomyślności, a także założenie wspólnie z grupą współbraci związku, którego zadaniem było zjednoczenie w modlitwach o ogłoszenie nieomyślności papieża jako dogmatu wiary<sup>22</sup>. Inną formą zaangażowania w obronę dogmatu o nieomyślności papieża było regularne pisanie w „Tygodniku Soborowym”, wychodzącym od początku 1870 r.

Potrzeba pisma, które nadawało kierunek myśli i dążeniom społeczeństwa, była oczywista. Marian I. Morawski czytał inne pisma o charakterze katolickim, a mianowicie: wydawane we Francji – „Études”, we Włoszech – „Civiltà Cattolica” lub w Niemczech – „Stimmen aus Maria-Lach”<sup>23</sup>. W umyśle Jezuity narodziła się myśl powstania pisma o podobnym charakterze na ziemiach polskich. Wprawdzie istniały czasopisma o podobnych dążeniach, lecz „Przegląd Poznański” założony przez braci Koźmianów, Jana i Stanisława w roku 1845, zakończył swoją działalność w roku 1865. Istniejący od 1871 r. „Przegląd Lwowski” zdawał się również kończyć działalność, mimo to miał się stać bazą wyjściową dla nowego pisma periodycznego<sup>24</sup>.

Potrzeba było czasopisma o takim programie, a przy tym niezależnego, niezwiązanego z interesami żadnego stronnictwa, a jednocześnie samodzielnego finansowo<sup>25</sup>. Kwestia ta była doskonale rozumiana przez przełożonego polskiej prowincji Towarzystwa Jezusowego ks. Henryka Jackowskiego. Dodatkowym czynnikiem sprzyjającym powstaniu pisma periodycznego był fakt, iż ówczesny „Przegląd Lwowski”, kierowany przez ks. Edwarda Podolskiego stracił na znaczeniu, ze względu na przebrzmiałą już dyskusję o nieomyślności papieża z czasów I Soboru Watykańskiego.

W związku z zaistniałą sytuacją prowincjał H. Jackowski zaprosił ks. E. Podolskiego do Krakowa, aby dzieło zasłużonego kapłana – „Przegląd Lwowski” – przekształcić w „Przegląd Powszechny” i umożliwić pod auspicjami Mariana I. Morawskiego wydawanie periodyku katolickiego, stanowiącego nowy gatunek piśmiennictwa – literaturę światopoglądową<sup>26</sup>. „Przegląd Powszechny” w umyśle Morawskiego miał „podnosić na wszelkim polu kwestie najaktualniejsze, a sprowadzać je do zasad, reasumować doniosłe wypadki i wybitne prądy myśli

---

<sup>21</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 66.

<sup>22</sup> Tamże, s. 66–67.

<sup>23</sup> Por. *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 12.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>25</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 67.

<sup>26</sup> W. Pilch, dz. cyt., s. 233.

pojawiające się w kraju i po świecie dochodzić do ich gruntu i sądzić je rozumem oświeconym wiarą<sup>27</sup>. Oto cele, jakie stawiało sobie pismo to: „Przede wszystkim podnosić i opracowywać chcemy zasadnicze kwestie społeczne tj. zagadnienia i interesy, które w życiu społeczeństw mają właściwe pole, ale których korzeni szukać trzeba w religii i filozofii, ale ostatecznie wyniki spotyka się w ekonomii i polityce<sup>28</sup>. Zdanie to zasługuje na wyjątkową uwagę, gdyż zostało wyartykułowane przez filozofa i teologa, który kładzie nacisk na interdyscyplinarny charakter rzeczywistości społecznej. Można doszukiwać się w nim początków socjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej<sup>29</sup>. *In allis verbis*, mamy do czynienia z powstaniem idei rozwijania katolickiej nauki społecznej na gruncie „Przeglądu Powszechnego”.

Morawski nie poprzestaje na określeniu dwóch podstawowych haseł periodyku: aktualność i zasadniczość. Zdając sobie sprawę z „widma socjalizmu<sup>30</sup>, zdaje się kwestionować „podwaliny nowożytnego układu społecznego<sup>31</sup>. Niemniej jednak Jezuita definiuje, że polityka nie będzie przedmiotem zainteresowania autorów „Przeglądu Powszechnego”. „Spodziewamy się, że teologia, historia, filozofia i etnografia, estetyka i nauki przyrodnicze wystąpią kolejno w naszym piśmie – i to zawsze w sposób jaki dziś mówią, przedmiotowy, tj. szukając sumiennie prawdy w swoich odrębnych zakresach i właściwymi sobie drogami<sup>32</sup>. Morawski podkreślał konieczność odkrywania prawdy w różnych dziedzinach życia, jednocześnie zachęcał do wielopłaszczyznowego podejścia do studiów nad rzeczywistością. Świadczy o tym fakt umieszczenia w deklaracji programowej działu literackiego.

Ostateczny kształt „Przeglądu Powszechnego” miał być następujący: „Charakter naszego pisma ma być ile możności tetyczny i wykładowy, a nie polemiczny; osobistej zwłaszcza polemiki bezwarunkowo unikać chcemy. Niemniej jednak wystrzegać chcemy przeciwnemu błędowi, tj. chwaleńca wszystkiego, kłaniania się wszelkiej reformie. A gdy spotykamy po drodze błędy, zwłaszcza przeciw zasadom wiary, zdrowej filozofii i nauki społecznej, wytkniemy je po prostu i nazwiemy po imieniu<sup>33</sup>. W tych słowach widoczne jest przekonanie o potrzebie

---

<sup>27</sup> M. Morawski, *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” (1)1884, t. 1, s. 2.

<sup>28</sup> Tamże, s. 3.

<sup>29</sup> Zob. M. Morawski, *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Polska Myśl Pedagogiczna” (3)2017, wybór i oprac., J. Kostkiewicz, s. 232–233.

<sup>30</sup> Tamże, s. 3.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 4.

<sup>33</sup> Tamże, s. 5–6.

uświadamiania elit intelektualnych, w duchu katolickim, w różnych dziedzinach życia społecznego. Nie ulega wątpliwości, że takie zadanie zostało postawione przed autorami, zamieszczającymi swoje teksty w „Przeglądzie Powszechnym”. Przystępując do redagowania periodyku, ani jego redaktor, ani sami jezuici, ani też większość społeczeństwa polskiego nie miała jeszcze sprecyzowanej terminologii w zakresie szeroko pojętej „problematyki społecznej”, którą w założeniu czasopismo to chciało podjąć na swoich łamach<sup>34</sup>. Nie zmienia to faktu, że dominujące nowożytnie prądy umysłowe XIX-wieku niejako samoczynnie promieniowały i stanowiły determinantę zagadnień autorów „Przeglądu Powszechnego”. Perspektywa ta stała się również jednym z czynników przyspieszających proces kształtowania się katolickiej nauki społecznej.

Czasopismo stało się główną osią twórczości i pracy Morawskiego. Od 1884 r. do 1901 r., a więc aż do śmierci był redaktorem i można śmiało rzec, mózgiem tego pisma<sup>35</sup>. Jako redaktor „Przeglądu Powszechnego”, Marian I. Morawski dokonał wszelkich starań, aby jak najszersze grono katolickich czytelników otrzymało dzięki jego piśmowi pogłębioną formację intelektualną i duchową<sup>36</sup>. Na łamach tego periodyku zostały opublikowane zasadnicze prace Morawskiego, takie jak: *Celowość w naturze*, *Wieczory nad Lemanem*, *Zasady Etyki i Prawa* oraz *Świętych Obcowanie*. Poprzez swoją literaturę światopoglądową Morawski kształtuje nowe elity katolików, formując ich w nurtach życia społecznego, intelektualnego, religijnego oraz kulturalnego<sup>37</sup>.

Ponieważ celem miesięcznika było „wprowadzenie do świata naukowego pojęć, zapatrywań i zasad katolickich, więc redaktorzy starali się wciągnąć świeckich także współpracowników, mających za sobą rzetelne naukowe zasługi i sławę, skupić ich koło «Przeglądu Powszechnego» i razem z nimi nie tylko wydawać pismo prawdziwie wszechstronne, a ściśle katolickie, ale powoli stworzyć grono pisarzy katolickich”<sup>38</sup>. W redakcji „Przeglądu Powszechnego” zdawano sobie również sprawę z konieczności poszerzenia gremium autorów o osoby świeckie. „Przegląd Powszechny”, jeżeli miał odpowiedzieć zamiarom swoich założycieli, musiał liczyć się nie tylko z treścią artykułów, lecz także z doбором autorów, bo zasilany wyłącznie przez duchownych, stałby się siłą rzeczy ich tylko orga-

---

<sup>34</sup> Por. S. Pyszka, *Mysł społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”* s. 89.

<sup>35</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 13.

<sup>36</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 70.

<sup>37</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 13.

<sup>38</sup> Tamże.

nem, choćby poruszał wszystkie zagadnienia publicznego życia<sup>39</sup>. Do szczególnie cenionych współpracowników świeckich czasopisma należeli m.in.: L. Caro<sup>40</sup>, W. Czerkawski<sup>41</sup>, A.A. Krzyżanowski<sup>42</sup>, J. Milewski<sup>43</sup>.

Międzynarodowy rozgłos przyniosły Morawskiemu przede wszystkim *Wieczory nad Lemanem*. Ta teologiczno-apologetyczna, a zarazem podejmująca filozoficzne kwestie książka – co do kształtu literackiego utrzymana w formie dialogów – ukazała się po raz pierwszy w Krakowie w 1896 r.<sup>44</sup> Dzieło to było wielokrotnie wznawiane i udostępniane w licznych tłumaczeniach, nawet na języki mniej znane, np. chorwacki, holenderski, węgierski, portugalski a także japoński. Wystarczy wskazać, że tylko w języku niemieckim *Wieczory nad Lemanem* (*Abende Am Genfer See*) doczekały się aż piętnastu wydań do 1938 r., natomiast w Polsce wydano je dziesięciokrotnie, w tym po raz ostatni staraniem wydawnictwa „Przeglądu Powszechnego” – w Warszawie w 1984 r.<sup>45</sup>

## 5. Marian I. Morawski jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego

Katedra teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie z początkiem 1887 r. miała być wolną. Ustępował z niej dotychczasowy profesor ks. dr Emil Lamboy. W lipcu 1886 r. Wydział Teologiczny zwrócił się do pro-

---

<sup>39</sup> W. Czerkawski, *25-lecie „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” (25)1908, t. 100, s. 65.

<sup>40</sup> Leopold Caro (1864–1939) – ekonomista, socjolog, zwolennik spółdzielczości twórca oryginalnej koncepcji solidaryzmu społecznego, profesor Politechniki Lwowskiej. Zob. Cz. Strzeszewski, *Caro Leopold*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, red. R. Bender, S. Gajewski, E. Balawajder, t. 1, Warszawa 1991, s. 69–70; zob. J. Ossowski, *Leopold Caro: polski solidarysta chrześcijański*, „Pieniądze i Więź” (62)2014, nr 1, s. 32–43.

<sup>41</sup> Włodzimierz Czerkawski (1868–1913) – profesor ekonomii statystyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, teoretyk ograniczonego interwencjonizmu państwowego na rzecz najuboższych. Zob. J. Ziółek, *Czerkawski Włodzimierz*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, red. R. Bender, S. Gajewski, E. Balawajder, t. 1, Warszawa 1991, s. 95–96.

<sup>42</sup> Adam Alojzy Krzyżanowski (1873–1963) – profesor ekonomii politycznej i skarbowości Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zob. Z. Landau, *Krzyżanowski Adam Alojzy (1873–1963)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. B. Leśnodorski, E. Rostworowski, t. 15, Wrocław 1970, s. 588–594.

<sup>43</sup> Józef Milewski (1859–1916) – prawnik, ekonomista i polityk, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Lwowskiego, członek licznych towarzystw gospodarczych. Zob. M. Tyrowicz, *Milewski Józef (1859–1916)*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. S. Kieniewicz, E. Rostworowski, H. Markiewicz, t. 21(2), Wrocław 1976, s. 213–214.

<sup>44</sup> Cz. Głombik, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, s. 86.

<sup>45</sup> Tamże, s. 86.

wincjała ojca Jackowskiego z propozycją, by opróżnioną katedrę objął ksiądz Morawski<sup>46</sup>. Pierwotnie prowincjał był sceptycznie nastawiony do możliwości objęcia katedry przez Jezuitę. Jednakże, ostatecznie Marian I. Morawski został wykładowcą dogmatyki szczegółowej. Zajęcia dydaktyczne rozpoczął w semestrze zimowym 1887/1888. W półroczach zimowych omawiał traktaty: *O Bogu jednym i w Trójcy jednym (De Deo Uno et Trino)*, *O stworzeniu (De creatione)*, *O grzechu pierworodnym (De peccato originali)*, 1888/89–1891/92), *O Odkupicielu (De Redemptore)* 1888/89, 1894/95–1897/98). W semestrach letnich zazwyczaj wykładał traktaty: *O Wcieleniu (De Incarnatione)*, *O łasce (De gratia)*, *O sakramentach (de sacramentis)* i *O rzeczach ostatecznych (de novissimis)*<sup>47</sup>.

To główne przedmioty, którymi zajmował się Morawski. Powyższy, dychotomiczny podział na semestr letni i zimowy nie miał sztywnego charakteru. W tej kwestii zdarzały się zmiany programowe. Naturalnym wydaje się pytanie, jakie były wykłady Morawskiego? Na tak postawione zagadnienie, odpowiedzi udzielił ks. Franciszek Gabryl, gdy jeszcze jako student Uniwersytetu Jagiellońskiego był jednym z gorliwych słuchaczy Morawskiego. Oto jak komentuje postać krakowskiego profesora: „Do dziś jako jeden z pierwszych słuchaczy mam żywo w pamięci postać naszego kochanego profesora. Wątyły, nadzwyczaj żywy i ruchliwy w czasie wykładu, zachwycał nas polotem filozoficznym, pogłębieniem poruszanych zagadnień, swobodą nadzwyczajną z jaką do nas się zbliżał, życzliwością i miłością jaką każdego z nas darzył”<sup>48</sup>.

Marian I. Morawski, w dniu 11 lutego 1891 r. założył pierwszą w Krakowie, a nawet w całej Polsce, Sodalicję Akademików pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Gromnicznej<sup>49</sup>. Początki były bardzo skromne, gdyż Sodalicja liczyła zaledwie 7 mężczyzn. Jezuita jako moderator przez 4 lata nie redukował działalności tylko do cyklicznych spotkań raz w miesiącu, ale w każdą środę zbierał u siebie chętną młodzież na pogadankę. Czytano wspólnie: *Dzieje Apostolskie; Listy św. Pawła*, które Morawski po mistrzowsku, a w sposób przystępny komentował<sup>50</sup>. Po czym następowała dyskusja. To zaowocowało znaczącym wzrostem liczby członków do 71 na przestrzeni 4 lat. Nawet, gdy po 4 latach działalności musiał zrezygnować z funkcji moderatora w Sodalicji ze względu na nadmiar obowiązków, nadal młodzież akademicka zbierała się na wieczorach środowych.

---

<sup>46</sup> J. Tuszowski, *O. Marjan Morawski T.J (1845–1901)*, Kraków 1932, s. 289.

<sup>47</sup> S. Piech, *Ksiądz Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia*, „Folia Historica Cracoviensia” 2000, t. 7, s. 222.

<sup>48</sup> J. Tuszowski, dz. cyt., s. 291.

<sup>49</sup> Tamże, s. 294.

<sup>50</sup> Tamże.

Marian I. Morawski został profesorem zwyczajnym w dniu 19 stycznia 1891 r. W roku akademickim 1894/95 był dziekanem Wydziału<sup>51</sup>. W roku 1898 na zlecenie przełożonych i na własne życzenie został przeniesiony w stan spoczynku<sup>52</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy był pogarszający się stan zdrowia Jezuitę.

## **6. Ostatnie lata życia Mariana I. Morawskiego (1899–1901) – praca nad *Świętych Obcowaniem***

Podczas pracy nad szczytem chrześcijańskiej filozofii i teologii, w ostatnim etapie życia, Marian I. Morawski realizował dzieło *Świętych Obcowanie*. Myśl o nieukończeniu *Świętych Obcowania* trapiła bardzo Morawskiego. Ostatnia choroba trafiła na organizm wycieńczony już prawie do ostatka długoletnimi i różnorodnymi dolegliwościami<sup>53</sup>. Powszechnie było wiadomo, że Jezuita nie był mocnego zdrowia, ale przez ostatnich kilkanaście lat był już tak schorowany, osłabiony i wynędzniały, że dziwiono się, skąd czerpie siły do życia<sup>54</sup>. Pomimo upadku sił ciała, Morawski do końca swego żywota zachował ogromną przytomność umysłu. Zdrowie, mimo przelicznych zabiegów, mimo wyjazdów do miejsc kuracyjnych prawie całej Europy, a nawet do Egiptu, zawodziło coraz bardziej<sup>55</sup>.

Gdy choroba przybrała najgroźniejszą już postać, a niebezpieczeństwo śmierci stawało się coraz bliższe, Morawski przyjął złowrogą wiadomość z rezygnacją, ale i pokorą<sup>56</sup>. Postanowił wezwać jednego z zaufanych współpracowników do Krakowa, aby on dokończył jego dzieło. Dyktując na łożu śmierci ostatnie myśli i wskazówki, które miały być przelane na papier, zaskakiwał bystrością i przytomnością umysłu. Obecny przy łożu śmierci zdawało się mieć do czynienia raczej z profesorem przemawiającym z katedry, aniżeli z człowiekiem będącym na łożu śmierci<sup>57</sup>.

Marian I. Morawski zmarł 6 maja 1901 r. Pogrzeb odbył się 11 maja. Kondukt żałobny prowadził kardynał Puzyna w asystencji arcybiskupa Bilczewskiego i biskupa Nowaka. Za trumną postępowali bliżsi i dalsi krewni zmarłego, Senat akademicki z Rektorem na czele, poprzedzony przez przedstawicieli uczelni niosących berła przybrane w czarną krepę, członkowie Akademii Umiejętności,

---

<sup>51</sup> S. Piech, dz. cyt., s. 224.

<sup>52</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 13–14.

<sup>53</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 72.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 14.

<sup>56</sup> P. Piętaś, dz. cyt., s. 72.

<sup>57</sup> Tamże.

wreszcie przedstawiciele władz rządowych i autonomicznych, świata naukowego i literackiego, tłumy publiczności<sup>58</sup>. Miejszem pochówku był cmentarz krakowski. O wielkości Mariana I. Morawskiego niech świadczy fakt, że władze krakowskiej Akademii Umiejętności podjęły decyzję o przyjęciu go w poczet swoich członków. Jednak Morawski nie doczekał ogłoszenia wyboru, które nastąpiło 30 maja 1901 r.<sup>59</sup>

Będąc zaledwie 12 lat profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego zostawił po sobie znaczącą spuściznę, która po mimo upływu czasu zachowała wiele aktualnego przesłania i może stanowić ważny punkt w dyskursie intelektualnym doby XXI w.

Zewnętrzne ramy życia Mariana I. Morawskiego były proste, niezbyt urozmaicone. Wpływało to częściowo z charakteru zakonnego powołania, usuwającego swoich adeptów od udziału w wielkich sprawach publicznego życia<sup>60</sup>. Ponadto, ks. Morawski to Polak z epoki najsmutniejszej w dziejach swego narodu: czyż wielu współczesnych mu rodaków znalazło możliwość wszechstronnego rozwinięcia swoich talentów, zajaśnienia na niebie polityki czy kultury tak, by świat musiał ich zauważyć i słuchać?<sup>61</sup> Powyższa smutna konstatacja odnosi się do tła historycznego Polski XIX w. i trudnego dla Polaków okresu zaborów, w którym racjonalnym rozwiązaniem był tzw. „patriotyzm jutra” oparty na pracy u podstaw oraz zachowaniu wspólnoty wartości duchowych i narodowych. Zakon, do którego ks. Morawski należał, wykonywał w kraju taką właśnie cichą, niepozorną pracę nad zachowaniem i pogłębieniem religijności polskiego społeczeństwa<sup>62</sup>.

Epokową zasługą Jezuity w realizacji programu organicznikowskiego, w drodze do niepodległości Ojczyzny, jest jego interdyscyplinarna spuścizna intelektualna. Na szczególną jednak uwagę zasługuje fakt stworzenia periodyku – „Przeglądu Powszechnego”, którego idea zaczerpnięta została z wzorów zagranicznych, jednak przeszczepiona na grunt polski, przyniosła zgoła odmienne rezultaty. Miesięcznik, którego redaktorem naczelnym przez 17 lat był Morawski, stał się kanwą do dyskusji intelektualnej dla elity katolickiej. Wykorzystanie sprzyjającej koniunktury politycznej w postaci autonomii galicyjskiej pozwoliło na pracę piórem dla „pozyskiwania umysłów dla katolickiej prawdy i serc dla Boga”<sup>63</sup>. Bogate i różnorodne dzieła Morawskiego są cennym źródłem dla całościowej rekonstrukcji *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*.

---

<sup>58</sup> J. Tuszowski, dz. cyt., s. 406.

<sup>59</sup> Por. *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 15.

<sup>60</sup> J. Urban, dz. cyt., s. 281.

<sup>61</sup> Tamże, s. 281

<sup>62</sup> Tamże, s. 282.

<sup>63</sup> Tamże, s. 285.

## 7. Marian I. Morawski wobec prądów umysłowych XIX wieku

### 7.1. Uwagi wprowadzające

Wiek XIX jest nazywany przez historyków najdłuższym stuleciem w historii dziejów. W historii powszechnej za początek XIX wieku tradycyjnie przyjmuje się nie rok 1801, ale 1789 – a więc moment wybuchu rewolucji francuskiej, bądź rok 1800 – dojście Napoleona do władzy lub zamknięcie obrad kongresu wiedeńskiego<sup>64</sup>. Z kolei w dziejach Polski za punkt graniczny uchodzi ostatni rozbiór Rzeczypospolitej, rozpoczynający XIX w. Za datę końcową epoki przyjmuje się rok 1914 i wybuch pierwszej wojny światowej. W historii Polski funkcjonuje też data 1918 – a więc zakończenie epoki rozbiorów i moment odzyskania niepodległości. Oczywiście dokładne cezury chronologiczne są w tym przypadku rzeczą umowną, choćby z tego powodu, że odpowiednie daty znajdujemy w jednej dziedzinie historii – prawie zawsze są to dzieje polityczne – a usiłujemy objąć nimi całokształt życia zbiorowego<sup>65</sup>. Jest to jedyne stulecie w historii dziejów, które trwało 125 lat, bez obaw można je więc nazwać „długim wiekiem”.

W odniesieniu filozoficznym cezury kształtują się zupełnie inaczej. Zdaniem W. Tatarkiewicz, przełomowym wydarzeniem dla filozofii jest rok 1830<sup>66</sup>. Około 1830 r. dokonała się w filozofii i całej umysłowości europejskiej radykalna przemiana: minęło nasilenie idealizmu i romantyzmu, a zaczął się formować pozytywny sposób myślenia, który cechował odtąd wiek XIX aż do końca. Granica ta związana jest z wydaniem *Kursu filozofii pozytywnej*<sup>67</sup> (1830) Augusta Comte’a oraz śmiercią Geорга Wilhelma Friedricha Hegla (1831), wieńczącą etap filozofii metafizycznej i idealistycznej. Można powiedzieć, że XIX w. miał dwie kolejno po sobie panujące, a zupełnie do siebie niepodobne filozofie. Najpierw była ta odważna filozofia wielkich systemów, a potem, po 1830 r., filozofia wstrzemięzliwa i ostrożna; najpierw filozofia typu Hegla, a potem typu Comte’a i Milla<sup>68</sup>.

Odrębność cesur historii politycznej oraz historii filozofii nie stanowi swobodnego *novum*, jednak wskazuje na złożoność epoki. Problematyka filozoficzno-prawna odwołuje się częściej do cesur filozofii, aniżeli historii. Niemniej jednak, należy wskazać tło filozoficzno-historyczne dla kształtowania się *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Największy wpływ na wykrystalizowanie się

---

<sup>64</sup> T. Kizwalter, *Historia powszechna. Wiek XIX.*, Warszawa 2003, s. 7.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2002, s. 5.

<sup>67</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2003.

<sup>68</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 5.

myśli Jezuitów miały nurty pozytywizmu, materializmu, ewolucjonizmu, empiryzmu i liberalizmu, które stały się przedmiotem krytyki Morawskiego w dziele *Zasady etyki i prawa* oraz na łamach „Przeglądu Powszechnego”.

Zaprezentowana poniżej panorama myśli filozoficznej ma na celu subiektywną prezentację XIX-wiecznych nurtów filozoficznych, ograniczoną do neotomizmu oraz prądów stanowiących przedmiot krytyki Jezuitów. Należy również podkreślić, że wiek ten obfitował w rozmaite kierunki ideologiczne, tj. konserwatyzm, socjalizm, anarchizm czy nacjonalizm. Analiza powyższych doktryn w kategoriach filozoficznoprawnych byłaby – ze względu na cel niniejszej pracy – zbędna i nie mieści się w zakresie badawczym. Nurty pozytywizmu, ewolucjonizmu, materializmu, liberalizmu czy empiryzmu zostały zaledwie zarysowane na potrzeby polemiki intelektualnej prowadzonej przez Mariana I. Morawskiego. Teksty źródłowe A. Comte’a, K. Darwina, H. Spencer’a, L. Feuerbacha A. Smitha, J.S. Mill’a czy innych mogą stanowić inspirację do pogłębionych studiów nad dominującymi prądami ideowymi II. poł. XIX wieku. Zamieszczone poniżej lapidarne ujęcie wymienionych doktryn to zaledwie przyczynek do poznania ducha epoki, z którym przyszło się zmierzyć Jezuitom.

## 7.2. Pozytywizm

Nurtem inaugurującym nowy okres w dziejach filozofii był pozytywizm. Za ojca filozofii pozytywnej uznaje się A. Comte’a. Pozytywizm A. Comte’a został zawarty w jego dziele *Kurs filozofii pozytywnej* (1830), podkreślającym minimalizm filozoficzny. Dając swej filozofii nazwę „pozytywna”, podkreślał przez to, że: po pierwsze, zajmuje się ona tylko przedmiotami rzeczywistymi, stroniąc od tajemniczych, zaświatowych, fantastycznych; po drugie, rozważa tylko tematy pozytywne, służące polepszeniu życia, unikając tematów służących samej ciekawości; po trzecie, ogranicza się do przedmiotów, o których można uzyskać wiedzę pewną, a nie sporną; po czwarte, zajmuje się kwestiami ścisłymi, unikając niejasnych i ogólnych; po piąte, że podchodzi do zagadnień pozytywnie, nie ograniczając się do negatywnej krytyki<sup>69</sup>. To krótkie, aczkolwiek trafne streszczenie założeń nurtu, w dużej mierze oddaje ducha tamtych czasów, jednak pogłębiona analiza pozwoli na uzyskanie wielowymiarowego tła epoki.

Filozofem pozytywnym według A. Comte’a jest ten, „kto zrozumiał, że nauki przyrodnicze stworzyły nieporównany wzór dochodzenia naukowego,

---

<sup>69</sup> Cz. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 325.

i kto stosując się doń wyrzekł się w filozofii spekulacji – na rzecz badań czysto faktycznych”<sup>70</sup>.

Ludzkość, zdaniem A. Comte’a, przeszła przez trzy zasadnicze etapy rozwoju: etap fikcyjny (teologiczny), etap metafizyczny (abstrakcyjny) oraz etap naukowy. Zdaniem A. Comte’a, stan pierwszy, aczkolwiek z początku niezbędny, winien być odtąd ujmowany jako wyłącznie tymczasowy i przygotowawczy; stan drugi – to w rzeczywistości jedynie odmiana poprzedniego o charakterze destrukcyjnym; ma on charakter przejściowy, gdyż celem jego jest stopniowe doprowadzenie do celu trzeciego<sup>71</sup>. Dopiero w tym stanie jedynym, całkiem normalnym, rozum ludzki osiąga pod każdym względem swój ostateczny sposób bycia<sup>72</sup>. Dla etapu pierwszego charakterystyczna jest wiara w bóstwa, a ostatecznie w jednego Boga; w okresie tym ludzie toczą ze sobą nieustanne wojny. W okresie metafizycznym pojęcie osobowego Boga zostaje zastąpione abstrakcyjnym pojęciem Absolutu<sup>73</sup>. August Comte odrzuca teologię i metafizykę, pisząc, że „czynna walka o władzę rozgrywała się więc dotąd tylko między filozofią teologiczną a metafizyczną; w miarę jednak jak potęguje się poczucie, że zarówno jedna jak i druga nie wystarczają dziś pod względem społecznym opinia publiczna stać się musi skłonniejsza do przyjęcia pozytywizmu za jedyną możliwą podstawę, dzięki której naprawdę zostanie usunięta anarchia umysłowa i moralna, w pierwszym rzędzie charakteryzująca wielki kryzys nowoczesny”<sup>74</sup>.

Powyższe stwierdzenie A. Comte’a znajduje się w opozycji do poglądów Mariana I. Morawskiego, który był przekonany, że „filozofia nie jest tylko zbiorem czczych marzeń i próżnych deklamacji, jak nieraz wyrokują ci, którzy jej wcale nie znają – że nie jest ona marnym schematyzowaniem – wysnuwaniem z głowy symetrycznych pajęczyn myśli – jak sądzą ci, którzy znają ją tylko z dzieł jej wyrodków – ale, że jest umiejętnością poważną głęboką, najwyżej w rzeczach ludzkich doniosłości, prawdziwie królową umiejętności, najgodniejszą (w porządku doczesnym) pracy duchowej człowieka”<sup>75</sup>. Filozofia w ujęciu Morawskiego odwołuje się do koncepcji arystotelesowsko-tomistycznych, które uznawały zarówno metafizykę, jak i teologię. U Arystotelesa metafizyka była nazywana „pierwszą filozofią”, zaś św. Tomasz podnosił teologię do rangi nauki. Powyż-

---

<sup>70</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 18.

<sup>71</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2003, s. 20; zob. A. Pieniążek, M. Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kraków 2005, s. 27–28.

<sup>72</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, s. 20.

<sup>73</sup> P. Czarnecki, *Historia filozofii*, Warszawa 2011, s. 163.

<sup>74</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, s. 54.

<sup>75</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 282–283.

sza różnica ma charakter rudymentarny i stanowi dla Morawskiego podstawę do krytyki A. Comte'a.

W klasyfikacji nauk, pozytywizm zakłada koncepcję badawczą, opierającą się nie tylko na odrzuceniu metafizyki, teologii i klasycznej filozofii, ale także własnej systematyzacji nauk. Autor *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* (1844) uzasadnia to w następująco: „W ten sposób stopniowo ujawniliśmy niezmienną hierarchię zarówno historyczną i dogmatyczną, jak naukową i logiczną sześciu nauk podstawowych: matematyki, astronomii, fizyki, chemii biologii i socjologii”<sup>76</sup>. Na pozór oczywistym jest stwierdzenie, że zdaniem A. Comte'a kluczową rolę odgrywają nauki przyrodnicze. Zliczył ich tylko sześć. Za podstawę klasyfikacji brał większą lub mniejszą ich ogólność. Za najogólniejszą naukę, traktującą o wszelkich ciałach, uważał matematykę; po niej umieszczał astronomię, czyli mechanikę niebios, którą rozumiał szeroko jako naukę o ruchu wszelkich ciał; potem fizykę i chemię, które miał za mniej ogólne, bo stosujące się już tylko do ciał ziemskich, a po nich jeszcze mniej ogólne, bo traktujące wyłącznie o ciałach żywych, mianowicie biologię i socjologię<sup>77</sup>.

Ostatecznie, pozytywiści wyrzekłszy się metafizyki, teorii poznania, a nawet psychologii, ujęli filozofię tylko w encyklopedię nauk: zrównali ją z teorią nauki<sup>78</sup>. Ograniczając naukę do faktów zupełnie pewnych, pozytywiści odrzucili ponadto psychologię. Przedmiotem badań pozostały więc jedynie fakty zewnętrzne, co stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech filozofii Comte'a<sup>79</sup>.

Krytyka pozytywizmu przez Morawskiego opiera się na interpretacji rodowodu tego nurtu filozoficznego wywodzącego się od empiryzmu i metody indukcyjnej<sup>80</sup>. Ciekawym kazusem w ujęciu Morawskiego jest monologowe pytanie, zadane przez Jezuitę ojcu pozytywizmu, skąd wie, że każda ciecz ma swój stały punkt кипienia? Morawski podważa teorię A. Comte'a. Stwierdza, że wykonano mnóstwo doświadczeń, które wskazywały prawidłowość кипienia cieczy – „ogólność i stałość”<sup>81</sup>. Istotą zadawanych pytań jest podkreślenie, że pozytywizm neguje zasadę przyczynowości. Samo dokonanie doświadczenia na milionie rozmaitych cieczy w zróżnicowanych warunkach nie daje pozytywistom odpowiedzi, że wszystkie cieczy we wszystkich przypadkach miały i będą miały stały punkt кипienia. Rozwiązanie tak postawionej kwestii Morawski widzi w zasadach czysto

---

<sup>76</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, s. 131.

<sup>77</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 20.

<sup>78</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 326.

<sup>79</sup> M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, Białystok 1998, s. 160.

<sup>80</sup> Por. M. Morawski *Filozofia i jej zadanie*, s. 172–173.

<sup>81</sup> Por. Tamże, s. 175.

metafizycznych, „że każdy skutek musi mieć odpowiednią przyczynę”, która wynika z prawa natury, zaś w tym konkretnym wypadku natury cieczy<sup>82</sup>.

Jezuita dostrzega kolejny błąd w samej konstrukcji pozytywizmu, stawiając kolejne pytania: „Czemu pozytywizm, będąc co do treści zasadą czysto negatywną, nazywa się jak na przekór, pozytywizmem? [...] w tym słowie ukrywa się cała taktyka. Nasz wiek jakeśmy już wyżej zauważyli, łatwo daje się olśnić szczęśliwym słowem; nazywając tedy pozytywizmem system, który wyklucza wszystko, co pod zmysły nie podpada wmawia się mu nieznacznie, że tylko materia jest czymś pozytywnym, tj. rzeczywistością, duch zaś i wszystko co materią nie jest, tylko fikcją lub abstrakcją, a wszelka wiedza nadempiryczna przypuszczeniem, hipotezą. Taka taktyka, aż nadto się udaje i ten przewrotny sposób mówienia coraz więcej się szerzy, sprawiając przewrót w sposobie myślenia”<sup>83</sup>.

Z jednej strony, Morawski wskazuje na celowe redefiniowanie pojęcia pozytywizmu celem zwiększenia zasięgu oddziaływania tego prądu ideowego w XIX-wiecznej Europie. Z drugiej strony, ostatecznie negatywna ocena pozytywizmu przez Jezuitę zawiera się w słowach: „Co przywiodło pozytywistów i innych empirystów do tak dziwacznej doktryny, nie mającej za sobą żadnych dowodów, a przy tym tak wstrętnej rozumowi ludzkiemu i tak nieużytej, że sami muszą co chwila od niej odstępować i w widoczne wpadać sprzeczności”<sup>84</sup>.

Pozytywizm francuski w wydaniu Comte’a, w sprawach wykraczających poza fakty, stał na stanowisku agnostycyzmu. Niemniej jednak, pod koniec życia u Comte’a pojawiły się tendencje traktujące ludzkość jako rodzaj Bóstwa – *Wielka Istota* (*La Grand Etre*). Religia opierająca się na kulcie ludzkości została przystosowana poprzez ustanowienie sakramentów, obrzędów oraz stanu kapłańskiego<sup>85</sup>. Duchowni mieli mieć nadzór nad wychowaniem, usuwać waśnie i dawać rady władcom, a jednocześnie spełniać funkcje kapłańskie, jako słudzy publicznie ustalonego kultu „Wielkiej Istoty” – Ludzkości<sup>86</sup>. Pod koniec życia autor *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* postulował uznanie uczonych za kapłanów, opracował nawet własny katechizm i kalendarz z pozytywistycznymi świętami<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Por. tamże, s. 176.

<sup>83</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 179.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1967, s. 398.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> P. Czarnecki, dz. cyt., s. 164.

### 7.3. Ewolucjonizm

Kolejnym charakterystycznym nurtem ideologicznym oddającym ducha epoki jest ewolucjonizm. Za jego twórcę uważa się Herberta Spencera, który również przyczynił się do wyodrębnienia socjologii jako nauki. Jednak prawdziwym popularyzatorem myśli ewolucyjnej w XIX w. był Karol Darwin. Zastosowanie do filozofii biologicznego pojęcia rozwoju, czyli ewolucji przez H. Spencera okazało się być krokiem milowym w rozwoju ewolucjonizmu<sup>88</sup>. Pojęcie to zawiera trzy myśli: po pierwsze, że rzecz, która podlega rozwojowi nie jest niezmienna – podlega przemianom, po drugie, że przemiany jej dokonują się stopniowo i wreszcie po trzecie, że dokonują się w jednym kierunku, wedle jednego prawa<sup>89</sup>. Dużą pomocą w filozofii H. Spencera były odkrycia w dziedzinie biologii K. Darwina, który przeprowadził empiryczny dowód powstawania nowych gatunków i sformułował hipotezę tłumaczącą powstawanie nowych gatunków<sup>90</sup>. Zdaniem tego uczonego, pewne jednostki są tak zbudowane, że odpowiadają warunkom życia, tak samo jak inne odpowiadają warunkom hodowcy. Rodzi się nadmiar jednostek – przeto muszą toczyć „walkę o byt”, a utrzymują się przy życiu te tylko, które są do warunków życia najbardziej dostosowane, najodpowiedniejsze (*survival of fittest*)<sup>91</sup>. Organizmy modyfikują się więc z pokolenia na pokolenie, coraz bardziej przystosowując się do warunków życia. W wyniku tego procesu stopniowo powstają nowe gatunki<sup>92</sup>.

Powyższe wnioski K. Darwin zastosował do człowieka i wyłożył w książce *O pochodzeniu człowieka*<sup>93</sup> (1871). Teoria ta stanowiła przełom nie tylko w biologii, ale również w filozofii, gdyż przełamywała schematy myślowe wywodzące się ze starożytnej filozofii przyrody oraz pozbawiona była założeń teologicznych. Poszerzenie wertykalnej percepcji przyczynowości świata zostało rozszerzone przez H. Spencera, który odniósł rozwój biologiczny jako prawo powszechne nie tylko wobec istot organicznych, ale całej przyrody<sup>94</sup>.

W tym miejscu należy oddać głos filozofowi: „Ewolucja głosi, że jest integracją materii, a zarazem rozpraszaniem się ruchu, przy czym materia przechodzi od stanu nieokreślonej, niespójnej jednorodności ku określonej spójnej różnorodności,

---

<sup>88</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 373.

<sup>89</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 75.

<sup>90</sup> Tamże, s. 74.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 435–436.

<sup>93</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. M. Ilecki, Warszawa 2009.

<sup>94</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 75.

gdy jednocześnie ruch utajony podlega takiemu przeobrażeniu<sup>95</sup>. Z powyższej konstatacji wynikają trzy zasadnicze wnioski: rozwój przebiega od stanu jednorodności do stanu różnorodności, od stanu mniej spójnego do ściślej powiązane- go i od stanu chaotycznego do bardziej określonego i uporządkowanego<sup>96</sup>. Zasadniczą ideą o charakterze metafizycznym, w proponowanym ujęciu, jest założenie, że cały świat można wytłumaczyć jako wytwór mechanicznego rozwoju, ewolucji.

Herbert Spencer traktował moralność, prawo i religię jako instrumenty ułatwiające gatunkowi ludzkiemu przetrwanie w walce o byt i dostosowanie się do środowiska<sup>97</sup>. Jego zdaniem, normy te nie mają charakteru absolutnego, lecz są względne, relatywne. Zmieniają się one wraz ze zmianami środowiska<sup>98</sup>. Z chwilą osiągnięcia przez ludzkość najwyższego rozwoju, tzn. absolutnego przystosowania się do otoczenia i warunków życia, normy moralne jako system nakazów i zakazów staną się zbędne, moralność bowiem nabierze charakteru organicznego, stanie się wewnętrzną potrzebą każdej jednostki<sup>99</sup>.

Negatywnie do powyższych założeń ustosunkował się Marian I. Morawski konstatując: „Wszelako teoria Spencera ma jeden ważny punkt, który ją od poprzednich wyróżnia, a tym jest zapewnienie przyszłej doskonałości i szczęścia ludzkości, ta obietnica nieba na ziemi. [...] ciekawe zjawisko: etyka pozytywna uczuła potrzebę jakiegoś nieba... Wszelako to niebo pozytywistów ma przede wszystkim tę wadę, że nie jest dla nas, ale dla naszych dalekich prapra... wnuków”<sup>100</sup>. Argumentacja Jezuita wprost odwołuje się do kanonu filozoficznego o niemożności stworzenia raj na Ziemi i sformułowania doktryny idealnej. Utopia zaproponowana przez H. Spencera jest zdaniem Morawskiego błędem ewolucjonizmu.

## 7.4. Materializm

Początki materializmu w rozumieniu nowożytnym związane są z postacią Ludwika Feuerbacha<sup>101</sup>. Głównym założeniem uczonego było przeciwstawienie

---

<sup>95</sup> H. Spencer, *Pierwsze zasady*, przeł. K. Potocki, Warszawa 1883, s. 351.

<sup>96</sup> Por. R. Wroczyński, *Wstęp*, w: *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, red. K. Bartnicka, I. Szybiak, Warszawa 2002, s. 17.

<sup>97</sup> A. Habrat, *Elementy teorii ewolucji Herberta Spencera w poglądach społecznych Leona Petrażyckiego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2003, t. 5, s. 138.

<sup>98</sup> Tamże, s. 138.

<sup>99</sup> R. Wroczyński, *Wstęp*, w: *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, s. 20.

<sup>100</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 108–109.

<sup>101</sup> L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1953; tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landmann, Warszawa 1959.

się idealizmowi niemieckiemu G.W.F. Hegla, chociaż sam Feuerbach był uczniem Hegla.

Zdaniem L. Feuerbacha, „ciało nasze jest ową negującą, ograniczającą, skupiającą, zwężającą siłą, bez której osobowość jest nie do pomyślenia”<sup>102</sup>. Słowa te jasno poświadczają, że – w rozumieniu Feuerbacha – człowiek jest bytem materialnym, a zarazem częścią otaczającej go materialnej rzeczywistości<sup>103</sup>. Materializm Feuerbacha miał podłoże antyreligijne, twierdzenie jakoby przyczyną upadku człowieka była religia, stawia tego filozofa w opozycji do scholastyków. Religia wywodzi się z egoizmu ludzkiego. Nie człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ale Bóg jest „stworzony” przez człowieka na jego obraz i podobieństwo<sup>104</sup>. Nic więcej oprócz miłości nie jest człowiekowi potrzebne, bo z chwilą uświadomienia sobie mocy miłości, miłość ta zajmuje miejsce Boga, który przestaje być człowiekowi potrzebny<sup>105</sup>.

Od L. Feuerbacha pochodzi znane powiedzenie, mające jaskrawo wyrazić materialność wszystkiego, nawet człowieka: człowiek jest tym, co je (*der Mensch ist, was er isst*). Poglądy Feuerbacha stanowiły inspirację, a zarazem krytyczny punkt odniesienia dla kształtowania się myśli Karola Marksa i Fryderyka Engelsa<sup>106</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że rola historyczna Feuerbacha polegała na tym, że był on spoiwem, łącznikiem między Hegłem a Marksem i Engelsem.

Twórczość L. Feuerbacha stała się krytyczną inspiracją dla doktryny K. Marksa i F. Engelsa. Kolejna faza rozwoju materializmu w ujęciu niemieckim przypada na poł. XIX w. wraz z ogłoszeniem *Manifestu komunistycznego*<sup>107</sup>. Pogląd wyżej wspomniany w ujęciu dialektycznym odnosił się do przyrody, która miała mieć następujące właściwości: przede wszystkim zakładano, że przyroda składa się z rzeczy ze sobą spojonych, wzajemnie się warunkujących, jest w ciągłym ruchu, przemianie, rozwoju, rozwijając się wytwarza nowe jakości; a motorem rozwoju jest walka wewnętrznych przeciwieństw<sup>108</sup>. Fryderyk Engels w następujących słowach odnosił się do filozofii L. Feuerbacha – „materializm ubiegłego stulecia był przeważnie mechanistyczny, co wynikało stąd, że ze wszystkich nauk przyrodniczych tylko mechanika ciał stałych – zarówno niebieskich, jak i ziemskich – słowem mechanika ciężkości miała wówczas postać w pewnym sensie

---

<sup>102</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 170.

<sup>103</sup> P. Czarnecki, dz. cyt., s. 161.

<sup>104</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 369.

<sup>105</sup> P. Czarnecki, dz. cyt., s. 162.

<sup>106</sup> Zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 3, Warszawa 2004, s. 55.

<sup>107</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, Warszawa 2018.

<sup>108</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 48.

nauki skończonej”<sup>109</sup>. Dalsza krytyka koncepcji autora *O istocie chrześcijaństwa* odnosi się wprost do istoty ludzkiej. Karol Marks twierdził, że Feuerbach traktuje człowieka tylko jako „przedmiot zmysłowy”, ale pomija jego „działalność zmysłową” i nie rozpatruje ludzi w ich danej więzi społecznej, warunkach życiowych, które ich uczyniły tym, czym są – „nie dochodzi on nigdy do ludzi realnie istniejących i działających, lecz zatrzymuje się przy abstrakcji «człowiek» [...]”<sup>110</sup>. To redukcjonistyczne ujęcie został wzbogacone przez K. Marksa i F. Engelsa o klasyfikację epok uwzględniającą człowieka, panujące stosunki społeczne oraz rozwój klasowy<sup>111</sup>.

Według marksizmu tylko świat materialny jest światem rzeczywistym. Nawet myśl, świadomość, duch, dusza – to postacie zorganizowanej materii<sup>112</sup>. Zdaniem K. Marksa, nie ma innego bytu, jak tylko rozwijający się, zmienny, zależny, względny. Materia jest nie tylko zmienna, ale także rozwija się od form niedoskonałych do coraz doskonalszych: od atomów aż do człowieka<sup>113</sup>. Materializm dialektyczny odrzuca Boga, wskazując na przyczyny sprawcze, faktory, które go posuwają do przodu przez pchnięcia i walkę. Świat, mówiąc ściśle, nie ma ani celu, ani sensu, rozwija się ślepo w zgodności ze swymi wiecznymi, obliczalnymi prawami<sup>114</sup>. Marksizm jako pogląd filozoficzny zawiera w sobie elementy determinizmu, gdyż zakłada, że we wszechświecie wszelki przypadek jest wykluczony.

Krytyczna recenzja materializmu w ujęciu Morawskiego oparta jest o dychotomiczne ujęcie determinizmów: fizyczny – identyfikowanie całego porządku duchowego z fizycznym i logiczny – poddanie bezwzględne woli pod przewagę motywów. Morawski formułuje i uzasadnia zarzut wobec determinizmu fizycznego, stawiając pytanie: „Gdzie jest choć jeden fakt naukowo stwierdzony, który by zaprzeczał istnieniu duchowego pierwiastka?”<sup>115</sup>. Morawski zdaje sobie spra-

---

<sup>109</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmiernik klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1982, s. 28.

<sup>110</sup> K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: tenże, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 272.

<sup>111</sup> Materializm historyczny opiera całokształt właściwości charakterystycznych państwa na podstawie rodzaju panujących stosunków produkcji. Zaliczenie państwa do tego czy innego typu, zależy od tego jaki jest obecnie obowiązujący rodzaj stosunków społecznych. Według tak ustalonego kryterium historia zna cztery typy państw: niewolnicze (właściciele niewolników), feudalne, burżuazyjne i socjalistyczne. Zob. G.L. Seidler, *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2009, s. 74–76; J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004, s. 18–22.

<sup>112</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 377.

<sup>113</sup> Tamże, s. 379.

<sup>114</sup> Tamże, s. 379.

<sup>115</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 26.

wę, że odpowiedź na tak postawione pytanie, musi być negatywna. Ostatecznie powołuje się na przykład świadomości, gdyż „skoro poza materią nie ma nic to przejście od jednego stanu psychicznego do drugiego, od myśli do chcenia i czynu, odbywa się przez czynniki mechaniczne i mocą praw mechaniki [...] Świadomość nie tylko postępowaniem człowieka rzeczywiście kieruje – czemu zaprzeczyć byłoby niedorzecznością – ale jeszcze przez organizm człowieka opanowuje świat zewnętrzny”<sup>116</sup>. Przytoczona argumentacja stanowi logiczną i uzasadnioną krytykę determinizmu fizycznego. Traci jednak na znaczeniu wobec materializmu niemechanistycznego w ujęciu K. Marksa i F. Engelsa, którzy zakładali, że materia posiada wiele postaci: dźwięk, ciepło, życie psychiczne czy ruch inny niż mechaniczny<sup>117</sup>. Według autorów *Ideologii niemieckiej*<sup>118</sup> (1846) wszystkie nauki badają ruch materii począwszy od dźwięku, będący przedmiotem badań akustyki, jak również ciepło badane przez termodynamikę. Powyższe elementy wskazują, że materializmu nie należy utożsamiać tylko w znaczeniu wąskim z mechaniką.

Zmiana natury epistemologicznej stanowi celną ripostę na tok dedukcyjny Morawskiego. O ile L. Feuerbach wobec logiki Jezuity pozostaje bezradny, o tyle K. Marks i F. Engels mogą pozwolić sobie na polemikę z powyższymi twierdzeniami. Z kolei determinizm logiczny jest deprecjonowany przez Morawskiego na podstawie przyczynowości i racjonalności rozumianej jako korzystanie z rozumu. Jezuita ma jednak świadomość, że optykę zagadnienia wolnej woli niekiedy może ograniczać namiętność, która każe jednostce działać instynktownie<sup>119</sup>.

## 7.5. Liberalizm

Początki liberalizmu związane są z epoką oświecenia oraz sprzeciwem wobec absolutyzmu monarszego i instytucji feudalnych. Jednymi z pierwszych dokumentów, wpisujących się w konwencje doktryny była *Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych* (1776) oraz francuska *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* (1789). Do podstawowych postulatów liberalizmu należy zniesienie poddaństwa, równość wobec prawa, zniesienie monarchii absolutnej, wprowadzenie monarchii konstytucyjnej, ograniczenie roli Kościoła i podkreśle-

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 28–29.

<sup>117</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 46.

<sup>118</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, w: *Dzieła*, K. Marks, F. Engels, t. 3, Warszawa 1961.

<sup>119</sup> Por. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 37–38.

nie wolności jednostki oraz praw człowieka. Doktryna liberalna zakłada, że żadna instytucja, nawet religijna, nie może być prawnie uprzywilejowana, każda ma takie znaczenie, jakie sobie wypracuje w warunkach równych szans<sup>120</sup>.

Jest to zdecydowanie odmienne podejście aniżeli prezentuje odnowiona filozofia scholastyczna, która będzie proponować wychowanie młodych pokoleń w duchu katolickim. Przedstawicielami liberalizmu byli m.in.: Adam Smith<sup>121</sup> (liberalizm gospodarczy), John Locke<sup>122</sup>, Jean Jacques Rousseau<sup>123</sup>, Monteskiusz<sup>124</sup> czy Jeremy Bentham<sup>125</sup>. Największy wpływ doktryny liberalnej doby XIX w. widoczny był w krajach rewolucji burżuazyjnej, takich jak: Anglia, Francja, Stany Zjednoczone.

Jednym z czołowych teoretyków liberalizmu angielskiego był John Stuart Mill, który sformułował pojęcie najwyższej swobody człowieka, polegającej na wolności postępowania w dążeniu do szczęścia i dobrobytu z zastrzeżeniem, iż postępowanie to nie przynosi szkody innym. Oddajmy głos samemu myślicielowi, który w dziele *O wolności*<sup>126</sup> (1859) tak interpretował doktrynę: „Zrozumielibyśmy bardzo źle tę doktrynę, gdybyśmy przypuszczali, że jest ona wyrazem samolubnej obojętności, która utrzymuje, że człowieka nie powinno obchodzić postępowanie jego bliźniego i że wolno mu się troszczyć o ich dobro tylko wtedy, gdy to jest w jego własnym interesie. Potrzeba nam nie mniej, lecz znacznie więcej bezinteresownej działalności dla dobra innych”<sup>127</sup>. W tym ujęciu koncepcja wolności opiera się przede wszystkim na założeniu, że z faktu funkcjonowania w społeczeństwie, po stronie jednostki istnieją obowiązki. John Stuart Mill zdaje sobie sprawę, iż ustrój liberalny wymaga określonego stopnia ogólnego rozwoju społeczeństwa, podobnie jak wolność może być konsumowana przez jednostkę odpowiednio wykształconą oraz dojrzałą społecznie i moralnie<sup>128</sup>.

Kolejnym z przedstawicieli liberalizmu był John Locke. Angielskiemu filozofowi zawdzięczamy zasadę podziału władzy, rozwiniętą i redefiniowaną przez

---

<sup>120</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 505.

<sup>121</sup> A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. S. Jedynak, Warszawa 1989; tenże, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, S. Wolff, Warszawa 2003.

<sup>122</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015; tenże *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawecki, Warszawa 1955.

<sup>123</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002.

<sup>124</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.

<sup>125</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.

<sup>126</sup> J.S. Mill *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1959.

<sup>127</sup> Tamże, s. 9.

<sup>128</sup> A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2003, s. 255.

Monteskiusza, opartą na wzajemnej współpracy i kontroli władzy ustawodawczej, wykonawczej i federatywnej<sup>129</sup>. Jednak z punktu widzenia filozofii o wiele bardziej istotny jest nowożytny sposób pojmowania wolności, stanowiącej podstawę doktryny liberalizmu. Wolność człowieka w społeczeństwie sprowadza się do niepodlegania żadnej innej władzy ustawodawczej, a tylko tej powołanej na mocy zgody we wspólnocie, ani też panowaniu czyjejkolwiek woli, ani ograniczeniom jakiegokolwiek prawa innego niż to, które uchwali legislatura zgodnie z pokładanym w niej zaufaniem<sup>130</sup>. Powyższe stwierdzenie potwierdza fundament liberalizmu związany z kluczową rolą wolnej jednostki i ograniczeniem kompetencji aparatu państwowego do minimum. Wolność polega na tym, że człowiek jest wolny od jakiegokolwiek zwierzchnika na ziemi, od woli ludzkiej oraz od ludzkiej władzy ustanawiającej prawa, ale jest równoznaczna z posłuszeństwem wobec praw natury, obowiązujących każdą rozumną istotą ludzką<sup>131</sup>. Idea wolności znalazła odzwierciedlenie we wspomnianej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* (1789), a w okresie *Rewolucji Francuskiej* (1789–1794) została wykorzystana w argumentacji przeciwko religii katolickiej.

Marian I. Morawski krytykuje liberalizm i dokonuje rekapitulacji doktryny w 100-lecie jej początków: „Chrześcijaństwo dziewiętnaste liczy stulecie, a jeszcze zmarszczek nie ma. Lecz idea «nowego prawa», liberalizm wylęgły przed wiekiem z wolteriańskiej filozofii, wprowadzony w świat z łyskaniem i grzmotami rewolucji, dziś już widoczne zdradza symptomy marazmu”<sup>132</sup>. Jezuita stwierdza, że doktryna ta jest fałszywa, gdyż opiera się na fałszywych przesłankach, szczególnie w odniesieniu do idei państwa – państwa bezwyznaniowego<sup>133</sup>.

Zdaniem Morawskiego, „Bóg jest Panem najwyższym, a nie człowiek [...] skoro się odejmie państwu obowiązki w wobec Boga, to tym samym zostawi się je w ręku dowolności ludzkiej, i że mocą i logiką tej samej zasady, doprowadzi ta ludzka dowolność do takiego gwałcenia wszystkich praw człowieka, do takiej tyranii sumień, jakich lękać się nie mogli ze strony najzapamiętaleszych szermierzy prawdy”<sup>134</sup>. Jezuita powołuje się na naukę Kościoła w tej materii zawartą w encyklice Leona XIII *Immortale Dei* (1885) – „Nauka społeczna, którą Papież zatwierdza, osadzając w prawie Bożym niezmienny fundament wszelkich praw i wszelkiej władzy, daje jedyny grunt, na którym godność człowieka, nietykal-

---

<sup>129</sup> Zob. L. Garlicki, *Polskie Prawo Konstytucyjne*, Warszawa 2019, s. 86–97. *Prawo Konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej*, red. P. Sarnecki, Warszawa 2011, s. 79–84.

<sup>130</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 178.

<sup>131</sup> Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 197–198.

<sup>132</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 203.

<sup>133</sup> Por. Tamże, s. 204–207.

<sup>134</sup> Tamże, s. 210.

ność jego praw i wolność prawdziwa oprzeć się i zakwitnąć mogą<sup>135</sup>. W komentarzu do encykliki *Immortale Dei* Marian I. Morawski przekonywał, że liberalizm wyczerpał się już jako doktryna ideologiczna i zdradza widoczne oznaki marazmu, stawiając potomków rewolucji wobec dylematu: socjalizm czy pesymizm<sup>136</sup>.

Kolejnym punktem spornym między liberalizmem a katolicką nauką jest zagadnienie pochodzenia władzy i interpretacja nowożytnej zasady suwerenności narodu. Marian I. Morawski stoi na stanowisku, że „władza zwierzchnia państwa, będąc z prawa natury, jest od Boga, Stwórcy natury. Postać jednak tej władzy, tj. oznaczenie kto ma ją piastować – czy jeden, jak w monarchii, czy wszyscy zarówno jak w Rzeczypospolitej, czy ma ją naród z monarchą dzielić, jak w państwach konstytucyjnych – to rzecz względna, od rozmaitych ludzkich warunków, nieraz i od woli obywateli zawisa, zawsze od kwestii istoty i pochodzenia władzy odrębna<sup>137</sup>. Z kolei liberalizm upatruje źródła pochodzenia władzy u Narodu – „zasada, że absolutny początek władzy jest w narodzie nie w Bogu, jest nieracjonalna i dla społecznego porządku zgubna<sup>138</sup>. W świetle piśmiennictwa Morawskiego teorie Thomasa Hobbesa czy Jean’a Jacques’a Rousseau stoją w opozycji do XIX-wiecznego nauczania Kościoła<sup>139</sup>.

Do liberalizmu ustosunkował się Marian I. Morawski w artykule *Wieża Eiffla i rok 1889*, w którym ukazał sprzeczności tego okresu<sup>140</sup>. „Cywilizacja, która jest pochodem ku uszczęśliwieniu ludzkości powinna ją zbliżać do absolutnego szczęścia i celu człowieka [...] cały ten wysiłek ludzkości w XIX w. obrócił się od samego początku przeciwko Bogu, Stwórcy i celowi człowieka<sup>141</sup>. Morawski konstatuje, że bunt nowoczesnej cywilizacji przynosi wymierne skutki w postaci rozbijania rodziny, nieprzestrzegania odpoczynku w dzień święty, zaprzęgnięcia do pracy kobiet i dzieci (bez gwarancji odpowiedniego zarobku). „Maszyna nie zna rodziny i ludzie muszą łamać domowe warsztaty, przy których wśród rodziny na

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 211.

<sup>136</sup> S. Pyszka, *Mysł społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, s. 93; zob. M. Morawski, *Encyklika Immortale Dei i liberalizm*, „Przegląd Powszechny” (2)1885, t. 8, s. IX–XXVIII Ten sam tekst został wydany w niezmięnionej formie pt. „Teoria liberalna a chrześcijańska o państwie” – M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 203–239.

<sup>137</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 213.

<sup>138</sup> Tamże, s. 231.

<sup>139</sup> Zob. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiałowicz, Kęty 2009.

<sup>140</sup> S. Pyszka, *Mysł społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, s. 95.

<sup>141</sup> M. Morawski, *Wieża Eiffla i rok 1889*, „Przegląd Powszechny” (6)1889, t. 21, s. 4–5.

chleb zarabiali, muszą porzucać żony i dzieci, dla usług i maszyny. Maszyna nie zna Boga i ludzie muszą o Bogu zapominać, muszą dzień Pański i nabożeństwo, i słowo Boże, i Boży spoczynek poświęcać dla obsługi maszyny. Maszyna ma żelazne muskuły, spoczynku nie potrzebuje i ludzie muszą dniem i nocą przy niej nieprzerwanie pracować, muszą wyęczać swe siły nad miarę, skracać życie, by dotrzymać kroku żelaznemu olbrzymowi<sup>142</sup>. Cierpią odbiorcy maszyny, bo produkuje ona tanio i dużo, ale produkty są liche i mało wartościowe<sup>143</sup>. Receptą na wszechobecny postęp i nieprawidłową interpretację wolności – zdaniem Morawskiego, jest cywilizacja chrześcijańska, oparta na objawieniu Bożym jako nieśmiertelnym pierwiastku odrodzenia. Jeżeli cywilizacja zacznie służyć Bogu, uratuje się. Rośnie przekonanie, że sama siła nie może być podstawą społecznienia i stosunków między narodami, ale potrzebne jest oparcie w sumieniu i sprawiedliwości<sup>144</sup>.

Głoszona przez liberałów wolność również w sferze sumienia ma odzwierciedlenie w postulatcie rozdziału Kościoła od państwa i uregulowania wzajemnych relacji za pomocą umowy międzynarodowej – konkordatu. Wskazane *modus vivendi* jest również przedmiotem krytyki przez Morawskiego: „Konkordat jest lekarstwem na przypadek tej choroby [liberalizmu – uwaga własna], sztucznym środkiem do usunięcia anormalnych kolizji: normalnym zaś stanem, zdrowiem społecznego organizmu jest naturalne zestrojenie, związek z natury rzeczy wynikający między kościelną i państwową społecznością”. Krytyka liberalizmu w ujęciu Mariana Morawskiego dotyczy interpretacji genezy państwa, istoty pochodzenia władzy oraz regulacji stosunków na linii państwo-Kościół.

## 7.6. Empiryzm

Początki nowożytnego empiryzmu związane są z angielskimi uczonymi, wśród których największe oddziaływanie miała myśl Francisca Bacona<sup>145</sup>, George’a Berkeley’a<sup>146</sup>, Johna Locke’a czy Davida Hume’a<sup>147</sup>. Jest to kierunek filozoficzny w teorii poznania wywodzący poznanie ludzkie z doświadczenia

---

<sup>142</sup> Tamże, s. 7.

<sup>143</sup> S. Pyszka, *Myśl społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, s. 95.

<sup>144</sup> Por. C. Niezgoda, *Myśl społeczna „Przeglądu Powszechnego” (1884–1939)*, „Chrześcijanin w świecie” 16(10) 1984, s. 35–36.

<sup>145</sup> F. Bacon, *Szkice polityczno-etyczne*, przeł. S. Pyrowicz, Warszawa 2004; tenże, *Eseje*, wstęp T. Kotarbiński, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959.

<sup>146</sup> G. Berkeley, *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. F. Jezierski, Warszawa 2003; tenże, *Dzienniki filozoficzne*, przeł. i oprac. B. Żukowski, Gdańsk 2007.

zmysłowego, zewnętrznego lub wewnętrznego<sup>148</sup>. Wyróżnia się: „e. [empiryzm – uwaga własna] teoriopoznawczy, przeciwstawiany racjonalizmowi, uznający doświadczenie za podstawowe lub jedyne źródło poznania wartościowego; e. [empiryzm – uwaga własna] metodologiczny, uważający, że doświadczenie jest jedyną podstawą uznawania lub odrzucania zdań naukowych oraz że jedynymi poznawczo wartościowymi przesłankami w nauce są zdania protokolarne lub bazy o konkretnych faktach; e. [empiryzm – uwaga własna] genetyczny (psychologiczny), który odrzucając natywizm, akcentuje doświadczenie w kształtowaniu mechanizmów nabywania wiedzy”<sup>149</sup>.

W XIX w. prąd ten stał się na nowo przedmiotem zainteresowania badaczy, m.in. J.S. Mill’a. W zakresie teorii poznania angielski filozof poddał krytyce zasadę przyczynowości. Jego zdaniem powyższe prawo wyprowadzamy przez uogólnienie poszczególnych doświadczeń, czyli przez indukcję<sup>150</sup>. John Stuart Mill, opowiedziawszy się za „radycznym e. [empiryzmem – uwaga własna] genetycznym, teoriopoznawczym i metodologicznym, twierdził, że wszystkie twierdzenia o faktach pochodzą z doświadczenia, a indukcja stanowi podstawę dedukcji (indukcyjnie urabia się przesłanki sylogizmów); oczywistość zdań analitycznych jest skojarzeniem, wywołanym licznymi potwierdzającymi je doświadczeniami”<sup>151</sup>.

Zdaniem J.S. Milla, „celem ostatecznym, ze względu, na który pożądaną są wszystkie inne rzeczy (zarówno wtedy, gdy bierzemy pod uwagę nasze dobro, jak i cudze), jest istnienie jak najbardziej wolne od cierpień i jak najbardziej bogate w przyjemności, zarówno pod względem jakościowym, jak i ilościowym”<sup>152</sup>. W istocie myśl ta stanowi rozwinięcie koncepcji J. Benthama, który twierdził, że dążenie do przyjemności i unikanie przykrości stanowią dwa potężne instynkty, którym poddana jest absolutnie wszelka aktywność. Ponieważ zaś od tych instynktów nie jesteśmy w stanie się wyzwolić, gdyż stanowią one nieodłączny składnik ludzkiej natury, więc tylko one w gruncie rzeczy mogą stanowić miarę moralnej słuszności naszych czynów<sup>153</sup>. W powyższym ujęciu przyjemność utoż-

---

<sup>147</sup> D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013; tenże, *Traktat o naturze ludzkiej*, wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker i G. Fuller, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.

<sup>148</sup> <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/empiryzm;3897812.html> (dostęp: 13 VII 2019 r.).

<sup>149</sup> Z. Hajduk, *Empiryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 147–148.

<sup>150</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 31.

<sup>151</sup> Z. Hajduk, *Empiryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 147–148.

<sup>152</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 21.

<sup>153</sup> P. Czarnecki, dz. cyt., s. 147.

samiana jest z dobrem, zaś przykrość ze złem. John Stuart Mill idzie w swojej refleksji o krok dalej, gdyż wprowadza do swojej teorii moralności pojęcie „utilitaryzmu”, który przestałby być utożsamiany z czystym hedonizmem. Nauka, która pojmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę najwyższego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego<sup>154</sup>. Autor dzieła *Utylitaryzm* (1863) twierdził, że przyjemności nie są sobie równe, że są przyjemności wyższe i niższe; wręcz mówił, że lepiej jest być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem<sup>155</sup>.

Marian I. Morawski interpretował i porównywał poglądy filozoficzne J. Benthama i J.S. Milla w następujący sposób: „Powinność, obowiązek, to podług Benthama pojęcia niedorzeczne i niemoralne; prawdziwa zaś cnota, to wysiłek, jakiego wymaga wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla większej przyjemności przyszłej [...] mamy u Milla możliwość cnoty jakoby bezinteresownej, mamy coś z daleka podobnego do sumienia – na co w systemie J. Benthama ani miejsca, ani nazwy nie było”<sup>156</sup>. Jezuita wyraźnie krytykuje koncepcję Benthama opartą o arytmetyczny rachunek szczęśliwości – *felicific calculus*<sup>157</sup>. Kontynuując, Morawski akcentuje różnice w poglądach między J. Benthamem a J.S. Millem, pisząc, że „[John – uwaga własna] Stuart Mill zrozumiał, że ta urojona zgodność interesów egoistycznych z interesami społecznymi, na której system Benthama się zasadzał, w rzeczywistości wcale nie istnieje, że ofiara, jakiej wymaga od jednostki dobro społeczne, jest bardzo często ofiarą, bezwzględną i odwrotnie: czyn dla jednostki przyjemny i korzystny; bywa często ogółowi szkodliwy – słowem, że przyjemność i powinność nie są w stałej zgodzie na tym świecie”<sup>158</sup>. Można powiedzieć, że J.S. Mill wskazał potencjalną słabość teorii J. Benthama, wykorzystując realną argumentację, w zakresie kolizji dóbr.

---

<sup>154</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 13.

<sup>155</sup> W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 33.

<sup>156</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 91, 93.

<sup>157</sup> *Felicific calculus* (rachunek szczęśliwości) – teoretyczny algorytm ludzkiego działania, zdefiniowany przez Jeremiego Benthama, stanowiący podstawę jego koncepcji antropologicznej. Algorytm ten opisuje ludzkie działanie jako dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Ta ogólna zasada została przez Benthama sprecyzowana przez zdefiniowanie wielu rodzajów przyjemności, do których człowiek dąży i przykrości, których unika oraz opis przykładowych sytuacji, w których dokonuje się wybór między poszczególnymi rodzajami przyjemności. Zob. W. Werner, *Homo laborans – wolna jednostka czy wytwór historii? Jeden z metodologicznych problemów badania zachowań „człowieka pracującego”*, w: *Człowiek w kontekście pracy. Teoria – empiria – praktyka*, red. M. Piorunek, Poznań 2009, s. 10–30.

<sup>158</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 92.

O ile A. Comte za bezpośrednie dane uznawał fakty zewnętrzne, o tyle J.S. Mill przyjmował fakty doświadczenia wewnętrznego i przeto psychologię uważał za dyscyplinę podstawową, wyrzekł się więc pozytywistycznej jednostronności<sup>159</sup>.

## 8. Kościół wobec kryzysu kultury Zachodu w XIX wieku

Filozofia dziewiętnastowieczna wiązała się z rozwojem nurtów idealistycznych, w ogromnej mierze sprzecznych z tradycją klasyczną<sup>160</sup>. Kościół zatem stanął w konfrontacji ideowej z modernistycznymi nurtami ideowymi wieku XIX<sup>161</sup>.

Niekorzystna konstelacja intelektualna, związana z ofensywnym charakterem ideologii materialistycznych i ateistycznych, którym sprzyjał pozytywizm oraz agnostyczna postawa znacznej części inteligencji August Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Karol Darwin czy Ernest Renan<sup>162</sup> nadawali ton krytyczny wobec Kościoła i religii w ogóle. W tych okolicznościach zdawać by się mogło, że oto nauka będzie ostatnim gwoździem do trumny religii. Kościół bronił się, próbując zdefiniować sytuację, w jakiej się znalazł<sup>163</sup>.

Filozofia scholastyczna stanowiła odpowiedź Kościoła katolickiego na reperkusje ideowe rewolucji francuskiej oraz niebezpiecznie szerzące się w XIX-wiecznej Europie nurty pozytywizmu, ewolucjonizmu, materializmu, empiryzmu czy liberalizmu. Encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879 r., niosła za sobą niezawodny ładunek dydaktyczny, powrót do myśli św. Tomasza z Akwinu, który można streścić w tym, że nie ma sprzeczności między wiarą i rozumem.

---

<sup>159</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 330.

<sup>160</sup> M. Ryba, *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa-Radzymin 2018, s. 21.

<sup>161</sup> Tamże, s. 22.

<sup>162</sup> Ernest Renan (1823–1892) – od 1862 profesor hebraistyki w Collège de France w Paryżu; od 1876 członek Akademii Francuskiej; zajmował się filologią orientalną (gł. semitologią), historią religii (zwłaszcza chrześcijaństwa) oraz filozofią kultury; poglądy filozoficzne. Renana ewoluowały od pozytywistycznych kultu nauki do postawy humanistycznego sceptycyzmu; wyrażał przekonanie o psychologicznej genezie religii, w pracy *Żywot Jezusa* (1863, wyd. pol. 1904) głosił tezę, że Chrystus był najdoskonalszym z ludzi, ale nie był Bogiem; w poglądach społecznych odszedł od ideału dobra ogółu i rządów rozumu, rezygnując z programów przebudowy społeczeństwa; Zob. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Renan-Joseph-Ernest;3967058.html> (dostęp: 9 I 2020 r.).

<sup>163</sup> Por. L. Miodoński, *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, w: *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, red. W. Mleczko, Kraków 2016, s. 106.

Pierwszym z XIX-wiecznych papieży, który zdawał sobie sprawę z zagrożenia wynikającego z rozwoju nurtów idealistycznych i laickich, był Pius IX. Tak oto pisał w encyklice *Quanta cura* (1864): „Społeczność ludzka pozbawiona więzów religii i prawdziwej sprawiedliwości zaiste nie będzie mieć żadnego innego celu, jak tylko zdobywanie i gromadzenie bogactw”<sup>164</sup>. Załącznikiem do encykliki był *Syllabus errorum*, który zawierał 80 zasadniczych błędów dotyczących współczesności w 10 rozdziałach. Dokument ten traktował o błędach minionej i obecnej epoki, dotyczył krytyki błędnych doktryn: relatywizmu, socjalizmu, komunizmu, liberalizmu, materializmu, panteizmu. Potępiał tajne stowarzyszenia oraz zasady neutralności religijnej państw. *Syllabus errorum* wywołał szczególne reperkusje w prasie liberalnej<sup>165</sup>, ale zarazem określił pole sporu ideowego, stanowiącego przedmiot zainteresowania intelektualistów katolickich.

Jednakże, dopiero Leon XIII w *Aeterni Patris* nie ograniczał się do diagnozowania problemu, ale wskazywał konkretne rozwiązania – potrzebę odnowienia filozofii tomistycznej. Oto fragment potwierdzający powyższą tezę: „Was wszystkich Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świętości złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza”<sup>166</sup>. W tym kontekście dzieło *Filozofia i jej zadanie* (1877) Mariana I. Morawskiego jest awangardowe. Po pierwsze, ze względu na to, że ten sam postulat został wyodrębniony przez Jezuitę dwa lata przed ogłoszeniem przełomowej encykliki *Aeterni Patris* (1879). Po drugie, Morawski podobnie jak papież Leon XIII, również zalecał korzystanie ze spuścizny intelektualnej Akwinaty jako szansę na uzdrowienie nauki. Po trzecie, zaskakująca jest u Jezuitów świadomość uporządkowania przestrzeni intelektualnej, w szczególności w kręgach katolickich, wzajemnego stosunku rozumu do wiary. Wobec przytoczonej argumentacji konstatacja, że Marian I. Morawski antycypował encyklikę *Aeterni Patris* nie będzie nadużyciem, a jedynie stwierdzeniem faktu.

Zestawienie Victora Cathreina (1845–1931) i Mariana I. Morawskiego (1845–1901), w sposób jednoznaczny potwierdza unikatowość i pionierską myśl drugiego z jezuitkich neotomistów. Pomimo że zarówno Polak jak i Szwajcar urodzili się w tym samym roku, to ich filozofia dojrzewała w odmiennym tem-

---

<sup>164</sup> Pius IX P.M., *Acta, Romae 1854*, prima pars, vol. III, s. 687–717; M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 105.

<sup>165</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła Czasy najnowsze 1815–1914*, t. VII, Lublin 2003, s. 218–219.

<sup>166</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris (O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000, s. 37; por. M. Ryba, dz. cyt., s. 144.

pie i charakteryzowała się inną dynamiką. Morawski już 9 lat przed Cathreinem w dziele *Filozofia i jej zadanie* (1877) kontestował pozytywizm i poddawał krytyce poglądy K. Darwina i H. Spencera. Viktor Cathrein powyższe tezy zawarł w książce *Nauka moralności darwinistowskiej. Krytyka etyki Herberta Spencera* wydanej w 1886 roku. „Doktryna prawna C. [Cathreina – uwaga własna] znalazła oddźwięk przede wszystkim w środowiskach katolickich. Wpłynęła m.in. na zapatrywania prawne Piusa XI (1922–1939) i kręgów związanych z tym papieżem jurystów. Istotne znaczenie miało wyeksponowanie w niej neotomistycznego założenia o człowieku jako istocie rozumnej i posiadającej wolną wolę, a zatem osobie potrafiącej podejmować samodzielne decyzje i ponoszącej konsekwencje dokonywanych wyborów<sup>167</sup>. Najważniejsze dzieła V. Cathreina to: *Nauka moralności darwinistowskiej. Krytyka etyki Herberta Spencera* (1886); *Filozofia moralności* (1904); *Podstawowe pojęcia prawa karnego. Studium filozofii prawnej* (1905) czy wreszcie *Podstawy prawa międzynarodowego* (1918)<sup>168</sup>. Można powiedzieć, że Marian I. Morawski stał na początku programu formowania się neotomizmu, z kolei myśl V. Cathreina przypadła na rozkwit filozofii katolickiej. „Zaraz na progu swej naukowej działalności [Morawski – uwaga własna] jako pierwszy w Polsce, a nawet jeden z pierwszych w skali europejskiej dokonał trafnej diagnozy istotnych źródeł impasu zaistniałego w świecie współczesnej mu chrześcijańskiej myśli filozoficznej i wskazał właściwą drogę wyjścia<sup>169</sup>. Tym bardziej należy docenić prekursorski wkład Mariana I. Morawskiego SJ w odnowę scholastyki, która została ostatecznie ugruntowana w encyklice papieskiej *Aeterni Patris*.

Przed Leonem XIII stanęły zatem ogromne wyzwania. Z jednej strony w *Re-rum novarum* (1891) rozprawił się on z liberalizmem i socjalizmem jako nurtami w sposób zasadniczy niszczącymi życie społeczne, z drugiej zaś strony encyklika *Aeterni Patris* ogłoszona na samym początku pontyfikatu tego papieża, wskazywała drogę ratunku dla kultury zachodniej<sup>170</sup>. Prądy ideowe pozytywizmu, spirytualizmu oraz fideizmu zostały odrzucone przez papieża, z kolei ludzie podchodzący z respektem do ludzkiego rozumu, zdaniem papieża powinni się formować poprzez studia Ojców Kościoła i scholastyków, którzy w sposób bardzo przejrzysty potrafili przekazać zgodność wiary i rozumu<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> T. Scheffler, *Cathrein Victor*, w: *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2009, s. 593.

<sup>168</sup> Zob. tamże, s. 591–593.

<sup>169</sup> T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 135.

<sup>170</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 248–253; por. M. Ryba, dz. cyt., s. 27.

<sup>171</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris (O potrzebie odnowy filozofii tomistycznej)*, s. 34.

Jako że nauka była uprawiana na uniwersytetach, Leon XIII, nie ustając w staraniach popularyzowania myśli tomistycznej, zdecydował się na otwarcie katedry teologii tomistycznej (1882) na Uniwersytecie w Louvain. Kierownictwo tej katedry objął Désire Mercier<sup>172</sup>. Za zgodą papieża otworzył on później Wyższy Instytut Filozoficzny (*Institut Supérieur de Philosophie*). W ten sposób idea uniwersytetów katolickich została odrestaurowana. W istocie walka o uniwersytety była walką o „rząd dusz”<sup>173</sup> i kształtowanie przyszłych elit intelektualnych. Dostrzeżenie zagrożenia ze strony pozytywizmu ujmującego redukcjonistyczne podejście do nauki, deprecjonujące znaczenie filozofii i teologii było ogromnym zagrożeniem i w dzisiejszych kategoriach może być interpretowane jako walka cywilizacyjna między cywilizacją chrześcijańską a cywilizacją laicką. Kwestia ta była bliska belgijskiemu duchownemu Désire Mercier, który uważany jest za twórcę szkoły lowańskiej. Wówczas w drugiej poł. XIX w. krystalizowała się myśl, aby poprzez „gruntowną pracę naukową stworzyć katolicką elitę zdolną wygrać ideowe zmagania z materialistyczną myślą europejską”<sup>174</sup>.

Ten sam nurt na rodzimym gruncie polskim reprezentował Marian I. Morawski, który postulował, aby szkoły średnie kształciły młode pokolenia w duchu katolickim. „Szkoła katolicka to znaczy najpierw: że w niej wszystkie przedmioty wykładają się po katolicku: tj. bez naruszenia żadnego z przekonań ani uczuć katolickich, z takim poglądem na rzeczy i sądem o nich, jakie mieć może uczony, ale wierzący katolik. Bo jak wiedzieliśmy pojęcia o rzeczach, jakie się młodzieńczym umysłem wpaja są pierwszym czynnikiem wychowawczym”<sup>175</sup>.

Zadziwiającym jest paralela światopoglądowa między Marianem I. Morawskim a Désire Mercier. Jedyna różnica dotyczy samego etapu kształcenia: szkoła

---

<sup>172</sup> Désire Mercier (1851–1926) – belgijski duchowny katolicki, arcybiskup Mechelen, profesor uniwersytetu w Leuven (1882–1906), gdzie założył *Institut Supérieur de Philosophie* (1887), od 1906 arcybiskup Malines (Mechelen); od 1907 kardynał. Przeciwnik modernizmu katolickiego, przedstawiciel współczesnego tomizmu w wersji zwanej lowańską, zwolennik autonomii filozofii względem teologii oraz uprawiania metafizyki tomistycznej w powiązaniu z naukami szczegółowymi, inicjator ekumenicznych dysput z anglikanami w Mechelen (1921–26), zwolennik ruchu liturgicznego i katolicko-społecznego; zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 5, Warszawa 2004, s. 426.

<sup>173</sup> Rząd dusz – określenie „rząd dusz” pochodzące z Wielkiej Improwizacji Konrada w III części *Dziadów* weszło do języka potocznego i bywa stosowane w polskiej publicystyce jako idiom o powszechnie czytelnym znaczeniu. W sensie potocznym „rząd dusz” to czyjaś ideologiczna dominacja nad grupą czy przemożny wpływ jakiegoś podmiotu na opinię publiczną. Zob. <https://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=187> (dostęp: 13 VII 2019 r.).

<sup>174</sup> M. Ryba, dz. cyt., s. 30.

<sup>175</sup> M. Morawski, *Klasycyzm w szkołach średnich*, [http://www.ultramontes.pl/klasycyzm\\_w\\_szkolach.htm](http://www.ultramontes.pl/klasycyzm_w_szkolach.htm) (dostęp: 13 VII 2019 r.).

średnia – uniwersytet, natomiast same założenia są bardzo do siebie zbliżone. Oddajmy głos twórcy szkoły lowańskiej: „Konieczną jest rzeczą [...] abyśmy w rozmaitych gałęziach wiedzy mieli badaczy i mistrzów, którzy by działalnością swoją zawodową i pisarską zdobyli sobie prawo, na mocy którego przemawiać by mogli do świata uczonego i znajdować u niego posłuch. Wtedy to, skoro znów podniosą się te same wieczne zarzuty, że wiara jest ślepa, że wiara i rozum nie dają się pogodzić, odpowiemy skuteczniej jak przez uczone księgi lub apelacje do przeszłości, odpowiemy świadectwem aktualnych i żyjących faktów”<sup>176</sup>.

Zaskakująca jest bliskość ideowa między belgijskim uczonym a Marianem I. Morawskim, który również niejednokrotnie w swoich dziełach wskazywał na brak sprzeczności między wiarą i rozumem. Trafność diagnozy postawionej przez neoscholastyków, m.in. Merciera i Morawskiego, została odzwierciedlona w encyklice *Aeterni Patris* oraz nauczaniu na uniwersytetach filozofii i teologii. Powyższe rekomendacje przyczyniły się do uratowania fundamentów klasycznej kultury europejskiej.

## 9. Wnioski

Europa II poł. XIX w. była przesiąknięta nurtami filozoficznymi deprecjonującymi rolę Boga w życiu człowieka. Pogoń za postępem i rozwojem przyniosła skutki w postaci rewolucji technicznej i procesu „zmniejszania się” globu. Wpływ miały na to wynalazki (m.in. statek parowy, telefon, telegraf, silnik elektryczny), które przyczyniły się do kształtowania przeświadczenia o permanentnym rozwoju i wszechmocy człowieka. Wykorzystywały to XIX-wieczne prądy ideowe – pozytywizm, ewolucjonizm, materializm, empiryzm czy liberalizm. Po pierwszej wojnie światowej, a w szczególności po drugiej, zmieniła się na tyle konstelacja społeczno-polityczna, ekonomiczna oraz intelektualna, że z rzadka tylko sięgamy do świata XIX w. – słabo go rozumiemy, a w natłoku nowych zjawisk znikają nam problemy, postacie i perspektywy poznawcze, jakie kształtowały tamte czasy<sup>177</sup>.

Trudny i złożony moment dziejowy, w jakim przyszło żyć Marianowi I. Morawskiemu, stał się jednym z wielu czynników, który sprawił, że gorliwy kapłan postanowił sięgnąć do źródeł tradycji klasycznej na czele z doktorem Kościoła – św. Tomaszem z Akwinu. Neoscholastyka stała się odpowiedzią Kościoła katolickiego na wskazane nurty filozoficzne. Głos Mariana I. Morawskiego

---

<sup>176</sup> D. Mercier, *Neoscholastykizm*, „Przegląd Powszechny” 21(1904), s. 10.

<sup>177</sup> L. Miodoński, *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, s. 125.

w XIX-wiecznej debacie filozoficznej odwoływał się do rudymentów klasycznej kultury europejskiej.

Truizmem jest stwierdzenie, że wspomniane XIX-wieczne nurty filozoficzne wywarły wpływ na poglądy Morawskiego. Zdecydowanie bardziej trafnym sformułowaniem jest spostrzeżenie, że z historycznej perspektywy, pozytywizm, ewolucjonizm, materializm, empiryzm i liberalizm stały się punktem odniesienia dla refleksji Jezuita i przyczyniły się do powstania oryginalnej *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*.

**Rozdział III.**

**Znaczenie dzieła  
*Filozofia i jej zadanie*  
w odnowieniu scholastyki**



## 1. Uwagi wprowadzające

Niniejszy rozdział stanowi asumpt do odpowiedzi na pytanie o podłoże upadku filozofii jako nauki według Mariana I. Morawskiego. W swych refleksjach Jezuita nie ograniczył się jedynie do wskazania przyczyn zaistniałej sytuacji, jednak podjął również próby stworzenia pogłębionej diagnozy, opartej na oryginalnej periodyzacji dziejów historii filozofii. Oryginalność myśli Mariana I. Morawskiego widoczna jest w podejściu do filozofii jako „wiedzy o wszystkich rzeczach w ich ostatecznych przyczynach”<sup>1</sup>. Szczegółowy wywód na temat przyczyn upadku filozofii, dokonany przez Jezuitę w dziele *Filozofia i jej zadanie*, w szerszym kontekście jest retrospekcją definiowania podstawowych pojęć: bytu, materii, prawa czy powinności w nurtach światopoglądowych.

Gruntowna eksploracja filozoficzna pozwoliła na nakreślenie zadań, jakie stały przed „scholastyką nowszą”. Morawski wskazuje na okoliczności powstania scholastyki proponując własną periodyzację – „geneza scholastyki”, „scholastyka starsza” i „scholastyka dzisiejsza”<sup>2</sup>. Zaakcentowanie dokonań Jezuitę w zakresie badań nad historią filozofii pozwala w toku rozumowania dedukcyjnego na postawienie pytania: czy Marian I. Morawski był historiozofem? Odpowiedź daje uważna lektura dzieła *Filozofia i jej zadanie*, bez którego wnikliwej wykładni nie można zrozumieć *in concreto* autonomiczności myśli Jezuitę na tle dominujących nurtów II poł. XIX w.

Wskazanie celu filozofii przez Mariana I. Morawskiego jest zaledwie przyczynkiem do refleksji nad stosunkiem wiary do filozofii. Przypomnienie przez

---

<sup>1</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 18. W oryginalnym brzmieniu: *Scientia rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus hae res continentur*.

<sup>2</sup> Zob. T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 54–59.

Jezuicie podstawowej prawdy o braku sprzeczności między rozumem a wiarą stało się zachętą do restytucji filozofii należnego jej miejsca.

Prezentacja stanowiska filozoficznego Jezuitę przyczyni się do wskazania determinantów kształtujących myśl Morawskiego, a także będzie punktem wyjścia do zidentyfikowania naczelnej filozoficznoprawnej idei w poglądach Morawskiego – mianowicie – zagadnienia „zakonu przyrodzonego”.

## 2. Przyczyny upadku filozofii jako nauki w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Marian I. Morawski dokonał odnowienia filozofii scholastycznej. Jednak to dzieło nie byłoby możliwe, gdyby nie wnikliwa analiza rozumienia samego pojęcia filozofii. Mając świadomość powagi sprawy, Morawski już we wstępie swego dzieła *Filozofia i jej zadanie* sygnalizuje, że: „[...] zamiast filozofii wykląda się co najwyżej historię filozofii – filozofię traktuje się jako antyk, jako martwy pomnik starożytności. Ze szkół na koniec samo imię filozofii zostało wykluczone i zastąpione niepoczesną propedeutyką”<sup>3</sup>. Jezuita zdaje sobie sprawę z upadku filozofii jako nauki. Klasyczny przedmiot filozofii został zredukowany do absolutnego historycznego minimum. Jako przyczynę takiego stanu rzeczy Morawski podaje materializm, rozwój nauk przyrodniczych (ewolucjonizm) oraz wykluczenie filozofii ze szkół<sup>4</sup>.

Jednakże refleksja Mariana I. Morawskiego nie jest powierzchowna, oparta tylko i wyłącznie na czynnikach zewnętrznych. Jezuita wskazuje na słabość samej filozofii wynikającą z lekceważenia zdrowego rozsądku (*Das gemeine Denken*)<sup>5</sup>. Autor dzieła *Filozofia i jej zadanie* konstatuje: „Zdrowy rozsądek jest to uzdolnienie rozumu ludzkiego do widzenia w świetle oczywistości głównych prawd do pożytku ludzkiego niezbędnych; stąd pewność o tych prawdach jest wkorzeniona w sam rdzeń ludzkiej natury i tak powszechna i niezmienna jak i sama natura; drogocenny to dar Boży, spuścizna nasza umysłowa, bez której obyć się nie można, której nam nie zastąpi żadna filozofia, ani też żadna filozofia nie wydrze”<sup>6</sup>.

Marian I. Morawski tymi słowami jednoznacznie stanął na straży zdrowego rozsądku jako porządku naturalnego – z jednej strony zgodnego z ludzką naturą a z drugiej strony stojącego w opozycji do XIX-wiecznej filozofii – „filozofia,

---

<sup>3</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 3.

<sup>4</sup> Zob. *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 19–20.

<sup>5</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 5.

<sup>6</sup> Tamże.

która twierdzi, że świat widzialny nie jest czymś rzeczywistym, że świadomość osobista jest tylko złudzeniem, że przedmiot nie ma bytu poza myślą [...] zadaje kłam zdrowemu rozsądkowi, o którym mówimy. [...] Filozofia żyć nie może w obłokach, ale tylko w ludzkości, w tej ludzkości, która niezachwianie wierzy w zdrowy rozsądek, w oczywistość, w prawość swej natury”<sup>7</sup>.

Można stwierdzić, że Jezuita rozumie naturę jako podstawę i korzeń filozofii. W słowach Mariana I. Morawskiego widoczne jest dążenie do powrotu do ładu, harmonii i zgodności z naturą ludzką. Jego zdaniem gwarantem realizacji tych postulatów jest restytucja filozofii w klasycznym znaczeniu. W syntetycznym ujęciu pogląd ten zawiera się w zdaniu, że odejście od natury jest odejściem od filozofii *sensu stricto*.

Kolejnym błędem – według Mariana I. Morawskiego – popełnionym przez samą filozofię jest jej niezrozumiały język. „Im kto się ciemniej tłumaczył, im dziwaczniejsze kuł wyrazy, słowem im był mniej zrozumiały, tym za głębszego myśliciela uchodził”<sup>8</sup>. Zarzut ten kierowany jest szczególnie do filozofii niemieckiej – „upodobali sobie nowsi filozofowie, mianowicie Niemcy, mieszkać w mroku nieprzystępnym dla ogółu śmiertelników”<sup>9</sup>. W tym wypadku krytyka Morawskiego nie odnosi się do samych koncepcji filozoficznych, lecz do sposobu „filozofowania”. Wśród filozofów wykorzystujących skomplikowany i zawity język, Morawski podaje J.G. Fichtego, F. Schellinga czy I. Kanta. Zdaniem autora *Filozofii i jej zadanie*, przesadna zawichość tekstów filozoficznych w przestrzeni zewnętrznej była przyczyną tryumfu ducha materializmu. Filozofia XIX-wieku zaczęła utożsamiać pojęcia „być” i „myśleć”, „duch” i „materia”. Morawski jest zwolennikiem jasności i przejrzystości wywodów filozoficznych. Aprobata dla prostego przekazu filozoficznego jest łączona z prawdziwością filozofii. „Filozofia, która nie jest zrozumiałą dla wszystkich narodów oświeconych i dla wszystkich języków przystępną – tym samym wyrzec się musi nadziei być filozofią prawdziwą, powszechną”<sup>10</sup>. Konstatacja ta z jednej strony jest krytyką filozofii doby absolutyzmu oświeconego, z drugiej strony zawiera postulat głoszenia prawd dostępnych dla wszystkich, a nie tylko dla elit.

Konsekwencją tego stanu rzeczy było wykształcenie się trzeciego czynnika zewnętrznego, który przypieczętował upadek klasycznej filozofii. „Filozofia dała powód moralny do materializmu, ogłosiła bowiem, że człowiek jest niezawisłym i niepodległym (*autonom*) – ba! nawet, że jest najwyższym rozkwitem Bóstwa,

---

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 6.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

a zatem tylko siebie czcić powinien, tylko sobie kadzidło palić”<sup>11</sup>. Zdanie to potwierdza, że filozofia zaczęła poszukiwać swoich źródeł nie w Bogu, lecz w samym człowieku. Marian I. Morawski wprost nazywa ten stan rzeczy bezbożnością. Jezuita z nieskrywaną przykrością konstatuje: „[Filozofia – uwaga własna] odważyła się i to wśród powszechnych pochwał i oklasków, na miejscu Boga postawić człowieka – filozofa”<sup>12</sup>. Reminiscencją tego stanu rzeczy jest odejście nowożytnej filozofii od teocentrycznej koncepcji świata. Indukcyjna wskazówka Morawskiego odnosi się do szerszego kontekstu pojmowania filozofii jako nauki. Człowiek – filozof zastępujący Boga to niebezpieczny przejaw ludzi w dążeniu do samowystarczalności. Autarkia człowieka w konsekwencji prowadzi do bezbożności. Według Morawskiego doświadczenia historyczne na przykładzie doktryny liberalizmu *de facto* skierowane były przeciwko człowiekowi<sup>13</sup>.

Marian I. Morawski definiuje precyzyjnie przyczyny *désintéressement*’u filozofią klasyczną. Nie poprzestaje jednak na pasywnej i pesymistycznej diagnozie. Zdaniem Jezuita, „[...] filozofia nie ma być skazaną ani na śmierć, ani na wygnanie, że jej obecny upadek jest ze szkodą i stratą dla społeczeństwa, zatem, że bądź co bądź podźwignąć ją należy przywrócić jej dawne miejsce na czele zastępu umiejętności. Winy i usterki, o których wspomnieliśmy, nie wynikają z istoty filozofii, ale ze skrzywienia jej kierunku”<sup>14</sup>. Morawski upatruje szanse w renesansie klasycznej filozofii w aspekcie moralnym, społecznym i naukowym. Kulminacją wszystkich umiejętności jest filozofia. Zdaniem Jezuita rozpowszechnienie „zdrowej filozofii” stanowiłoby *panaceum* na „grasujący materializm”<sup>15</sup>.

Autor *Filozofii i jej zadania* nie pozostaje na etapie formułowania jedynie ogólnych spostrzeżeń. Jezuita pisze: „Ale właśnie dlatego potrzeba nam więcej niż kiedykolwiek zdrowej filozofii, która by była tłem i podstawą naszych zdań i wiadomości, która by nauczyła naszych myślicieli myśleć ściśle i zwięźle, iść do gruntu rzeczy sprowadzać zdania potoczne do zasad niezachwianych, uchronić się od pułapek sofistycznych wywodów, która by wreszcie dała nam pewny pogląd na cały nasz duchowy widnokrąg i skupiłaby naszą wiedzę w jednolitość całą”<sup>16</sup>.

Marian I. Morawski jest głęboko przekonany o dziejowej roli filozofii – nauki, kształtującej rzeczywistość. Jezuita w odnowieniu filozofii scholastycznej upatruje szansę powrotu do prawd wiecznych, stałych i niezmiennych, które w sposób precyzyjny zanegowałyby współczesne autorowi sofizmaty. Morawski swoją rolę

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 8.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Zob. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 240–269.

<sup>14</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 9.

<sup>15</sup> Zob. Tamże, s. 11.

<sup>16</sup> Tamże, s. 12.

postrzega jako badacza, który dąży do odpowiedzi na następujące pytania: Jakie jest właściwie zadanie filozofii? Jakim torem i do czego dążyć powinna?”<sup>17</sup>.

### 3. Pojęcie filozofii i jej zadania według Mariana I. Morawskiego SJ

Opinie Mariana I. Morawskiego dotyczące stanu filozofii jako nauki stały się kanwą do rozważań i próby odpowiedzi na rudymentarne pytanie: Czym właściwie jest filozofia? Jezuita przytacza definicję: „Filozofia jest jakąś nauką ogólną, obejmującą pewnym sposobem całość wszystkiego, co może być przedmiotem myśli ludzkiej [...] filozofia w ogólnym mniemaniu obejmuje pewnym sposobem całość wiedzy ludzkiej, nie jest jednak wszechwiedzą, ogarnia wszystkie umiejętności, a jednak od wszystkich się różni”<sup>18</sup>. Założenie to ma charakter bardzo pojemny i charakteryzuje się wysokim poziomem ogólności.

Jednakże, Jezuita odnosząc się do istoty filozofii, stwierdza, że aby lepiej odnaleźć się w meandrach wszechwiedzy, należy znać konkretne umiejętności. „Tak nawet w szczególnych umiejętnościach zaciekanie się do głębszych przyczyn, do prawd ogólniejszych nazywamy filozofią tych umiejętności: tak rozumiemy filozofię prawa, filozofię historii, filozofię fizyki itp.”<sup>19</sup>. Stosunek filozofii w ogólności do pozostałych dziedzin prawa, historii czy fizyki przypomina relację nauk ogólnoteoretycznych prawa do nauk dogmatycznych (prawo cywilne, prawo karne). Wynika to z faktu, że dyscypliny dogmatyczne są konkretyzacją ogólnych twierdzeń o prawie. W koncepcji Morawskiego podobnie jest ze stosunkiem filozofii do filozofii prawa, która koncentruje się przede wszystkim na „filozofowaniu” o prawie. Interpretacja ta może być rozpatrywana w kategoriach zbyt daleko posuniętej analogii. Niemniej jednak, zdaje się oddawać istotę toku rozumowania Jezuitę.

Następnie Morawski przywołał przedmiot filozofii definiowany w ujęciu retrospektywnym. „Arystoteles prawie tymi samymi słowami przedmiot filozofii określa: «pierwsze przyczyny i początki rzeczy». U Platona przedmiotem filozofii są idee, bo w jego teorii idee są pierwszym wszystkim początkiem, z tego powodu u Hegla przedmiotem filozofii jest pojęcie bezwzględne; u Fichtego jaźń [*das Ich*], u Kanta prawa naszego myślenia, u św. Justyna i jemu współczesnych filozofów chrześcijańskich – słowo odwieczne, mądrość zrodzona od Boga [...]”<sup>20</sup>. Jednak autor *Filozofii i jej zadania* zdaje się stwierdzać, że przytoczone przedmioty

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 14.

<sup>18</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 18.

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

<sup>20</sup> Tamże.

filozofii mają jedynie charakter teoretyczny, gdyż *de facto* „treścią filozofii jest: iść za Prawdą – naśladować Boga”<sup>21</sup>. Skoro filozofia poszukuje prawdy, to etymologia samego pojęcia nie może być przypadkowa – „filozofia to żądza mądrości, mądrość”<sup>22</sup>.

Zdaniem Morawskiego, wyróżniamy dwa rodzaje mądrości: teoretyczną i praktyczną. „Teoretycznie mądrym jest kto nie poprzestając na powierzchownym poznaniu idzie do gruntu rzeczy, wznosi się do wyższych i ogólnych prawd: praktycznie mądrym jest kto w swym postępowaniu nie rządzi się byle jakimi zasadami, nie dąży do niższych zmiennych celów, ale zamierza w swych krokach i zamiarach do ostatniego celu, według najwyższej modły spraw ludzkich [...] w pełnym znaczeniu mądrym jest kto jedno i drugie łączy i z teoretycznej mądrości wyprowadza praktyczną”<sup>23</sup>. Jest to odwołanie do sposobu myślenia akcentowanego przez Tomasza z Akwinu, który twierdził, że „pierwsza [myśl – uwaga własna] tego, co poznaje, nie skierowuje do działania, a tylko do samego rozważania prawdy; zaś druga, to co pozna, skierowuje do działania”<sup>24</sup>. To nawiązanie do myśli Akwinaty ma charakter subtelny, jednak już *prima facie* widoczna jest inspiracja myślą autora *Sumy Teologicznej*.

Jezuita w sferze rozważań na temat istoty filozofii nie pozostaje tylko na wzniosłym ideale prawdy, ale wskazuje na praktyczny aspekt filozofii w wielu innych naukach. „Filozofia ma powiedzieć fizykom – co jest ciało, co natura; fizjologom – co jest życie; matematykom – co ilość, co przestrzeń; politykom, ekonomistom – co jest prawo, co moralność, w czym szczęście ludzkości”<sup>25</sup>. W koncepcji Morawskiego filozofia nie powinna się ograniczać jedynie do badania natury wszechrzeczy, ale ma konkretne zadania w poszczególnych przestrzeniach życia publicznego. Docelowo filozofia oparta na wartości prawdy ma „ukazać wszystkiego harmonię i wszystko do jedności sprowadzić”<sup>26</sup>. Dlatego Jezuita podejmuje się krytyki relatywizmu, który prowadzi do braku wspólnej aksjologii opartej na prawdzie. Istnienie prawdy bezwzględnej jest warunkiem *sine qua non* właściwie pojmowanej filozofii.

Wreszcie przed filozofią w ujęciu Mariana I. Morawskiego stoi jeszcze jedno relewantne zadanie. „Filozofia powinna kształcić, uszlachetniać, powiem nawet, w pewnym zakresie udoskonalać człowieka i również kształcić, udoskonalać spo-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 21. Autor przytacza ten fragment za Pitagorasem i Chryzostomem.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 21.

<sup>24</sup> S. Th. I-II, q. 79 a. 11.

<sup>25</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 22.

<sup>26</sup> Tamże, s. 23.

łeczeństwo<sup>27</sup>. Ten postulat został zaniedbany ze względu na redukcjonistyczny sposób uprawiania filozofii. Stąd Morawski w swoim dziele *Filozofia i jej zadanie* nie ogranicza się jedynie do syntetycznego ujęcia rozwoju historii filozofii, ale poświęca miejsce również systematyzacji filozofii jako nauki, a także metodzie wykładu filozofii.

#### 4. Periodyzacja historii filozofii w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Marian I. Morawski zdawał sobie sprawę z mozaiki poglądów filozoficznych, które występowały od starożytności na arenie dziejowej. Mimo to, Jezuita nie rezygnuje z poszukiwania „jakiegoś prawa dziejowego rozwoju filozofii”<sup>28</sup>. Za punkt wyjścia obiera paralelizm, jaki zachodzi z jednej strony między strukturą podstawowych władz poznawczych człowieka w postaci zmysłów i rozumu, z drugiej zaś kierunków filozoficznych<sup>29</sup>. Jezuita dostrzegł prawidłowość w dziejowym rozwoju filozofii, opierającą się na naprzemiennym prymacie zmysłu bądź rozumu. „Raz weźmie górę zmysł, a wtedy człowiek zajmie się przeważnie materią, nie wzniesie się nad sferę wyobrażeń i albo zapomni, że w głębi ducha świecą idee, albo nawet ośmieli się ideę i ducha zaprzeczyć – to kierunek empirystyczny, który prowadzi do sensualizmu, a kończy na materializmie. Drugi raz rozum rozpanoszy się, aż do pomiatania praw zmysłu i osądzi, że sam sobie wystarcza; [...] aż w końcu zaprzeczy wszystko oprócz siebie i powie, że tylko idea jest bytem. To kierunek idealistyczny, który kończy się panteizmem”<sup>30</sup>.

W ujęciu Morawskiego wraz z kierunkiem empirystycznym i idealistycznym występuje jeszcze trzeci pośredni kierunek empiryczno-idealny<sup>31</sup>, którego apologetą jest sam Jezuita. „Prąd pośredni, w którym filozofia uzna tak prawa zmysłu jak, i prawa rozumu i obu władz użyje łącznie do osiągnięcia prawdy; empiria będzie w nim punktem wyjścia, rozumowanie zaś gmachem”<sup>32</sup>. To synkretyczne ujęcie opiera się na przekonaniu wykorzystania walorów świata empirycznego z jego mnogością, przypadkowością, bezpośredniością, jak i świata idei z jego jednolitością i koniecznymi prawami<sup>33</sup>. Zdaniem autora *Filozofii i jej zadania*, ze

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 26.

<sup>28</sup> Tamże, s. 32.

<sup>29</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii...*, s. 53.

<sup>30</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 33.

<sup>31</sup> Zob. T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii...*, s. 53.

<sup>32</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 33.

<sup>33</sup> Por. tamże.

względem na fakt pierwszeństwa działania zmysłów, cykl rozwoju dziejowego filozofii rozpoczyna się od kierunku empirystycznego, przechodząc do idealistycznego, a kończy się na kierunku empiryczno-idealnym. Powyższa tendencja ma uzasadnienie we wzajemnym balansowaniu skrajnych nurtów, których błędy są równoważone za pośrednictwem zdrowego rozsądku przez prąd pośredni.

Egzemplifikacją tego stanu rzeczy w epoce starożytnej jest przytoczona przez Jezuitę początkowa dominacja szkoły jońskiej, reprezentującej kierunek empiryczny. Później następuje rozkwit szkoły pitagorejskiej, przyjmującej kierunek idealistyczny, prowadzący do panteizmu. Finałnym etapem jest myśl Sokratesa – filozofa zdrowego rozsądku, który jest reprezentantem nurtu pośredniego<sup>34</sup>. Podobne refleksje Morawski snuł, aż do czasów mu współczesnych.

Argumentem potwierdzającym tezę Morawskiego, która na kartach *Filozofii i jej zadania* została zaprezentowana z ogromną starannością, jest załączona na końcu rozdziału o dziejach filozofii „synoptyczna tabela”<sup>35</sup>, klasyfikująca poszczególnych myślicieli w ramach konkretnych nurtów. O filozofii XIX wieku Morawski wypowiadał się w sposób następujący: „Filozofia więc naszego wieku przedstawia i zawiera, przynajmniej pod względem głównych zasad i ważniejszych zabytków wszystkie filozofie i prądy filozoficzne przeszłości”<sup>36</sup>. Ocena współczesnej Morawskiemu filozofii zakłada eklektyzm i stawia pod znakiem zapytania funkcjonującą dotychczas dziejową prawidłowość.

Marian I. Morawski, że szczególną troską pochylił się nad zagadnieniem historycznego rozwoju prądu pośredniego, empiryczno-idealnego, za który uważał scholastykę. Jezuita dokonał dychotomicznej dystynkcji scholastyki na: „scholastykę starszą” oraz „scholastykę nowszą”. Proponowany podział nie trzyma się sztywnych ram czasowych, ale oparty jest na kryterium rozłożenia poszczególnych akcentów w ramach filozofii scholastycznej.

#### 4.1. „Scholastyka starsza”

Początków scholastyki dopatrywał się Morawski w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>37</sup>. Do głównych reprezentantów „scholastyki starszej” należeli: filozoficzna szkoła aleksandryjska<sup>38</sup>, Arystoteles, św. Justyn, św. Augustyn. Po-

---

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 34–36.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 48.

<sup>36</sup> Tamże, s. 47.

<sup>37</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 54.

<sup>38</sup> Aleksandryjska szkoła egzegetyczna – kierunek w egzegezie Pisma Świętego, reprezentowany w II–V w. przez teologów chrześcijańskich Aleksandrii i rozwijający się w tamtejszej

czątkowa wersja scholastyki, proponowanej przez Jezuitę nie znajduje odzwierciedlenia w konkretnym systemie filozoficznym. Mamy tutaj do czynienia raczej z pewną ciągłością filozoficznych idei, którym cechę jedności nadaje ich odniesienie do wiary, dzięki czemu zostały wbudowane we wznoszoną od fundamentów kulturę chrześcijańską<sup>39</sup>. Warunki do ponownego i właściwego rozwoju „scholastyki starszej” pojawiły się dopiero w IX w. Morawski konstatował, że: „Scholastyka, czyli filozoficzno-teologiczna szkoła chrześcijańska w średnich wiekach powstała bez arystotelizmu. Skoro osiadła nieco i ostygła lawa barbarzyństwa [najazdy barbarzyńców na Rzym V w. n.e.], a nowe społeczeństwo odrodzone chrztem świętym [chrzest Chlodwiga 496 n.e.] uspokoiło i ukształtowało instytucję cesarstwa zachodniego, zaraz też, tj. w IX w. objawił się znaczny prąd umysłów ku wskrzeszeniu chrześcijańskiej umiejętności”<sup>40</sup>. Okres dynamicznego rozwoju „scholastyki starszej” w ujęciu Morawskiego rozpoczął się w XI w., zaś istotnym czynnikiem rozwojowym było powstanie pierwszych uniwersytetów. Jednakże, apogeum rozkwitu „starszej scholastyki” przypadło na życie i twórczość Tomasa z Akwinu (ok. 1225–1274).

„Scholastykę starszą” w okresie przed Tomaszem z Akwinu Jezuita tak określił: „Słowem filozofia scholastyczna ograniczoną była z jednej strony powagą objawienia, z drugiej strony powagą Arystotelesa, ale między tymi granicami miała pole do samodzielnego badania i dalszego kształcenia się”<sup>41</sup>.

Stosunek Morawskiego do dorobku Akwinaty opiera się na podziwie „bystrości i głębokości jego [Tomasza z Akwinu – uwaga własna] myśli, wzniosłości poglądów, a zwłaszcza niezrównanej jasności i łatwości z jaką najbardziejawił techniki teologii i metafizyki tłumaczył i zachwycał słuchaczy”<sup>42</sup>. Analiza myśli Tomaszowej przez Morawskiego została odniesiona do jego wybitnego poprzednika Alberta Wielkiego. Jezuita tak oto pisał o relacji mistrz – uczeń, która charakteryzowała dwóch wybitnych mediewistycznych myślicieli. „Nie tylko prześcignął niezmiernie swego mistrza i przyćmił wszystkie dawniejsze i współczesne światła, ale też wszystkie następne wieki wprawił w zdumienie”<sup>43</sup>. Następnie au-

---

szkole katechetycznej, prowadzonej przez Orygenesę. Do jego najwybitniejszych przedstawicieli zalicza się: Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesę oraz Dydyma Ślepego i św. Dionizego Wielkiego. Zob. *Wielka Encyklopedia PWN*, red. D. Kalisiewicz, t. 1, Warszawa 2001, s. 353.

<sup>39</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 55.

<sup>40</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 190.

<sup>41</sup> Tamże, s. 197.

<sup>42</sup> Tamże, s. 206.

<sup>43</sup> Tamże.

tor *Filozofii i jej zadania* skoncentrował się na analizie dwóch zasadniczych dzieł Akwinaty: *Sumy Teologicznej* oraz *Sumy przeciwko poganom*<sup>44</sup>.

Streszczenie nauki Tomasza z Akwinu we wspomnianych dziełach stanowiło okazję do sformułowania przez Morawskiego zasadniczych tez, które stanowiły w jego przekonaniu o doktrynalnej tożsamości scholastyki na przestrzeni jej dziejów<sup>45</sup>. Morawski sformułował architektoniczne porównanie, stanowiące ilustrację prostoty przekazu nauki Tomaszowej. „Ten styl gotycki, którego wzór widzimy u Tomasza z Akwinu jest ogólnym charakterem dzieł scholastyki [...] nie ma w tym swawolnych dygresji, dowcipów, oratorskich zaokrągłeń w stylu *rococo*, cechujących dzieła wielu nowszych filozofów”<sup>46</sup>.

Myśl filozoficzna Doktora Kościoła nie spotkała się z powszechną aprobatą po jego śmierci. Nastąpiła krytyka doktryny Akwinaty ze strony Jana Duns Szkota<sup>47</sup>, który zaproponował własną koncepcję filozoficzną. Wykształcenie się z alternatywnego nurtu w średniowiecznej filozofii scholastycznej stało się przyczyną konfliktu między dominikanami a franciszkanami<sup>48</sup>. Potępienie niektórych tez Tomasza z Akwinu w 1276 r. przez uniwersytet paryski i oksfordzki, a także nakaz kapituły dominikańskiej (*iurare in verba magistri*), dotyczący trzymania się nauki Tomaszowej w najdrobniejszych szczegółach, przyczyniły się do pogłębienia sporu między dwiema szkołami filozoficznymi. Efektem zaistniałej sytuacji był impas w rozwoju scholastyki, który ze zdwojoną siłą ujawnił się pod koniec XIV w. i XV w. Okres ten w ujęciu Jezuity zyskał miano wieku żelazne-

---

<sup>44</sup> *Suma przeciw poganom* (*Suma Contra Gentiles*) – dzieło Tomasza z Akwinu powstałe ok. 1264 r., skierowane przeciwko błędom niewiernych, które by zdjęło z ich oczu grubą powłokę ciemności i ukazało naukę prawdziwego światła tym, którzy chcą uwierzyć. Według bardzo starej tradycji zakonu dominikańskiego Tomasz z Akwinu napisał *Summę contra gentiles* na prośbę Rajmunda z Penafort, generała dominikanów w latach 1238–1240. Zob. Z. Włodek, *Wprowadzenie*, w: *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. 1, s. 5–13.

<sup>45</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii...*, s. 55.

<sup>46</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 224.

<sup>47</sup> Jan Duns Szkot – filozof i teolog, inicjator szkotyizmu, doktryny nawiązującej w dziedzinie metafizyki ujmowania bytu jako niezdeteminowanej w sobie struktury, niesprzecznnej i jednoznacznej oraz różnej od wszelkich konkretnych determinacji jednostkowych; w antropologii filozoficznej Jan Duns Szkot przyjmuje dualizm duszy intelektualnej i ciała oraz woluntaryzm, który w etyce uzależnia przyjęcie norm moralnych od decyzji woli, a nie od poznania intelektualnego; zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 587; tamże, t. 8, s. 75.

<sup>48</sup> Por. T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 56.

go<sup>49</sup>. „Teologia w tej epoce była prawie w stagnacji; filozofia zaś, która skutkiem rozmnożenia sporów i kwestii coraz bardziej odgraniczała się od teologii, zamiast postępować właściwym torem, raczej zbaczała i zarażała się szkodliwymi wpływami”<sup>50</sup>.

Ideologiczne wyzwania XVI w. – reformacja oraz związany z nią bunt przeciwko Kościołowi, doprowadziły do rozwiązania impasu myśli scholastycznej. Rozwój protestantyzmu stał się *casus belli* odnowienia „starszej scholastyki”. Dzięki zaangażowaniu dominikanów hiszpańskich na czele z Dominikiem Soto<sup>51</sup> oraz Kajetanem<sup>52</sup> (Tomaszem de Vio) udało się na nowo wskrzesić scholastykę. Impuls do studiowania Tomasza z Akwinu przejawiał zainteresowaniem poglądami Doktora Anielskiego przez jezuitów, np. Franciszka Suareza<sup>53</sup>. Wszystkie koncepcje wzbogacające scholastykę nie doprowadziły ostatecznie do wzmocnienia jej pozycji<sup>54</sup>.

Ostateczny upadek scholastyki nastąpił w XVIII w. Przyczyny tego stanu rzeczy były przede wszystkim dwie: po pierwsze upadła w opinii świata uczonego tak dalece, że stała się pośmiewiskiem wśród samych katolików; po drugie upadła, bo nawet ci, co uważali się za filozofów scholastycznych, zaniechali gruntownych studiów nad Arystotelesem, Tomaszem z Akwinu i popadli w mętny eklektyzm<sup>55</sup>. Słuszna, pesymistyczna diagnoza nie przesłoniła jednak niepodważalnego stwierdzenia. „Nie upadła scholastyka pod względem prawdy, w jej zasadach tkwiącej – bo prawda jest niespożyta”<sup>56</sup>. W scholastyce bowiem dostrzegł kierunek rozwoju, który nawet w okresach zastoju zachowywał zawsze u swych fundamentów pewne prawdy nieprzemijające i niespożyte<sup>57</sup>.

---

<sup>49</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 232.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Dominik Soto (1494–1560) – teolog, dominikanin, wykładowca Uniwersytetu w Salamance, spowiednik Karola V Habsburga, komentator *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu, uczestnik Soboru Trydenckiego (1545–1563).

<sup>52</sup> Kajetan (właśc. Tomasz de Vio, 1468–1534) – filozof, teolog, który zasłynął dyskusją w Augsburgu z Marcinem Lutrem na temat teologii sakramentów i łaski oraz skuteczności odpustów. Komentator myśli Tomasza z Akwinu. Zob. M. Ciszewski, *Kajetan (Tomasso Giacomo De Vio, Caietanus, Gaetanus)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 427–429.

<sup>53</sup> Franciszek Suarez, jezuita, teolog, komentator Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Zob. S. Ziemiański, *Franciszek Suarez*, Kraków 2004.

<sup>54</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 57.

<sup>55</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 30.

<sup>56</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 236.

<sup>57</sup> T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 130.

## 4.2. „Scholastyka dzisiejsza”

Odwieczne dążenie do prawdy stało się dla Mariana I. Morawskiego ponadczasowym walorem scholastyki, motywującym zarazem do jej uzdrowienia. Jezuita nie tylko wskazał na trwały depozyt nauki scholastycznej, ale przede wszystkim widział szanse przywrócenia scholastyce należnego jej miejsca. Zdaniem Morawskiego, „kierunek scholastyczny, uważany w swych zasadach jest nie tylko względnie, czyli w porównaniu do innych filozofii najlepszy, ale też bezwzględnie prawdziwy”<sup>58</sup>. Powyższa teza prowadzi do jednoznacznej konkluzji, że spośród wszystkich uprawianych filozofii, jedyną prawdziwą jest scholastyka. Marian I. Morawski upatrywał szanse sanacji filozofii *in abstracto* w powrocie do filozofii scholastycznej pozbawianej swych historycznych ułomności.

„Scholastyka dzisiejsza” powróciła do myśli swojego założyciela i odeszła od błędów swojej poprzedniczki. Morawski jednoznacznie wskazał na kontrast między „scholastyką starszą” a „scholastyką dzisiejszą”. „Najpierw nowsi scholastycy wyłamali się spod jarzma Arystotelesa; považają go jeszcze jako gruntownego myśliciela, cytują niekiedy jego orzeczenia, ale już nie wykładają w szkołach jego dzieł, nie przytaczają nigdy jego powagi jako argumentu, często nawet odrzucają jego dowody lub zbijają jego zdania. Również porzucili oni wadliwy system komentarzy i wtrąceń, usiłują oni ująć filozofię w systematyczny całokształt”<sup>59</sup>. Z przytoczonego fragmentu wynika wprost, że podstawowym walorem „dzisiejszej scholastyki” w stosunku do „starszej scholastyki” było odejście od dogmatycznego i literalnego trzymania się Arystotelesa oraz holistyczne podejście do filozofii. Ponadto, „dzisiejsza scholastyka” w procesie myślowym dochodzi do „prawdy przedmiotowej”<sup>60</sup>, a nie jak wcześniej bywało, prawda uznawana była *a priori*.

Kolejnym walorem „dzisiejszej scholastyki” było ukonstytuowanie się części wstępnej filozofii, która stanowiła ważne narzędzie w argumentacji z myślą Kartezjusza<sup>61</sup>. Ta zgodność przedstawicieli nowszej scholastyki, co do fundamentów filozofii scholastycznej, nie stoi na przeszkodzie wytwarzaniu się pluralistycznych różnic zdań w kwestiach pochodnych w stosunku do poprzednio wymienionych, aczkolwiek ważkich samych sobie<sup>62</sup>. Marian I. Morawski dostrzegł w ramach „scholastyki dzisiejszej” dwie zasadnicze orientacje. Pierwsza, zachowawcza,

---

<sup>58</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 243.

<sup>59</sup> Tamże, s. 240.

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 40.

<sup>61</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 58.

<sup>62</sup> Tamże.

w filozofii przyrody uznająca hylemorfizm oraz dążąca do zachowania wierności dawnej nauce – „starszej scholastyce”. Do czołowych reprezentantów tego nurtu Jezuita zaliczył: M. Liberatore<sup>63</sup>, J. Cornoldi<sup>64</sup> czy J. Kleutgen<sup>65</sup>.

Druga orientacja, bliższa Morawskiemu, aprobująca atomizm, nawiązująca do osiągnięć nauk szczegółowych i zredukowania pozycji autorytetu w rozważaniach filozoficznych. Jej przedstawicielami byli: J. Balmes<sup>66</sup>, S. Tongiorgi<sup>67</sup> i D. Palmieri<sup>68</sup>. Kierunek zachowawczy – zdaniem Jezuita – zajmuje się archaicznymi kwestiami i powtarza prawdy, zamiast nawiązywać do realiów filozofii XIX w. „Gdyby zamiast zbijać zdania i teorie od dawna zamarłe, jak to wielu czyni, żywiej się zajęli [scholastycy – uwaga własna] teoriami dzisiejszych filozofów, mieliby sposobność w niektórych rzeczach z nich korzystać, a w wielu rzeczach zbijać szczegółowo i gruntownie ich zgubne zasady”<sup>69</sup>.

Marian I. Morawski w ramach „dzisiejszej scholastyki” zauważał brak historycznej perspektywy. Globalnym zarzutem pod adresem współczesnych mu scholastyków jest brak w ich filozofii organicznej syntezy, wiążącej poszczególne

---

<sup>63</sup> Matteo Liberatore (1810–1892) – jezuita, filozof i publicysta, współzałożyciel i popularyzator czasopisma „Civiltà Cattolica”, przedstawiciel myśli tomistycznej i katolickiej nauki społecznej. Współautor encyklik *Immortale Dei* (1885) oraz *Rerum Novarum* (1891) Leona XIII.

<sup>64</sup> Jan Cornoldi (1822–1892) – włoski filozof, uczonek i kaznodzieja, studiował dzieła Tomasa z Akwinu, należał do redakcji „Civiltà Cattolica” w Rzymie. Podstawowym dziełem Cornoldiego jest *Lezioni di Filosofia*, (1872) które zostało przetłumaczone na łacinę przez kardynała Agostiniego pod tytułem *Institutiones Philosophicae ad mentem divi Thomae Aquinatis*. Założył akademie ku czci św. Tomasza w Bolonii i Rzymie oraz założył dwa czasopisma „La Scienza Italiana” i czasopismo „Accademia di. S. Tommaso”.

<sup>65</sup> J. Kleutgen (1811–1883) – jezuita, filozof, teolog, uczestnik Soboru Watykańskiego I, przyczynił się do sformułowania dogmatu o nieomyślności papieża. Skomponował pierwszy szkic encykliki *Aeterni Patris* (1879), studiował naukę Tomasa z Akwinu. Do jego głównych dzieł zalicza się: *Theologie der Vorzeit i Philosophie der Vorzeit*.

<sup>66</sup> Jaime Balmes (1810–1848) – filozof, teolog jezuita, zaznajomiony z myślą Akwinaty, nie należała do żadnej szkoły filozoficznej, został nazwany przez papieża Piusa XII *Księciem nowoczesnej apologetyki*. J. Balmes zajmuje się w swoich pracach kategorią prawdy, metafizyką oraz uprawia filozofię zdrowego rozsądku. Zob. M. Winowska, *J. Balmes – filozof hiszpański (1810–1848)* (W 100-lecie zgonu), „Roczniki Filozoficzne” 1949/1950, t. 2/3, s. 326–343.

<sup>67</sup> Salvator Tongiorgi (1820–1865) – filozof, teolog, jezuita. Głównym dziełem jest trzypięciotomowe *Institutiones philosophicae*. Autor ten w głównym nurcie odszedł od scholastyki, polemizując z nią, a zarazem przyczyniając się do rozwoju idei scholastycznej.

<sup>68</sup> Domenico Palmieri (1829–1909) – teolog, scholastyk pochodzenia włoskiego, oryginalność jego prac polega na obronie scholastyki.

<sup>69</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 242.

wątki w jednolity obraz rzeczywistości<sup>70</sup>. Jezuita porównywał filozofię scholastyczną do organizmu człowieka, „w którym nie tylko każdy członek z wnętrza istoty wyrasta, ale nawet każda żyłka, każda komórka ma swoje właściwe, naturalne, harmonijne, potrzebne miejsce w całości”<sup>71</sup>. Morawski podkreślał, że scholastyka jako postawa korzystająca z prawa rozumowego *de facto* pełni rolę jedynej filozofii chrześcijańskiej. „Dziś zatem, podobnie jak w wiekach średnich, scholastyka jest faktycznie jedyną filozofią chrześcijańską i sama walczy z filozofiami dzisiejszych pogan”<sup>72</sup>. Zdaniem Morawskiego, tylko kierunek empiryczno-idealny, czyli scholastyka jest kierunkiem prawdziwej, zdrowej filozofii<sup>73</sup>.

## 5. Stosunek filozofii do wiary w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Zagadnienie „filozofa a wiara” nie stanowi swoistego *novum* w dyskursie naukowym. Jednak XIX w. wraz z postępem nauki, empiryzmu oraz scjentyzmu przerażającego się w skrajnych przypadkach w doktrynę omniscjentyzmu, doprowadził do wykreowania konfliktu między filozofią a wiarą.

Już Grzegorz XVI dwukrotnie w 1835 i 1840 r. uznał za niezgodne z nauką Kościoła tezy szerzącego się wówczas fideizmu<sup>74</sup> i tradycjonalizmu, powodem zaś był fakt, że kierunki te nadwyrężały zdolności rozumu w odniesieniu do poznania istnienia Boga<sup>75</sup>. Kolejny z papieży Pius IX w *Qui Pluribus* (1846) oraz w *Syllabusie Errorum* (1864) podjął doktrynalną walkę z XVIII – i XIX wiecznym racjonalizmem. W swoich wystąpieniach Pius IX napiętnował te prądy umysłowe epoki, które w imię postępu głosiły odrzucenie wiary jako kategorii niezgodnej z racjonalnie myślącym rozumem<sup>76</sup>.

Podstawy nauczania papieskiego również w zakresie relacji filozofii do wiary zyskały status dogmatu na Soborze Watykańskim I (1869–1870), który ukonstytuował dogmat o nieomyślności głowy Kościoła Katolickiego. Konstytucja dog-

---

<sup>70</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 59.

<sup>71</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 243.

<sup>72</sup> Tamże, s. 238.

<sup>73</sup> Tamże, s. 246.

<sup>74</sup> Fideizm – pogląd filozoficzny podważający rolę intelektu ludzkiego w poznaniu i uzasadnieniu ważności prawd ostatecznych (zwłaszcza istnienie Boga i praw moralnych) Dla zwolenników fideizmu jedynym niepodważalnym źródłem wiedzy jest objawienie, które może zaafirmowane przez człowieka jedynie w akcie wiary; zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 3, Warszawa 2004, s. 57.

<sup>75</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii...*, s. 49.

<sup>76</sup> Tamże, s. 50.

matyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* uchwalona podczas Soboru, że szczególną atencją, pochyliła się nad tą problematyką. Wiara i rozum nie tylko nie mogą nigdy pozostawać w niezgodzie, ale się wzajemnie wspomagają, gdyż prawy rozum ukazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych. Z kolei wiara uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorodnej wiedzy<sup>77</sup>. Reperkusje wydarzeń soborowych uwypukliły się z całą stanowczością w katolickich kręgach filozoficzno-teologicznych.

Ze stanowiskiem soborowym koresponduje postawa umysłowa Mariana I. Morawskiego, który w swoich rozważaniach o filozofii zwracał uwagę na powszechnie błędne przekonanie o wrogości między filozofią a religią – „mylnym jest też przekonanie, które wielu od filozofii odstrasza, że filozofia ze swej natury jest wroga religii”<sup>78</sup>. Przyczyn zjawiska stawiania filozofii w opozycji do religii Jezuita doszukiwał się w spuściznie absolutyzmu oświeconego w wersji wolteriańskiej. Zdaniem Morawskiego, wówczas pojęcie filozofa znaczyło tyle samo, co ateusz. Semantyczna recepcja słowa filozof na grunt polski doprowadziła do utożsamiania filozofa z niedowiarkiem, bezbożnikiem i ateuszem<sup>79</sup>. Poglądy dotyczące stosunku między filozofią a religią w ujęciu Jezuitę uzyskują wymiar *in extenso* relacji rozumu do wiary.

Morawski z całą stanowczością konstatawał, że stosunek rozumu do wiary jest obopólnie korzystny, zaś sprzeczności między wiarą a rozumem być nie może, gdyż z tego samego źródła płynie i wiedza, i objawienie, i rozum. Bóg sam sobie sprzeciwiał się nie będzie<sup>80</sup>. Punktem wyjścia rozważań jest założenie, że filozofia i wiara stanowią w jednakowym stopniu funkcję rozumu, oczywiście w znaczeniu intelektualnej zdolności poznawczej w przeciwstawieniu do poznania zmysłowego<sup>81</sup>. Na wzajemną relację filozofii i wiary decydujący wpływ ma motyw uznania określonych twierdzeń za prawdziwe. Zdaniem Morawskiego, „[...] rozum uznaje prawdę z powodów zewnętrznych, tj. z powagi i świadectwa Boga, w wiedzy zaś umiejętnej rozum uznaje prawdę z powodów wewnętrznych wyświecających rację rzeczy – dlatego też tę ostatnią, w przeciwstawieniu do wiary, nazywamy nieraz z wyszczególnieniem wiedzą rozumową albo po prostu rozumem”<sup>82</sup>. W powyższym ujęciu „powody wewnętrzne” należy interpretować

---

<sup>77</sup> Sobór Watykański I (1869–1870), sesja III c.4. Konstytucja Dogmatyczna o wierze katolickiej (*Dei Filius*) <https://gloria.tv/post/RfHa7s8V4gWg6Ax6kPtrDL7r4> (dostęp: 27 XII 2019 r.).

<sup>78</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 9.

<sup>79</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>80</sup> Por. *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 25.

<sup>81</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii...*, s. 59–60.

<sup>82</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 304.

jako rozpoznanie, bazujące na doświadczeniu lub zgodności cech. Z kolei, „powody zewnętrzne” oparte są na czymś wiarygodnym świadectwie.

W refleksjach Morawskiego pojawia się jeszcze jeden istotny aspekt, odnoszący się do relacji wiary do rozumu. Skoro w skład prawd, stanowiących przedmiot wiary chrześcijańskiej, wchodzi pewien zespół prawd, których poznanie przekracza „uzdolnienia” rozumu, to potencjalnie może występować dysonans między rozumem a wiarą<sup>83</sup>. Pozorną kontrowersję Jezuita rozwiewa logicznym rozumowaniem, w którym jednocześnie to samo nie może być prawdą w wierze i fałszem w rozumie, gdyż *de facto* byłoby to zaprzeczenie wszelkiej prawdy. Morawski przywołując prorocтва, cuda, bohaterstwo męczenników, cywilizacyjną transformację świata wskazuje na ponadczasowy charakter katolickiej nauki, a zarazem nieomylną Bożą prawdę.

Istnieją jednak „tajemnice”, które nie mogą zostać przez rozum odkryte – „Nigdy jednak rozum nie zdoła tych tajemnic przeniknąć, tak jak przenika prawdy do jego własnego zakresu należące. Albowiem Boskie tajemnice z natury swojej tak przewyższają rozum ludzki, że nawet po otrzymaniu Objawienia i przyjęciu wiary, zostają one pod zasłoną wiary i jakoby w mroku jakimś ukryte, jak długo w tym śmiertelnym żywocie pielgrzymujemy do Pana: albowiem przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie”<sup>84</sup>. Przywołanie nauczania Soboru Watykańskiego I przez Morawskiego ma na celu wskazanie subtelnej różnicy między wiarą a rozumem, wynikającej z podmiotowej odrębności. Powyższe stwierdzenie w sferze przedmiotowej nie stawia w opozycji wiary i rozumu, a jedynie wskazuje na niemożność wyjaśnienia tajemnic wiary za pośrednictwem rozumu. O ile rozum jest w stanie uzasadnić prawdy o istnieniu Boga, duchowości i nieśmiertelności duszy, o tyle są tajemnice, które przekraczają sferę rozumu – np. Trójca Przenajświętsza czy Wcielenie<sup>85</sup>.

Jezuita idzie o krok dalej, stwierdzając za ustaleniami soborowymi: „Nie tylko wiara i rozum nigdy w niezgodzie być nie mogą, ale też wzajemnie się wspierają: gdyż prawy rozum udowadnia podstawy wiary, a oświecony będąc jej światłem, rozwija umiejętność rzeczy boskich: wiara zaś uwalnia i strzeże rozum od błędów i wieloraką ubogaca go wiedzą”<sup>86</sup>. Filozofia i wiara mimo różniącej je podmiotowej odrębności, w sferze przedmiotowej, a więc merytorycznej treści głoszonych nauk, pozostają w całkowitej zgodzie<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 60.

<sup>84</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 313, Sobór Watykański I, sesja III, *De fide et ratione*.

<sup>85</sup> Por. *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 25.

<sup>86</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 313.

<sup>87</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 61.

Trudno się nie zgodzić ze stwierdzeniem, że w ujęciu Morawskiego „wiera jest rodzajem wiedzy, którą Bóg człowiekowi «zadał», by ten dociekał, także przez naukę i filozofię ukrytej prawdy”<sup>88</sup>. Zdaniem Jezuity, rozum udowadnia podstawy wiary, przyczyniając się do pogłębienia rozumienia tajemnic wiary, chociaż ich dogłębnie nie wyjaśnia<sup>89</sup>. Rozum udowadnia metafizyczną prawdę istnienia Boga oraz prawdę historyczną faktu Objawienia<sup>90</sup>. Z kolei rolą wiary jest uwolnienie rozumu od błędów – „rozum ludzki sam sobie zostawiony bez światła wiary popadał i popada w mnogie i ważne błędy [...]”<sup>91</sup>. W świetle tej perspektywy nie tylko między rozumem a wiarą nie zachodzi sprzeczność, ale obopólna korzyść.

Kończąc refleksje na temat stosunku rozumu do wiary, autor *Filozofii i jej zadania* konkluduje, że rozum może „bezpiecznie żeglować” nie tracąc z oczu „pochodni wiary”, zanim dobije do portu i posiadzie tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem”<sup>92</sup>.

## 6. Filozofia i jej zadanie a rozkwit neotomizmu

Znając szczególną wagę dzieła *Filozofia i jej zadanie*, a przede wszystkim gruntowną analizę przyczyn upadku scholastyki, warto zastanowić się nad tym w jakim zakresie postulatory Mariana I. Morawskiego znalazły odzwierciedlenie w filozofii katolickiej. W podejściu do dziedzictwa Tomasza z Akwinu przełom stanowi wymieniana wielokrotnie encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII z 4 sierpnia 1879 r. Dokument ten zachęcał do podjęcia studiów nad doktryną Tomasza z Akwinu, uznając ten sposób filozofowania za obowiązujący w ośrodkach kościelnych<sup>93</sup>. Leon XII twierdził, że jest to „encyklika o przywróceniu w szkołach katolickich chrześcijańskiej filozofii zgodnej z umysłem Tomasza z Akwinu, Doktora Anielskiego”<sup>94</sup>. W historii tomizmu można za – A.B. Stępnem – wskazać cztery okresy rozwoju myśli Tomaszowej: pierwszy – bezpośrednio po

---

<sup>88</sup> W. Pilch, dz. cyt., s. 237.

<sup>89</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 61.

<sup>90</sup> J. Majkowski, *Filozofia religii O. Mariana Morawskiego 1845–1901*, „Przegląd Powszechny” 1952, t. 234, s. 147.

<sup>91</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 317.

<sup>92</sup> Tamże, s. 327.

<sup>93</sup> L. Dubel, M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, „Studia Iuridica Lublinensia” (19)2013, s. 111.

<sup>94</sup> De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instruanda.

Tomaszu okres walki o pozycję tomizmu wśród różnych szkół scholastycznych; drugi okres upadku i komentatorów; trzeci – to okres eklektyzmu i werbalizacji i okres czwarty – to reforma tradycyjnej metafizyki poprzez odczytanie Tomasza na „nowo”, czyli neotomizm<sup>95</sup>. Warto zwrócić uwagę, że Morawski jako XIX-wieczny badacz dziejów pierwsze trzy okresy trafnie odczytał i scharakteryzował w książce *Filozofia i jej zadanie*.

Sposób myślenia reprezentowany przez Akwinatę opierał się na „połączeniu studium filozofii z chrześcijańską zdolnością do przyjęcia Bożego objawienia”<sup>96</sup>. Po wydaniu encykliki upowszechnił się termin tomizm jako określenie sposobu podejścia początkowo nie tyle do filozofii, ile do teologii<sup>97</sup>. W tym miejscu niezbędne jest zastosowanie dystynkcji terminologicznej między tomizmem a doktryną Tomaszową, sformułowaniem odnoszącym się do badań tylko i wyłącznie materiałów źródłowych, czyli dorobku Tomasza z Akwinu przy zastosowaniu wykładni językowej lub celowościowej. Tomizmem zaś *a contrario* nazywać należy interpretację doktryny Tomaszowej<sup>98</sup>. Pogląd prezentowany przez S. Świeżawskiego jest słuszny, gdyż z jednej strony ma walor klaryfikacyjny, z drugiej zaś pozwala na zachowanie porządku metodologicznego.

Grunt dla urzeczywistnienia i popularyzacji założeń *Aeterni Patris* przygotowały podręczniki i monografie opracowane w ramach odradzającej się scholastyki<sup>99</sup>. W odpowiedzi na apel Leona XIII powstały w 14 krajach ośrodki studiów nad filozofią w duchu św. Tomasza oraz 26 nowych czasopism poświęconych filozofii realistycznej (tj. tomistycznej)<sup>100</sup>. Przed ośrodkami kościelnymi stanęło nowe zadanie, polegające na badaniu spuścizny Tomasza, w tym jego rękopisów oraz mało znanych tekstów. Badania dorobku Akwinaty zaowocowały wielkimi syntezami, nowymi próbami ujęć myśli Tomaszowej autorstwa E. Gilsona, który „odkrył jej głębię i ukazał aktualność” oraz J. Maritain – popularyzatora myśli Tomasza<sup>101</sup>.

---

<sup>95</sup> A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 233.

<sup>96</sup> B. Dembowski, *Encyklika Aeterni Patris w Polsce*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 325.

<sup>97</sup> A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 17.

<sup>98</sup> S. Świeżawski, *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 36–37.

<sup>99</sup> M. Łuszczynska, *Ubi ratio ibi ius, Doktryna prawna Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 287.

<sup>100</sup> Por. E. Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968, s. 189; S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 17.

<sup>101</sup> L. Dubel, M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, s. 111; A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, s. 93.

Zróznicowanie interpretacji filozofii Tomasza doprowadzić musiało do różnych ujęć, a tym samym do narodzin poszczególnych rodzajów tomizmu<sup>102</sup>. O recepcji tomizmu zadecydowały różne czynniki: nadanie nauczaniu Kościoła charakteru doktrynalnego, czyli zbliżenie nauczania do *sui generis* nauki<sup>103</sup>. Owa „nauka” miała być przeciwwagą dla doktryny socjalizmu oraz liberalizmu, a także swoistą odpowiedzią Magisterium na przemiany kulturowe związane z rozwojem nauk przyrodniczych i technicznych<sup>104</sup>. Każda z klasyfikacji tomizmu ma charakter konwencjonalny i sztuczny, jednocześnie staje się przedmiotem polemik i sporów. Nie zmienia to faktu, że jest to zabieg konieczny ze względu na dbałość o porządek metodologiczny. Z uwagi na interpretacje i nadinterpretacje myśli Tomaszowej trudno jest mówić o tomizmie jako takim<sup>105</sup>. W związku z powyższym, termin „tomizm” wymaga doprecyzowania pod względem przedmiotowym.

Powszechnie przyjmowaną systematyzacją jest wyróżnienie trzech podstawowych nurtów: tradycyjnego, lowańskiego oraz egzystencjalnego<sup>106</sup>. Literatura przedmiotu jest bogata w różną typologię, przykładowo oprócz przedstawionej specyfikacji, wymienia się następujące nurty tomizmu: transcendentalizujący, fenomenologizujący, precyzujący i wychowawczy<sup>107</sup>. Na etapie systematyzacji widoczna jest wielokierunkowość rozwoju tomizmu. Można powiedzieć, że spory i polemiki wokół interpretacji doktryny Tomaszowej były związane z przemysleniami nad stanem współczesnej kultury, z możliwościami jej przebudowy na

<sup>102</sup> L. Dubel, M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, s. 114.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Zob. M. Łuszczynska, *Ewolucja myśli społecznej Kościoła katolickiego w kwestii prawa, państwa i polityki pod wpływem przemian kulturowych we współczesnym świecie*, w: *Kultura i myśl polityczno-prawna. Materiały z VII Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Doktryn Politycznych i Prawnych Jurata*, 28–31 maja 2008 r., red. A. Sylwestrzak, Sopot 2010, s. 247–258.

<sup>105</sup> L. Dubel, M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, s. 115.

<sup>106</sup> A. Maryniarczyk, *Tomizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. tenże, t. 9, Lublin 2008, s. 503–507; A.B. Stępień, *Ośrodki filozoficzne w Polsce*, „Więź” (3)1960, s. 75–77. Antoni Stępień wyróżnia „względnie trzy odmiany” tomizmu: tomizm tradycyjny, pokajetański („esencjalizujący”), lowański oraz tomizm egzystencjalny. Tomizm egzystencjalny pozostaje zatem odmienną kategorią, której początek dali J. Maritain, E. Gilson oraz częściowo L.B. Geiger. A.B. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” (1)1960, s. 173. O tomizmie konsekwentnym pisał: M. Gogacz, *Trzeba powrócić do realistycznej metafizyki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bağiński, J. Wojtysiak, s. 72–74; por. I.S. Grat, *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009, s. 27–30.

<sup>107</sup> A. Maryniarczyk, *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, pod red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 2003, s. 736. Por. H. Piliś, *Człowiek w tomizmie egzystencjalnym*, Warszawa 2004, s. 7–31; A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 209.

zasadach chrześcijańskich, a także z określeniem roli, jaką tomizm ma w tym do spełnienia i jak sam winien być w nowych warunkach dalej rozwijany<sup>108</sup>.

Z kolei tomizm polski można scharakteryzować w oparciu o miejsce, z którego się wywodzi. Na gruncie polskim można wyróżnić cztery ośrodki: 1) lwowsko-krakowski, który wyłonił się jako pierwszy i rozwijał prężnie w okresie przed II wojną światową, czemu sprzyjało funkcjonowanie dwóch polskich uniwersytetów z wydziałami teologii oraz zakonnych instytutów teologicznych oo. Dominikanów, Jezuitów, Księży Misjonarzy ze Zgromadzenia św. Wincentego à Paulo; 2) poznańsko-pelpliński, ustępujący tamtemu pod względem tak zaplecza instytucjonalnego, jak też ilości wybitnych przedstawicieli; 3) warszawski, konsolidujący się po 1918 wokół Wydziału Teologicznego UW, a po 1954 wokół ATK; 4) lubelski, rozwijający się wraz z KUL, po 1945 zajmujący zdecydowanie wiodące miejsce<sup>109</sup>.

Na tle powyższych klasyfikacji tomizmu należy podjąć próbę ujęcia filozofii Mariana I. Morawskiego w systematyczne ramy. Jezuita wprowadził unowocześniony styl filozofowania, co objawiało się większą niezależnością od autorytetów, głównie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu; zamiast komentowania tekstów – praktykował dążenie do samodzielnych ujęć; nawiązywanie do doświadczenia i uwzględnianie jego danych przy formułowaniu ujęć teoretycznych; łączeniem wypracowanych zasad filozoficznych (danych filozoficznych) w system<sup>110</sup>. Filozofia uprawiana przez Morawskiego zaliczana jest do fundamentu arystotelesowsko-tomistycznego, zaś on sam określany jest mianem pioniera neotomizmu. Z pewnością interpretacja doktryny Tomaszowej w ujęciu Jezuita nie jest tomizmem egzystencjalnym, koncentrującym się przede wszystkim na koncepcji bytu, a reprezentowanym przez J. Maritaina, E. Gilsona, a w Polsce przez S. Świążawskiego, M.A. Krąpca czy S. Gogacza.

Tomizm lowański zwany też asymilującym oraz dynamicznym, związany jest z postacią późniejszego kardynała Désiré Merciera, twórcy Wyższego Instytutu Filozofii w Lowanium. Zadaniem nowopowstałego instytutu było „odnowienie studiów scholastycznych i wykazanie, że racjonalna doktryna Tomasza z Akwinu w połączeniu z innymi kierunkami filozoficznymi i naukami szczegółowymi jest zdolna przedstawić i kompetentnie rozwiązywać proble-

---

<sup>108</sup> Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 162; zob. R. Charzyński, *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.

<sup>109</sup> T. Pawlikowski, *Neotomizm polski*, <http://www.ptta.pl/efp/pdf/n/neotomizmp.pdf> (dostęp: 1 I 2020 r.).

<sup>110</sup> R. Darowski, *Morawski Marian Ignacy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk., t. 7, Lublin 2006, s. 392–394.

my filozofii”<sup>111</sup>. Ze względu na fakt zdecydowanej krytyki nauk przyrodniczych i pozytywizmu przez Jezuitę z całą stanowczością, pomimo wcześniej zarysowanych podobieństw w rozumowaniu między D. Mercierem a Marianem I. Morawskim, poglądy autora *Filozofii i jej zadania* nie wpisują się w kanon szkoły lowańskiej, która w poszczególnych swoich nurtach dążyła do syntezy Akwinaty z myślą Hegla (A. Gemelli<sup>112</sup>) czy z myślą Kanta (J. Marechal<sup>113</sup>)<sup>114</sup>.

Wobec powyższego, teoretycznie wydawać by się mogło, że najbliższy Jezuitcie jest tomizm tradycyjny. Zdaniem M. Gogacza, tomizm tradycyjny charakteryzuje się trzema zasadniczymi cechami: „Charakter podręcznikowy, to znaczy czerpanie poglądów Tomasza z podręczników i wyrażanie tomizmu w podręcznikach. [...] Kompilacyjność. Terminologia nie pozwala rozpoznać myśli Tomasza. Stosują ją i inni filozofowie, jak Idzi Rzymianin, Duns Szkot, Kajetan, których ujęcia odbiegają od Tomaszowej teorii bytu. [...] Utożsamianie metafizyki Tomasza z metafizyką Arystotelesa, to znaczy akcentowanie w bycie formy i analizowanie istoty, co sprawia, że albo istnienie utożsamia się z formą, albo staje się ono transcendentalną własnością istot. Prowadzi to do zacierania różnicy między istotą i istnieniem”<sup>115</sup>.

Pierwszy z zarzutów wobec tomizmu tradycyjnego szczególnie w kontekście spuścizny intelektualnej Jezuita zdaje się być nietrafiony. Periodyzacja dziejów i podejście historiozoficzne na ówczesnym etapie odkrywania metody scholastycznej miało sanacyjny wpływ dla interpretacji Akwinaty. Owszem z perspektywy holistycznej, XX-wiecznej, może wydawać się nieco anachroniczną postawą, jednak należy wystrzegać się błędu ahistoryzmu. Wydaje się, że zarzut podręcznikowości w kontekście prac Jezuita stanowi bardziej walor aniżeli wadę. Analiza „scholastyki starszej” i „scholastyki nowszej” ma charakter kompilacyjny, więc wpisuje się w tezę sformułowaną przez M. Gogacza. Kwestia utożsamiania metafizyki Arystotelesa i metafizyki Tomasza w odniesieniu do Morawskiego wydaje się być słuszna. Morawski twierdził, że na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem wiele dyskutowano w XIV i XV w. Ponadto Jezuita twierdził,

---

<sup>111</sup> H. Piliś, dz. cyt., s. 10. Zob. M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl” (31)1981, nr 4, s. 67–81.

<sup>112</sup> Agostino Gemelli, pierw. Edoardo Gemelli (1878–1959) – franciszkanin, uczony, lekarz, psycholog. W swoich koncepcjach filozoficznych łączył myśl Akwinaty i Hegla.

<sup>113</sup> Joseph Marechal (1878–1944) – filozof, teolog i psycholog. Nauczał w Wyższym Instytucie Filozofii na Uniwersytecie w Lowanium, założyciel szkoły myślenia zwanej transcendentalnym tomizmem, która próbowała połączyć teologiczną i filozoficzną myśl Tomasza z Akwinu z myślą Immanuela Kanta.

<sup>114</sup> M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 18.

<sup>115</sup> Tamże, s. 15.

że spór czy jest to różnica realna czy też tylko rozumowe rozróżnienie, dotyczy sprawy drugorzędnej, gdyż wszyscy filozofowie chrześcijańscy uznają, że istota nie jest istnieniem, i na odwrót, jak również, że zawsze występują w zespoleniu, w Bogu zaś się utożsamiają<sup>116</sup>. We wskazanym kontekście poglądy Morawskiego należy ulokować jako *sui generis* odmianę tomizmu tradycyjnego, rozwijaną w ośrodku lwowsko-krakowskim. W dziełach Jezuity widoczna jest inspiracja filozofią esencjalistyczną z istotnymi wątkami egzystencjalnymi<sup>117</sup>. Ze względu na widoczny wpływ myśli F. Suareza, Morawski jest słusznie klasyfikowany jako zwolennik tomizmu w wersji suarezjańskiej<sup>118</sup>.

Tomizm odgrywa ważną rolę nie tylko w panoramie światopoglądowej drugiej poł XIX w., ale również w wieku XX. W kolejnych latach Stolica Apostolska zalecała studiowanie filozofii i teologii Tomasza w wielu dokumentach, np. *Pascenti Dominici Gregis* z 1907 r., *Motu Proprio – Doctori Angelici* z 1924 r.<sup>119</sup> Następnym, równie doniosłym faktem, podkreślającym po raz kolejny znaczenie tomizmu była encyklika Piusa XI *Studiorum Duce* (1923), która odwoływała się w swej treści do listu apostolskiego *Officiorum et munerum* skierowanego do kardynała Gaetano Bisletiego – prefekta kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich. We wskazanych dokumentach podkreślono doniosłość myśli Akwinaty, w odniesieniu do społecznego nauczania Kościoła katolickiego oraz wykazano ahistoryczność filozofii i teologii Tomasza z Akwinu<sup>120</sup>. Ważne daty z życia Doktora Anielskiego stały się przyczynkiem do organizacji uroczystości z okazji: rocznicy urodzin, śmierci oraz kanonizacji Akwinaty. Wspomniane rocznice przyczyniły się do upowszechnienia myśli Tomaszowej, czego przykładem jest zorganizowany w maju 1924 r. Neapolu Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny czy zwołany rok później w Rzymie Kongres Tomistyczny.

Myśl Tomasza z Akwinu była bodźcem intelektualnym również po II wojnie światowej oraz w okresie *Vaticanum II* (1962–1965), jednak refleksja w tym przedziale czasowym wykracza poza ramy badawcze pracy. Niemniej jednak, tym bardziej wartościowa i cenna, a zarazem świadcząca o uniwersalnym i ponadczasowym charakterze myśli Akwinaty jest sentencja A. Maryniarczyka, że tomizm to bardziej postawa poznawcza niż system czy teoria<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 70. Zob. M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 260–270.

<sup>117</sup> R. Darowski, *Morawski Marian Ignacy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 392–394.

<sup>118</sup> T. Ślipko, *Mariana I. Morawskiego pojęcie filozofii...*, s. 70

<sup>119</sup> L. Dubel, M. Łuszczczyńska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, s. 111.

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 112.

<sup>121</sup> A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, s. 98.

## 7. Wnioski

Znaczenie i rola dzieła *Filozofia i jej zadanie* w restytucji myśli scholastycznej jest nie do przecenienia. Większość badaczy podkreśla, że książka ta została opublikowana na dwa lata przed encykliką *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII. Stąd pionierski nurt, którym podążał Marian I. Morawski nie tylko zasługuje na uwagę, ale jest przedmiotem podziwu i aprobaty. Tak o Jezuitcie pisał H. Struve: „Można w niektórych kwestiach zasadniczych nie zgadzać się z prof. Morawskim – wyznaczyć jednak należy, że dzieło jego bogactwem treści, siłą przekonania, umiejętną dialektyką i systematycznością wykładu zajmuje wydatne miejsce w naszej literaturze – wstępu do filozofii”<sup>122</sup>. Warto podkreślić, że opinia ta nie pochodzi od filozofa, który w swoich poglądach nawiązywałby do tradycji tomistycznej, ale pozostawał poza dążeniami filozofii katolickiej rozwijanej wówczas w Polsce<sup>123</sup>. Na gruncie historiografii filozoficznej poglądy H. Struve’go zostały sklasyfikowane jako ideorealizm<sup>124</sup>. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że spojrzenie to nie ma charakteru *prima facie*, raczej stanowi efekt systematycznych badań naukowych autora, potwierdzonych licznymi opracowaniami<sup>125</sup>. Lapidarna recenzja dzieła *Filozofia i jej zadanie* tym bardziej jest cenna, że nie pochodzi od środowiska polskich jezuitów. Brzemie sformułowania oceny współbrata zakonnego mogłoby grozić swoistą apoteozą. Wówczas należałoby podejść do takich sądów z ostrożnością, w obawie przed gloryfikacją spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego. Jezuita krytycznie podchodził do swojego dzieła, nazywając je *mon péché de jeunesse*<sup>126</sup>.

Uprawniona jest konstatacja, że właściwych zwiastunów odnowy scholastyki europejskiej w Polsce pod zaborami należy dopatrywać się w twórczości naukowej Mariana I. Morawskiego i Stefana Pawlickiego. Drugi z nich wspólnie z Piotrem Semenenką – według współczesnych badaczy – niewykluczone, że brał udział w zainicjowaniu prac nad encykliką *Aeterni Patris*<sup>127</sup>. Długoletnią

<sup>122</sup> H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, Warszawa 1903, s. 36.

<sup>123</sup> Cz. Głombik, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, s. 82.

<sup>124</sup> Sam H. Struve określał swoje poglądy mianem „idealnego realizmu”. Por. S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struwego*, Wrocław 1974.

<sup>125</sup> Por. H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900; tenże, *Znaczenie filozofii w życiu umysłowym narodu*, „Biblioteka Warszawska” 1902, t. 2, s. 1–22; tenże, *Słowo o filozofii narodowej polskiej*, „Ruch Filozoficzny” (1)1911, t. 1, s. 1–3.

<sup>126</sup> Por. J. Tuszowski, *O. Marian Morawski T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932, s. 183. Znaczący dosłownie: mój młodzieńczy grzech.

<sup>127</sup> Nie znaleziono bezpośrednich dowodów na zaangażowanie P. Semeneki w prace nad encykliką *Aeterni Patris*, jednak kwestia ta pośrednio wynika z pracy: T. Kaszuba, *Semenen-*

działalność naukową w Krakowie Mariana I. Morawskiego oraz Stefana Pawlickiego<sup>128</sup> należy uznać za rzeczywisty renesans scholastyki na ziemiach polskich pod zaborami, który przybrał na sile po opublikowaniu filozoficznej encykliki Leonowej<sup>129</sup>.

Przełomowym wydarzeniem dla intensyfikacji prac w duchu zaleceń Leona XIII było utworzenie Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Oprócz Pawlickiego i Morawskiego w odrodzeniu polskiej myśli scholastycznej brali również czynny udział tacy rodzimi myśliciele, jak: F. Krupiński, I. Radziszewski, F. Gabryl, K. Wais, S. Kobyłecki, J. Woroniecki, K. Kowalski, J. Stepa, F. Sawicki i inni<sup>130</sup>. Dzięki tym wszystkim intelektualistom I. Radziszewski mógł z dumą napisać: „Nasi ziomkowie nie dali się pod tym względem wyprzedzić innym narodom”<sup>131</sup>. Opinia ta jest tym bardziej wartościowa, że Marian I. Morawski w panteonie polskich neoscholastyków odegrał kluczową rolę – *primus inter pares*. Prekursorska myśl scholastyczna zawarta w dziele *Filozofia i jej zadanie* potwierdzona w Encyklice *Aeterni Patris* promieniowała na filozofię polską, a także zaowocowała oryginalnymi ujęciami w filozofii europejskiej.

Marian I. Morawski dokonał trafnej diagnozy przyczyn upadku klasycznej filozofii. Ponadto, w dziele *Filozofia i jej zadanie* zaproponował retrospektywne ujęcie rozwoju filozofii, wskazując jednocześnie na eklektyczny charakter współczesnej mu filozofii XIX w. W kontekście prezentowanych przez Jezuitę prawideł, rządzących filozofią nie będzie semantycznym nadużyciem nazwanie Morawskiego historiozofem. Jako badacz dziejów filozofii Marian I. Morawski nie pozostawia

---

*ki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1 (1836–1886), Katowice 1990, s. 516–537; M. Mylik, *Udział polskich uczonych w przygotowaniu encykliki „Rerum Novarum”*, „Przegląd Religioznawczy” (169)1993, nr 3, s. 41–48; tenże, *Czy ks. Stefan Pawlicki ma swój wkład w powstanie encykliki „Rerum Novarum”?*, „Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców” (11)1993, s. 376–383.

<sup>128</sup> S. Pawlicki (1839–1916) – profesor, filozof i historyk filozofii, teolog, psycholog, etyk, logik, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego (1905–1906). Prekursor naukowej apologetyki w Polsce. Zob. Ks. prof. Stefan Pawlicki *wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, w: Ks. Stefan Pawlicki *CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, red. W. Mleczek, Kraków 2016; F. German, Ks. Stefan Pawlicki, „Życie i Myśl” (9)1966, s. 39–51.

<sup>129</sup> M. Mylik, *Wkład polskich filozofów z Galicji w neoscholastykę przełomu XIX i XX stulecia*, „Galicja Studia i Materiały” (2)2016, s. 79.

<sup>130</sup> Tamże, s. 81.

<sup>131</sup> I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, „Przegląd Filozoficzny” (4)1901, nr 49, s. 486.

stał jedynie na poziomie periodyzacji historii filozofii, ale wskazał szeroką gamę argumentów, przemawiających za koniecznością odnowy filozofii scholastycznej. Wskazując na genezę scholastyki oraz wyodrębniając „scholastykę starszą” i „scholastykę dzisiejszą” upatrywał szansy w restytucji filozofii scholastycznej poprzez ponowne odczytanie spuścizny intelektualnej Akwinaty.

Jednakże, Marian I. Morawski w swych rozważaniach odnosił się nie tylko do filozofii w ogólności (*in abstracto*), ale również do poszczególnych nauk szczegółowych, których podstawa opiera się na filozofii. Wskazując na potrzebę konkretnych umiejętności definiował potrzebę istnienia filozofii prawa, filozofii ekonomii czy filozofii fizyki. W tym kontekście interpretował filozofię prawa jako umiejętność myślenia o prawie. Jezuita wyszedł ze stanowisk filozoficznych ku prawu, postulując, aby spojrzeć na prawo oczyma filozofa<sup>132</sup>. Przedmiotem zainteresowania Morawskiego był stosunek rozumu do wiary. Jezuita argumentował, że niezgodność rozumu i wiary jest jedynie pozorna, wskazywał zarazem na konieczność wzajemnej pomocy i harmonijnego rozwoju tych dwóch filarów.

---

<sup>132</sup> Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 11.



**Rozdział IV.**

**Problem**  
**„zakonu przyrodzonego”**  
**w XIX i XX wieku**



## 1. Uwagi wprowadzające

Pojęcie „zakonu przyrodzonego” sięga swymi korzeniami Nowego Testamentu – *Listu św. Pawła* – „Bo gdy Poganie, którzy nie mają zakonu, z przyrodzenia czynią, co zakon ma, tacy, zakonu nie mający, sami sobie są zakonem, którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie ich świadectwo daje i myśli między sobą różne albo je oskarżające, albo też wymawiające”<sup>1</sup>.

Powszechne rozumienie terminu „zakon” kojarzy się ze średniowiecznymi zgromadzeniami osób związanych ślubami, podlegających ścisłej dyscyplinie klasztornej<sup>2</sup>. Tymczasem zdecydowanie starszym znaczeniem związanym z biblijną semantyką jest: prawo, ustawa, przepis, przykazanie (szczególnie zawarte w Biblii), przestarzałe Stary i Nowy Zakon oznaczały odpowiednio Stary i Nowy Testament<sup>3</sup>. Słowo „zakon” w językach serbskim, chorwackim i bułgarskim wywodzących się z grupy języków indoeuropejskich i południowosłowiańskich oznacza „prawo”<sup>4</sup>.

Kaznodzieja narodu polskiego ks. Piotr Skarga, również odniósł się do koncepcji „zakonu przyrodzonego”. Wywodził ów „zakon” „z prawa Bożego pisanego na sercach ludzkich, prawo, które nie idzie z nauki ani ze zwyczaju, ale z samego urodzenia i pisma Bożego, które sam palcem swoim na sercach ludzkich [Bóg – uwaga własna] napisał”<sup>5</sup>. Autor *Kazań sejmowych* odwołuje się do *Listu*

<sup>1</sup> Biblia Jakuba Wujka, *List do Rzymian*, 2, 14–15, <http://biblia-online.pl/Biblia/JakubaWujka/List-do-Rzymian/2/1> (dostęp: 24 VII 2019 r.).

<sup>2</sup> Zob. *Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. 5 (u-ż), Warszawa 2018, s. 665.

<sup>3</sup> *Słownik Języka Polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 10, Warszawa 1968, s. 564.

<sup>4</sup> Ł. Bednarczuk-Kravić, A. Hofman-Pianka, *Kieszonkowy słownik chorwacko-polski, polsko-chorwacki*, Warszawa 2003, s. 468; S. Radewa, *Podręczny słownik polsko-bułgarski*, t. 1, Warszawa 1988, s. 510; <https://slovníki.lingea.pl/serbsko-polski/zakon> (dostęp: 17 VI 2020 r.).

<sup>5</sup> P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach Kościoła Św. Katolickiego*, Kraków 1600, s. 339.

św. Pawła i dokonuje analizy teologiczno-historycznej: „Napisano w zakonie: Nie cudzołóż, Nie zabijaj, Nie kradnij, Czcij ojca i matkę – to wszystkie narody, pisma takiego nie mając, czynią. A jeśli występują, samo na nie ich sumienie żałuje i w sobie sami na myśli boją”<sup>6</sup>. Według P. Skargi prawo przyrodzone musiało zostać spisane, gdyż było naruszane przez ludzkie grzechy – „To prawo grzechami, a zwłaszcza pierworodnym i grubością, a niedbałością, a zdradami szatańskimi osłabiło się w ludziach i naruszyło. Bo drudzy dobrego rozumu, który jest tego prawa początkiem, odstępując, grzechów, które rozum przyrodzony ganił, za grzech nie mieli. Jako nieczystości z wolnymi od małżeństwa osobami, albo pożądania i przyzwolenia serdecznego na grzech i innych. Dlatego P[an] Bóg wznowił zakon ten przyrodzony i napisał go na onych tablicach i przez Mojżesza rozszerzył”<sup>7</sup>. Odwołanie biblijne w ujęciu P. Skargi służy zdefiniowaniu pojęcia „zakonu przyrodzonego” w oparciu o Dekalog – Tablice Mojżeszowe.

O ile w kontekście twórczości P. Skargi termin „zakon przyrodzony” ma charakter incydentalny i stanowi element dla uzasadnienia konkretnego kazania, o tyle w przypadku Mariana I. Morawskiego pojęcie to zostało rozbudowane i stanowi centralną oś poglądów filozoficzno-prawnych Jezuity. Morawski stał się prekursorem odrodzenia terminu „zakon przyrodzony”, który później był przedmiotem refleksji XX-wiecznych neotomistów, m.in. A. Szymańskiego, A. Borowskiego czy Cz. Martyniaka.

Nie sposób interpretować termin „zakon przyrodzony” bez przedstawienia zarysu koncepcji prawa naturalnego w filozofii chrześcijańskiej. Źródła prawa naturalnego w starożytności i średniowieczu zostały przedstawione w sposób syntetyczny, tak aby skoncentrować się przede wszystkim na pochodzeniu „zakonu przyrodzonego”. Aspiracją autora pracy nie było stworzenie podręcznika historii rozwoju prawa naturalnego, a jedynie zasygnalizowanie wielości wątków, bogactwa tematycznego oraz *arche* „zakonu przyrodzonego”. Myśl Mariana I. Morawskiego nie funkcjonuje w oderwaniu od doktryny tomistycznej, stąd wiele miejsca zostało poświęcone rozważaniom prawnonaturalnym w ujęciu Tomasza z Akwinu.

## 2. Źródła prawa naturalnego w starożytności i średniowieczu

Zagadnieniem pierwotnym w stosunku do „zakonu przyrodzonego” są źródła prawa naturalnego, których prezentacja umożliwi egzegezę sporu między zwolennikami prawa pozytywnego, a apologetami prawa naturalnego. Początki kształto-

---

<sup>6</sup> Tenże, *Kazania Sejmowe*, Będzin 2012, s. 113.

<sup>7</sup> Tamże, s. 114.

wania się polemiki doktrynalnej związane są z myślicielami starożytnymi i średniowiecznymi. Odwołanie się do poglądów sofistów, stoików, Sokratesa, Platona i Arystotelesa oraz Augustyna pozwoli na historyczne ujęcie rozwoju doktryny prawa naturalnego oraz relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego. Starożytna i mediewistyczna myśl filozoficznoprawna była przedmiotem zainteresowania Tomasza z Akwinu, który z kolei był inspiracją dla Mariana I. Morawskiego.

Ujęcie retrospektywne prawa naturalnego będzie mieć nie tylko propedeutyczny charakter, ale przede wszystkim pozwoli na lepszą orientację w meandrach i zawiłościach *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego*. Sam Jezuita na marginesie swych rozważań odwoływał się do myśli Cycerona, Platona czy Arystotelesa. Komponent historyczny przyczyni się do pogłębionej eksploracji definiowania „zakonu przyrodzonego” w XIX i XX w. Ponadto, historyczne zarysowanie relacji prawa naturalnego i prawa stanowionego znajdzie zastosowanie na późniejszym etapie pracy związanym z odniesieniem myśli Jezuitę do kryteriów naukowości filozofii prawa.

## 2.1. Sofiści

Już od czasów najdawniejszych prawo naturalne było przedmiotem zainteresowania myślicieli. W starożytności pierwsze próby konstruowania wizji prawno-naturalnych widoczne są wśród greckich sofistów, którzy jednak również przedstawili propozycje charakterystyczne dla pozytywizmu prawnego<sup>8</sup>. Twórcą szkoły sofistów był Protagoras z Abdery (480–410 p.n.e.). Twierdził on, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – *homo mensura*. Myśliciel ten uważał, że społeczeństwo i państwo pojawiają się w rezultacie działalności człowieka, ale było to możliwe w warunkach powstrzymania się od naturalnej chęci wyrządzenia sobie krzywdy przez ludzi<sup>9</sup>. Nie ma jego zdaniem prawd bezwzględnych, zarówno wszelkie wartości, jak i oceny obowiązującego prawa tworzy jednostka<sup>10</sup>. Relatywizm przedmiotowy sofistów objawiał się w poprawności rozbieżnych sądów o rzeczywistości – „Jakim mi się jakiś przedmiot wydaje, takim dla mnie jest, jakim tobie się wydaje, takim jest i dla ciebie”<sup>11</sup>. Protagoras dopuszczał możliwość krytyki prawa stanowionego przez obywateli w imię właściwej realizacji zadań państwa<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 58.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>10</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 94.

<sup>11</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 105.

<sup>12</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 44.

Zwolennikiem prawa stanowionego wśród sofistów był Trazymach z Chalcedonu (V w. p.n.e). Jego zdaniem prawo ustanawia wyłącznie państwo, mając na widoku własne cele<sup>13</sup>. Państwo stanowią jednostki silne, zmierzające do podporządkowania sobie ludzi słabych. Prawo ustanowione przez tak pojmowane państwo – obowiązuje tylko rządzonych – słabych; rządzący jako silni z samej natury znajdują się poza zasięgiem prawa<sup>14</sup>. Koncepcja Trazymacha znalazła odzwierciedlenie w teorii podboju i przemocy autorstwa Ludwika Gumplowicza<sup>15</sup>.

Z kolei Hippiasz z Elidy (przełom V-IV w. p.n.e.) zaznaczył sprzeczność między prawem stanowionym a prawem natury<sup>16</sup>. Argumentacja Hippiasza z Elidy opierała się na założeniu, że prawo naturalne troszczy się o zachowanie własnego życia, poprzez podtrzymywanie więzi społecznych, zaś prawo stanowione zmusza człowieka do działania wbrew temu, co zgodne z naturą<sup>17</sup>.

Innowacyjny charakter szkoły sofistów opiera się na niespotykanym wówczas zestawieniu wzajemnej relacji prawa naturalnego ze stanowionym. Sofiści dostrzegli więc różnicę pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym (pozytywnym). Prawo naturalne, ponieważ jest niezmiennie, stawiali ponad prawo stanowione<sup>18</sup>. Powyższa konstatacja, zdaniem sofistów implikowała założenie, że prawo stanowione powinno być zgodne z prawem naturalnym, tak, aby zapewnić dobro *polis* (miasta-państwa) oraz dobro człowieka.

## 2.2. Sokrates

Ruch skierowany przeciwko relatywizmowi sofistów zapoczątkował Sokrates<sup>19</sup> (470–399). Zdaniem filozofa, za jedyne godne uwagi należy uznawać zagadnienia dotyczące wartości moralnych człowieka<sup>20</sup>. Jemu zawdzięczamy pojęcie cnoty (gr. *arete*) interpretowanej jako szlachetność duchowa, jak i tężyzna fizycz-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 45.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Zob. L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Innsbruck 1883. J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, s. 20; G.L. Seidler, H. Groszyk, A. Pieniążek, *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, s. 34.

<sup>16</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 73.

<sup>17</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 73.

<sup>18</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 25.

<sup>19</sup> Tamże, Zob. Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1982. Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, przeł. L. Jachimowicz, Warszawa 1967. Sokrates nie pozostawił po sobie żadnych pism. Nasza wiedza o nim pochodzi z relacji jego uczniów, głównie dialogów Platona.

<sup>20</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 76.

na. Cnota jest dobrem najwyższym, obowiązującym zawsze i wszędzie<sup>21</sup>. Można powiedzieć, że stanowi ona punkt odniesienia dla człowieka. Tym samym Sokrates przeciwstawiał się relatywizmowi sofistów. W jego poglądach czynienie dobra lub zła związane jest z posiadaniem lub brakiem wiedzy, którą uzyskuje się przez poznanie siebie<sup>22</sup>. Sokratesa należy uznać za pioniera myśli etycznej. Prawa są zawsze dobre, natomiast to człowiek stosując prawa, może powodować zło – niepoprawność rodzi się w człowieku<sup>23</sup>. Krytykując demokrację ateńską, którą kierują przypadkowo wybrane osoby, niekoniecznie mądre, jednak nie dopuszczał oporu wobec obowiązującego prawa<sup>24</sup>. W wyniku podporządkowania się obowiązującemu prawu utracił życie<sup>25</sup>. Sokrates poddał się wyrokowi śmierci, ponieważ uznał to za swoją powinność. Stąd postępowanie filozofa zawiera w sobie element pozytywizmu prawniczego<sup>26</sup>. Postawa Sokratesa skłania do refleksji filozoficznoprawnej, która niemalże paralelnie kształtuje się w *Antygonie* Sofoklesa. Tragedia grecka zarysowuje odwieczny problem relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego, którego odzwierciedleniem ma być tragiczny konflikt między racją Antyfony broniącej praw boskich a racją Kreona, reprezentującego ziemski autorytet prawodawczy<sup>27</sup>.

### 2.3. Platon

Teoria prawa w ujęciu Platona koncentrowała się w przeważającej mierze na sposobie sprawowania władzy w państwie. Zdaniem Platona, państwem powinni rządzić filozofowie. Zbędne jest prawo pozytywne, bowiem drobne konflikty będą rozstrzygać filozofowie mocą swego rozumu<sup>28</sup>. Choć koncepcja państwa idealnego nie wytrzymała próby czasu, o jej doniosłości świadczy fakt, że była

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s. 59.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Filozofia i teoria prawa*, s. 65.

<sup>24</sup> Tenże, *Koncepcje prawa*, s. 59.

<sup>25</sup> Sokrates został oskarżony, jako wywrotowiec, buntownik i gorszyiciel młodzieży i skazany na karę śmierci. Ze względów religijnych wyrok nie mógł być wykonany od razu. Sokrates siedział przez dwa miesiące w więzieniu. Nie skorzystał z możliwości ucieczki, podporządkował się obowiązującemu prawu. Zob. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 107–108.

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 96–97.

<sup>27</sup> J. Potrzeszcz, *Filozofia prawa w Antygonie Sofoklesa*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 909.

<sup>28</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 101. Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006.

przedmiotem krytycznych uwag XIX-wiecznych filozofów<sup>29</sup>. W późniejszym okresie Platon zmienił swoje stanowisko, dotyczące zbędności stanowienia prawa<sup>30</sup>. W dziele *Prawa* uznał konieczność stanowienia prawa. Uzasadniał to zachłanną naturą człowieka. Rozum „w jego walce ze złem” musi być wsparty przez prawo, zaopatrzone w siłę<sup>31</sup>. Platon dostrzegł ogrom egoizmu ludzkiego, zawiści, zazdrości i prywaty<sup>32</sup>. Platon nie tylko koncentruje swoje zainteresowania filozoficznoprawne na pozytywnym prawie ludzkim, ale uznaje je za jedyne prawo we właściwym tego słowa znaczeniu<sup>33</sup>. Jego zdaniem prawo pozytywne miało stać się *antidotum* na zachłanność charakteryzującą naturę ludzką. Diametralna zmiana punktu widzenia na kwestię prawa stanowionego przez filozofa była spowodowana złudzeniem, że wychowanie jednostki doprowadzi w przyszłości do wiedzy o tym, jak należy postępować. Rozczarowanie Platona naturą człowieka doprowadziło do ewolucji jego poglądów. W przeciwieństwie do stoików czy Sokratesa przedmiotem zainteresowania Platona nigdy nie było prawo realnie istniejące w greckich *polis*, prawo natury czy prawo kosmosu, lecz wyłącznie prawo w państwie idealnym<sup>34</sup>.

## 2.4. Arystoteles

Z kolei Arystoteles ze Stagiry<sup>35</sup>, uczeń Platona jako pierwszy filozof definiował prawo w odniesieniu do obywateli. Stagirytę uznaje się za twórcę idei dwóch rodzajów sprawiedliwości: wymiennej (*iustitia comutativa*) i rozdzielczej (*iustitia distributiva*)<sup>36</sup>. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* twierdził, że „wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione

---

<sup>29</sup> Zob. K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, t. 1, Warszawa 2010.

<sup>30</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 72.

<sup>31</sup> Tenże, *Koncepcje prawa*, s. 61.

<sup>32</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 102.

<sup>33</sup> H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego...*, s. 77.

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudajmejska, O cnotach i wadach*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.

<sup>36</sup> Zob. M. Jendrzyszczak, *Idea sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 2015, s. 9–20; P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” (5)2013, nr 1, s. 135–150; M. Zimmermann-Pepoń, K. Gre-

przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie nazywamy sprawiedliwym<sup>37</sup>. Jednostkowe utożsamianie prawa ze sprawiedliwością przez Arystotelesa nie umniejsza refleksji prawnej filozofa, wskazującej na różnice między prawem stanowionym a naturalnym. Dodatkowo należy podkreślić fakt, że podział na sprawiedliwość wymienną i rozdzielczą odegrał doniosłą rolę dziejową i był przedmiotem analizy myślicieli późniejszych epok. „Sprawiedliwość [prawo – uwaga własna] polityczna jest bądź przyrodzona, bądź stanowiona. Przyrodzona jest ta, która ma wszędzie ten sam walor, a nie dopiero dzięki czyjemuś takiemu czy przeciwnemu mniemaniu; stanowiona zaś jest sprawiedliwość, jeśli pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak czy owak, ale skoro zostało raz ustanowione, to nie jest już wszystko jedno<sup>38</sup>. W ujęciu Arystotelesa prawo naturalne jest prawem powszechnym, jest niezmiennie w czasie i przestrzeni, jego źródłem jest rozumna natura człowieka<sup>39</sup>. Zdaniem Stagiryty, prawo naturalne reguluje postępowanie wszystkich ludzi, prawo stanowione jedynie stosunki między ludźmi wolnymi, równymi i pełnoprawnymi<sup>40</sup>.

Naczelną zasadą prawa naturalnego według autora *Etyki nikomachejskiej* jest dążenie człowieka do szczęścia, a szczęście może człowiek osiągnąć tylko w państwie, ponieważ z istoty jest on zwierzęciem politycznym (*zoon politikon*)<sup>41</sup>. Ludzie dążą do utworzenia państwa w celu zapewnienia sobie pomyślności i szczęścia<sup>42</sup>. Zatem środkiem do osiągnięcia celu, jakim jest szczęście, jest nie tylko państwo, ale również prawo.

Wkład Stagiryty w rozwój filozofii jest nie do przecenienia. Arystoteles dokonał podziału filozofii rozumianej jako poznanie prawdy, oddzielił logikę jako dyscyplinę przygotowawczą, a następnie podzielił filozofię na dwa wielkie działy: filozofię praktyczną i teoretyczną<sup>43</sup>. Dychotomiczne ujęcie zostało dokonane w oparciu o kryterium rozumu. W obrębie zdolności myślenia Arystoteles wyróżnił dwie funkcje: myślenie, dzięki któremu uzyskujemy teoretyczną wiedzę

---

gorczuk, *Wymiary sprawiedliwości na gruncie filozofii prawa. Problematyka sprawiedliwości Wczoraj–Dziś–Jutro*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2016, t. XXXV, s. 597–618.

<sup>37</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5. przeł. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 160.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 29.

<sup>40</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 77.

<sup>41</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 29.

<sup>42</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010, s. 13.

<sup>43</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s.110.

o otaczającym nas świecie oraz myślenie pozwalające rozwiązywać praktyczne problemy związane z naszym przetrwaniem – odpowiednio rozum teoretyczny i rozum praktyczny<sup>44</sup>.

## 2.5. Stoicy

Treść doktryn prawnonaturalnych po Arystotelesie w starożytnej Grecji została wzbogacona przez stoików. Stoicyzm jako prąd umysłowy uformował się w III w. n.e. w Atenach. Założycielem tego nurtu był Zenon z Kition (336–264 p.n.e.). Szkoła stoików rozwijała się w trzech fazach: założycielska stara szkoła ateńska – obok Zenona jego następcą Kleantes z Assos (331–232 p.n.e.) oraz Chryzyp z Cylicji (ok. 280–207 p.n.e.), który usystematyzował doktrynę stoików. Średnia szkoła (I w. p.n.e.) rozwijała się poza Atenami (głównie na wyspie Rodos), jej przedstawicielami byli: Panaitios z Rodos (180–100 p.n.e.), a także w republikańskim Rzymie – Polibiusz, Cynceron. Szkoła najmłodsza okresu cesarstwa – Seneka (5 p.n.e.–65 n.e.), Epiktet (50–130 n.e.), cesarz Marek Aureliusz (121–180 n.e.)<sup>45</sup>.

Szkoła stoicka stała się inspiracją dla prawników rzymskich i finalnie znalazła odzwierciedlenie w kodyfikacji justyniańskiej z VI w. n.e. – *Corpus Iuris Civili*. Geograficznie można wyróżnić dwa obszary rozwoju filozofii stoickiej – Grecja oraz Cesarstwo Rzymskie. O ile okres grecki charakteryzuje się koncentracją na aspekcie teoretycznym filozofii przyrody, roli jednostki we wszechświecie, o tyle okres rzymski zdecydowanie kładł większy nacisk na interpretację i zastosowanie prawa w praktyce. Zmianę orientacji szkoły stoickiej zawdzięczamy Cynceronowi, który nie stworzył odrębnego nurtu filozofii stoickiej, ale w wyniku zebrania dotychczasowych myśli swoich poprzedników, zmienił pierwiastek teoretyczny stoicyzmu na pierwiastek praktyczny. Dzięki geniuszowi oratorskiemu Cyncerona oraz rządowi cesarza Marka Aureliusza idee prawnonaturalne zaczęły przenikać do praktyki prawniczej, w której przetrwały do końca panowania Justyniana<sup>46</sup>.

Twórca szkoły stoickiej – Zenon z Kition wprowadził pojęcie powinności wyrażone w formule „iść zgodnie z czymś”<sup>47</sup>. W tym przypadku oznacza to podążanie za wskazaniami rozumu, natury i cnoty. Zagadnienie powinności zostało zinterpretowane w sposób następujący: „Do powinności należy to, co rozum każe nam

---

<sup>44</sup> Por. P. Czarnecki, *Historia filozofii*, s. 37.

<sup>45</sup> Por. J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, s. 63; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 79.

<sup>46</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 82.

<sup>47</sup> J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, s. 64.

czynić, np. czcić rodziców, braci, ojczyznę i współżyć z przyjaciółmi. Przeciwnie powinnościom jest to, co rozum zakazuje nam robić, np. zaniedbywać rodziców, nie troszczyć się o rodzeństwo, kłócić się z przyjaciółmi, gardzić ojczyzną itp.<sup>48</sup>.

Dla zrozumienia poglądów stoików należy odwołać się do ważnego dla nich pojęcia *pneuma* – oznaczającego formę ukształtowania materii<sup>49</sup>. We wszechnaturze – *pneumie* miały działać wyznaczające koleje przemian jej elementów składowych (*fatum*, *logos*, rozum, Bóg i in.)<sup>50</sup>. Zdaniem stoików, skoro wszech natura jest jednolita, to musi przenikać ją jednolite prawo, z którego wynikają wszystkie szczególnie prawa jej elementów składowych<sup>51</sup>. Czymś naturalnym w ujęciu szkoły stoickiej jest równość wszystkich ludzi, ponieważ każdy ma rozum, który stanowi część *logosu*. Po raz pierwszy mamy do czynienia z dywersyfikacją prawa natury – obejmującego prawidła rządzące wszechświatem oraz prawa naturalnego związanego bezpośrednio z człowiekiem.

Stoicy uznawali prawa naturalne za przejaw praw natury występujący w samym człowieku<sup>52</sup>. Dlatego doktryna stoicka opowiadała się za możliwie pełną zdolnością prawa stanowionego z prawem naturalnym<sup>53</sup>. Z faktu, iż wszyscy, jako istoty rozumne, mamy udział w powszechnym rozumie wszechnatury, wynika, że wszyscy ludzie są sobie równi, wszyscy mają równe prawa i wszyscy powinni stosownie do tego postępować<sup>54</sup>. Stoicy w dobie dominacji ustroju niewolniczego należeli do prekursorów idei równości wobec prawa. Konsekwencją przyjęcia powyższego sposobu rozumowania było uznanie, że prawo pozytywne wówczas było sprawiedliwe, gdy odpowiadało ludzkiej godności, miłości bliźniego, a zwłaszcza równości<sup>55</sup>. Według stoików nie ma racjonalnego powodu, aby prawo naturalne pozostawało w sprzeczności z prawem stanowionym. Stoicyzm przyjmował jednak, że prawo stanowione stoi niżej od prawa naturalnego.

Nie podważali jednak stoicy autorytetu prawa pochodzącego od państwa, jeśli było ono zgodne z nakazami prawa naturalnego<sup>56</sup>. Cynceron traktował zasady prawa naturalnego jako przejaw „powszechnej zgody” (*consensus omnium*), co do istotnej

---

<sup>48</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1968, s. 419.

<sup>49</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” (2)2015, nr 8, s. 115.

<sup>50</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne...*, s. 115.

<sup>51</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 86.

<sup>52</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne...*, s. 115.

<sup>53</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 80.

<sup>54</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 31.

<sup>55</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 86.

<sup>56</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne...*, s. 116.

treści nakazów lub zakazów prawa naturalnego<sup>57</sup>. Prawnicy rzymscy, wychodząc od pojęcia wszechnatury i natury człowieka, która zajmowała ważne miejsce w filozofii stoickiej, doszli do pojęcia natury rzeczy (*rerum natura*), z której wysnuwali zasady adekwatne do określonych stosunków prawnych (*ratio naturalis*)<sup>58</sup>. Interpretacja natury rzeczy odbywała się na podstawie odwołania nawiązującego do ideału etycznego Rzymian: poczucia słuszności (*aequitas*), wolności (*libertas*) i godności (*honestas*). Powyższe składowe były zestawiane z treścią prawa stanowionego (*ius civilis*) oraz wolą obu stron. Jurydyczne rozumowanie rzymskie miało charakter indukcyjny. Na pierwszym etapie wysnuwano *ratio naturalis* dla konkretnego stosunku prawnego, następnie obejmowano tą zasadą większą liczbę przypadków<sup>59</sup>.

Szkoła stoicka sformułowała trójpodział, charakterystyczny zwłaszcza dla późnostoickiej i średniowiecznej myśli prawnej: prawo natury (*lex aeterna*) – obowiązujące wiecznie w całej wszechnaturze, prawo naturalne (*lex naturalis*) – forma prawa natury w człowieku, prawo stanowione (*lex humana*) – dzieło ludzkiej konwencji<sup>60</sup>. Wskazana trychotomia znalazła odzwierciedlenie w chrześcijańskiej myśli Augustyna, a także była w zmodyfikowanej formie przedmiotem refleksji o prawie Tomasza z Akwinu.

## 2.6. Augustyn

Augustyn<sup>61</sup> obok Pawła z Tarsu należy do grona reprezentantów filozofii chrześcijańskiej. Jest on jednym z pierwszych przedstawicieli koncepcji prawa naturalnego, mających głęboki wymiar teologiczny. Najwyższym dobrem nie były już jakieś antycznie pojmowane cnoty, ale pojawiła się nieznana w filozofii miłość do Boga, idea pobożności, co prowadziło m.in. do dobrowolnego wypełniania zasad prawa wiecznego i naturalnego<sup>62</sup>. Głęboka i nowatorska myśl prawna Augustyna została zawarta w jego dziele *O państwie Bożym*. W rozprawie tej biskup Hippony wprowadził dychotomiczny podział na dwa rodzaje państwa – państwo Boże (*civitas Dei*) i zdegenerowane „państwo diabła” (*civitas diaboli*).

---

<sup>57</sup> Zob. H. Waśkiewicz, *De legibus Cicerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne” (2)1960, t. III, s. 45 i n.

<sup>58</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 81.

<sup>59</sup> Por. Tamże, s. 82.

<sup>60</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 80.

<sup>61</sup> Zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998; tenże, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 2001; tenże, *Pisma katechetyczne*, przeł. W. Budzik, Warszawa 1952; tenże, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, t. 3, Warszawa 1953.

<sup>62</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 100–101.

Poprzez to rozróżnienie pogłębił jeszcze rysującą się już przed powstaniem jego doktryny przepaść między bezwzględną sprawiedliwością boską a względną sprawiedliwością ludzką<sup>63</sup>. Ludzie, żyjąc w „państwie ziemskim” (*civitas terrena*), w którym przeplatają się porządki bożego i nieporządki państwa diabelskiego, mogą wybierać jedno albo drugie<sup>64</sup>.

Zdaniem Augustyna, „gdy ci, którzy wybierają porządki państwa Bożego, wyróżniają się miłością wzajemną, ci, którzy składają się ku porządkom diabła, znamionują się samolubstwem”<sup>65</sup>. Nie można powiedzieć, do którego państwa ktoś należy, bowiem nieznanne i niemożliwe do przewidzenia jest działanie łaski Boga, która może sprawić, że grzesznik stanie się obywatelem państwa Bożego<sup>66</sup>. Określenie „porządek” oznaczało w poglądach chrześcijańskiego myśliciela, „wewnętrzna harmonię” wszechświata opartą na zasadzie nadrzędności tego, co boskie, jako podstawowej normie istnienia i funkcjonowania wszelkiego stworzenia<sup>67</sup>. W uporządkowaniu wszechświata dostrzegał sens moralny<sup>68</sup>. Augustyn recypował trójpodział prawa od szkół stoickich na: prawo wieczne (*lex aeternae*), prawo naturalne (*lex naturalis*) i prawo doczesne (*lex temporalis*).

Prawo wieczne w ujęciu Augustyna cechuje się niezmiennością i powszechnością. Jest to rodzaj mądrości Bożej, harmonii wszechnatury<sup>69</sup>. Zdaniem biskupa Hippony, prawo wieczne mamy w sobie wyryte – jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu<sup>70</sup>. Prawo wieczne to boskie rozumienie tego, jak wszystko powinno być zorganizowane, by mogło osiągnąć własne cele naturalne<sup>71</sup>. Z kolei prawo naturalne to odbicie prawa wiecznego w rozumie ludzkim, czyli głos Boży przemawiający w sumieniu człowieka i dyktujący mu sposób postępowania<sup>72</sup>. Augustyn uznał, że człowiek za pomocą własnego rozumu, a więc w sposób intelektualno-pojęciowy, może rozpoznać prawo naturalne, ponieważ rozumna natura człowieka zawiera reguły dobra i sprawiedliwości<sup>73</sup>.

---

<sup>63</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 123.

<sup>64</sup> Tenże, *Klasycy prawa natury*, Lublin 2009, s. 122.

<sup>65</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, s. 349 i n.

<sup>66</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 113.

<sup>67</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne...*, s. 117.

<sup>68</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 84.

<sup>69</sup> Tenże, *Historia filozofii prawa...*, s. 128.

<sup>70</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, w: *Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzebszcz, Lublin 2007, s. 85.

<sup>71</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy prawa natury*, s. 125.

<sup>72</sup> A. Kurasz, *Czy istnieje prawo naturalne?*, „Studia Elckie” (9)2007, s. 44.

<sup>73</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 103.

Prawo doczesne w ujęciu Augustyna to stanowione prawo ludzkie, które aby zyskać miano sprawiedliwego, musi być wyprowadzane z prawa naturalnego, to zaś ma swoje źródło w prawie wiecznym<sup>74</sup>. Zdaniem Augustyna, prawo doczesne nie jest doskonałe, gdyż „toleruje i puszcza bezkarnie wiele wykroczeń, które jednak karze Boża Opatrzność. i słusznie, bo też nie należy ganić tego, co czyni, że nie czyni wszystkiego”<sup>75</sup>. Ze względu na zmienność prawa doczesnego, przede wszystkim należy kierować się prawem wiecznym, które jest niezmienne. Trypartycja porządku normatywnego świadczy o ścisłym skorelowaniu poszczególnych rodzajów prawa, składających się na spójność chrześcijańskiej systematyki prawa według Augustyna. Istotna dla późniejszych rozważań jest myśl Augustyna, że „niesprawiedliwe prawo przestaje być prawem”<sup>76</sup>. Będzie to punkt wyjścia w refleksji nad relacją prawa stanowionego do prawa naturalnego.

Poglądy prawnonaturalne Augustyna oraz Arystotelesa odegrały kluczową rolę w kształtowaniu myśli Tomasza z Akwinu. Niewątpliwie bez tak pogłębionej refleksji prawnej w starożytności i wczesnym średniowieczu nie byłoby doktryny Tomasza z Akwinu. Ta zaś stała się podstawą dla Mariana I. Morawskiego do renesansu starotestamentowego „zakonu przyrodzonego” w zupełnie nowym wymiarze.

### 3. Tomistyczna koncepcja prawa naturalnego

Myśl Mariana I. Morawskiego ma swoje korzenie w tradycji tomistycznej. Szczegółowa analiza rozwoju terminu „zakon przyrodzony” redukuje perspektywę horyzontalną, która powinna zostać wzbogacona o ponadczasowe średniowieczne uniwersalia stanowiące inspirację i podwaliny dla *filozofii prawa Mariana Morawskiego SJ*.

Tomasz z Akwinu należy do grona wybitnych przedstawicieli filozoficznej myśli chrześcijańskiej. Szczególne miejsce w nauce Akwinaty zajmuje problematyka pojęcia prawa i jego rodzajów, związku prawa naturalnego z poszczególnymi rodzajami prawa, istoty prawa naturalnego, treści prawa naturalnego, poznawalności prawa naturalnego i katalogu instytucji opartych na prawie naturalnym<sup>77</sup>.

Albert Wielki uznawany za nauczyciela Tomasza, w sprawach teologicznych sięgnął do twierdzeń Augustyna, a w sprawach filozofii do Arystotelesa. Tą drogą

---

<sup>74</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 33.

<sup>75</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Filozofia prawa. Wybór...*, s. 84.

<sup>76</sup> Tamże, s. 83.

<sup>77</sup> Por. R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 137.

poszedł jego uczeń – Tomasz z Akwinu, osadzając swoją chrześcijańską koncepcję na gruncie arystotelesowskiej metafizyki<sup>78</sup>. Podstawowe założenia dotyczące pojęcia prawa zostały przez Tomasza wyłożone w dziele *Suma teologiczna*. Zdaniem Akwinaty, „prawo jest pewnego rodzaju regułą i miarą czynów, regułą i miarą, które prowadzą daną osobę do spełnienia określonego czynu, lub też ją do spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwodzą. Mówi się, bowiem *lex* – od *ligando* – wiązanie, gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania”<sup>79</sup>. Dalsza konstatacja Tomasza prowadzi do wniosku, że najwyższą miarą ludzkiego postępowania jest rozum. Rozum jest tym *principium*, które w każdym przypadku określa *regula et mensura* danego przedmiotu<sup>80</sup>. Konkluzja jest transparentna: prawo jest rozporządzeniem rozumu (*ordinatio rationis*). Odtwarzając istotę dedukcji autora *Sumy teologicznej* dochodzimy do rudymentarnej odpowiedzi na pytanie, czym jest prawo? Prawo jest niczym innym, jak rozporządzeniem rozumu dla dobra wspólnego, ogłoszone przez tego, który ma pieczę nad społecznością<sup>81</sup>.

Powyzsze stwierdzenie stanowi punkt wyjścia do pogłębionej refleksji jurydycznej w ujęciu filozofii chrześcijańskiej. Akwinata wyróżnia cztery rodzaje prawa: wieczne (*lex aeterna*), prawo boskie (*lex divina*), prawo naturalne (*lex naturalae*), prawo ludzkie (*lex humana*)<sup>82</sup>. Mówiąc o prawie naturalnym w ujęciu Doktora Anielskiego, należy uwzględnić konteksty i wzajemną relację sklasyfikowanych przez dominikanina praw. Stąd koniecznie wydaje się zasygnalizowanie pełnej nauki o prawie Tomasza z Akwinu.

Akwinata wychodzi od pojęcia Boga, jako dobra najwyższego (*bonum summum*), Tomasz uważa, że tylko Bóg może być prawodawcą wiecznego prawa świata. „Prawo wieczne (*lex aeterna*) jest to udzielanie się Bożej mądrości wszystkiemu, co Bóg stworzył, ponieważ to właśnie Boża mądrość nadaje kierunek wszystkim czynom i poruszeniom poszczególnych stworzeń”<sup>83</sup>. Tylko to prawo istnieje samo przez się (*per se*), a pozostałe rodzaje prawa istnieją przez partycypację w prawie wiecznym. Stworzenia nierozumne uczestniczą w prawie wiecznym instynktownie<sup>84</sup>. Można stwierdzić, że prawo wieczne utożsamiane

<sup>78</sup> Tenże, *Filozofia prawa*, s. 88.

<sup>79</sup> Św. Tomasz. *Summa Theologiae*, I-II, przeł. S. Bełch, q. 90, a. 1.

<sup>80</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 35.

<sup>81</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 90, a. 4.

<sup>82</sup> Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 35–41; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 88–89; J.R. Błachnio, Bydgoszcz 2005, *Historia filozofii państwa i prawa*, s. 73.

<sup>83</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 93, a. 1.

<sup>84</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2)2005, r. IV, s. 20.

jest z pierwowzorem Boga, jego Boskiej Mądrości. Stąd wszyscy ludzie wierzący w Boga Stwórcę i Rządcę świata uznają istnienie prawa wiecznego, które nie jest niczym innym, jak istniejącą w umyśle Bożym zasadą rządzenia światem<sup>85</sup>.

Z kolei prawo naturalne (*lex naturalis*) jest określane, jako udział prawa wiecznego (*lex aeternae*) w stworzeniu rozumnym. Człowiek, jako istota rozumna, ma zdolność do rozpoznawania prawa naturalnego oraz jego wykonywania. Człowiek jest dla Tomasza istotą wyjątkową we wszechświecie – „Człowiek [...] jest pewnego rodzaju małym wszechświatem, mikrokosmosem, bo zespala w sobie i harmonizuje życie roślinne, zwierzęce i duchowe<sup>86</sup>. Prawo naturalne to prawo wynikające z istoty człowieka. Wyraża ono to, do czego człowiek zmierza z „natury”, to znaczy ze swej istoty<sup>87</sup>. Powszechność i niezmienność prawa naturalnego wynikają z charakteru natury ludzkiej. Prawo naturalne stanowi bowiem odzwierciedlenie prawa wiecznego (*lex aeterna*) – jako prawa najwyższego rzędu – w ludzkim umyśle, dokonujące się na takim poziomie intelektualnym, na jakim kształtuje się możliwość percepcji określonego człowieka<sup>88</sup>. Treść prawa naturalnego wyraża się w nakazie: dobro należy czynić, zła unikać<sup>89</sup>. Drugą wskazówką w interpretacji prawa naturalnego jest maksyma: postępuj zgodnie z rozumem<sup>90</sup>. Na tych zasadach (*prima praecepta*) powinny się opierać, zdaniem Tomasza wszystkie bardziej konkretne nakazy prawa naturalnego<sup>91</sup>.

Należy powiedzieć, że w pierwszych zasadach (*prima praecepta*) prawo naturalne jest niezienne; co do przepisów drugorzędnych (*secunda praecepta*), które są niejako wnioskami właściwymi i bliskimi z pierwszych zasad, „prawo naturalne nie ulega zmianie w taki sposób, iżby w większości wypadków to, co do niego należy, nie zawsze było prawem, lecz może zmieniać się w jakimś szczególnym wypadku albo w jakiejś drobnej liczbie wypadków (*ut in paucis*) z pewnych względów szczególnych, które stoją na przeszkodzie zachowania takich przepisów, jak było powiedziane wyżej”<sup>92</sup>. Tomasz nie podaje przykładu zmiany

<sup>85</sup> A. Kurasz, *Czy istnieje prawo naturalne?*, s. 43.

<sup>86</sup> Św. Tomasz, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 212.

<sup>87</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 141.

<sup>88</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne...*, s. 118–119.

<sup>89</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 94, a. 2. *Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*.

<sup>90</sup> Tenże, S. Th., I-II, q. 94, a. 4. *Secundum rationem agerem*.

<sup>91</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 145; zob. A. Kość, *Relacja prawa, państwa i religii u Tomasza z Akwinu*, w: *Stałem się sługą Ewangelii. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa ks. Doktora Bernarda Wodeckiego*, red. E. Śliwka, Pieniężno 2001, 143–156.

<sup>92</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 94, a. 5. (*quae ess quasi quosdam proprias conclusiones propinquas primis principiis*).

przepisów drugorzędnych, choć podaje formę, w jakiej owo zniesienie miałyby się dokonać – mianowicie drogą papieskiej dyspensy<sup>93</sup>.

Człowiek jest depozytariuszem Boskiej Mądrości objawionej w Piśmie Świętym. Prawo boskie (*lex divina*) w ujęciu Tomasza z Akwinu przybrało skodyfikowaną formę w postaci Dekalogu oraz przykazania miłości. Ze względu na swój boski charakter stoi na równi z prawem wiecznym. Zatem zasadne wydaje się pytanie, gdzie należy ulokować prawo boskie (*lex divina*) w systematyzacji Akwinaty? Zdaniem A. Kościa, ze względu na fakt „bezpośredniej ingerencji Boga w sprawę człowieka należy je umieścić pomiędzy prawem naturalnym a pozytywnym prawem ludzkim (*lex humana*)”<sup>94</sup>. Powyższą tezę potwierdza sposób ukształtowania 10 przykazań Bożych. Jedna grupa nakazów reguluje stosunek człowieka do Boga, są to przykazania od pierwszego do czwartego. Druga grupa nakazów, przykazania od czwartego do dziesiątego reguluje stosunki międzyludzkie<sup>95</sup>. W ogólności można stwierdzić, że prawo spisane na Tablicach Mojżeszowych odnosi się do najgłębszego spośród wszystkich przykazań – przykazania Miłości.

Prawo ludzkie (*lex humana seu lex positiva*) rozumie Tomasz jako rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego przez prawowitą władzę wydane i ogłoszone<sup>96</sup>. Dobro wspólne stanowi podstawę obowiązywania prawa – „Każde prawo ukierunkowane jest ku dobru wspólnemu ludzi i stąd czerpie swoją moc oraz autentyczność, jako prawo. W stopniu, w jakim brak mu tego, nie posiada mocy obowiązującej<sup>97</sup>. Akwinata podkreśla, że celem prawa jest człowiek, ale nie interpretowany w sensie *individuum*, lecz w sensie wspólnotowym. Sprzeczność prawa ludzkiego z prawem naturalnym prowadzi do utraty w sumieniu jego mocy obowiązującej. Jeśli prawo ludzkie nie odpowiada kryteriom sprawiedliwości (utożsamianej z czynieniem dobra) – to, jako niesprawiedliwe – w istocie nie jest prawem<sup>98</sup>. Ocena sprawiedliwości prawa była weryfikowana poprzez odpowiedź na następujące pytania: Czy celem prawa jest dobro ogólne? Czy treść prawa nie wykracza poza kompetencje stanowiącego podmiotu? Wreszcie, czy ciężary nałożone na rzecz dobra wspólnego są w równej proporcjonalności?<sup>99</sup>. Negatyw-

---

<sup>93</sup> Por. K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 61–62.

<sup>94</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 38.

<sup>95</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 89.

<sup>96</sup> Zob. św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 90, a. 4; D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 21.

<sup>97</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 96, a. 6.

<sup>98</sup> M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne...*, s. 119.

<sup>99</sup> Por. J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 119.

na odpowiedź na powyższe pytania przyczynia się do utraty przez normę mocy obowiązującej. Autor *Sumy teologicznej* stwierdza, że prawo ludzkie (*lex humana*) tylko w takim stopniu jest autentycznym prawem, w jakim zakorzenione jest w prawie naturalnym; jeśli zaś w czymś kłóci się z prawem naturalnym, nie będzie już prawem, lecz niszczeniem prawa<sup>100</sup>.

Prawo ludzkie (*lex humana*) uzupełnia ogólne nakazy przepisów prawa naturalnego za pomocą wnioskowania (*conclusio*), z jego ogólnych zasad albo za pomocą bliższego określenia tych zasad (*determinatio*). Na przykład przykazanie: „Nie zabijaj” jest prawem wynikającym z zasady ogólnej (*conclusio*), że nie należy czynić źle. Innym *exemplum*, potwierdzającym z kolei, konieczność dookreślenia zasad (*determinatio*), jest kwestia rodzaju i wymiaru kary, gdyż prawo naturalne stwierdza jedynie, że przestępcę należy ukarać<sup>101</sup>.

Warto podkreślić, że zdaniem Akwinaty „nie wszystko, co jest przedmiotem powinności moralnej ma być regulowane przez prawo”<sup>102</sup>. Inaczej mówiąc, prawo ludzkie, pozytywne stanowi konkretyzację prawa naturalnego w danych okolicznościach. Zmienność prawa stanowionego przez człowieka (*lex humana*) wynika z faktu przyporządkowania tegoż prawa do zdefiniowanych przypadków. O ile zmienność prawa naturalnego dotyczy jedynie zasad drugich (*secunda perceptae*), podczas gdy zmienność prawa ludzkiego jest codziennością, uzależnioną od zmiany warunków zewnętrznych i stałego procesu doskonalenia się człowieka<sup>103</sup>.

Wydaje się, że w odniesieniu do koncepcji prawa naturalnego, zaprezentowanej w systemie Tomasza z Akwinu, zamiast mówić o zgodności prawa ludzkiego z prawem naturalnym, znacznie poprawniej byłoby używać określenia niesprzeczność, co wszakże nie oznacza tego samego, co zgodność<sup>104</sup>. Nie jest to sofizmat, ale semantyczny zabieg klaryfikujący koncepcję Akwinaty. W systematyzacji praw, niesprzeczność prawa ludzkiego (*lex humana*) z prawem wiecznym (*lex aeternae*), przekazany za pośrednictwem prawa naturalnego (*lex naturalis*), wyrażającego się w formule nakazu czynienia dobra i unikania zła oznacza zupełnie coś innego, aniżeli wewnętrzna zgodność między *lex humana*, *lex naturalis* i *lex divina*.

---

<sup>100</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 95, a. 2.

<sup>101</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 115–116.

<sup>102</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 96, a. 2.

<sup>103</sup> Por. K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym...*, s. 62.

<sup>104</sup> Tamże.

#### 4. Termin „zakon przyrodzony” w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Marian I. Morawski definiuje „zakon przyrodzony” w sposób następujący: „Faktem jest, że ludzie w ogólności świadomi są jakiegoś ogólnego prawa, normującego ich postępowanie, a jednakiego w swych głównych zarysach. [...] człowiek poznaje ten porządek rozumem, według jego wymagań powinien postępować – to również jasne, inaczej działałby wbrew porządkowi i przeciwko swej własnej rozumnej naturze [...] jest to po prostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania”<sup>105</sup>. Powiązanie „zakonu przyrodzonego” z prawem naturalnym jest widoczne już na pierwszy rzut oka.

Materia „zakonu przyrodzonego” wpisuje się w koncepcje prawnonaturalne i jednoznacznie definiuje poglądy Morawskiego we współczesnym, XX-wiecznym sporze naturalistów z antynaturalistami, po stronie tych drugich. Dodatkowo warto podkreślić, że kolejne konstatacje Morawskiego zdają się przemawiać za oryginalnym ujęciem „zakonu przyrodzonego” jako prawa naturalnego. W swoich rozważaniach o prawie Jezuita zastanawia się nad stosunkiem „zakonu przyrodzonego” do Boga. „Wszelako Bóg, jako źródło wszechbytu, jest też początkiem i pierwowzorem tego porządku rzeczy. On go pojął odwiecznie; w czasie go urzeczywistnił; a stworzywszy istoty rozumne – chce koniecznie – jak się wyżej powiedziało – żeby one czynami swymi do tego porządku się stosowały [...] Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że przed nim za wypełnienie tego prawa są [ludzie – uwaga własna] odpowiedzialni”<sup>106</sup>.

Powyższe słowa jednoznacznie wskazują na źródło „zakonu przyrodzonego”, które jest w Bogu oraz odnoszą się do tomistycznej koncepcji *lex aeterna* – prawa wiecznego. Tylko prawo wieczne (*lex aeternae*) istnieje samo przez się (*per se*), a pozostałe rodzaje prawa istnieją przez partycypację w prawie wiecznym. Stworzenia nierozumne uczestniczą w prawie wiecznym instynktownie. Ludzie zaś przy pomocy swojego rozumu<sup>107</sup>.

W ten sposób dochodzimy do fundamentalnej kwestii: skąd pochodzi prawo? Czy jest wytworem ludzkim czy boskim? Marian I. Morawski przywołuje starożytnych myślicieli Cyncerona i Platona, którzy wskazywali na nieprzemijalność, wieczność prawa. Cynceron w dziele *O prawach*<sup>108</sup> tak pisał: „Prawo nie jest wcale rozumów ludzkich wynalazkiem, ani narodów postanowieniem, ale czymś wiecznym, co całym światem rządzi, mądrością zakazów i przykazań swo-

---

<sup>105</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 138, 146–147.

<sup>106</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>107</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa...*, s. 139.

<sup>108</sup> Cynceron, *O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.

ich. To zaś najwyższe i ostateczne prawo uznano za myśl bożą, która wszystkim rozumnie włada i rządzi<sup>109</sup>. Jednak zdaniem Morawskiego, „najdobitniej wyraża się Cyceron w trzeciej księdze *De republica*<sup>110</sup>. Wszystkie narody – mówi on – wszystkie czasy wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne i jeden jest dla wszystkich wspólny mistrz i władca, Bóg. On jest tego prawa wynalazcą, zakonodawcą i sędzią<sup>111</sup>. Marian I. Morawski wskazuje na boskie źródło pochodzenia prawa, negując zarazem jakoby prawo było tylko wytworem człowieka.

Kolejnym zagadnieniem w refleksji filozoficznoprawnej Jezuity jest problematyka przenikania prawa naturalnego do świadomości człowieka. W koncepcji Morawskiego można dostrzec trychotomiczny podział przypisujący odpowiedzialność za infiltrację „zakonu przyrodzonego” do świadomości człowieka: zmysłowi moralnemu, teorii wrodzonych pojęć lub rozumu. Autor *Podstaw etyki i prawa* poddaje pierwsze dwa sposoby krytyce, określając je mianem „wymysłów [...] pochodzących z niezrozumienia istoty prawa natury, którąśmy co dopiero wyłożyli. Skoro to istota prawa nie jest czymś dowolnym, ale wynikiem ze stosunków przedmiotowego porządku rzeczy do człowieka, to już tym samym rozumem, którym poznajemy ów porządek przedmiotowy, możemy i prawo moralności poznać: nie potrzeba nam na to innej władzy ani pomocniczego środka”<sup>112</sup>. Jest to wprost nawiązanie do średniowiecznej definicji prawa Tomasza z Akwinu – prawo jest niczym innym, jak rozporządzeniem rozumu dla dobra wspólnego, ogłoszone przez tego, który ma pieczę nad społecznością<sup>113</sup>.

Marian I. Morawski rozróżnia dwa znaczenia terminu prawo *ius* i *lex*. Według Jezuity *ius* oznacza ogólną normę postępowania, prawo utożsamiane z „zakonem przyrodzonym”, zaś *lex* obejmuje prawa państwowe, ustawy oraz prawa natury fizyczne i prawo natury moralne<sup>114</sup>. Autor *Podstaw etyki i prawa* postulował następujące ujednoczenie stosowania łacińskiej terminologii: „Będziemy więc w tej rozprawie nadal wyrażać pojęcie *ius*, *le droit* – słowem prawo; do wyrażenia zaś pojęcia *lex*, *la loi* będziemy używać według potrzeby słów: zakon i ustawa”<sup>115</sup>. W koncepcji Morawskiego cenne jest powoływanie się na tradycję podziału, mającą swoje źródła w starożytnym Rzymie – jak wynika z badań współczesnych romanistów, *lex* używane było w znaczeniu, które zachowało się w zasadzie po

---

<sup>109</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 151.

<sup>110</sup> Cyceron, *O państwie*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.

<sup>111</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 151–152.

<sup>112</sup> Tamże, s. 153–154.

<sup>113</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 90, a. 4. *Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, qui curam communitatis habet, promulgata*

<sup>114</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 147–148.

<sup>115</sup> Tamże, s. 168.

dzień dzisiejszy: jako nazwa dla prawa stanowionego<sup>116</sup>. *Ius* już wówczas oznaczało całość prawa obowiązującego, zawierając w sobie *lex*. Jezuita przytoczył to rozróżnienie w języku łacińskim oraz francuskim, jednak dystynkcja ta znajduje swoje odzwierciedlenie również w angielskim (*right* i *law*), francuskim (*droit* i *loi*), hiszpańskim (*derecho* i *ley*), czy włoskim (*diritto* i *legge*)<sup>117</sup>. Dychotomiczny podział jest charakterystyczny dla koncepcji prawnonaturalnych, gdyż pozwala na zakotwiczenie zasad prawa naturalnego (*ius*) w prawie obowiązującym (*lex*). W ten oto sposób myśl prawna Morawskiego ma swoje źródła w starożytności. Koncepcja „zakonu przyrodzonego” harmonizuje się z naturą człowieka i dowodzi antropologicznego spojrzenia na prawo. Jezuita stwierdza, że świat ma służyć spełnianiu przyrodzonego zadania człowieka – „zadanie zaś to odpowiednio do złożonej natury człowieka, jest podwójne: żyć i myśleć (*vivere et philosophari*): utrzymywać życie, co mu jest wspólne z niższymi tworam – i myślą poznawać świat, a przez świat Stwórcę, co mu jako istocie rozumnej właściwe. Błędem jest, co przypuszczają często dzisiejsi pozytywiści, że wiedza jest li-tylko środkiem do podbicia natury, dla ulepszenia naturalnych warunków życia: wiedza jest także sama w sobie celem i przedmiotem żądzy ludzkiej [...] naczelnym umysłu ludzkiego zadaniem, jest poznanie najwyższej przyczyny, Stwórcy i Pana świata”<sup>118</sup>. Podkreślenie dualistycznego charakteru człowieka *de facto* służy wyeksponowaniu wiedzy jako czynnika warunkującego możliwość poznania Boga. Świat w ujęciu Morawskiego zachowuje hierarchiczny trójpodział Bóg – człowiek – zwierzęta. Zastosowanie przez człowieka zasady *vivere et philosophari* pozwala na zachowanie zakonu przyrodzonego *alias* naturalnego porządku.

## 5. „Zakon przyrodzony” Mariana I. Morawskiego a koncepcja prawa naturalnego według Tomasz z Akwinu – ujęcie komparatystyczne

Doktryna tomizmu była przedmiotem badań wielu myślicieli, filozofów i prawników. Oświeceniowa niechęć do dzieł Tomasza, dominacja nurtów pozytywistycznych w XIX w. oraz liczne zniekształcenia i modyfikacje dokonane przez interpretatorów i komentatorów myśli tomistycznej doprowadziły filozo-

---

<sup>116</sup> M. Pichlak, *Rozróżnienie ius et lex we współczesnej filozofii prawa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” (2)2017, s. 50.

<sup>117</sup> J. Zajadło, *Ius a lex*, w: *Łacińska terminologia prawnicza*, red. J. Zajadło, Warszawa 2013, s. 15.

<sup>118</sup> M. Morawski, *Celowość w naturze*, s. 170.

fię chrześcijańską do marazmu intelektualnego<sup>119</sup>. Świadomość tła epoki, w której przyszło żyć i pracować Marianowi I. Morawskiemu dodatkowo podkreśla kunszt i ponadprzeciętne zdolności Jezuita.

Morawski stworzył oryginalną koncepcję „zakonu przyrodzonego”, nawiązującą *explicite* do myśli Akwinaty. „Zakon przyrodzony” jest definiowany przez Morawskiego jako „naturalny porządek rzeczy”<sup>120</sup>, a zarazem „ogólne pryncypia moralności”<sup>121</sup>. Rozszerzając swą refleksję, Jezuita określa „zakon przyrodzony” mianem „wrodzonego prawa, jednolitego w swych głównych zarysach normującego postępowanie ludzkie”<sup>122</sup>. Prostota i jednoznaczność języka, w którym autor *Podstaw etyki i prawa* sformułował zręby swojej koncepcji prawnonaturalnej świadczy nie tylko o umiejętności wykorzystania spuścizny intelektualnej Tomasza z Akwinu, ale również o zdolności do twórczej interpretacji doktryny arystotelesowsko-tomistycznej. Nie ulega wątpliwości, że sam termin „zakon przyrodzony” odwołuje się do prawa naturalnego w ujęciu Akwinaty – „prawo naturalne jest partycypacją rozumnego stworzenia w prawie wiecznym”<sup>123</sup>. Prawo wieczne jest planem mądrości Bożej, która nadaje kierunek wszelkiemu działaniu i poruszeniu<sup>124</sup>. Z kolei Morawski pisał: „Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że przed nim za wypełnienie tego prawa są odpowiedzialni”. Jezuita i Akwinata odnajdują źródło prawa w Bogu. W powyższych stwierdzeniach widoczny jest ponadczasowy kod genetyczny filozofii chrześcijańskiej, szukającej determinanty prawa w Bogu. Na tym nie kończy się jurydyczna zgodność interpretacyjna obydwu myślicieli. „Naczelne zasady zakonu natury”<sup>125</sup>, czyli „ogólne pryncypia moralności”<sup>126</sup> stanowią odpowiednik podstawowego Tomaszowego nakazu – „czyń dobro, unikaj zła”<sup>127</sup>. „Pryncypia są jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcje są często trudne, a w zastosowaniach zbiegają się rozmaite uboczne względy, wśród których nie od razu widać, co przeważa”<sup>128</sup>. W tych lapidarnych słowach Jezuita nawiązał do myśli Tomasza, dotyczącej niezmienności pierw-

---

<sup>119</sup> Zob. M. Łuszczynska, *Recepcja myśli św. Tomasza z Akwinu na ziemiach polskich w ujęciu retrospektywnym*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” (2)2012, vol. LIX, s. 49.

<sup>120</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 147

<sup>121</sup> Tamże, s. 141.

<sup>122</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 148.

<sup>123</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 91, a. 2.

<sup>124</sup> Tenże, S. Th., I-II, q. 93, a. 1.

<sup>125</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 141.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Św. Tomasz S. Th., I-II, q. 100, a. 6.

<sup>128</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 141.

szych zasad (*prima praecepta*) prawa naturalnego i zmienności przepisów drugorzędnych (*secunda praecepta*)<sup>129</sup>. Przytoczona tematyka została rozwinięta przez Jezuitę poprzez podanie konkretnego *exemplum* – „Jasna jest zasada nie zabijaj: a jednak uznajemy powszechnie, że w wojnie godzi się zabijać, a spieramy się dotąd o kwestię czy kara śmierci jest godziwą”<sup>130</sup>. Przytoczony fragment *Podstaw etyki i prawa* wskazuje na potwierdzenie tezy Tomasza z Akwinu o zmienności przepisów drugorzędnych (*secunda praecepta*). Człowiek poznaje „zakon przyrodzony” – naturalny porządek rzeczy rozumem i według wymagań rozumu powinien postępować [...] inaczej działałby wbrew rozumowi i przeciwko swej własnej o rozumnej naturze<sup>131</sup>. Powyższa konstatacja odnosi się wprost do Tomaszowej definicji prawa, jako rozporządzenia rozumu<sup>132</sup>.

Sumienie jest znowu dalszą funkcją rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka<sup>133</sup>. Powyższe słowa są kontynuacją refleksji zawartej w dziele *Filozofia i jej zadanie*, w którym Morawski pisząc o roli etyki ogólnej nazywał sumienie „wewnętrznym prawidłem moralności i ostatecznym promulgatorem prawa natury”<sup>134</sup>. Marian I. Morawski stwierdza jednoznacznie, że sumienie pozwala na rozpoznanie zgodności lub niezgodności czynu z prawem – „również po wykonanym czynie, rozum reflektuje nad jego zgodnością z zasadą moralną i wyrok, jaki wówczas wydaje, jest pochwałą sumienia albo wyrzutem sumienia”<sup>135</sup>. Jezuita podkreślił, że „sumienie nie jest samym prawodawcą, ale tylko organem, heroldem prawa moralności”<sup>136</sup>. Ta definicja stanowi harmonijną paralelę do konstatacji Tomasza z Akwinu, że „nawet błędne sumienie obowiązuje, ponieważ człowiek nie ma innego ostatecznego światła, jak tylko światło własnego rozumu. To światło bywa czasem niejasne, ale także mglista świadomość, że dany czyn jest przez prawo moralne określany, jako zły, nawet, jeśli nie bardzo pojmuje się racje za tym przemawiające, już jest wystarczająca dla rozumu, i to z kolei wolę obowiązuje”<sup>137</sup>. W opisie określania kwalifikacji moralnej zamierzonych czynów Tomasz zatem zwracał uwagę na istotną rolę rozumu osoby działającej, i akt tegoż rozumu jest według Tomasza

---

<sup>129</sup> Św. Tomasz, S. Th. I-II q. 94 a. 5. (*quae ess quasi quaosdam proprias conclusiones propi quas primis principiis*).

<sup>130</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 142.

<sup>131</sup> Tamże, s. 147.

<sup>132</sup> Św. Tomasz, S. Th., I-II, q. 90, a. 4.

<sup>133</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

<sup>134</sup> Zob. M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 280–281.

<sup>135</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

<sup>136</sup> Tamże, s. 156.

<sup>137</sup> Św. Tomasz S. Th., I-II, q. 19, a. 5–6.

sumieniem<sup>138</sup>. Zarówno w ujęciu Akwinaty, jak i Jezuity – rozum ludzki posiada naturalną cechę do odróżniania dobra od zła. Sumienie w nurcie tomistycznym jest aktem rozumu praktycznego, funkcjonującym w oparciu o prąsumienie, czyli *synderezę*, wynikiem czego jest poczucie zadowolenia lub winy<sup>139</sup>. *Synderesa* opiera się na podstawowej zasadzie prawa naturalnego: dobro należy czynić, zła unikać. Koncepcja interpretacyjna i analityczna sumienia u Akwinaty jest zdecydowanie bardziej złożona, ale pod względem semantycznym obydwaj myśliciele są zgodni, i odwołują się do kluczowej roli rozumu w procesie osądzania indywidualnych czynów. Morawski odwołuje się do koncepcji Tomasza z Akwinu, nazywając jednak sumienie w oryginalny sposób „heroldem prawa moralności”<sup>140</sup>. Po raz kolejny, Jezuita nie ogranicza się do przepisywania myśli Doktora Anielskiego, ale nadaje im nowe współczesne znaczenie.

## 6. Relacja „zakonu przyrodzonego” do państwa w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Marian I. Morawski wskazuje na istnienie dwóch przeciwstawnych doktryn o prawie: „W jednej prawo jest wytworem państwa, w drugiej wynikiem zakonu przyrodzonego. W jednej moc obowiązująca prawa zależy na przymusie państwowym, na żandarmie; w drugiej mocą prawa jest obowiązek moralny – przymus jest tylko pomocniczym środkiem, nie zaś istotnym elementem prawa [...] w jednej władza państwa w tworzeniu praw jest nieograniczona [...] w drugiej prawa, będąc w zasadzie bezwzględne, mają bezwzględne granice; co zakon przyrodzony przyznaje osobie, rodzinie, społeczności, tego państwo naruszyć nie może, chyba przez gwałt i bezprawie”<sup>141</sup>. W istocie zarysowany dychotomiczny podział opiera się na fundamentalnym założeniu pierwszeństwa egzystencji państwa lub prawa. Wskazany kontekst warunkuje właściwe ulokowanie „zakonu przyrodzonego” stanowiącego „naturalny porządek rzeczy znany przez rozum, odzywający się w sumieniu”<sup>142</sup>.

Według Morawskiego najpierw powstało prawo – „Państwo przychodzi po zakonie przyrodzonym i po wszystkich prawach i obowiązkach z niego

---

<sup>138</sup> Por. W. Giertych, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu pisał niewiele o sumieniu?*, „Przegląd Tomistyczny” 2012, t. XVIII, s. 162.

<sup>139</sup> G. Jasek, *Tomistyczna a Freudowska koncepcja sumienia*, „Logos i Ethos” (35)2013, s. 36.

<sup>140</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 156.

<sup>141</sup> Tamże, s. 198–199.

<sup>142</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 184.

pochodzących<sup>143</sup>. Marian I. Morawski w swych rozważaniach idzie dalej, formułując tezę o koniecznej zgodności „zakonu przyrodzonego” z wewnętrznym państwowym prawodawstwem. Bowiem państwo zdaniem Jezuity ma prawo „na mocy tegoż zakonu przyrodzonego i zawsze w celu bronięcia jego praw, stanowić swoje dodatkowe zakony, tj. ustawy państwowe; z tych ustaw wynikają dodatkowe prawa i obowiązki, również w sumieniu obowiązujące<sup>144</sup>. Powyższa konstatacja wzbogacona o stwierdzenie, że „wszelkie ustawy te związane z prawem przyrodzonym niezgodne, są nieważne i nie są właściwie ustawami<sup>145</sup>” zdaje się wpisywać w praktyczną realizację łacińskiej paremii: *Lex iniustissima non est lex* – Prawo rażąco niesłuszne nie jest prawem. Morawski stwierdza, że do istoty ustawy należy, żeby obowiązywała, a obowiązek z prawem moralnym niezgodny jest sprzecznością. W praktyce stanowi to wyprzedzenie niemieckiej XX-wiecznej filozofii prawa Gustawa Radbrucha, która głosi, że „należy odmówić charakteru prawnego, a tym samym mocy wiążącej normom prawnym, które są niesprawiedliwe pod względem treści, a poprawne tylko pod względem formalnym<sup>146</sup>. Założenie, zarówno u Morawskiego, jak i Radbrucha, opiera się na podobnych, jednak inaczej definiowanych kryteriach – odpowiednio u Jezuity zgodności lub sprzeczności z „zakonem przyrodzonym”, zaś u G. Radbrucha niesprawiedliwości lub słuszności z systemem prawnym. Można powiedzieć, że w formule Radbrucha – „zakon przyrodzony” został wzbogacony o skonkretyzowany ładunek aksjologiczny w postaci sprawiedliwości.

W tym kontekście należy stwierdzić, że kwestia oddziaływania i wzajemnej relacji prawa i moralności nie jest tylko domeną myśli filozoficznoprawnej drugiej poł. XX w. Jednak już sto lat wcześniej autor *Podstaw etyki i prawa* tak oto definiował powyższe zagadnienie: „Moralność jest bezwzględna, ponad ludzkim kaprysem stojąca, od wszelkich ludzkich ustaw i władz niezależna, tak samo są prawa naturalne bezwzględne, najwyższe, niezależne, których ustawodawstwo ludzkie nie tworzy, tylko uznaje, jeśli wiernym jest swej myśli i swoim przymusem waruje. Zaprzeczyć istnieniu tych praw naturalnych albo odmówić im bezwzględności, znaczyłoby tyle, co zaprzeczyć zakonowi przyrodzonemu i samej moralności<sup>147</sup>. Powyższe rozumowanie wyraźnie sytuuje prawo naturalne wyżej aniżeli prawo stanowione i tworzy jedność „zakonu przyrodzonego” z moralnością. Skoro kwintesencją ustaw państwowych jest ich zgodność z „zakonem przy-

---

<sup>143</sup> Tamże, s. 185.

<sup>144</sup> Tamże, s. 185–186.

<sup>145</sup> Tamże, s.186.

<sup>146</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 76; zob. G. Radbruch, *Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2009.

<sup>147</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 186–187.

rodzonym”, to „państwo nie ma prawa do tego, co jest z sumieniem niezgodne”<sup>148</sup>. Przeciwnicy zaś pierwszeństwa prawa przed państwem twierdzą, że: „Prawa za twór państwa mając [uznając], wpadają w tę sprzeczność, że obowiązkiem jest w danym razie słuchać ustawy, której sumienie każe nie słuchać”<sup>149</sup>. W tym miejscu Morawski ponownie wchodzi na grunt krytyki autonomii moralności i prawa, która charakterystyczna jest dla następujących filozofów prawa: Christiana Thomasiusa i Hansa Kelsena<sup>150</sup>.

Spór o relację prawa do państwa czy relację prawa do moralności stanowi konstytutywny element *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*, jednak zdefiniowana problematyka jest wtórna wobec rudymenarnego zagadnienia źródła pochodzenia prawa. Jezuita skomentował to w sposób następujący: „W jednej [teorii – uwaga własna] ostatecznie prawo jest dziełem dowolnym człowieka; w drugiej prawo, będąc wynikiem zakonu przyrodzonego jest ostatecznie dziełem Stwórcy. I to jest podobno przyczyna dzisiejszego nieuznania tej doktryny – ale też niespożytej i wiecznej jej żywotności”<sup>151</sup>. Powyższe stwierdzenie warunkuje nieprzekraczalną oś sporu między filozofią chrześcijańską, neotomistyczną a pozytywizmem, materializmem czy liberalizmem, które deprecjonowały rolę Boga w percepcji ontycznej, epistemologicznej czy etycznej.

## 7. Ewolucja pojęcia „zakonu przyrodzonego” w ujęciu Antoniego Szymańskiego i Antoniego Borowskiego

Do prekursorskiej koncepcji „zakonu przyrodzonego” jako prawa naturalnego autorstwa Mariana I. Morawskiego SJ nawiązywali XX-wieczni neotomiści, wśród których szczególne miejsce zajmują Antoni Szymański<sup>152</sup> czy Antoni Borowski<sup>153</sup>, którzy w sposób znaczący odnieśli się do pojęcia „zakon przyrodzony”. Warto zastanowić się, czy termin „zakon przyrodzony” na przestrzeni dziejowej rozwoju neotomizmu uległ znaczącej redefinicji w stosunku do jego pierwotnego znaczenia, czy też koncepcja Morawskiego uległa rozszerzeniu i pogłębieniu we

---

<sup>148</sup> Tamże, s. 189.

<sup>149</sup> Tamże.

<sup>150</sup> Zob. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 136–144.

<sup>151</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 200.

<sup>152</sup> A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939; tenże, *O sprawiedliwość społeczną*, Kraków 2017; tenże, *Etyka: wiadomości wstępne*, Lublin 1937.

<sup>153</sup> A. Borowski, *Teologia moralna. Cz. 1*, Lublin 1960; tenże, *Sakramentologia w świetle nowego prawa kościelnego*, Włocławek 1918; tenże, *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*, Włocławek 1933.

wskazany przez autora kierunku. W wyniku analizy, dokonanej metodą formalno-dogmatyczną można będzie zauważyć proces ewolucji terminu „zakon przyrodzony”.

### 7.1. „Zakon przyrodzony” w ujęciu Antoniego Szymańskiego

Antoni Szymański, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL), dziekan Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, założyciel Towarzystwa Naukowego KUL, ojciec lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej, tak pisał o zakonie przyrodzonym: „Nazwą prawa zakonu przyrodzonego obejmujemy ów przedmiotowy porządek moralny, poznawany przez człowieka lub, w ścisłym znaczeniu, sam ów poznany, odtworzony porządek, zbiór norm, wytworzonych przez człowieka, a będących pojęciowym wyrazem przedmiotowego porządku [...] jasną jest rzeczą, że tak rozumiany zakon moralny (a właściwie przyrodzona moralność) nie obejmuje wszystkich norm moralności, już wykonanych i gotowych, które by tylko należało stosować do poszczególnych wypadków życia”<sup>154</sup>.

Bardzo podobnie „zakon przyrodzony” był rozumiany w ujęciu Mariana I. Morawskiego, który podkreślał, że „w naturze, która nas otacza spotykamy wszędzie prawa, tj. stałe normy, według których wszystkie stworzenia spełniają swoje zadanie we wszechświecie. [...] Faktem jest, że ludzie w ogólności świadomi są jakiegoś wrodzonego prawa normującego ich postępowanie, a jednakiego w swych głównych zarysach”<sup>155</sup>. Morawski zwracał uwagę na wyjątkowość człowieka jako istoty mającej rozum i wolną wolę. Stąd wynika wyższość człowieka, który poznaje rzeczywistość rozumem, a nie instynktem, jak inne zwierzęta. Teza powyższa znajduje potwierdzenie u A. Szymańskiego, który akcentował, że „porządek dotyczący człowieka jest częścią porządku powszechnego, zastosowanym do natury ludzkiej, a ściślej do rozumu, jako istotnego wyrazu, istotowej formy człowieczeństwa”<sup>156</sup>.

Zarówno Morawski, jak i Szymański, odnoszą się do form konkretyzacji „zakonu przyrodzonego” w postaci zastosowania „pryncypiów moralności”<sup>157</sup> *alias* „ogólnych norm postępowania”<sup>158</sup>: czyń dobrze, unikaj zła, nie zabijaj, nie krad-

---

<sup>154</sup> A. Szymański, *Zakon przyrodzony*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. II, Lwów 1931, s. 10 [374].

<sup>155</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 137–138.

<sup>156</sup> A. Szymański, *Zakon przyrodzony*, s. 9 [373].

<sup>157</sup> Zob. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 141.

<sup>158</sup> Zob. A. Szymański, s. 10 [374] – 11 [375].

nij. Należą tu nakazy dekalogu: czcij Boga, szanuj rodziców i okazuj im pomoc, szanuj życie ludzkie i nie niszcz go, zachowaj czystość życia płciowego, zachowaj sprawiedliwość i dotrzymaj zobowiązania<sup>159</sup>. Powyższe zasady nazywane są nieco inaczej, jednak odzwierciedlają ten sam sens występujący w refleksji filozoficzno-prawnej Jezuita i dziekana KUL.

Kolejną analogią w zakresie definiowania „zakonu przyrodzonego” jest kwestia kazuistycznego zastosowania norm prawnonaturalnych, która została nieco szerzej i bardziej precyzyjnie zaprezentowana u A. Szymańskiego. Z kolei według Morawskiego: „Pryncypia są jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcje są często trudne, a w zastosowaniach zbiegają się rozmaite uboczne względy, wśród których nie od razu widać, co przeważa [...] Jasna jest zasada: nie zabijaj; a jednak uznajemy powszechnie, że w wojnie godzi się zabijać, a spieramy się dotąd o kwestię czy kara śmierci jest godziwa”<sup>160</sup>. Zdaniem ojca lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej, A. Szymańskiego: „Niezmienność zakonu przyrodzonego nie wyklucza, bowiem pewnej różnorodności norm, zwłaszcza, gdy chodzi o realizację normy bardziej konkretnej. [...] Tak np. zakon przyrodzony nie ustanawia form własności prywatnej, ani sposobu okazywania czci rodzicom i zwierzchności, ani form honoru, przeto wszędzie tu spotykamy różne sposoby realizacji obowiązku, przez wszystkich, co do swej istoty uznawanego”<sup>161</sup>. Obydwaj myśliciele odwołują się do przepisów drugorzędnych (*secunda perceptae*) w ujęciu Akwinaty. Wypowiadają się w powyższej kwestii w podobnym duchu, jednak myśl Szymańskiego charakteryzuje się wyższym stopniem dojrzałości naukowej, ponadto zaprezentowany przykład w zakresie dywersyfikacji spełnienia obowiązku wobec rodziców jest bardziej trafny i transparentny, aniżeli skomplikowana materia wojny sprawiedliwej – *bellum iustum*<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Tamże.

<sup>160</sup> M. Morawski, s. 141–142.

<sup>161</sup> A. Szymański, *Zakon przyrodzony*, s. 19 [383].

<sup>162</sup> Wojna sprawiedliwa (*bellum iustum*) – koncepcja filozoficzna uzasadniająca słuszność prowadzenia działań militarnych. Pojęcie wojny sprawiedliwej znane jest w pismach Platona (*Państwo*) i Cycerona (*O państwie*). Wśród filozofów chrześcijańskich koncepcja została rozwinięta przez Augustyna (*O Państwie Bożym, Przeciw Faustusowi*) i Tomasza z Akwinu (*Suma teologiczna*). Zob. P. Grzebyk, *Idea wojny sprawiedliwej od starożytności po czasy nowożytne*, „Forum Prawnicze” (2)2010, s. 56–73; W.J. Ziółkowski, *Wojna sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu*, „Ogrody Nauk i Sztuki” 2011, s. 22–27.

## 7.2. „Zakon przyrodzony” w ujęciu Antoniego Borowskiego

Antoni Borowski<sup>163</sup> w przeciwieństwie do A. Szymańskiego nie tylko posługiwał się terminologią „zakonu przyrodzonego”, ale również powoływał się na słowa Mariana I. Morawskiego – „O. Marian Morawski T.J. [Marian I. Morawski – uwaga własna] przestrzega, że chrześcijańska idea prawa nie jest nowością: «Chrześcijaństwo wskrzesiło tylko ideę drzemiącą od wieków w sumieniach ludzkich: że Bóg jest Panem, prawodawcą zakonu natury»<sup>164</sup>. Ksiądz profesor Antoni Borowski jest przykładem teologa, który kształcił się pod skrzydłami kardynała – Desiré Mercier’a, założyciela tomistycznej szkoły łowiańskiej. Stąd interpretacja „zakonu przyrodzonego” Borowskiego jest zupełnie odmienna od prekursora tegoż terminu Mariana I. Morawskiego. Podwaliny i założenia rektora seminarium duchownego we Włocławku są ujęciem *sensu largo* „zakonu przyrodzonego” w stosunku do ujęcia Jezuity. Powyższą tezę potwierdza fakt, iż autor praktycznego podręcznika dla duszpasterzy zatytułowanego *Teologia Moralna* lokuje koncepcje prawa naturalnego w rozdziale zatytułowanym: *Prawo Boże*.

Z samej struktury podręcznika wynika już zarys definicyjny „zakonu przyrodzonego”, który jest jednak rozumiany szerzej w stosunku do koncepcji Mariana I. Morawskiego. Antoni Borowski podkreśla historyczny kontekst zakonu jako praw Starego i Nowego Testamentu – „Chrystus Pan prawodawca N. [Nowego – uwaga własna] Testamentu zniósł wprawdzie przepisy legalne i obrzędowe Starego Zakonu, zachował jednakże i swym autorytetem Bożym usankcjonował prawa moralne zawarte w dekalogu”<sup>165</sup>. Kolejną płaszczyzną definiowania „zakonu przyrodzonego” przez rektora wyższego seminarium duchownego we Włocławku jest utożsamienie nazwy „zakon przyrodzony” wprost z nauką Tomasza z Akwinu – „Doktor Anielski podejmuje zabieg, czy prawo naturalne zawiera więcej przepisów czy jeden tylko? Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, choć zakon przyrodzony zawiera wiele przepisów [...] to wszystkie można sprowadzić do jed-

<sup>163</sup> Antoni Borowski (1884–1968) – teolog, moralista. Po ukończeniu seminarium duchownego we Włocławku, przyjął święcenia kapłańskie (1906), po specjalizacji 1906–08 w Łowanium uzyskał licencjat, a 1924 na Uniwersytecie Warszawskim (UW) doktorat z teologii; w latach 1908–25 był profesorem, a 1918–25 rektorem seminarium duchownego we Włocławku; w 1927–49 wykładał na UW (od 1930 jako prof.). Więziony przez gestapo (1939–40), po zwolnieniu prowadził tajne nauczanie w Generalnej Guberni. W 1945 był organizatorem reaktywowanego duszpasterstwa diecezjalnego i rektorem seminarium duchownego we Włocławku; w latach 1945–49 wznowił wykłady na UW, a w 1957–62 wykładał na KUL. Założył i zorganizował 1919 Związek Zakładów Teologicznych w Polsce.

<sup>164</sup> A. Borowski, *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939, s. 240.

<sup>165</sup> Tamże, s. 241.

nego podstawowego: dobro czynić i doń dążyć, zła zaś unikać należy”<sup>166</sup>. Sformułowanie „zdaniem św. Tomasza z Akwinu, choć zakon przyrodzony”<sup>167</sup> sugeruje, że autorem terminu jest sam Akwinata. Nie jest to jednorazowy zabieg stylistyczny, lecz konsekwentne utożsamianie „zakonu przyrodzonego” z ujęciem prawa naturalnego według Doktora Anielskiego.

Oryginalność interpretacji A. Borowskiego ogranicza się, jednak tylko do samego nazewnictwa, gdyż „zakon przyrodzony” zostaje przedstawiony jako wykładnia prawa naturalnego w definicji Akwinaty. W tym wymiarze jest to redukcjonistyczne podejście do koncepcji „zakonu przyrodzonego” w porównaniu do M. Morawskiego czy A. Szymańskiego.

Dualistyczna płaszczyzna wyjaśnienia pojęcia zakon przyrodzony według Antoniego Borowskiego nie przekłada się na wzbogacenie czy uzupełnienie doktryny tomistycznej, a jest jedynie jej powtórzeniem. Nie należy z tego faktu czynić zarzutu wobec księdza profesora Borowskiego, którego zainteresowania tomistyczne oscylowały przede wszystkim wokół teologii<sup>168</sup>, a nie filozofii. Sama popularyzacja nazwy „zakon przyrodzony” i bezpośrednie odwołanie do dzieła Mariana I. Morawskiego przez przedstawiciela szkoły lowiańskiej świadczą o uznaniu zasług Morawskiego jako filozofa prawa na drodze ku odrodzeniu tomizmu.

## 8. Wnioski

Już choćby powierzchowna analiza myśli Akwinaty prowadzi do konkluzji, że doktryna tomizmu stanowiła inspirację dla *filozofii prawa Mariana Morawskiego SJ*. Staranne wykształcenie, zaangażowanie naukowe, uważne studiowanie dzieł św. Tomasza z Akwinu pozwoliły Morawskiemu nie tylko czytać biernie naukę Tomasza, ale oczyścić ją z błędnych interpretacji XVII i XVIII-wiecznych komentatorów Doktora Anielskiego. Oryginalnym, własnym ujęciem zagadnienia prawa naturalnego w myśli Morawskiego jest stworzenie terminu „zakon przyrodzony”, recypowanego następnie przez neotomistów doby I. poł XX w. (A. Szymańskiego czy A. Borowskiego).

---

<sup>166</sup> Tamże, s. 242–243.

<sup>167</sup> Tamże, s. 242.

<sup>168</sup> Zob. A. Borowski, *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*, Włocławek 1920; tenże, *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Londyn 1962; tenże, *Sakramentologia: w świetle nowego prawa kościelnego*, Włocławek 1920.

Konkludując, Marian I. Morawski podjął się syntezy systematyki prawa Tomasza z Akwinu, poprzez integrację prawa wiecznego (*lex aeternae*) i prawa naturalnego (*lex naturalis*) w koncepcji „zakonu przyrodzonego”. Termin ten znalazł zakotwiczenie w doktrynie XX-wiecznego neotomizmu i stał się przedmiotem refleksji filozoficznoprawnej polskich neoscholastyków okresu międzywojennego.



Rozdział V.

**„Zakon przyrodzony”  
jako fundament  
moralności i prawa**



## 1. Uwagi wprowadzające

„Zakon przyrodzony” jest oryginalną formą prawa naturalnego, która w ujęciu Mariana I. Morawskiego znajduje odzwierciedlenie w poglądach nie tylko filozoficznoprawnych, ale również *stricte* etycznych. W ramach paradygmatu prawnonaturalnej filozofii prawa, do której zaliczamy myśl Jezuity, możemy mówić o specyficznej relacji prawa do moralności. Odwołując się do współczesnych kategorii prawniczych można powiedzieć: „Jeśli ktoś chce rzeczowo mówić o prawie, nie może milczeć na temat moralności”<sup>1</sup>. Na podstawie analizy poglądów Morawskiego można stwierdzić, w jakim stopniu poglądy Jezuity odnoszą się do tezy o związku prawa i moralności.

Dotychczas przyjęta perspektywa badawcza traktowała nieco rozłącznie terminy prawo i filozofia. Poniższa refleksja dotyczy oddziaływania „zakonu przyrodzonego” na moralność oraz prawo stanowione. Opisywana kategoria powinności oraz dobra godziwego stanowi składową interpretacji moralności Morawskiego. Polemika z myślą starożytną; epikureizmem oraz stoicyzmem; poglądami J. Benthama, I. Kanta czy J.S. Milla jest próbą wygenerowania przez Morawskiego własnej deontologii opartej o wnioskowania *a contrario* czy *a fortiori*. Ekspozycja kategorii dobra godziwego (*bonum honestum*) stanowi świadomy zabieg, którego celem jest emfaza rozbudowanej teorii dobra godziwego (*bonum honestum*) w ujęciu Morawskiego. Wskazany aspekt wymaga naświetlenia oraz dodatkowych wyjaśnień. Nie zmienia to faktu, że Jezuita buduje własną *par excellence* koncepcję moralności, której przymiotami są powinność, obowiązek czy dobro godziwe (*bonum honestum*).

---

<sup>1</sup> M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2010, s. 15; zob. J. Potrzebszcz, *Zadania współczesnej teorii i filozofii prawa w warunkach akceptacji niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 273.

Określenie relacji „zakonu przyrodzonego” do moralności oraz prawa stanowionego pozwoli na pogłębioną analizę spuścizny intelektualnej Jezuita. Krótki przegląd podstawowych stanowisk dotyczących zagadnienia wzajemnego stosunku moralności do prawa (*lex*) stanowi kanwę do późniejszego usytuowania *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w kategoriach współczesnej teorii i filozofii prawa.

## 2. Kategoria powinności i przyjemności w ujęciu Mariana I. Morawskiego SJ

Jezuita wyróżnił dwa bodźce czynów ludzkich, a mianowicie powinność oraz przyjemność. Zdaniem Morawskiego, pojęcie powinności oznacza „wymaganie rozumnej natury naszej jako *dictamen*<sup>2</sup> rozumu, który w niej upatruje piękno, zność, porządek i pewien rodzaj przymusu, który moralnym nazywamy”<sup>3</sup>. Przyjemność w ujęciu Jezuita rozumiana była *sensu largo* – nie była ograniczana tylko do płaszczyzny zmysłowej. Podłożem rozważań deontologicznych Morawskiego jest pozorna sprzeczność, uniemożliwiająca pogodzenie powinności z przyjemnością. „Z jednej strony rozumiem, że powinienem iść drogą cnoty, być sprawiedliwym, mężnym, w pewnych razach odstępować od własnego interesu [...] rozumiem, że gdy dopuszczam się niecnoty, krzywdy, samolubstwa źle robię; z drugiej strony ten sam rozum zadaje mi pytanie, co ci z tego, że będziesz cnotliwy?”<sup>4</sup>.

Marian I. Morawski wskazywał na retrospektywne próby rozwikłania wskazanego problemu. Dwa nurty w starożytności – epikureizm i stoicyzm podchodziły do tego zagadnienia zdecydowanie odmiennie. „Epikureizm brał za punkt wyjścia przyjemność i nie chciał tłumaczyć powinności [...] Stoicyzm przeciwnie stawiał za jedyny cel dążności i szczęścia człowieka cnotę samą w sobie, przyjemności zaprzeczał prawa bytu, żądzom kazał milczeć i umarłego udawać, samemu nawet cierpieniu w oczy przeczył”<sup>5</sup>. *Panaceum* dla przeciwstawnych wizji przyjemności i powinności była koncepcja złotego środka, reprezentowana przez Cycerona, który powtórzył za Arystotelesem, że należy „służyć ciału i duszy służyć i przyjemności i cnoty szukać”<sup>6</sup>.

Zdaniem Morawskiego, chrześcijaństwo przyniosło nowe spojrzenie na to zagadnienie. Jezuita podkreślał, że „przeciwieństwo między przyjemnością a po-

---

<sup>2</sup> Z łac. głos. Zob. *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, red. J. Sondel, Kraków 2005, s. 284.

<sup>3</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 76.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 77.

<sup>6</sup> Tamże, s. 79.

winnością pochodzi z upadku i skażenia natury ludzkiej”<sup>7</sup>. W życiu ziemskim, doczesnym należy wyrzec się przyjemności i bezwarunkowo podążać drogą cnoty i sprawiedliwości. Dopiero w życiu wiecznym cnota spotka się ze szczęściem zupełnym<sup>8</sup>. Spojrzenie na człowieka przez pryzmat dążenia do zbawienia wywarło znaczący wpływ na podejście do kategorii powinności i przyjemności. Już na tym etapie analizy można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska: pierwsze, prymat powinności i negacja przyjemności; drugie, uznanie przyjemności i zaprzeczenie obowiązku; trzecie, spełnienie powinności środkiem do realizacji przyjemności.

Wskazane perspektywy są paralelne do trzech kierunków występujących według Morawskiego w historii filozofii. Kierunek empirystyczny obejmujący epikureizm, kierunek idealistyczny reprezentowany m.in. przez stoików oraz prąd pośredni, empiryczno-idealny, którego przedstawicielem jest Arystoteles, Augustyn czy Tomasz z Akwinu<sup>9</sup>. Wobec powyższego uprawnionym jest twierdzenie, że poglądy etyczne Jezuitów zawarte w dziele *Filozofia i jej zadanie* znajdują swoje *continuum* w *Podstawach etyki i prawa*.

Marian I. Morawski nie dokonał pełnego przeglądu stanowisk światopoglądowych na kategorię obowiązku i przyjemności. Jednakże, w jego ujęciu, chrześcijańska koncepcja przyjemności i jej rola w moralnym postępowaniu człowieka stanowiły podstawę do krytyki założeń kantowskiego deontologizmu oraz materialistycznego utylitarystycznego i ewolucjonistycznego<sup>10</sup>. Pierwszym zarzutem sformułowanym przez Jezuitę wobec Kanta było „ufundowanie etyki niezawisłej, tj. odciętej od Boga”<sup>11</sup>. Morawski nie poprzestał na lapidarnej konstatacji, lecz przystąpił do rzeczowej krytyki I. Kanta: „Co się nam przedstawia jako przyjemne, miłe, dla nas dobre, jest to, według Kanta wrażenie empiryczne od przedmiotu pochodzące; co zaś sumienie nam narzuca jako obowiązek, to jest aprioryczna forma naszego umysłu – aprioryczna, tj. w sensie Kanta subiektywna, umysłowi wrodzona z góry, przed zetknięciem z przedmiotem nadania”<sup>12</sup>. Morawski wskazywał na fakt, że podmiot poznania jest uwarunkowany przedmiotem poznania. Przedmiotem zainteresowania Jezuitów był również imperatyw kategoryczny Kanta<sup>13</sup>, stanowiący podstawę prawa moralnego.

---

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 79.

<sup>9</sup> Zob. tenże, *Filozofia i jej zadanie*, s. 48.

<sup>10</sup> T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 133.

<sup>11</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 81.

<sup>12</sup> Tamże, s. 82.

<sup>13</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kraków 1984. Imperatyw kategoryczny – postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.

Zdaniem Morawskiego, filozof z Królewca nie uwzględnia motywacji jednostki wywodzącej się z dążenia do czynienia dobra, lecz opiera się na rozkazie wewnętrznym. Jezuita streścił to następująco: „Subiektywna aprioryczna forma jest właściwym prawem moralnym u Kanta. Chcesz postępować moralnie? – działaj nie tylko według tej normy – ale też wyłącznie dla tej normy”<sup>14</sup>. Wskazana różnica między myślicielami stawia ich, w tym aspekcie, na przeciwstawnych biegunach filozofii prawa. Morawski nie zgadzał się z Kantowskim apriorycznym i subiektywnym podejściem do sumienia. W *Podstawach etyki i prawa* pisał: „Sumienie tłumaczy się ze swoich nakazów, tłumaczy się racjami czerpanymi z przedmiotowego porządku rzeczy, więc nieprawdą jest, żeby to prawo moralne było formą subiektywną i aprioryczną”<sup>15</sup>.

Interpretacja filozofii I. Kanta w ujęciu Morawskiego stanowiła okazję do wskazania prawideł rządzących cyklem rozwoju dziejów filozofii. Filozofia przechodziła od kierunku empirystycznego do idealistycznego, skończywszy zaś na prądzie empiryczno-idealnym. „Kant jak zauważyliśmy nie przekroczył stanowiska stoików; znowu więc przyszła kolej na epikureizm, tym razem podjęli go materialści angielscy od Benthama do Spencera”<sup>16</sup>.

Teoria J. Benthama negowała istnienie powinności i uczyniła walną zasadą etyczną arytmetyczne dodawanie przyjemności. Jest to ściśle powiązane z rachunkiem szczęśliwości Benthama, który zakładał wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla większej przyjemności przyszłej, nie uwzględniając przy tym potencjalnej kolizji z dobrem społecznym<sup>17</sup>. Źródła koncepcji Benthama tkwiły w epikureizmie. Myśli autora *Wprowadzenia do zasad moralności i prawa* uległy modyfikacji, stanowiąc jednak punkt wyjścia w późniejszej refleksji filozoficznej.

John Stuart Mill wykorzystując niedoskonałości teorii J. Benthama wyszedł z założenia niezgodności przedmiotowej przyjemności i obowiązku i stworzył teorię asocjacji pojęć. Pogląd ten opiera się na założeniu, że doświadczenie człowieka pozwala określić, że z jednych czynów wynika przykrość dla nas samych, a z drugich jakaś przyjemność, korzyść. W naszej psychice wytworzył się „ogólny wstręt do tego co niemoralne, a pociąg do tego co moralne”<sup>18</sup>. Instynktowne podejście przez pryzmat doświadczeń z przeszłości odwodzi nas od popełnienia czynu niemoralnego lub jeśli taki uczynek spełnimy, doznajemy wyrzutu sumie-

---

<sup>14</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 83.

<sup>15</sup> Tamże, s. 84.

<sup>16</sup> Tamże, s. 90.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 91–92.

<sup>18</sup> Tamże, s. 93.

nia. Teoria asocjacji stała się źródłem behawioryzmu<sup>19</sup>. Na ten aspekt zwrócił uwagę Morawski w następujący sposób: „Człowiek moralny, cnotliwy, z wyrobionym charakterem jest tu zupełnie podobny do dobrze wytresowanego psa, który pewnych rzeczy unika a inne wypełnia, nie pod wpływem aktualnego pociągu zmysłów, ale dlatego, że w jego wyobraźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanych razów lub głaskań”<sup>20</sup>. Według Morawskiego, słabą stroną teorii asocjacji jest brak wewnętrznego głosu obowiązku, który zdecydowanie bardziej skutecznie dyscyplinowałby człowieka, aniżeli uniknięcie potencjalnej przykrości. „W momencie gdy rozum przekona się, że żadne niebezpieczeństwo nie grozi [...] zgodnie z moralnością utylitarną można występnie działać”<sup>21</sup>. W ten oto sposób Marian I. Morawski obnażył powierzchowność teorii J.S. Milla.

### 3. Ujęcie dobra godziwego w koncepcji Mariana I. Morawskiego SJ

Przedmiotem badań Tadeusza Ślipki<sup>22</sup> SJ (1918–2015) – wybitnego etyka, filozofa i profesora nauk humanistycznych – były poglądy filozoficzne Mariana I. Morawskiego. W końcowych uwagach artykułu *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ* badacz stwierdził, że już w okresie pobytu w Starej Wsi (1873–1879) Marian I. Morawski w swych tezach egzaminacyjnych zawarł treści scholastyczne, związane z nauką o moralności, o istotowej różnicy dobra i zła moralnego, o konstytutywnej zasadzie dobra moralnego<sup>23</sup>. Teza o uwzględnieniu w poglądach Jezuita tradycyjnej aksjologii, interpretowanej jako teoria dobra godziwego (*bonum honestum*) nie jest w żadnym stopniu kontrowersyjna. Jednak stwierdzenie, że „pojęcie dobra godziwego nie znalazło miejsca w rzędzie promowanych przez niego [Morawskiego – uwaga własna] głównych, podstawowych prawd

---

<sup>19</sup> Behawioryzm – początkowo nowy kierunek w psychologii, stworzony przez J.B. Watsona (1878–1958), zajmujący się zachowaniem zwierząt i ludzi, nie badający zjawisk psychicznych. Obecnie (zwłaszcza w krajach anglosaskich) behawioryzm to psychologia oparta na metodach nieintrospekcyjnych. Zob. B. Kiereś, *Behawioryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 520–521.

<sup>20</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 94.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tadeusz Ślipko (1918–2015) – ksiądz katolicki, jezuita, profesor nauk humanistycznych, specjalista w zakresie etyki Opracował całokształt etyki filozoficznej, a więc zarówno etyki ogólnej, jak i etyki szczegółowej, tak indywidualnej (osobowej), jak i społecznej. Autor wielu dzieł dotyczących dylematów etycznych: *Etyczny problem samobójstwa* (1970), *Życie i pleć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna* (1978), *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (1988), *Rozdroża ekologii* (1999).

<sup>23</sup> T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, s. 136.

filozoficzno-etycznych<sup>24</sup> wydaje się być bezpodstawne. Tadeusz Ślipko konstatawał: „Pominięcie tego pojęcia [dobra godziwego – uwaga własna] w modelowym ujęciu etyki w młodzieńczym dziele *Filozofia i jej zadanie*, jak też w dojrzałym już wieku zarysowanych *Podstaw etyki i prawa* powoduje, że integralność ujęcia przez ks. Morawskiego fenomenu moralności doznało znacznego uszczerbku. Jego etyka stała się etyką eudajmonologiczno-deontologią bez zakotwiczenia prawa moralnego w odpowiednio rozbudowanej teorii moralnego dobra, dziś zwanego, światem moralnych wartości<sup>25</sup>.”

Redukcjonistyczne podejście do kwestii dobra mogłoby stanowić poważny defekt *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Dobro jest kategorią tak pierwotną, że odrzucenie go, czy też przyjęcie za podstawę (fundament) prawa jego przeciwieństwa: zła, byłoby czymś całkowicie niedorzecznym, absurdalnym oraz skutkowałoby destrukcją, chaosem i upadkiem życia społecznego<sup>26</sup>. Dlatego tak ważnym zagadnieniem, w odniesieniu do „zakonu przyrodzonego” jest zdefiniowanie dobra składającego się na koncepcję moralności według Jezuitów. Należy zwrócić uwagę, że „gdy poddajemy analizie dobro, trzeba stwierdzić, że człowiek jest dobrem samym w sobie – jest dobrem godziwym (*bonum honestum*)<sup>27</sup>”. Słusznie podkreśla W. Dziedziak, że „Gdy mówimy o fundamencie prawa, jakim jest dobro, zasadniczo chodzi właśnie o dobro godziwe (*bonum honestum*). Dobro, które «należy realizować» dla niego samego, nie zaś ze względu na użyteczność (gdy jest środkiem do jakiegoś innego celu) lub wiążącą się z nim przyjemność<sup>28</sup>”. Wobec powyższego brak właściwego odzwierciedlenia miejsca dobra godziwego – fundamentu moralności, w kategorii postulowanych przez Morawskiego wartości, *de facto* deprecjonowałby znaczenie prawa w refleksji Jezuitów.

Wydaje się jednak, że teza T. Ślipki jest oparta na błędnych przesłankach. Marian I. Morawski w *Podstawach etyki i prawa* w rozdziale IX pochylił się nad filozoficznoprawną kategorią obowiązku. Jezuita wychodzi z założenia, że „człowiek w tej samej sferze życia fizycznego ma te same dodane przynęty zmysłowe,

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 136.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> J. Potrzeszcz, *Aksjologiczne podstawy stosowania prawa a prawo słuszne*, w: *Zagadnienia stosowania prawa. Perspektywa teoretyczna i dogmatyczna*, red. W. Dziedziak, B. Liżewski, Lublin 2015, s. 118.

<sup>27</sup> Por. W. Dziedziak, *O dobrym prawie*, „*Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio G*”, (2)2018, t. LXV, s. 72; zob. M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009, s. 209–210; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 16; zob. *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012.

<sup>28</sup> Tamże, s. 73.

co zwierzę. Oprócz tego ma rozum zdolny cele natury same w sobie poznać<sup>29</sup>. W ujęciu Morawskiego kategoria dobra staje się przyczynkiem do wyjaśnienia motywacji ludzkich zachowań – „może więc człowiek w tej sferze dwojako powodować się dobrem: przyjemnością (*bonum delectabile*) – i wymaganiem obiektywnego porządku, zamiarem natury, należytością (*bonum honestum*); może żądać pokarmu nie tylko dlatego, że go smak pociąga, albo że mu głód dokucza, lecz i dlatego, że rozumie, iż pokarm potrzebny jest do utrzymania zdrowia<sup>30</sup>.

Późniejsze nauczanie Kościoła Katolickiego rozszerza pojęcie dobra o trychotomiczną dystynkcję dóbr. W następujący sposób wyjaśniał tę kwestię Jan Paweł II: „Jest to podział, a raczej rozróżnienie dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra użytecznego (*bonum utile*) oraz dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). Te trzy odmiany dobra określają ludzkie działanie w sensie organicznym. Działając człowiek wybiera jakieś dobro, które dla tego działania staje się celem. Jeżeli podmiot wybiera dobro godziwe (*bonum honestum*), jego cel jest zgodny z samą istotą przedmiotu działania, a więc jest to działanie słuszne. Kiedy zaś przedmiotem wyboru jest dobro użyteczne, celem jest korzyść, jaką czerpie podmiot<sup>31</sup>.

Istnieje *sui generis* paralela między XIX-wieczną refleksją moralną Jezuitów a papieskim nauczaniem. Marian I. Morawski stwierdził, że „człowiek działa źle, niemoralnie, kiedy szuka przyjemności, bez dobra należytego, albo nawet przeciwko temu dobru. I w tej mierze człowiek jedyna istota wolną wolą obdarzona, zdolna oddziaływać na własną naturę i mogąca być przewrotną, potrafi całą tę harmonię naturalną należytości i powinności zakłócić<sup>32</sup>. Wyrażona przez Jezuitę, bez zbędnych zawiłości, możliwość kolizji dóbr, znajduje rozszerzenie i rozwinięcie w słowach papieża – Polaka. „Problem odpowiedzialności moralnej pozostaje jeszcze otwarty: tylko w przypadku gdy działanie, z którego wynika dobro użyteczne (*bonum utile*), jest godziwe, i godziwe są środki, również cel osiągnięty można uznać za godziwy.

Właśnie w odniesieniu do tej kwestii zaczyna się rozdzielenie między tradycją etyki arystotelesowsko-tomistycznej a nowożytnym utylitaryzmem. Utylitaryzm zapomniał o pierwszym i podstawowym wymiarze dobra, jakim jest dobro godziwe (*bonum honestum*)<sup>33</sup>. W szeroko rozumianej filozofii katolickiej człowiek jest dobrem ponadużytecznym.

---

<sup>29</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 160.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 42–43.

<sup>32</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 161–162.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 43.

Jezuita *de facto* nie wprowadza pojęcia dobra użytecznego, jednak intuicyjnie zdaje sobie sprawę z prymatu i konieczności podporządkowania wszystkich pozostałych dóbr – dobru godziwemu (*bonum honestum*). Powyższy *casus* świadczy o kontynuacji i rozwoju filozofii katolickiej, która nie jest mozaiką światopoglądową, ale czerpie ze wspólnego źródła – dorobku cywilizacyjnego Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

O ile w przypadku dzieła *Filozofia i jej zadanie* nie występuje odwołanie do kategorii dobra godziwego (*bonum honestum*), o tyle w *Podstawach etyki i prawa* Morawski *explicite* przytacza tę kategorię w celach uzasadnienia kategorii obowiązku. Dlatego krytyka T. Ślipki dojrzałych poglądów Morawskiego zarysowanych w *Podstawach etyki i prawa* jest bezpodstawna. Wobec przytoczonej argumentacji uprawnioną wydaje się konkluzja, że finalnie etyka Jezuita jest zakotwiczona w teorii dobra moralnego, a tym samym *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* nie doznaje poważnego intelektualnego uszczerbku.

#### 4. Moralność i jej rodzaje

Pojęcie moralności było przedmiotem zainteresowania filozofów, etyków i prawników. Problem określenia moralności jest bardzo aktualny, gdyż nie został ostatecznie zdefiniowany. Wynika to z faktu, że moralność dotyczy sfery działalności człowieka wobec człowieka, która wraz z rozwojem cywilizacji uzyskuje nowy wymiar. Nie oznacza to jednak, że tym samym wszelkie działania dotyczące aktywności człowieka są moralnymi<sup>34</sup>. Moralnymi będą jedynie te działania, które są działaniami ze względu na człowieka, czy też mówiąc bardziej dokładnie: w swej intencjonalności nakierowane są na jego dobro<sup>35</sup>. Moralność to ogół ocen, norm, wzorów, prawideł postępowania w określonych środowiskach i epokach historycznych<sup>36</sup>.

Mając świadomość zawilości, różnic i podobieństw, wzajemnego oddziaływania prawa i moralności warto pochylić się jeszcze nad zagadnieniem terminologicznym: moralność a etyka. Różny jest rodowód językowy tych terminów. Moralność to nazwa zjawiska społecznego, w łacinie określanego *moralitas*, oznaczającego to, co obyczajowe, zwyczajowe – *moralis*, wywiedzione od *mos*, *mores* – obyczaju, zwyczaju. Z kolei etyka pochodzi od Arystotelesa, który użył

---

<sup>34</sup> Por. A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowożytności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 32.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1970, s. 499.

tego pojęcia do określenia jednej z dyscyplin, rozwiniętej przez niego filozofii praktycznej, obok polityki, ekonomiki i retoryki. Jednakże zarówno greckie *ethikos* jak i rzymskie *moralita* oznacza to samo – obyczaj, zwyczaj<sup>37</sup>.

Od czasów starożytnych aż po około połowę XX wieku nadawano wszakże odmienny sens pojęciu „moralność” od sensu nadawanego pojęciu „etyka”<sup>38</sup>. Z logiki wyvodu wynika, że przez moralność należy rozumieć określone postępowanie ludzkie podlegające ocenie moralnej<sup>39</sup>. Etyka natomiast tradycyjnie nazywana jest uporządkowaną refleksją nad zjawiskiem moralności<sup>40</sup>. Wyróżnia się następujące rodzaje etyki: opisowa, normatywna lub metaetyka. W pierwszym ujęciu etyka dotyczy historii, socjologii czy psychologii moralności. Etyka normatywna, zwana również doktryną, obejmuje usystematyzowany wykład pewnego zbioru norm moralnych, zawierający argumentację nakłaniającą do akceptacji i przestrzegania tych norm jako norm moralnych<sup>41</sup>. Z kolei metaetyka jest rozumiana jako refleksja nad statusem wartości, odczuć moralnych oraz sądów formułowanych w ramach etyki normatywnej<sup>42</sup>. Należy zatem przyjąć w pewnym uproszczeniu, że etyka to nauka o moralności, która dzięki walorom poznawczym ludzkiego rozumu, uczuć i sumienia pozwala odróżniać dobro od zła.

Klasyfikacja pojęcia moralności w różnych ujęciach przyczyni się do prezentacji złożoności definicji oraz pozwoli na wskazanie istoty problematyki. Jedną z wiodących koncepcji filozoficznoprawnych pochodzi od A. Kościa i R. Sobańskiego, którzy wyróżnili: moralność autonomiczną, etykę systemów religijnych i światopoglądowych, etykę społeczną oraz moralność ogólnoludzką<sup>43</sup>.

Moralność autonomiczna zawarta jest w maksymie „Postępuj zgodnie ze swoim sumieniem”. W zakresie etyki sumienia człowiek nie jest związany żadnym porządkiem norm z zewnątrz, który wymagałby od niego określonego zachowania<sup>44</sup>. Odnosząc to sformułowanie do procesu powstawania prawa, można powiedzieć, że moralność autonomiczna działa zarówno jako prawodawca i sę-

---

<sup>37</sup> Por. R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, Warszawa 2011, s. 23.

<sup>38</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947, s. 1–3.

<sup>39</sup> Zob. D. Bunikowski, *Idea neutralności moralnej prawa we współczesnych systemach prawnych*, s. 542.

<sup>40</sup> T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011, s. 29.

<sup>41</sup> D. Bunikowski, *Idea neutralności moralnej prawa we współczesnych systemach prawnych*, s. 542.

<sup>42</sup> T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, s. 29.

<sup>43</sup> A. Kość, *Relacja prawa i moralności we współczesnej filozofii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2001, t. XI, s. 27–29; R. Sobański, *Prawo i moralność*, „Śląskie Studia Teologiczne” (32)1999, s. 160–161.

<sup>44</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 137.

dzia. Skoro wewnętrzny głos – sumienie – wskazuje co jest normą zachowania, a co nie, to naturalnym jest sformułowanie, że moralność autonomiczna w swojej istotnej treści nie jest określona przez żadne warunki i ograniczenia, nie jest zależna od istnienia grup społecznych oraz ich historycznej i społecznej sytuacji<sup>45</sup>. Ze względu na fakt, że moralność autonomiczna wprowadza tylko jedną zasadę: „postępuj zgodnie ze swoim sumieniem”, niemożliwe jest na tej podstawie wytworzenie powszechnie obowiązującej etyki.

Etyka systemów religijnych i światopoglądowych różni się od moralności autonomicznej tym, że ma swoje źródło w nauczaniu założyciela. Dąży do obowiązywania nie tylko pośród wyznawców danej religii, ale całej ludzkości. Nie jest ona podporządkowana ograniczeniom czasu i przestrzeni, rości sobie prawo powszechnego obowiązywania<sup>46</sup>. Ze względu na wielość systemów religijnych, funkcjonujących w społeczeństwach pluralistycznych nie można mówić o wspólnocie wartości, gdyż są one odmiennie usystematyzowane w każdej religii czy światopoglądzie. Przyjęciu określonej religii towarzyszy przyjęcie obiektywnych, głoszonych przez nią norm moralnych, za których konkretyzację i realizację odpowiada się w sumieniu, a także ewentualnie wobec współwyznawców<sup>47</sup>. Etyka systemów religijnych i światopoglądowych zawiera w sobie element stanowienia wewnętrznego i zewnętrznego, dlatego w tym wypadku dochodzi do połączenia elementów normy heteronomicznej z autonomiczną.

Etyka społeczna jest ogółem żądania moralnego zachowania, jakie społeczeństwo stawia swoim członkom<sup>48</sup>. Etyka ta odnosi się do życia społecznego danej grupy, wspólnoty, nie dotyczy relacji człowieka do Boga, czy człowieka do samego siebie. Podstawowym założeniem etyki społecznej jest wspólnota poglądów, wartości panujących w społeczeństwie. Tworzą ją obyczaje, zwyczaje i tradycja danej grupy<sup>49</sup>. Zdaniem R. Sobańskiego, do uznania tej normatywności prowadzi doświadczenie społeczne, ukazujące konieczność przestrzegania norm społecznych dla życia i funkcjonowania społeczności<sup>50</sup>. Zatem, kryterium rozróżnienia między etyką systemów religijnych i światopoglądowych, a etyką społeczną jest pluralizm i monizm wartości. Powyższa symplifikacja nie oddaje w pełni złożoności zagadnienia, jednak odnosi się do istoty dyferencjacji.

O ile etyka społeczna może być różna, ograniczona do grup, narodów czy państw, to moralność ogólnoludzka jest wspólna dla wszystkich ludzi, ponieważ

---

<sup>45</sup> Tenże, *Relacja prawa i moralności ...*, s. 27.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> R. Sobański, *Prawo i moralność*, s. 161.

<sup>48</sup> A. Kość, *Relacja prawa i moralności ...*, s. 28.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> R. Sobański, *Prawo i moralność*, s. 161.

wynika z natury człowieka. Jest to ogół zasad moralnych, które odnoszą się nie do jednego społeczeństwa żyjącego w określonym czasie i przestrzeni, lecz obowiązują wszystkie ludzkie społeczeństwa<sup>51</sup>. Uniwersalny charakter moralności ogólnoludzkiej wynika z uwzględnienia szerokiego katalogu obowiązków: jednostki w stosunku do wspólnoty, członków wspólnoty pomiędzy sobą i wspólnoty w stosunku do jej członków. Powinność jednostek pozwala na zapewnienie bezpieczeństwa i stworzenie ładu społecznego. Oprócz obowiązków, jednostka ma także uprawnienia we wspólnocie, które wynikają z faktu osobowości człowieka<sup>52</sup>. Określane są one mianem praw człowieka. Możemy zaliczyć do nich prawo wolności sumienia, wyznania i wyrażania swoich myśli. Rolą moralności ogólnoludzkiej jest człowiek, bez względu na różnice kulturowe, etniczne czy światopoglądowe. Obowiązki i uprawnienia pozwalają na harmonijne uregulowanie koegzystencji między ludźmi – to stanowi walor moralności ogólnoludzkiej. Zdając sobie sprawę z wysokiego stopnia generalizacji moralności ogólnoludzkiej, należy pamiętać, że wymaga ona konkretyzacji w postaci norm prawa stanowionego. Bez zakotwiczenia prawa pozytywnego w moralności ogólnoludzkiej nie można stanowić prawa słusznego. Wobec powyższego z całą stanowczością należy powtórzyć za A. Kościem, że „zasady moralności ogólnoludzkiej stanowią etyczne *a priori* prawa, a zarazem są podstawą, która daje prawu legitymację”<sup>53</sup>. Mając na uwadze analizę powyższych klasyfikacji rodzajów moralności należy pamiętać o subtelnej dystynkcji pojęciowej między moralnością a etyką, która wskutek prymatu walorów propedeutycznych uległa zatarciu. Niemniej jednak, prezentowane stanowiska w doktrynie w sposób przekrojowy wskazują na społeczne uwarunkowania moralności.

W paradygmacie współczesnej klasyfikacji moralności, poglądy Mariana I. Morawskiego są wielopłaszczyznowe. Jezuita zwracał uwagę z jednej strony na elementy moralności autonomicznej – koncepcja sumienia jako „wewnętrznego promulgatora ludzkich działań”, z drugiej strony zaś moralność w ujęciu Morawskiego zawiera elementy moralności ogólnoludzkiej. Potwierdza to fakt szczególnych rozważań deontologicznych. Nie sposób pominąć fakt, że prawnonaturalne poglądy Mariana I. Morawskiego upatrują źródła „zakonu przyrodzonego” w Bogu – „Bóg jest tego prawa zakonodawcą”<sup>54</sup>, a zatem spełniają wymogi etyki systemów religijnych i światopoglądowych. Sam termin „zakon przyrodzony” ma konkretne odniesienie do moralności autonomicznej – kategoria sumienia

---

<sup>51</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 138.

<sup>52</sup> Tenże, *Relacja prawa i moralności...*, s. 28.

<sup>53</sup> A. Kość, *Relacja prawa i moralności...*, s. 33

<sup>54</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 150.

oraz moralności ogólnoludzkiej – „naturalny porządek rzeczy”<sup>55</sup>. Konkludując, trudno jest jednoznacznie przypisać perspektywę moralności w ujęciu Morawskiego, tylko i wyłącznie do jednej kategorii klasyfikacyjnej. Świadczy to o bogactwie myśli, płodności autora, który próbował ująć jak najwięcej relacji otaczającej go rzeczywistości.

## 5. Relacja moralności i prawa

Faktem jest oddziaływanie i przenikanie się prawa i moralności. Prawo i moralność zdają się w sposób oczywisty działać w pewnej wspólnocie, powiązaniu<sup>56</sup>. Zagadnienie to od czasów R. Iheringa<sup>57</sup> jest obrazowo nazywane „przyłdkiem Horn” filozofii prawa. Przez to przyrównanie do owego skalistego, najbardziej na południe wysuniętego punktu Ameryki Południowej chciano powiedzieć, że podejmujący ów problem znajduje się w sytuacji podobnej do żeglarza narażonego na rozbicie się u wybrzeża pełnego raf, na które łatwo się nadziać<sup>58</sup>. Geograficzne odwołanie w problematyce relacji prawa i moralności nie jest tylko figurą retoryczną, ale jest sugestywną ilustracją złożoności zagadnienia.

Z punktu widzenia „zakonu przyrodzonego” jako pojęcia stanowiącego oś konstrukcyjną myśli filozoficznoprawnej Mariana I. Morawskiego, warto przedstawić obowiązujące w nauce koncepcje relacji prawa i moralności. Stosunek prawa i moralności może być rozważany na trzech płaszczyznach: po pierwsze, formalnych podobieństw i różnic norm prawnych i moralnych, po drugie, zakres treściowego (podmiotowego i przedmiotowego), odrębności lub sprzeczności; po trzecie, relacji strukturalno-aksjologicznych, ewentualnych zależności ocennych<sup>59</sup>. Neotomiści w centrum rozważań o prawie stawiali człowieka. W tym ujęciu istnieje wzajemne oddziaływanie między prawem i moralnością. Moralność musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej i społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi, musi zatem stawiać w centrum uwagi osobę ludzką i całość jej życia<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 146.

<sup>56</sup> E. Bojek-Pohl, *Prawo a moralność w angloamerykańskiej filozofii prawa*, w: *Prawo wobec wyzwań współczesności*, red. W. Jedlecka, J. Helios, A. Kwieciński, Wrocław 2019, s. 31.

<sup>57</sup> R. Ihering, *Der Kampf ums Recht*, Leipzig 1898; tenże, *Der Zweck im Recht*, Leipzig 1923.

<sup>58</sup> R. Sobański, *Prawo i moralność*, s. 159.

<sup>59</sup> Por. M. Michalik, *Moralność a prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne” (2)2005, s. 379.

<sup>60</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, pkt 4, 46,68; [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) (dostęp:

Analiza podobieństw oraz różnic norm prawnych i moralnych, uwzględnienie zależności treściowych oprawa i moralności oraz relacji strukturalno-aksjologicznych pozwoli na uchwycenie węzłowych problemów dotyczących wskazanych zagadnień.

### 5.1. Podobieństwa i różnice norm prawnych i moralnych

Podstawowe różnice między normami prawnymi a normami moralnymi kształtują się w pięciu obszarach: przedmiot regulacji, sposób regulacji, geneza norm, sposób ogłoszenia i formalizowania norm, sposób obrony wzorów określonych w normach<sup>61</sup>. W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że normy prawne regulują zewnętrzną sferę postępowania człowieka, z kolei normy moralne sferę wewnętrzną działania człowieka, jego motywy, pobudki i intencje. Normy moralne mają uzasadnienie aksjologiczne w ocenach czynów, jako dobrych bądź złych, przyjęte niejednokrotnie w sposób aprioryczny przez określoną zbiorowość (w dorozumieniu społeczeństwo)<sup>62</sup>. Należy podkreślić, że normy moralne odnoszą się także do relacji między ludźmi, jednak w dużej mierze dotyczą stosunku człowieka wobec samego siebie, wobec Boga czy zjawisk przyrody<sup>63</sup>. Kwestia sposobu regulacji norm wyraża się zasadniczo w dwóch typach nurtów: perfekcjonistycznym (maksymalistycznym) oraz solidarnościowym. Normy moralne według koncepcji perfekcjonistycznej mają wskazywać, jak człowiek ma żyć, aby być doskonałym, jak żyć godnie, natomiast według koncepcji solidarnościowej mają one wskazywać jak żyć tak, aby nie tylko nam z innymi, ale innym z nami było dobrze<sup>64</sup>.

Treść norm prawnych jest aprobowana oraz gwarantowana przez system władzy państwowej, nadaje im charakter norm heteronomicznych, a więc norm wspartych autorytetem zewnętrznym wobec ich adresatów<sup>65</sup>. Odmienne zaś

---

4 III 2020 r.); F. Longchamps de Bérier, *Prawo a moralność i polityka na przykładzie zagadnień bioetycznych*, „Forum Prawnicze” (6)2015, s. 15.

<sup>61</sup> T. Chauvain, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2016, s. 39–40.

<sup>62</sup> M. Kotowska-Lewińska, S. Kulmaczewski, *Prawo a moralność – Zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej*, „Studia Elckie” (19)2017, s. 316.

<sup>63</sup> T. Chauvain, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, s. 39.

<sup>64</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, s. 83. Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 231–236.

<sup>65</sup> Por. A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Lublin 2011, s. 92.

kształtuje się sytuacja w odniesieniu do norm moralnych. Człowiek, który nie aprobuje wewnętrznie danej normy moralnej i łamie zawarty w niej nakaz lub zakaz, będzie podlegał sankcji w postaci reakcji zbiorowości społecznej (negatywna ocena jego postępowania przez grupę) oraz negatywnych przeżyć psychicznych<sup>66</sup>. W przypadku norm moralnych można mówić o ich autonomiczności, gdyż wypływają one z nakazu sumienia lub rozumu, przekonania o ich słuszności, sprawiedliwości, niezbędności – zdaniem samego adresata tych norm. Normy moralne powstają spontanicznie w określonej społeczności i w określonej kulturze. Odmiennie w porównaniu do norm prawnych, które tworzone są przez państwo albo przez organ do tego upoważniony<sup>67</sup>. Normy moralne (podobnie jak obyczajowe i religijne) wpajane są jednostce w procesie wychowania i są przez nią przyjmowane za własne<sup>68</sup>. Proces ten nazywany jest internalizacją – uwewnętrznianiem norm. W przypadku norm prawnych, które mają charakter heteronomiczny, proces internalizacji jest zdecydowanie rzadziej spotykany. Przy silnej internalizacji żadne dodatkowe motywacje (np. w postaci sankcji) nie są potrzebne, aby uzyskać zachowanie określone normami prawnymi<sup>69</sup>. Internalizacja norm jest bardzo ważna dla skuteczności oddziaływań, gdyż w przypadku naruszenia normy zinternalizowanej mogą pojawić się u przekraczającego normę: poczucie winy, wstydu, zachwianie poczucia własnej wartości<sup>70</sup>. Zatem są to sankcje natury wewnętrznej.

Kolejną kwestią dywersyfikującą normy moralne i prawne jest sposób ich ogłoszenia oraz formalizowania norm. Normy moralne z reguły nie przyjmują postaci skodyfikowanej, nie są również ogłaszane w aktach normatywnych. Niejednokrotnie bywa, że są sformułowane w sposób ogólny i niezbyt precyzyjny. Informacja o nich jest przekazywana innym za pośrednictwem przykładów postępowania osób cieszących się uznaniem, autorytetów moralnych („postępuj tak, jak ojciec, drużynowy, guru, kapłan itp.”), za pośrednictwem mniej lub bardziej literacko sformułowanych opowiadań (legendy rycerskie, przypowieści biblijne, bajki *J. Lafontaine’a* itp.)<sup>71</sup>. Wyjątkiem od powyższej reguły są kodeksy

---

<sup>66</sup> W. Dziedziak, *Rola sankcji prawnych i moralnych w kształtowaniu wartości*, „Zamojskie Studia i Materiały” (2)2000, s. 28.

<sup>67</sup> K. Zeidler, *Prawo, moralność, etyka. Pojęcia i relacje podstawowe*, „Pieniądze i Wieź” (3–4)2002, s. 265.

<sup>68</sup> T. Chauvain, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, s. 39.

<sup>69</sup> W. Dziedziak, *Wpływ sankcji prawnych i moralnych na skuteczność prawa*, „Studia Iuridica Lublinensia” (24)2015, s. 74.

<sup>70</sup> M. Borucka-Arctowa, *Společne działanie prawa*, w: *Prawo socjalistyczne*, red. H. Rot, Wrocław 1989, s. 297–301; por. W. Dziedziak, *Wpływ sankcji prawnych i moralnych na skuteczność prawa*, s. 74.

<sup>71</sup> Tamże, s. 39–40.

etyczne, charakterystyczne dla określonych grup zawodowych (lekarze, prawnicy, urzędnicy) lub kodeksy honorowe obowiązujące np. w korporacjach akademickich. W ten oto sposób normy moralne odgrywają rolę w kształtowaniu deontologii zawodowej (kodeks etyki lekarskiej, kodeks etyki adwokackiej, kodeks etyki nauczyciela etc.).

Popularnym kryterium rozróżnienia prawa od moralności jest odmienny rodzaj sankcji – sposób obrony wzorów określonych w normach<sup>72</sup>. W przypadku naruszenia norm moralnych sposób sankcjonowania nie ma charakteru zinstytucjonalizowanego, charakterystycznego dla norm prawnych, gdzie zachodzi tzw. sankcja sformalizowana i skupiona. Wyjątkiem od tej zasady jest pokuta kościelna. W większości przypadków w wyniku nieprzestrzegania norm moralnych dochodzi do potępienia czynu jednostki oraz odrzucenia ze strony grupy społecznej (sankcja rozproszona i spontaniczna). Należy wyróżnić sankcje moralne wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwsze z nich powiązane są ze stanami psychicznymi – wyrzut sumienia, wstyd, żal – pojawiającymi się w wyniku przekroczenia normy moralnej<sup>73</sup>.

Niezwykle celne jest spostrzeżenie W. Dziedziaka, który stwierdził, że „sankcje moralne wewnętrzne w szczególny sposób mogą przyczyniać się do utrwalania lub kształtowania wartości. W „głosie sumienia”, a także w jego wyrzutach człowiek doświadcza, że jego celem nie jest tylko przeżywanie wartości, lecz także ich urzeczywistnianie w kształtowaniu swojego życia<sup>74</sup>. Z kolei sankcje moralne zewnętrzne należy interpretować w kategoriach: odrzucenia jednostki, okazywaniem jej niechęci bądź ochłodzenia stosunków towarzyskich. Istota tego rodzaju sankcji sprowadza się do wymierzania niejako w sposób spontaniczny, niezorganizowany, niezinstytucjonalizowany dolegliwości przez środowisko społeczne, w którym jednostka naruszyła wartości i normy w tym środowisku cenione<sup>75</sup>. Sankcje moralne zewnętrzne pozwalają na wzmocnienie słuszności wyznawanych przez daną grupę przekonań, przyczyniając się tym samym podobnie jak sankcje moralne wewnętrzne do współtworzenia wartości. Trafna jest uwaga W. Langa, że „sankcje prawne podlegają ocenie moralnej i moralnemu uzasadnieniu. Określone rodzaje sankcji mogą być oceniane jako moralnie dopuszczalne lub niedopuszczalne oraz jako za surowe lub za łagodne w stosunku

---

<sup>72</sup> Por. A. Brezko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, Białystok 2004, s. 61.

<sup>73</sup> W. Dziedziak, *Działanie motywacyjne sankcji prawnych i moralnych*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” (5)2005, s. 13.

<sup>74</sup> Tenże, *Rola sankcji prawnych i moralnych w kształtowaniu wartości*, s. 37.

<sup>75</sup> Zob. tenże, *O działaniu sankcji moralnych (szkic problematyki)*, w: *Polska lat dziewięćdziesiątych. Przemiany państwa i prawa*, red. M. Mozgawa i in., Lublin 1997, s. 539–549.

do naruszeń prawa, których dotyczą<sup>76</sup>. Z kolei, sankcje norm prawnych mają prowadzić adresata normy do zrealizowania nakazanego stanu rzeczy na jego koszt (egzekucja), albo sprowadzić do spowodowania innej dolegliwości za przekroczenie normy (represja karna)<sup>77</sup>.

## 5.2. Zależności treściowe między prawem a moralnością

Zależności treściowe prawa i moralności dotyczą zakresu podmiotowej i przedmiotowej regulacji tych norm. Ustalenie zakresu podmiotowego jest o wiele prostsze niż przedmiotowego. Adresatem, podmiotem norm moralnych, może być tylko i wyłącznie człowiek, natomiast w przypadku norm prawnych ich adresatem może być osoba fizyczna (człowiek), ale też inne podmioty prawne, Skarb Państwa, a na płaszczyźnie prawnomiędzynarodowej państwo lub organizacja międzynarodowa<sup>78</sup>.

Zakres przedmiotowy regulacji prawa i moralności można przedstawić jako związki między dwoma różnymi zbiorami elementów: zbiorem zachowań lub stanów rzeczy wyróżnionych przez prawo oraz zbiorem zachowań lub stanów wyróżnionych przez moralność<sup>79</sup>.

Można wyróżnić trzy zasadnicze modele podmiotowych związków prawa i moralności: odrębność zagadnień regulowanych przez prawo i moralność (model rozłączności), krzyżowanie się norm prawnych z normami moralnymi oraz zachowania regulowane przez prawo, lecz zarazem obojętne moralnie. Do zachowań poddanych tylko regulacji norm moralnych, a nieuregulowanych prawnie należą np. sposób odnoszenia się dzieci do rodziców lub przyjaciół wobec siebie<sup>80</sup>. W powyższe sfery prawo nie ingeruje, wówczas mamy do czynienia z modelem rozłączności prawa i moralności.

Alternatywnym do przedstawionego modelu rozłączności jest model krzyżowania się, który stanowi, że oba systemy regulują inne kwestie, a tylko w pewnych dziedzinach krzyżują się, regulując te same rzeczy<sup>81</sup>. Zbieżność norm prawnych i moralnych dotyczy wzoru zachowania uznawanego za wiążący, czyli tzw. dys-

---

<sup>76</sup> W. Lang, *Relacje między prawem a moralnością*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 139.

<sup>77</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, s. 44.

<sup>78</sup> K. Zeidler, *Restytucja dóbr kultury ze stanowiska filozofii prawa*, s. 131.

<sup>79</sup> A. Breczko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, s. 68.

<sup>80</sup> T. Chauvain, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, s. 41.

<sup>81</sup> D. Bunikowski, *Idea neutralności moralnej prawa we współczesnych systemach prawnych*, w: *Etyka. Cz. II: Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, t. 5, Lublin 2016, s. 543.

pozycji normy<sup>82</sup>. Zarówno norma moralna, jak i prawna zakazują bądź nakazują określonego zachowania. Regulacja krzyżowania się norm zakłada *ex hypothesi* merytoryczną zgodność norm prawnych i moralnych, regulujących łącznie ten sam zbiór zachowań<sup>83</sup>. Prezentowany model relacji prawa i moralności jest dookreślony za pośrednictwem dychotomicznego podziału na: regulację kompleksową zewnętrzną i regulację kompleksową wewnętrzną. Pierwsza z nich polega na wzajemnym uzupełniającym się regulowaniu pewnego zbioru typów zachowań przez normy prawne oraz przez zasady moralne, do których odsyłają klauzule generalne (np. zasady współżycia społecznego) lub wartościujące terminy nieprawnicze (np. dobro dziecka). Ponadto, zasady moralne mogą być przypisywane prawodawcy przez interpretatora w procesie wykładni prawa<sup>84</sup>.

Regulacja kompleksowa wewnętrzna odnosi się do procesu harmonizacji norm i zasad prawnych z założeniami etycznymi. Ze względu na fakt, że normy moralne wskazują na pewien wzór postępowania, niejednokrotnie normy prawne umożliwiają sprecyzowanie dyspozycji zawartej w normie moralnej. Egzemplifikacją tego stanu rzeczy jest wynikający z moralności obowiązek nieszkodzenia innym ludziom (*neminem laedere*) oraz naprawiania wyrządzonych szkód. Normą prawną stanowiącą konkretyzację założeń normy moralnej jest regulacja zasad odpowiedzialności majątkowej za wyrządzone szkody<sup>85</sup>. Słusznym w tym kontekście jest spostrzeżenie S. Wronkowskiej, która konstatuje, że „treść norm prawnych jest w istotnym stopniu kształtowana przez rozpowszechnione oceny moralne. Prawodawca musi brać je pod uwagę, jeżeli nie zamierza doprowadzić do ostrych napięć społecznych, wywołanych dezaprobatą moralną dla stanowionych przezeń norm, a zarazem gdy zabiega o pozyskanie moralnej aprobaty dla tworzonego systemu prawnego”<sup>86</sup>.

Zbieżność norm moralnych i prawnych nie ma odzwierciedlenia w skutkach ich nieprzestrzegania. Konsekwencją złamania normy moralnej może być wspomniane już wykluczenie społeczne lub określona reakcja grupy społecznej (np. bojkot towarzyski). Nieprzestrzeganie normy prawnej jest związane z sankcją prawną – karą finansową, kryminalną. W ten sposób normy prawne i moralne w praktyce wzmacniają siłę swojego oddziaływania<sup>87</sup>. Zróżnicowanie konsekwencji nieprzestrzegania norm w przypadku zbieżności sfer społecznych wzmacnia ich znaczenie i prowadzi do stabilności systemu prawnego i moralnego.

---

<sup>82</sup> T. Chauvain, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, s. 41.

<sup>83</sup> W. Lang, *Relacja między prawem a moralnością*, s. 129.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże, s. 130.

<sup>86</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, s. 139

<sup>87</sup> Tamże.

Model inkluzji zakłada, że treściowo prawo stanowi „minimum moralności”, tzn. każda norma prawna ma swą faktyczną podstawę w moralności. W praktyce oznacza to, że niektóre stosunki społeczne normowane są tylko przez moralność i podlegają wyłącznie ocenie moralnej, inne zaś są regulowane i przez moralność, i przez prawo – podlegają więc ocenie prawnej i moralnej<sup>88</sup>. W tym wypadku każda z kategorii norm chroni te same wartości (np. życie, zdrowie, godność, wolność, czy mienie), ze względu na fakt większego oddziaływania norm moralnych lub prawnych wyróżnia się postawy „bardziej” legalistyczne lub „bardziej” moralistyczne<sup>89</sup>. W myśl tej koncepcji państwo zabezpiecza i egzekwuje przy pomocy sankcji prawnych tylko te normy moralne, które mają szczególnie doniosłe znaczenie społeczne<sup>90</sup>.

Poważnym mankamentem koncepcji „minimum moralności” jest założenie, że możemy mówić o jednolitym systemie etycznym. Tymczasem we współczesnym społeczeństwie istnieje pluralizm światopoglądowy, który uniemożliwia pełną standaryzację moralności. W tym miejscu należy powtórzyć za L. Morawskim, że – „nierozstrzygalnym natomiast elementem jest brak jednego fundamentu etycznego w ramach zachodzących różnic kulturowych i pogłębiającego się zróżnicowania społecznego, czego wyrazem są różne interesy i systemy wartości poszczególnych grup społecznych”<sup>91</sup>.

Normy prawne i moralne, dotyczące tej samej sfery postępowania człowieka mogą znajdować się w kolizji. Wynika to z faktu, że jedne normy pozwalają (nakazują) coś czynić, inne zabraniają. Konflikt między normami moralnymi a prawnymi jest szczególnie widoczny, gdy występuje w świadomości podmiotów stosujących prawo, np. sędziów<sup>92</sup>. Nie mają oni prawa do krytyki przepisów, które stosują, nawet jeżeli uznają je za niemoralne<sup>93</sup>. Innym przykładem widocznym na etapie stanowienia, a nie stosowania prawa są normy prawne dopuszczające aborcję lub eutanazję. W opozycji do nich występują normy moralne kościołów chrześcijańskich, zakazujące dokonywania takich zabiegów.

Systemy prawne rozwinęły cały szereg technik, za pośrednictwem których inkorporują wartości moralne<sup>94</sup>. Do podstawowych sposobów należy zaliczyć: bezpośrednią inkorporację, przepisy odsyłające oraz terminy wartościujące.

---

<sup>88</sup> A. Breczko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, s. 69.

<sup>89</sup> M. Michalik, *Moralność a prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, s. 382.

<sup>90</sup> A. Breczko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, s. 69.

<sup>91</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa, Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999, s. 31–32.

<sup>92</sup> A. Breczko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, s. 70.

<sup>93</sup> W. Lang, *Prawo i moralność*, Warszawa 1989, s. 256.

<sup>94</sup> L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2016, s. 46.

Z pierwszą techniką mamy do czynienia wówczas, gdy pewne normy moralne stają się z woli prawodawcy normami prawnymi<sup>95</sup>. Część przepisów odsyłających dotyczy różnego rodzaju reguł moralnych, tj. zasady słuszności, sprawiedliwości, dobre obyczaje itd.<sup>96</sup> Alternatywnym przykładem wykorzystania odesłań pozaprawnych są klauzule generalne – np. zasady współżycia społecznego zawierają w sobie potencjał akceptacji moralności publicznej. Za pośrednictwem klauzul generalnych również może zachodzić konwergencja norm prawnych i moralnych. Do najbardziej popularnych terminów wartościujących, obecnych w prawie należą „dobra wiara”, „niskie pobudki”, „rażąca niewdzięczność”, „szczególne okrucieństwo”, „wzajemna pomoc i wierność małżeńska” etc.<sup>97</sup> Ze względu na aksjologiczny charakter tych określeń nie sposób abstrahować od norm moralnych.

Analiza związków treściowych prawa i moralności w zakresie przedmiotowym prowadzi w swej istocie do postawienia kluczowego pytania: czy i na ile treść prawa powinna wyrażać takie a nie inne normy moralne, jako elementy powszechnego systemu wartości<sup>98</sup>. Mimo wielu różnic między pojęciami, występują pewne cechy wspólne. Zarówno moralność, jak i prawo regulują stosunki międzyludzkie, posługują się pojęciem odpowiedzialności (sumienia) i zagrożeniem sankcjami, w ostatecznym rozrachunku mają na celu ochronę życia oraz poprawę jego jakości<sup>99</sup>.

### 5.3. Relacja strukturalno-aksjologiczna prawa i moralności

Jedną z podstawowych klasyfikacji strukturalno-aksjologicznych zakłada trójpodział: nadrzędność prawa nad moralnością, prymat moralności nad prawem, odrębność systemów<sup>100</sup>. Założenie, że system moralny jest podporządkowany systemowi prawnemu i z niego wywodzi (w pełni lub częściowo) swą moc wiążącą, ma swoje historyczne uzasadnienie<sup>101</sup>.

<sup>95</sup> Tamże, s. 47.

<sup>96</sup> Por. tamże; zob. L. Leszczyński, *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Kraków 2001, s. 265–266; W. Dziedzicki, *Słuszność jako wartość prawa*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” (15)2011, s. 71–81.

<sup>97</sup> L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, s. 46.

<sup>98</sup> Por. M. Kotowska-Lewińska, S. Kulmaczewski, *Prawo a moralność – zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej*, s. 326.

<sup>99</sup> R. Tokarczyk, *Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa. Reinterpretacja krytyczna*, Sosnowiec 2017, s. 40.

<sup>100</sup> A. Breczko, *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, Białystok 2004, s. 64.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 62.

Autorstwo tej koncepcji jest przypisywane T. Hobbesowi, który skonstatował: „Aby bowiem w sporach między prywatnymi ludźmi zdecydować, co jest słuszne, co jest sprawiedliwe i co jest wartościowe moralnie, i ażeby temu nadawać moc obowiązującą, trzeba koniecznie nakazów władzy suwerennej”<sup>102</sup>. Powyższe stanowisko wskazuje na supremację prawa nad moralnością, która uwidoczniła się w doktrynie pozytywizmu prawniczego. Koncepcja nadrzędności moralności nad prawem jest charakterystyczna dla iusnaturalizmu. System moralny jest pierwotny względem systemu prawnego. Porządek moralny stanowi część porządku naturalnego<sup>103</sup>. Prawo stanowione jest uważane za prawo tylko wówczas, gdy zawiera określoną aksjologię. Prymat moralności nad prawem wyraża się w łacińskiej paremii znanej od czasów Cyserona *lex iniusta non est lex*. Czołowym reprezentantem, uznającym pierwszeństwo moralności nad prawem jest V. Cathrein, który pisał, że „ustawa, która jaskrawo sprzeciwia się żądaniom naturalnej sprawiedliwości lub w ogóle normie naturalnej moralności, jest ustawą nieistniejącą, nie ma ona w żadnym wypadku mocy wiążącej, a tym samym nawet pozoru ustawy”<sup>104</sup>. Marian I. Morawski również należy do apologetów prymatu moralności nad prawem. Jezuita wyraża to w sposób następujący: „Jeśli coś jest wolne od prawa moralności [norm moralnych – uwaga własna], to tylko to, co stoi niżej od jej sfery; jak istoty niższe od człowieka, nieposiadające rozumu i wolnej woli – jak i w samym człowieku, czyny samowiedne, albo myśli niedochodzące do sfery czynu”<sup>105</sup>.

Całkowita odrębność moralności i prawa opiera się na przekonaniu, że żaden z systemów nie czerpie mocy obowiązującej z drugiego. Zdaniem pozytywistów prawniczych, prawo i moralność to dwa odrębne systemy normatywne, nie istnieje żaden konieczny związek pojęciowy między prawem i moralnością, a wobec tego normy prawne nie tracą mocy obowiązującej z tego powodu, że są niesłuszne, niesprawiedliwe czy po prostu niezgodne z normami moralnymi<sup>106</sup>. Przeświadczenie to opiera się na przypisywaniu prawu wyższej wartości niż poszczególnym wartościom realizowanym przez normy moralne<sup>107</sup>. Inaczej rzecz

---

<sup>102</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1957, s. 236.

<sup>103</sup> Tamże, s. 63.

<sup>104</sup> V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Freiburg im Breisgau 1909, s. 286; tenże, *Moralphilosophie*, Leipzig 1924, s. 573; za: J. Potrzebski, „Formuła Radbrucha” a „Formuła Cathreina”, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2011, t. XXI, s. 33.

<sup>105</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 441. Poniekąd sam tytuł dzieła wskazuje na właściwą autorowi precedencję pierwszeństwa norm moralnych nad normami prawnymi.

<sup>106</sup> H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 1998, s. 359.

<sup>107</sup> J. Nowacki, *Prawo a moralność. Problematyka wzajemnej oceny*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” (18)1960, s. 26; zob. H. Kelsen,

ujmując, uzasadnienie norm obowiązywania prawa i moralności oparte jest na odmiennych przesłankach<sup>108</sup>. Z punktu widzenia ładu społecznego ważne jest, aby nie występowała kolizja między normami prawnymi a normami moralnymi. Prewencja w tym zakresie zapewni sprzyjające warunki do stosowania prawa. Wzajemne związki prawa i moralności powinny wywodzić się jedynie z reguł systemu prawa.

Systematyka ta jest dość prosta i schematyczna. Zagadnienie relacji prawa i moralności ma charakter bardziej złożony i wieloaspektowy, dlatego typologia zaproponowana przez A. Kościa wydaje się zdecydowanie bardziej odzwierciedlać istotę problemu. Można teoretycznie wyróżnić pięć podstawowych konfiguracji:

- 1) Prawo i moralność są istotowo i funkcjonalnie całkowicie różne i dlatego całkowicie od siebie oddzielone. Tezę rozdziału prawa od moralności prezentują Ch. Thomasius i H. Kelsen.
- 2) Prawo i moralność są identyczne. Tezę tę prezentują G.W.F. Hegel i K. Marks.
- 3) Prawo i moralność nie są ze sobą ani identyczne, ani też nie są całkowicie od siebie oddzielone; są we wzajemnym stosunku, gdzie tylko pewne problemy z obszaru prawa są problemami moralności i odwrotnie, a duża część problemów należy tylko do prawa, albo tylko do moralności. Tezę tę prezentują S. Pufendorf i I. Kant.
- 4) Prawo i moralność tworzą jedność, gdzie prawo jest częścią moralności i pozostaje w służbie porządku moralnego. Jest to stanowisko neotomistycznej teorii prawa naturalnego.
- 5) Moralność jest częścią prawa. Jest to stanowisko czysto teoretyczne i nie ma żadnego odniesienia do rzeczywistości życia społecznego człowieka<sup>109</sup>.

Zjawisko przenikania norm moralnych do systemów prawnych jest powszechne. Następuje to w formie inkorporacji pewnych zasad etycznych do systemu prawa przez przepisy prawa lub doktrynę prawniczą<sup>110</sup>. Można powiedzieć, że *sui generis* regułą moralną jest zasada, że nikt nie powinien osiągać korzyści z własnego bezprawia, nikt nie powinien być sędzią we własnej sprawie; zasada równości podmiotów prawa, wolności osobistej, zasada ochrony słabszego w stosunku prawnym<sup>111</sup>. Normy odnoszące się do moralności znajdują usytuowanie w konkretnych gałęziach prawa, a nawet w ustawie za-

---

*Reine Rechtslehre*, przeł. T. Przeorski, Leipzig 1934, s. 138; F. Somló, *Juristische Grundlehre*, Leipzig 1917, s. 90.

<sup>108</sup> J. Nowacki, *Prawo a moralność. Problematyka wzajemnej oceny*, s. 26.

<sup>109</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 139–140.

<sup>110</sup> Zob. L. Leszczyński, *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986, s. 46.

<sup>111</sup> W. Lang, *Prawo i moralność*, s. 210.

sadniczej. Istotę wspólnej płaszczyzny zainteresowań trafnie oddaje A. Kość, określając relację prawa do moralności jako „wzajemne dźwiganie się i bycie dźwiganym”<sup>112</sup>.

Koncepcja filozoficznoprawna Mariana I. Morawskiego wpisuje się w założenie jedności prawa i moralności, gdzie prawo jest częścią moralności i pozostaje w służbie porządku moralnego. Jezuita już w słowie wstępnym *Podstaw etyki i prawa* tak oto pisał: „[...] rozgraniczenie jakie pewna szkoła filozoficzna wprowadziła między tymi sferami, [etyką a prawem – uwaga własna] w naturze rzeczy nie istnieje, ani istnieć nie powinna, podstawy i warunki moralności są zarazem podstawami i warunkami wszelkiego prawa [...]”<sup>113</sup>. Powyższe słowa pozwalają na jednoznaczne sklasyfikowanie myśli Morawskiego we wskazanym paradygmacie relacji prawa i moralności.

Powyższa klasyfikacja pozwala na umieszczenie *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w grupie etyk normatywnych w duchu katolickim. Prawdliwość przyjętej kategoryzacji można odnaleźć w słowach Jezuitę: „Powszechny instynkt ludzki wskazywał, że moralność ma jakiś głęboki związek z religią. [...] filozofowie założyli sobie z góry, żeby moralność wytłumaczyć i uzasadnić bez odniesienia do Boga i do drugiego człowieka – co się dziś nazywa etyką «niezależną» albo «sekularyzowaną», co uchodzi za jedynie naukowe i filozoficzne pojęcie moralności”<sup>114</sup>. Przytoczony fragment *implicite* wskazuje na związek moralności z religią. Wobec powyższego prawidłowa jest konstatacja, umieszczająca myśl Morawskiego wśród etyk normatywnych w duchu katolickim. Charakterystyczna jest również tematyka moralna, oscylująca wokół podkreślenia roli prawa naturalnego, sumienia oraz Boga w życiu człowieka. Ocena moralna czynu w ujęciu Jezuitę uzależniona jest od interpretacji sumienia oraz kategorii grzechu. Autor *Podstaw etyki i prawa* wskazuje nie tylko na błędne doktryny oddziałujące na prawo i moralność, ale przede wszystkim potwierdza aktualność *Magisterium* Kościoła, przyczyniając się zarazem przez piarstwo filozoficzne na łamach „Przeglądu Powszechnego” do budowania Katolickiej Nauki Społecznej<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 143.

<sup>113</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 11.

<sup>114</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 118.

<sup>115</sup> K. Szocik, *Mariana Morawskiego koncepcja wychowania do życia w państwie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” (1)2015, r. 1, s. 236–247.

## 6. Wnioski

Nie ulega wątpliwości, że poglądy etyczne Mariana I. Morawskiego mają zakotwiczenie w teorii dobra moralnego. Koncepcja dobra godziwego (*bonum honestum*) jest obecna w myśli filozoficznoprawnej Jezuity, znajduje również rozwinięcie w Katolickiej Nauce Społecznej. Świadczy o tym chociażby obecność tej kategorii w encyklice papieskiej *Laborem exercens* (1991)<sup>116</sup>. Sprzeciw wobec deontologizmu I. Kanta oraz materialistycznego utilitaryzmu J.S. Milla staje się dla Morawskiego kanwą do oryginalnego zinterpretowania moralności w oparciu o pojęcia obowiązku, powinności czy dobra.

Relacja prawa i moralności odnosi się do trzech zdefiniowanych płaszczyzn porównawczych: podobieństwa i różnice norm prawnych i moralnych, zależności treściowe między prawem i moralnością oraz relacje strukturalno-aksjologiczne prawa i moralności. Należy podkreślić, że kwestia ta w istocie stanowi węzłowe zagadnienie, w ramach sporu przedstawicieli dwóch XX-wiecznych obozów, iusnaturalistów i pozytywistów. Marian I. Morawski opowiada się jednoznacznie po stronie zwolenników koncepcji prawnonaturalnych. Dopóty panorama poglądów na relację prawa i moralności nie będzie zamknięta, dopóki istnieje prawo i moralność. Fakt udziału Jezuity w powyższej debacie jest niepodważalny. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że „pomiędzy prawem i moralnością zachodzi konwergencja, przy czym na każdej z wyodrębnionych warstw inaczej rozkładają się cechy wspólne i odmienne”<sup>117</sup>. Pogląd ten znalazł odzwierciedlenie w *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*, która utożsamia prawo i moralność, zakładając zgodność obu rodzajów norm.

Reasumując, już na tym etapie pracy można stwierdzić, że w poglądach filozoficznoprawnych Mariana I. Morawskiego widoczny jest sposób filozofowania, mieszczący się w kanonie „od filozofii do prawa”, a nie „od prawa do filozofii”. Biorąc pod uwagę uwarunkowania prądów ideowych epoki oraz fakt kształtowania się filozofii prawa jako nauki, stwierdzenie to wydaje się oczywiste. Konkluzja ta przemawia z całą stanowczością w myślach Jezuity zawartych w dziełach *Filozofia i jej zadanie* oraz *Podstawy etyki i prawa*.

<sup>116</sup> [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/laborem.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html) (dostęp: 24 II 2020 r.).

<sup>117</sup> R. Sobański, *Prawo i moralność*, s. 169.



**Rozdział VI.**

**Marian I. Morawski  
jako filozof prawa**



## 1. Uwagi wprowadzające

Dotychczasowe rozważania poglądów Mariana I. Morawskiego ogniskowały się wokół relacji „zakonu przyrodzonego” do prawa stanowionego, znaczenia „zakonu przyrodzonego” dla rozumienia rzeczywistości oraz uzasadnienia moralności przez pryzmat „zakonu przyrodzonego”. Już *prima facie* widoczny jest synkretyczny charakter poruszanej tematyki, mającej swoje korzenie zarówno w filozofii, jak i w prawie. Warto spojrzeć na myśl Morawskiego holistycznie, z perspektywy filozofii prawa – dziedziny stanowiącej spoiwo dla jego dorobku intelektualnego. W tym kontekście zasadnym wydaje się pytanie czy zespół poglądów filozoficznoprawnych Jezuity może być rozpatrywany w kategoriach oryginalnej *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*?

Wydobycie syntezy idei przyświecającej Jezuitce, uporządkowanie założeń światopoglądowych, prezentacja wykorzystanych metod badawczych przybliży do odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Poglądy Mariana I. Morawskiego zostały zestawione z dorobkiem intelektualnym Cz. Martyniaka, który należy do czołowych kontynuatorów myśli neotomistycznej. Aspekt komparatystyczny przyczyni się do wzbogacenia pracy o prezentację linii rozwojowej kontynuatorów refleksji nad spuścizną intelektualną Akwinaty. Interesującym jest fakt, że Martyniak jest definiowany jako filozof prawa w przeciwieństwie do Morawskiego. Zestawienie poglądów obydwu myślicieli wykaże przyczyny tego stanu rzeczy.

## 2. Przedmiot filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ

Problem przedmiotu jakiejś dyscypliny naukowej jest sprawą zasadniczej wagi również i dlatego, że dopiero jego wyraźne określenie pozwala na orze-

czenie samodzielności danej nauki i jej odmienności od innych<sup>1</sup>. Kwestia ta *de facto* nie została definitywnie rozstrzygnięta. Można powtórzyć za S. Arsenjewem, że „na pytanie, czym jest filozofia prawa i czym się powinna zajmować, dotychczas nie mamy stanowczej odpowiedzi”<sup>2</sup>. Pomimo, że określenie to zostało sformułowane w okresie międzywojennym, nie straciło nic ze swej aktualności. Mnogość koncepcji określenia przedmiotu filozofii prawa na pierwszy rzut oka może powodować trudności natury poznawczej. Z punktu widzenia poglądów Mariana I. Morawskiego przytoczona w pierwszym rozdziale książki klasyfikacja G.L. Seidlera zdaje się oddawać istotę zagadnienia. Przedmiot filozofii prawa to spojrzenie na system prawa ze stanowiska zasad filozofii, drugi ze stanowiska naczelných idei, które zmieniają się, pociągają za sobą zmianę koncepcji sprawiedliwego porządku<sup>3</sup>.

Marian I. Morawski stworzył zespół poglądów filozoficznoprawnych, które spełniają wymogi oryginalnej filozofii prawa. Myśl Morawskiego jest inspirowana spuścizną intelektualną Tomasza z Akwinu. Spojrzenie Jezuitę na rzeczywistość odnosi się do aspektów filozoficznych – pogłębiona teoria moralności, zagadnienia celu życia, przyjemności, powinności i obowiązku oraz aspektów prawnych – „zakon przyrodzony”, relacja prawo stanowione a prawo naturalne, rola sumienia. Definiując prawo przez pryzmat zasad filozofii Jezuitę odnosi się do naczelnej idei, którą stanowi „zakon przyrodzony”. W przekonaniu G.L. Seidlera istnieją cztery antynomie, które „odgrywały i odgrywają inspirującą rolę w nauce prawa: a) człowiek i naturalny porządek; b) woluntaryzm i wiedza obiektywna; c) intelekt i intuicja; d) stabilność i zmiana”<sup>4</sup>. Pogłębiona analiza pozwala na stwierdzenie, że w każdej ze wskazanych antynomii można odnaleźć filozoficznoprawne stanowisko Jezuitę.

Pierwsze pole badawcze zawiera się w pytaniu: „Czy jednostka jest częścią obiektywnego świata i podlega wyłącznie naturalnemu porządkowi, czy też świat jest intelektualnym wytworem jednostki, a więc tylko projekcją człowieka? Autor *Podstaw etyki i prawa* odnosi się do tej kwestii w sposób następujący: „W naturze, która nas otacza, spotykamy wszędzie prawa, tj. stałe normy według, których wszystkie twory spełniają swoje zadania we wszechświecie”<sup>5</sup>. Morawski jednoznacznie wskazuje, że człowiek podlega naturalnemu porządkowi rzeczy, który

---

<sup>1</sup> M. Szyszkowska, *Problem przedmiotu filozofii prawa*, „Ruch Filozoficzny” (3)1976, t. XXXIV, s. 186.

<sup>2</sup> S. Arsenjew, *Zagadnienie syntezy zasadniczych sprzeczności filozoficznoprawnych*, w: *Ogólna nauka o prawie*, Wilno 1936, s. 318.

<sup>3</sup> G.L. Seidler, *Przedmiot filozofii prawa*, s. 6

<sup>4</sup> Tamże, s. 7.

<sup>5</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 137.

określany jest „zakonem przyrodzonym”. Druga przeciwstawność między woluntaryzmem a obiektywną wolą można sklasyfikować w kanonie dwóch filozofii: Tomasza z Akwinu i F. Nietzschego. Pierwszy z nich docenia wagę rozumu, który jego zdaniem musi poprzedzać wolę i nią kierować, drugi zaś uważa, że motorem życia jest wola walki, wola przemocy<sup>6</sup>. Morawski jako spadkobierca, kontynuator i zwolennik myśli Akwinaty ujmuje to zagadnienie, korzystając z dziedzictwa Doktora Anielskiego – „Człowiek zaś obdarzony rozumem, który mu cele i porządek natury uświadamia, winien oczywiście nie tylko instynktów, ale i rozumu słuchać, o ile tenże rozum wymaganiami naturalnego porządku przedkłada [...]”<sup>7</sup>.

Kolejna dysharmonia między intelektem a intuicją znalazła odzwierciedlenie w problematyce wolnej woli, będącej przedmiotem zainteresowania Morawskiego. Jezuita stając po stronie intelektu, konstatuje: „W którymkolwiek czynie naszym, w którejkolwiek porze życia, przy uformowanym już charakterze, świadomi jesteśmy w chwili wyboru, że nic nas nie zmusza bezwarunkowo do jakiegoś określonego działania, ale zawsze samodzielny chceniem obieramy drogę”<sup>8</sup>. Ostatnia antynomia, stabilność – zmienność, to konflikt między tradycją a postępem, między skostnieniem prawa a jego giętkością. W praktyce zagadnienie to można ująć syntetycznie w pytaniu: „Czy prawo jedynie petryfikuje, a więc utrwała w prawnej formie stosunki społeczne, czy też jest zdolne odzwierciedlać dynamikę, a więc zmiany zachodzące w życiu społeczeństwa?”<sup>9</sup>. Marian I. Morawski zakłada uniwersalny i ahistoryczny charakter „zakonu przyrodzonego”, który ma służyć trwałemu zakotwiczeniu prawa w moralności. Wskazana koncepcja prawnonaturalna jest propozycją możliwą do sklasyfikowania w ramach prezentowanej antynomii. Przedstawione w założeniach G.L. Seidlera potencjalne antynomie filozoficznoprawne znalazły odzwierciedlenie w zespole poglądów filozoficznoprawnych Jezuitę, potwierdzając argumentację na rzecz realnego istnienia *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*.

Mówiąc językiem A. Kościa faktem jest, że Morawski „patrzy na prawo oczyma filozofa”<sup>10</sup>. Poglądy Jezuitę ujęte w kategoriach proponowanych w *Podstawach filozofii prawa* obejmują syntezę prawa i historię prawa. W zakresie analizy prawa myśl Morawskiego obejmuje przede wszystkim relacje moralności i prawa oraz relację państwa i prawa. Jezuitę należy zaliczyć w poczet zwolenników teorii o związku prawa i moralności oraz apologetów prymatu prawa nad państwem.

---

<sup>6</sup> G.L. Seidler, *Przedmiot filozofii prawa*, s. 8.

<sup>7</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 145.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> G.L. Seidler, *Przedmiot filozofii prawa*, s. 10.

<sup>10</sup> A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2005, s. 11.

W rozróżnieniu autorstwa H. Batiffola na filozofię prawa prawników i filozofię prawa filozofów, której kryterium była perspektywa badawcza, idee Morawskiego należy sklasyfikować w ramach kategorii filozofii prawa filozofów<sup>11</sup>. Biorąc pod uwagę sfery *Sein* i *Sollen*, które się wzajemnie w rzeczywistości społecznej uzupełniają, *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* uznaje człowieka za podmiot prawa (*Sein*) oraz formułuje postulaty wobec prawa oraz definiuje kategorię obowiązku (*Sollen*)<sup>12</sup>. Należy zwrócić uwagę, że założenia Morawskiego nie odnoszą się tylko do prawa jako idei, lecz dotyczą wielowymiarowego podejścia do prawa, relacji „zakonu przyrodzonego” do prawa stanowionego, wielopłaszczyznowego poszukiwania prawdy oraz szeroko rozumianego porządku społecznego. Dlatego zagrożenie pominięcia bytu realnego (*Sein*), w którym prawo (mniej lub bardziej doskonałe) oraz doprowadzenia do refleksji czysto teoretycznej nie może mieć miejsca<sup>13</sup>.

Alternatywną wersją systematyzacji filozofii prawa jest podział na: ontologię prawa, epistemologię prawa oraz aksjologię prawa. *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* zajmuje się problematyką ontologiczno-epistemologiczną. Koncepcja prawnonaturalna Jezuita zakłada, że źródłem prawa jest Bóg, uwzględniając również „zakon przyrodzony” jako formę zapewnienia porządku społecznego. Wobec charakterystycznej dla współczesnej debaty prawniczej postawy traktującej prawo jako umiejętność praktyczną, co najwyżej jako sztukę *ars boni et aequi*, mniej szuka się w problematyce prawa pogłębionych rozważań ontologicznych czy epistemologicznych<sup>14</sup>. Tym bardziej cenny jest skarbiec racjonalnych poglądów, składających się na *filozofię prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Jezuita podkreśla, że „filozofia jest wiedzą wszechrzeczy w pierwszych najwyższych przyczynach”<sup>15</sup>, zaś rolę filozofii – zdaniem Morawskiego – jest objaśnianie „prawnikom, politykom i ekonomistom czym jest prawo a czym moralność oraz w czym szczęście ludzkości”<sup>16</sup>. Z pozoru rozważania o charakterze metaprawnym mogą się wydawać nieprzydatne dla współczesnego dyskursu naukowego – nic bardziej mylnego. Prawidłowe zdefiniowanie

---

<sup>11</sup> J. Kalinowski, *Filozofia prawa a antropologia filozoficzna*, s. 109; za H. Batiffol, *La philosophie du droit*, Paris 1962, s. 6.

<sup>12</sup> Zob. Ł. Pikula, *Sein i Sollen w filozofii prawa Antoniego Kościa*, w: *Transkulturowość filozofii prawa Antoniego Kościa*, red. P. Stanis, T. Barankiewicz, T. Barszcz, J. Potrzyszcz, Lublin 2016, s. 99–112.

<sup>13</sup> Tamże, s. 101; Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 17.

<sup>14</sup> L. Dubel, *Teoria prawa, filozofia prawa a doktryna polityczna i prawna w świetle podziału nauk prawnych*, s. 16.

<sup>15</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 248.

<sup>16</sup> Tamże, s. 22.

istoty prawa i jego celu stanowi punkt wyjścia dla bardziej szczegółowych rozważań, które nie mogą być pozbawione komponentu prawnonaturalnego, tak ważnego dla funkcjonowania prawa w życiu społecznym. Jedną z naczelných idei Morawskiego jest zaproponowanie określonego porządku, zapewniającego koegzystencję międzyludzką. Mając na uwadze, że myśl Jezuitów koncentruje się przede wszystkim na człowieku, próbując zarazem wyjaśnić jego aspekt rozumowy (*animal rationale*) i społeczny (*animal sociale*) z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że mieści się w przedmiocie filozofii prawa<sup>17</sup>. W związku z powyższym prawdziwym jest twierdzenie, że interdyscyplinarny pomost między filozofią a prawem znajduje odzwierciedlenie w poglądach Mariana I. Morawskiego.

Nie ulega wątpliwości, że myśl Jezuitów wychodzi z pozycji filozoficznych, podążając „od filozofii ku prawu”. Założenie, że filozofia prawa jest częścią filozofii znalazło odzwierciedlenie także w poglądach J. Kalinowskiego. Zdaniem tego badacza, „filozofia zawiera jedną ze swych części filozofię człowieka, czyli antropologię filozoficzną. Jeśli więc każdy ma jakąś filozofię, to ma i jakąś filozofię człowieka. Skoro prawo jest swoistą regułą postępowania, filozofia jest częścią filozofii człowieka i w treści swej do niej należy: jaka koncepcja filozoficzna człowieka, taka koncepcja filozoficzna prawa”<sup>18</sup>. W podobnym tonie wypowiada się M. Szyszkowska, która podnosi odrębność filozofii prawa jako dyscypliny naukowej, podkreślając zarazem, powiązanie filozofii prawa z filozofią człowieka. Na ogół poglądy dotyczące człowieka są formułowane przez filozofów prawa na marginesie zupełnie innych zagadnień<sup>19</sup>. Generalizując, jest to rezultat rekonstrukcji, stanowiący syntezę pewnych poglądów wypowiedzianych przy okazji innych problemów<sup>20</sup>. Skoro wyniki dociekań filozofii prawa są zależne od poglądów ogólnofilozoficznych, a zwłaszcza gnoseologicznych uprawnionym jest twierdzenie, że filozofia prawa bardziej zakorzeniona jest w filozofii aniżeli w prawie<sup>21</sup>. Powyższe sformułowania zdają się afirmować kluczową rolę filozofii w procesie konstruowania filozofii prawa.

Zagadnienia natury etycznej, pojawiające się przede wszystkim na łamach *Podstaw etyki i prawa*, są zgodne z charakterystycznym postulatem filozofii prawa, mianowicie wielopłaszczyznowego badania prawa. Obecnie bywa on zastępowany koncepcją budowania różnorodnych i odpowiednio powiąza-

---

<sup>17</sup> Por. A. Kość, *Wkład Jerzego Kalinowskiego do nauki filozofii prawa w Polsce i Europie*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, s. 204.

<sup>18</sup> J. Kalinowski, *Filozofia prawa a antropologia filozoficzna*, s. 109.

<sup>19</sup> M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 74.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 74.

<sup>21</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, s. 11.

nych równoległych teorii dotyczących różnych zjawisk prawnych<sup>22</sup>. Jednym z takich fenomenów opisywanych przez Morawskiego jest problematyka wolnej woli. Refleksja w tym zakresie ma wymiar *stricte* etyczny, jednak oddziaływający na prawo.

Jeżeli przyjąć za P. Skrzydlewskim, że – „filozofia prawa pozwala zwłaszcza prawoznawcom dostrzec prawdę, że nie każda interpretacja prawa jest właściwa. Zdarzają się błędne interpretacje prawa, co więcej samo prawo bywa pseudoprawem z racji braku ugruntowania w naturze człowieka. Nie tylko nie wolno go stosować, lecz niekiedy należy z nim walczyć, chroniąc siebie przed zagrożeniem z jego strony”<sup>23</sup> – to *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego* SJ spełnia wskazane kryterium aksjologiczne. Przytoczona optyka badawcza jest komplementarna z założeniami Morawskiego, który w filozofii poszukiwał „prawdy niespożytej”, zaś „zakon przyrodzony” definiował jako „naturalny porządek rzeczy”. Tomistyczna koncepcja autorstwa Jezuity w przypadku kolizji norm prawa stanowionego z „zakonem przyrodzonym” zakłada prymat prawa naturalnego. Zdaniem Morawskiego, „Bóg jest Panem, prawodawcą zakonu natury; że wszelka władza i wszelkie prawo z tego zakonu pochodzą i do niego się stosować; że człowiek nie ma prawa ani czynić, ani rozkazywać co mu się podoba, ale tak w życiu prywatnym jak i u steru państwa, powinien badać co się godzi, co odpowiada sprawiedliwości i wszelkim przyrodzonym prawom i obowiązkom ludzkim – w czym leży istotnie poddanie się Stwórcy”<sup>24</sup>.

Z powyższych słów wynika *explicite* dominująca pozycja prawa naturalnego nad prawem stanowionym w przypadku konfliktu między wskazanymi porządkami. Równie istotnym aspektem poruszonym przez Jezuitę jest zagadnienie nienaruszalności „zakonu przyrodzonego”. Wyraża się to zasadą, że „co zakon przyrodzony przyznaje osobie, rodzinie, społeczności, tego państwo naruszyć nie może, chyba przez gwałt i bezprawie”<sup>25</sup>. Po raz kolejny Morawski potwierdza rudymetryczny charakter „zakonu przyrodzonego”, jego niezbywalność, która w XX w. stała się *spiritus movens* do wyprowadzenia pojęcia godności.

---

<sup>22</sup> Por. Z. Pulka, *Teoria państwa i prawa, jedna dyscyplina czy „federacja dyscyplin”?*, „Państwo i Prawo” (8)1989, s. 60 i n.

<sup>23</sup> P. Skrzydlewski, *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013, s. 213.

<sup>24</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 183.

<sup>25</sup> Tamże, s. 199.

### 3. Metoda filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ

Konsekwencją zaszeregowania *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* do filozofii prawa uprawianej przez filozofów jest przyjęcie filozoficznej metody badań. Charakterystycznym elementem piarstwa filozoficznoprawnego Jezuita jest zestawienie przeciwstawnych tez oraz pokazywaniu sprzeczności związanych z przyjęciem określonej tezy. Dlatego za metodę filozoficzną w odniesieniu do poglądów Morawskiego można uznać dochodzenie do prawdziwych tez na drodze dyskusji i dialogu<sup>26</sup>. Pamiętając o tym, że każdy przykład może podlegać odmiennej analizie pod względem metody, należy zgodzić się z S. Kamińskim, że „w opisach metod trudno uwzględnić metodologiczną etapowość myślenia filozoficznego, ponieważ na różnych etapach filozofowie posługują się innymi metodami i nie da się chyba rozszerzyć osobliwości sposobów filozofowania na wszystkie elementarne czynności poznawcze”<sup>27</sup>. Stąd wynika niejednorodność i zróżnicowanie metod filozoficznych. Na wskazany aspekt mają również wpływ następujące czynniki: stosowana aparatura pojęciowo-językowa, sposób uporządkowania wyводу, interpretacji danych, wyciągania wniosków, uzasadniania formułowanych tez<sup>28</sup>, w ramach refleksji filozoficznoprawnej. Warto zwrócić uwagę, że sięgając po metodę filozoficzną, umożliwiającą, poznanie tego, co uniwersalne w sensie metafizycznym, w gruncie rzeczy pozwalamy na percepcję w sensie logicznym i prawnym<sup>29</sup>.

Wobec przytoczonej generalnej konstatacji, że przedmiotem filozofii prawa jest ogólna refleksja o prawie, zasadne wydaje się odniesienie, która spośród licznych definicji filozofii prawa w największym stopniu spełnia wymogi *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Jezuita formułował swoją myśl w oparciu o teorię moralności i „zakon przyrodzony”. Współczesny badacz prawa Z. Ziemiński wskazuje, że „jeśli więc pominąć związane z prawem problemy ontologiczne czy eschatologiczne, co do których prawnicy rzadko toczą bezpośrednie dyskusje, czy też problemy gnoseologiczne dotyczące kwestii wartości logicznej norm, to główne problemy filozofii prawa wiążą się w sposób bezpośredni czy pośredni z problematyką etyczną i przyjmowaniem określonej koncepcji moralności”<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Por. M. Bardel, *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” (1)2005, s. 5–26.

<sup>27</sup> S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 69.

<sup>28</sup> G. Besler, *Problemy związane z określeniem metody filozoficznej*, „Folia Philosophica” (25)2007, s. 164.

<sup>29</sup> T. Guz, *O metodzie filozofii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2005, t. XV, s. 309.

<sup>30</sup> Z. Ziemiński, *Teoria prawa a filozofia prawa i jurisprudencja ogólna*, s. 88.

Wskazana interpretacja filozofii prawa koreluje z założeniami zespołu poglądów Mariana I. Morawskiego.

#### **4. Analiza porównawcza poglądów filozoficznoprawnych Mariana I. Morawskiego SJ oraz Czesława Martyniaka**

Myśl prawna uzewnętrznia się, ze względu na jej formę, w różnorodnych koncepcjach – ideach, ideologiach, doktrynach i programach prawnych<sup>31</sup>. Marian I. Morawski, jako prekursor powrotu do interpretacji doktryny Tomasza z Akwinu, akcentuje filozoficznoprawne spojrzenie na rzeczywistość. Prezentowana analiza komparatystyczna w ujęciu historycznym nie rości sobie prawa do oddziaływania na obowiązujące prawo, lecz ma na celu wykazanie kontynuacji myśli filozoficznoprawnej Jezuity wśród następnego pokolenia badaczy.

Jednym ze spadkobierców idei neotomistycznych, którym przez całe życie hołdował Marian I. Morawski, był Czesław Martyniak. Chociaż różnica między narodzinami jednego i drugiego badacza wynosi 61 lat, czyli mówiąc w pewnym uproszczeniu trzy pokolenia, warto jednak dokonać ujęcia komparatystycznego, które umożliwi obserwację rozwoju kierunku tomistycznego. Obydwaj autorzy pracowali w innych realiach – Morawski żył w czasach zaborów II poł. XIX w., zaś twórczość Martyniaka przypada na okres międzywojenny.

Zdając sobie sprawę z różnych uwarunkowań, w których działali Morawski i Martyniak, warto zwrócić uwagę, jaką ewolucję przeszedł neotomizm od prekursorskiego dzieła Morawskiego *Filozofia i jej zadanie* do dzieła Martyniaka *Problem filozofii prawa*. O ile w dyskursie prawniczym uznanie Cz. Martyniaka za filozofa prawa nie budzi wątpliwości, o tyle sylwetka twórcza Mariana I. Morawskiego nie była przedmiotem eksploracji w tych kategoriach. Wskazanie różnic i podobieństw w sposobie konstruowania myśli filozoficznoprawnej między Morawskim a Martyniakiem może być zatem pożyteczne, celem definitywnego sklasyfikowania Jezuity jako filozofa prawa.

Filozoficzny punkt wyjścia obu neotomistów jest tożsamy, gdyż definiują oni filozofię jako badanie pierwszych zasad, przyczyn wszystkiego, co istnieje<sup>32</sup>. Refleksja Morawskiego i Martyniaka oscyluje wokół zbliżonej tematyki. Jezuita krytykuje pozytywizm w następujący sposób: „Nasz wiek [XIX w. – uwaga własna] jak zauważyliśmy łatwo daje się olśnić szczęśliwym słowom; nazywając tedy

---

<sup>31</sup> R. Tokarczyk, *Komparatystyka prawnicza*, Kraków 2005, s. 64.

<sup>32</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 20; Cz. Martyniak, *Teoria prawa. Według wykładów prof. dr Cz. Martyniaka*, Lublin 1937, s. 25.

pozytywizmem system, który wyklucza wszystko, co pod zmysły nie podpada. Wmawia mu się nieznacznie, że tylko materia jest czymś pozytywnym, tj. tylko fikcja lub abstrakcja, a wszelka wiedza nadempiryczna przypuszczeniem, hipotezą. Taka taktyka aż nadto się udaje i ten przewrotny sposób mówienia coraz więcej się szerzy, sprawiając przewrót w sposobie myślenia<sup>33</sup>.

Podobną konstatację można zauważyć również u Cz. Martyniaka, który negatywnie ustosunkowuje się do szeroko rozumianego nurtu empirycznego: „Nauki przyrodnicze pragnęły ograniczyć swe badania wyłącznie do obserwacji i klasyfikowania zjawisk przyrody, usuwając wszelką filozofię i związane z nią poszukiwanie przyczyn, tak też i nauki prawne miały się ograniczyć wyłącznie do poznawania i systematyzowania norm prawa pozytywnego, porzucając wszelkie dociekania filozoficzne<sup>34</sup>. Myśliciele łączy nie tylko wspólnota stanowisk oparta na opozycji wobec empiryzmu, ale również tożsama diagnoza dotycząca deprecjonowania filozofii jako nauki. Czesław Martyniak odnosi się do wskazanego zagadnienia z perspektywy metodologii filozofii prawa, z kolei Marian I. Morawski obserwując upadek filozofii, stara się wskazać *panaceum* na zaistniałą sytuację. Wyrazem tego jest dzieło *Filozofia i jej zadanie*.

Metodyka badań nad rzeczywistością filozoficznoprawną zarówno w przypadku Morawskiego, jak i Martyniaka jest dość podobna. Jezuita stwierdza, że „prawda tylko zyskać może na zestawieniu zdań i dowodów przeciwnych<sup>35</sup>. Zdaniem Morawskiego, dowodzenie prawdy powinno odbywać się poprzez prezentację argumentacji przeciwstawnych stron. Z kolei Martyniak kładzie nacisk na rzetelne prowadzenie badań naukowych, które wymagają bowiem poznania zarówno korzeni danej dziedziny, jak też orientacji we współczesnych prądach naukowych<sup>36</sup>. Należy jednoznacznie stwierdzić, że kryteria rzetelności i prawdy współgrają ze sobą.

Czesław Martyniak w książce *Problem filozofii prawa*, będącej ukoronowaniem myśli neotomisty, pisze: „Wprawdzie sama nazwa filozofia prawa jest stonkowo młoda, ale gałąź wiedzy, którą ona oznacza jest co najmniej równie dostojna wiekiem jak dogmatyka prawa. Istnienie filozoficznych dociekań nad prawem jest tak dawne jak prawo i filozofia w ogóle, czyli sięga czasów, w których rodziła się refleksja krytyczna człowieka w stosunku do otaczających go

---

<sup>33</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 179.

<sup>34</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, w: *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism*, red. B. Szlachta, Kraków 2001, s. 1.

<sup>35</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 15.

<sup>36</sup> Por. Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 1.

zjawisk<sup>37</sup>. Z tych słów wynika, że Cz. Martyniak jasno formułuje swoje stanowisko, nie ukrywa się za parawanem wieloznaczności, niedomówień, co było i nadal jest stosunkowo częstą praktyką wśród autorów poruszających problematykę filozoficznoprawną<sup>38</sup>. Istnieje zgodność między statusem metodologicznym filozofii prawa w rozumieniu Morawskiego i Martyniaka. Obydwaj filozofowie prawa traktują filozofię prawa za część filozofii<sup>39</sup>.

Zdaniem Martyniaka, „filozofia prawa nie jest nauką, uzasadniającą tylko istnienie innych nauk prawnych. Nie jest tylko *scientia scientiarum*, lecz *scientia rei obiecti*. Filozofia prawa jest właśnie filozofią prawa, a nie filozofią nauki prawa, tzn. nauką, której przedmiotem badania jest prawo, a nie nauka prawa. Innymi słowy prawo jako przedmiot poznania może być badane zarówno przez różne rodzaje nauk (dogmatyka prawa, teoria prawa), jak i przez specjalną gałąź filozofii (filozofie prawa)”<sup>40</sup>. Osobiste doświadczenia Cz. Martyniaka związane z krytyką normatywizmu H. Kelsena zainspirowały tegoż badacza do dążenia do porządku metodologicznego, opierającego się na precyzyjnym określeniu przedmiotu i metody filozofii prawa. Czesław Martyniak należy do grona nielicznych badaczy doktryny normatywizmu, którzy w swojej pracy dużo uwagi poświęcili badaniom wpływów postaw poszczególnych nurtów czy założeń filozoficznych na programowe założenia oraz ich ewolucję dokonującą się w „czystej teorii prawa”<sup>41</sup>.

Autor dzieła *Problem filozofii prawa* dążenie do osiągnięcia porządku metodologicznego uzasadnia tymi słowami: „Staram się wprowadzić pewien porządek w chaosie pojęć i teorii, które w ciągu wieków nagromadziły się wokół filozofii prawa. Nie jest łatwo przedzierać się wśród takiego gąszczu i trudno od razu wszystko do definitywnego porządku doprowadzić, toteż się nie łudzę, aby ustalenia i wnioski moje miały charakter nienaruszalny i były ostatnim słowem. Chcę wierzyć, że praca niniejsza będzie stanowiła pożyteczny krok naprzód”<sup>42</sup>.

Zarówno Morawski, jak i Martyniak, wychodząc z pozycji filozoficznych, nie zakładają nieomyślności żadnego systemu filozoficznego. Jako zwolennicy doktryny Tomaszowej, na miarę swoich czasów, próbują ją rozwijać i doskonalić w oparciu o spuściznę intelektualną Doktora Anielskiego. Jezuita tak pisał o charakterze filozofii: „Systemu żadnego bezwzględnie bronić nie chcemy, bo jako z jednej stro-

---

<sup>37</sup> Tenże, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949, s. 37.

<sup>38</sup> Por. M. Łuszczczyńska, *Pojęcie, podział i rola filozofii prawa w ujęciu Czesława Martyniaka*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” (6)2005, s. 111.

<sup>39</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 22; Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, s. 73.

<sup>40</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, s. 73–74.

<sup>41</sup> M. Łuszczczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, s. 195.

<sup>42</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, s. 5.

ny dalecy jesteśmy od mniemania, że dotychczas filozofowie byli tylko w błędzie i że prawdziwa filozofia ma się dopiero narodzić, tak z drugiej strony nie przesądzamy o nieomyślności żadnego z filozofów [...]”<sup>43</sup>. W podobnym duchu myśl swą formułuje Cz. Martyniak – „Ci którzy zdecydowanie stoją po stronie jednego określonego kierunku filozoficznego, nie umieją w sposób zadawalający określić filozofii prawa wśród nauk prawnych, a zwłaszcza nie umieją rozróżnić bardzo różnych zadań, jakie filozofii prawa w udziale przypaść muszą”<sup>44</sup>.

Założenia Morawskiego i Martyniaka są do siebie bardzo zbliżone, szczególnie w odniesieniu do przyjęcia postulatu o nieomyślności jednego kierunku filozoficznego. Warto zwrócić uwagę, że Jezuita odnosi się do filozofii *in abstracto*, w której jednak zawiera się również filozofia prawa. Z kolei Martyniak *implicite* opisuje filozofię prawa. Nie zmienia to faktu, że w pojęciu filozofii Morawskiego mieści się filozofia prawa. Jezuita konstatuje, że „zaciekanie się do głębszych przyczyn, do prawd ogólniejszych nazywamy filozofią tych umiejętności: tak rozumiemy filozofię prawa, filozofię historii, filozofię fizyki itp.”<sup>45</sup>. Refleksja autora *Filozofii i jej zadania* ma charakter metaprawny, jednak oddziałuje na filozofię prawa.

Czesław Martyniak wyróżnia trzy części filozofii prawa: filozofię prawa pozytywnego, metafizykę prawa, deontologię prawa, z których każda ma odmienne zadanie, a jedna część uzupełnia pozostałe i dopełnia całość<sup>46</sup>. Stosownie do poziomu abstrakcji najniższy szczebel zajmuje dogmatyka i socjologia prawa (fizyczny), następny teoria prawa (matematyczny), zaś najwyższy – filozofia prawa (metafizyczny)<sup>47</sup>. Czesław Martyniak znał bogatą gamę poglądów związanych ze statusem i rolą filozofii prawa; poczynając od tych, które negują istnienie filozofii prawa jako gałęzi wiedzy prawniczej i odmawiające wszelkiej filozofii charakteru naukowego, przez te, które podnoszą naukę prawa do godności filozofii prawa, aż do koncepcji głoszących brak możliwości wyczerpującego poznania wszystkich aspektów prawa w drodze badań naukowych<sup>48</sup>. W czasach Martyniaka idea podziału filozofii prawa nie była niczym nowym. Interesującej systematyzacji dokonał polski karnista J. Makarewicz, który wyodrębnił: kierunek praw natury, kierunek pozytywistyczny, kierunek historyczny, kierunek prawno-porównawczy<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 14.

<sup>44</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa*, w: Czesław Martyniak. *Dzieła*, red. R. Charzyński, Lublin 2017, s. 439.

<sup>45</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 20.

<sup>46</sup> M. Łuszczzyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, s. 275.

<sup>47</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 187.

<sup>48</sup> M. Łuszczzyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, s. 272.

<sup>49</sup> Zob. W. Wolter, *O założeniach filozoficznych poglądów Juliusza Makarewicza*, „Państwo i Prawo” (2)1966, s. 233; M. Łuszczzyńska, *Filozofia prawa Mariana Morawskiego*, s. 275.

Do grona osób zajmujących się problematyką metodologiczną należy zaliczyć J. Dabin<sup>50</sup> oraz G. Del Vecchio<sup>51</sup>.

W odmiennej sytuacji znajdował się Morawski, gdyż jego refleksje w przeważającej mierze dotyczyły filozofii *sensu largo*. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że proces kształtowania autonomiczności filozofii prawa był we wczesnym stadium rozwojowym. Czynnikiem przyczyniającym się do rozpowszechnienia terminu filozofia prawa było wydanie w 1821 r. książki W.F. Hegla *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Badania nad przedmiotem filozofii prawa były na zdecydowanie wcześniejszym etapie rozwojowym. Stąd znajomość specyfiki metodologii u Morawskiego jest na zdecydowanie niższym poziomie, aniżeli w przypadku Martyniaka. Myśl przewodnia filozofii prawa jako nauki ulegała ewolucji w procesie dziejowym. Dojrzałość do dyskusji metodologicznej w tym zakresie przypada na okres międzywojenny. Z całą stanowczością należy podkreślić, że nie deprecjonuje to odkrywczości poglądów Morawskiego, a jedynie podkreśla odmiennosć uwarunkowań naukowych, w którym przyszło kształtować swoje poglądy obydwu filozofom prawa.

„Zakon przyrodzony” Morawskiego i prawo naturalne w ujęciu Martyniaka wywodzą się z tradycji Tomaszowej, zakładającej wyjaśnianie prawa w kontekście natury człowieka. Jednak poziom szczegółowości definiowania prawa naturalnego przez wskazanych badaczy jest zróżnicowany. Morawski określa „zakon przyrodzony” jako „naturalny porządek rzeczy”, wynikający z rozumnej natury człowieka. Czesław Martyniak definiuje prawo naturalne jako „ogół zasad, będących normatywnym sformułowaniem psychofizycznej natury ludzkiej”<sup>52</sup>.

Zarówno Morawski, jak i Martyniak, podkreślają konieczność zakotwiczenia prawa stanowionego w prawie naturalnym. Zdaniem Jezuita, „państwo nie ma prawa znosić tego, co zakon przyrodzony stawia, naruszać swymi ustawami, praw lub obowiązków pochodzących z zakonu przyrodzonego: byłoby to sprzecznością z jego celem, gdyż po to jest państwo, żeby bronić tych praw – i sprzecznością z źródłem jego władzy, gdyż i ta władza z tegoż zakonu płynie”<sup>53</sup>. Z kolei autor *Problemu filozofii prawa* wypowiada się tak oto: „Uważamy za rzecz najistotniejszą by podstawowe przepisy prawa pozytywnego były odbiciem prawa naturalnego, a w jakiej to będzie formie ustrojowej – czy w monarchii – czy w republice, czy w liberalnej demokracji to rzecz drugorzędna”<sup>54</sup>. Wypowiedź Morawskiego ma bardziej teologiczny charakter od założeń Martyniaka. Jezuita nie tylko zakłada

<sup>50</sup> Zob. J. Dabin, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris 1929.

<sup>51</sup> Zob. G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Roma 1936.

<sup>52</sup> Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, w: Czesław Martyniak, *Dziela*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2017, s. 366.

<sup>53</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 186.

<sup>54</sup> Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, s. 369.

odzwierciedlenie prawa naturalnego w prawie stanowionym, ale wskazuje na pochodzenie państwa od Boga, gdyż logiczną konsekwencją ustanowienia „zako-  
nu przyrodzonego” jest państwo. Nieco inaczej do tego zagadnienia podchodzi  
Cz. Martyniak, który podkreśla laickość prawa naturalnego. Zdaniem autora *Prob-  
lemu filozofii prawa*, prawo naturalne „jest niezależne od takiej czy innej wiary”,  
gdyż „istnienie prawa naturalnego i istnienie jego treści, a w konsekwencji i na-  
ukowe wartościowanie, może być uzasadnione, za pomocą rozumowych, a więc  
naukowych argumentów, a nie musi się opierać na jakimś niedającym się rozumu-  
wo dowieść akcie wiary”<sup>55</sup>. Z kolei Morawski podchodzi do zagadnienia z perspek-  
tywy filozoficzno-teologicznej, wskazując na potrzebę równoważnego traktowania  
wiary i rozumu. Jezuita w tej materii przywołuje postanowienia konstytucji soboru  
watykańskiego I (*De fide catholica*), która zakłada zgodność wiary i rozumu.

Wspólnota myśli Morawskiego i Martyniaka widoczna jest w zakresie inter-  
pretacji Tomaszowych zasad – *prima praecepta* i *secunda praecepta*. Obydwaj tomi-  
ści przyjmują tę samą perspektywę badawczą, która stoi na straży niewzruszalności  
*prima praecepta* i zmienności *secunda praecepta* w zależności od studium przy-  
padku. Jezuita konstatuje, że „w kwestiach teoretycznych tak i w moralnych ludzie  
zgadzają się w pierwszych zasadach, a rozchodzą w dalszych wnioskach i zastoso-  
waniach – bo tu i tam zasady są, każdemu rozumowi przystępne, a dalsze wyniki są  
często zawile i krzyżowaniem się różnych względów utrudnione”<sup>56</sup>. Martyniak od-  
nosi się do tego zagadnienia w podobnym tonie: „Może się zdarzyć, że zasada, na  
ogół słuszna i dobra, może się nie nadawać do zastosowania *hic et nunc* z powodu  
specjalnych okoliczności danego wypadku lub danej grupy stosunków i że dlatego  
się jej nie stosuje, mimo zasadniczego jej uznania. [...] Stosowanie doktrynerskie  
ogólnej zasady w specjalnych okolicznościach mogłoby doprowadzić do wyni-  
ków wprost przeciwnych niż te, dla których sama zasada została wprowadzona”<sup>57</sup>.  
Prezentowane podejście uwzględnia bogactwo i różnorodność życia społeczne-  
go, w którym nie ma zasad absolutnych, jedynie słusznych zawsze i wszędzie bez  
względu na czas, miejsce i okoliczności<sup>58</sup>. Należy podkreślić, że zarówno dla Mo-  
rawskiego, jak i Martyniaka prawo naturalne jest tożsame z prawem moralnym.

Analiza porównawcza jednoznacznie wskazuje na wyższą świadomość me-  
todologiczną Cz. Martyniaka aniżeli Mariana I. Morawskiego. Fakt ten wynika  
z odmiennych realiów oraz zróżnicowanego poziomu dyskursu filozoficzno-  
prawnego. O ile Marian I. Morawski jest jeszcze twórczym interpretatorem syste-

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 342.

<sup>56</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

<sup>57</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa...*, s. 99–100.

<sup>58</sup> Por. M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, s. 291.

mu filozoficznego Tomasza z Akwinu, o tyle w przypadku Cz. Martyniaka można powiedzieć, że tomizm pełni rolę *sui generis* budulca, kamienia węgielnego dla własnych konstrukcji filozoficznoprawnych. Zróżnicowane podejście do doktryny tomizmu świadczy o dynamicznym rozwoju tego kierunku oraz o umiejętnym wykorzystaniu przez badaczy dorobku intelektualnego Akwinaty. Jezuita nie określa siebie jako filozofa prawa, chociaż gruntownie odnosi się do zagadnień prawnonaturalnych, Martyniak zaś próbuje filozofii prawa jako nauce nadać ramy badawcze. Nie zmienia to faktu, że zespół poglądów filozoficznoprawnych Jezuitów składa się na własną *filozofię prawa Mariana I. Morawskiego SJ*.

### 5. Spór o istotę prawa – prawo naturalne czy pozytywizm prawniczy?

Rozdział lub konwergencja prawa i moralności decyduje o postawie poznawczej i sposobie pojmowania prawa. Potwierdzają to refleksje współczesnych teoretyków i filozofów prawa. Zdaniem M. Mahlmana i J. Mikhaïla, w pewnym ujęciu koncepcja prawa naturalnego, normatywnego porządku, który w pewnym sensie jest trwały, niezmienny, ahistoryczny i uniwersalny stanowi jądro teorii prawa naturalnego<sup>59</sup>. Cechy, które współcześnie odnosimy do pojęcia moralności, składają się w istocie na pojęcie samego prawa naturalnego: a mianowicie brak pozytywności i sformalizowanych sankcji, jego ostateczne wiązanie, jego powstawanie w sumieniu, albo w rozumie praktycznym, a także treściowa orientacja na dobro innych i na sprawiedliwość<sup>60</sup>. Utożsamianie prawa naturalnego z moralnością prowadzi do konieczności zasygnalizowania retrospektywnego ujęcia dysharmonii zachodzącej między pozytywistami prawniczymi a iusnaturalistami. Powyższa charakterystyka relacji prawa i moralności stanowi węzłowy problem w spojrzeniu na prawo. Panorama konfliktu na linii prawo naturalne – pozytywizm prawniczy pozwoli na wydobycie argumentacji, po której osi sporu można umiejscowić „zakon przyrodzony” Mariana I. Morawskiego.

Kryzysy polityczne, ekonomiczne czy moralne stawiają pytanie o źródło obowiązywania prawa oraz uzasadnienie mocy obowiązującej prawa. Wielu filozofów prawa, teoretyków i wybitnych znawców tematu próbowało rozwikłać odwieczny spór o istotę prawa. W dobie społeczeństwa informacyjnego, które konsumuje niezliczoną ilość faktów czy wydarzeń, warto powrócić do odwiecznego pytania,

---

<sup>59</sup> M. Mahlmann, J. Mikhaïl, *Cognitive science, Ethics and Law*, w: *Epistemology and Ontology*, red. Z. Bankowski Stuttgart 2005, s. 95; zob. J. Potrzezszcz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, „Forum Prawnicze” (4–5)2011, s. 37.

<sup>60</sup> J. Potrzezszcz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 38.

stawianego w debatach jurystów: Czy prawo pozytywne powinno mieć prymat nad prawem naturalnym? A może jako cywilizacja powinniśmy uznać wyższość prawa naturalnego nad pozytywizmem prawniczym? Stawianie pytań już w nauce prawa stawianych wielokrotnie nie ma charakteru tylko odtwórczego, ale może przyczynić się do tworzenia nowych płaszczyzn dyskursu naukowego.

Prezentacja poglądów iusnaturalistów oraz pozytywistów stanie się przyczynkiem do określenia miejsca i roli *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. W historii dotyczącej wyjaśnienia istoty prawa zmagają się ze sobą dwa poważne nurty, a mianowicie pozytywistyczny<sup>61</sup> oraz prawnonaturalny<sup>62</sup>. Biorąc pod uwagę fakt, że współczesną filozofią prawa cechuje próba przezwyciężenia jednostronności pozytywizmu prawniczego i koncepcji prawa natury, mamy do czynienia z poszukiwaniem tzw. „trzeciej drogi”<sup>63</sup>. Kluczem do zrozumienia pa-

<sup>61</sup> Zob. T. Pietrzykowski, *Czym jest postpozytywizm prawniczy?*, „Radca Prawny” (XI/XII) 2009, s. 5–11; T. Pietrzykowski, *Miękki pozytywizm i spór o regułę uznania*, w: *Studia z filozofii prawa*, red. J. Stelmach, Kraków 2000, s. 97–122; L. Morawski, *Pozytywizm „twardy”, pozytywizm „miękki” i pozytywizm martwy*, „Ius et Lex” (1)2003, s. 321–343; A. Dyrda, T. Gizbert-Studnicki, A. Grabowski, *Metodologiczne dychotomie: krytyka pozytywistycznych teorii prawa*, Warszawa 2016; A. Grabowski, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego*, Kraków 2009; T. Barankiewicz, *Inkluzywny pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” (1)2010, s. 10–24; tenże, *W sprawie inkluzywnego pozytywizmu prawniczego raz jeszcze*, „Państwo i Prawo” (1)2011, s. 100–104.

<sup>62</sup> P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii prawa i teorii prawa*, s. 48. Zob. J. Potrzeszcz, *Pozytywistyczna a niepozytywistyczna koncepcja prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2005, t. XV, s. 7–37; J. Zajadło, *Współczesny paradygmat sporu pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa natury*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 187–190. M. Łuszczczyńska, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, „Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2005–2006, t. 52/53, s. 87–108; J. Jaskiernia, *Spór o istnienie naturalnego porządku prawnego*, „The Peculiarity of Man” (27)2018, s. 103–122.

<sup>63</sup> Zob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 72–80; J. Potrzeszcz, *Zadania współczesnej teorii i filozofii prawa w warunkach akceptacji niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Czy koniec teorii prawa? Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, red. P. Jabłoński, „Prawo CCCXII, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3337”, Wrocław 2011, s. 267–273; J. Potrzeszcz, *Przydatność niepozytywistycznej koncepcji prawa w procesie dochodzenia do słusznego prawa przez Trybunał Konstytucyjny*, „Przegląd Sejmowy” (5)2009, s. 63–70; A. Peczenik, *Niepozytywistyczna koncepcja prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2010, t. XX, s. 7–37; K. Działocha, W. Gromski, *Niepozytywistyczna koncepcja państwa prawnego a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” (3)1995, s. 4–16; T. Gizbert-Studnicki, A. Grabowski, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Prawa a wartości. Księga Jubileuszowa profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka, Z. Tabor, Kraków 2003, s. 55–68.

radygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa jest przedstawienie obudowy filozoficznoprawnej konfrontacyjnych nurtów.

### 5.1. Pozytywizm prawniczy

Obecnie termin „prawo pozytywne” używa się przede wszystkim na oznaczenie prawa stanowionego przez państwo w formie przepisów prawnych („prawo pisane”), ale często terminem tym obejmuje się zarówno prawo stanowione, jak i prawo zwyczajowe, prawo precedensowe, a także ewentualnie inne zespoły norm uznane przez organy państwa za normy obowiązujące w danym systemie prawnym<sup>64</sup>.

Termin „pozytywizm” w prawoznawstwie może oznaczać: po pierwsze, pewien typ poglądów na prawo, w szczególności sposób pojmowania prawa i uzasadniania obowiązku, dawania mu posłuchu oraz pewien program nauki prawa; po drugie, wąsko pojęty pozytywizm jako kierunek w prawoznawstwie z przełomu XIX i XX w; po trzecie, w amerykańskiej literaturze prawniczej, określanej mianem „pozytywistycznej” (w nawiązaniu do koncepcji pozytywizmu filozoficznego) określa się empirycznie zorientowaną refleksję nad prawem<sup>65</sup>.

Geneza pozytywizmu prawniczego związana jest z pozytywizmem filozoficznym, wywodzącym się od A. Comte’a. Poglądy głoszone przez autora *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* zakładały tezę, że filozofia pozytywna ma zajmować się przedmiotami rzeczywistymi. Rzeczywistość rozumiana jako zbiór faktów jest więc w pozytywizmie rozpatrywana niejako wtórnie z punktu widzenia wartości epistemologicznych<sup>66</sup>.

Wobec powyższego uprawnionym jest twierdzenie, że tożsamy jest program pozytywizmu prawniczego, który zajmuje się faktami rzeczywistymi, czyli prawem ustanowionym przez organy państwowe, dostarczając w ten sposób pewnych wyników. Wszelkie elementy związane z wartościowaniem samego prawa, jak i zjawisk w nim zachodzących, są obce i sprzeczne z pozytywizmem. W obrębie doktryny pozytywizmu prawniczego zarysowały się dwa nurty: angielski i kontynentalny<sup>67</sup> oraz kilka jego odmian<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Poznań 1993, s. 62.

<sup>65</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, s. 48.

<sup>66</sup> P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa...*, s. 49.

<sup>67</sup> Por. K. Opalek, J. Wróblewski, *Pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” (1)1954, t. IX, s. 5–42.

<sup>68</sup> Por. Wśród teorii pozytywizmu prawnego można wskazać pozytywizm racjonalistyczny, pozytywizm naturalistyczny (socjologiczny pozytywizm prawny, psychologiczny pozyty-

Jednym z czołowych przedstawicieli nurtu kontynentalnego był K. Bergbohm, który dokonał transpozycji idei pozytywizmu filozoficznego A. Comte'a do pozytywizmu prawniczego. Karl Bergbohm zawarł kompendium pozytywizmu w następującej formule: „Najpodlejsze prawo musi zostać uznane za wiążące, o ile tylko powstało w sposób formalnie poprawny”<sup>69</sup>. Streszczeniem tych słów jest maksyma: *Gesetz ist Gesetz, Befehl ist Befehl*. Pozytywizm swoim przekonaniem «ustawa jest ustawą» obezwładnił niemieckich prawników i uczynił ich bezbronniymi wobec ustaw o treści samowolnej i zbrodniczej<sup>70</sup>.

Kolejnym czołowym przedstawicielem pozytywizmu legalnego był H. Kelsen, który zakładał, że nauka o prawie nie jest nauką o bycie (*Sein*), ale nauką o powinnościach (*Sollen*). Skoro nie ma styczności między tymi dwiema dziedzinami, to rzeczywistość nie może stanowić podstawy dla mocy obowiązującej prawa, należącej do dziedziny powinności<sup>71</sup>. Skutkiem realizacji powyższego postulatu jest odrzucenie rzeczywistości jako punktu odniesienia dla stanowienia prawa. Decyzję w tym zakresie podejmuje władza. Zdaniem H. Kelsena, „każda dowolna treść może być prawem, nie ma też ludzkiego zachowania, które by jako takie, z przyczyny swej jakości, nie mogło być treścią normy prawnej”<sup>72</sup>. Normatywizm H. Kelsena wyraża się w zakresie metody dotyczącej mocy obowiązywania normy prawnej. Decydująca nie jest treść norm, lecz ściśle określona metoda jej wytworzenia<sup>73</sup>. Uzasadniając moc obowiązywania prawa przy pomocy hipotetycznej normy podstawowej, H. Kelsen odrzuca możliwość powoływania się na treść norm prawa naturalnego w argumentacji dotyczącej mocy wiążącej prawa<sup>74</sup>.

Jednym z głównych przedstawicieli pozytywizmu prawniczego w wersji angielskiej jest J. Austin. Zdaniem angielskiego prawnika, prawem jest tylko i wyłącznie

---

wizm prawny, teleologiczny pozytywizm prawny), pozytywizm normatywny, pozytywizm legalny; A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, s. 211–218.

<sup>69</sup> K. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, t. 1, Leipzig 1892, s. 144 (cyt. za: M. Piechowiak, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, Warszawa-Poznań 1992, s. 10).

<sup>70</sup> G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo (Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht)*, przeł. Cz. Tarnogórski, w: *Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzezszcz, Lublin 2007, s. 225.

<sup>71</sup> M.A. Krąpiec, *Filozofia prawa*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/filozofiap.pdf> (dostęp: 6 I 2020 r.).

<sup>72</sup> H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, przeł. T. Przeorski, w: *Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzezszcz, Lublin 2007, s. 235; T. Guz, *Filozoficzno-prawna analiza „Czystej nauki o prawie” Hansa Kelsena*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL” (2)2018, t. XIII, s. 85–97.

<sup>73</sup> Zob. T. Guz, *Filozoficzno-prawna analiza „Czystej nauki o prawie” Hansa Kelsena*, s. 85–97.

<sup>74</sup> J. Potrzezszcz, *Pozytywistyczna a niepozytywistyczna koncepcja prawa*, s. 19.

rozkaz wydany przez suwerena. John Austin wymienia trzy grupy podmiotów, których działalność jest tworzeniem pozytywnego prawa: a) władcy lub suwerenne ciała będące najwyższymi podmiotami politycznymi; b) urzędnicy – przedstawiciele suwerena, podporządkowani tym pierwszym i wydający prawa na ich polecenie lub z ich upoważnienia; c) prywatne osoby podczas dochodzenia obowiązujących im praw<sup>75</sup>. Wskazany sposób definiowania prawa rodzi za sobą szereg konsekwencji związanych np. z wykluczeniem pochodzenia prawa od Boga, który w tym ujęciu nie pełni roli suwerena. Rozkaz suwerena w ujęciu J. Austina związany jest z następującymi elementami: a) życzeniem lub pragnieniem istoty myślącej, które inna istota winna spełnić, odpowiednio działając lub zaniechając czegoś; b) złem wyrządzonym przez pierwszą istotę, a ponoszonym przez drugą w przypadku, gdy ta ostatnia spełnia życzenia pierwszej; c) wyrażeniem lub podaniem do wiadomości danego życzenia za pomocą słów lub innych znaków<sup>76</sup>. Pogląd angielskiego jurysty jednoznacznie wskazuje, że jedynie suweren jest uprawniony do stanowienia prawa, określając zarazem formułę jego sprawiedliwości. Według J. Austina, o ważności prawa nie decyduje jego zgodność z prawem naturalnym.

Na podstawie powyższych poglądów określanych mianem pozytywizmu legalnego – współczesna nauka prawa sformułowała katalog cech wspólnych, definiujących tę wersję pozytywizmu: „1. Prawo to zbiór norm ogólnych pochodzących od państwa i w większości przypadków zabezpieczonych taką lub inną formą przymusu (teza społeczna); 2. Prawo stanowione przez państwo jest porządkiem nadrzędnym na terytorium państwa i co do zasady nie istnieje żadne ograniczenie przedmiotowe zakresu regulacji prawnej; 3. Prawo powstaje z reguły w trybie jednostronnych i władczych decyzji wydawanych przez organy państwowe; 4. Źródłem prawa są teksty prawne, a więc autoryzowane przez organy państwowe dokumenty, które składają się z norm prawnych (konstytucja, ustawy, akty podustawowe, w krajach *common law*, precedensy) i zasadniczo poprzez odwołanie się do tych dokumentów prawo jest identyfikowane (tekst pochodzenia); 5. Prawo jest systemem niezależnym od moralności i innych systemów normatywnych w tym sensie, iż norma prawidłowo ustanowiona obowiązuje nawet, wtedy gdy okazało się, iż jest ona niesłuszna lub nieracjonalna albo niezgodna z innymi pozaprawnymi regułami (teza o rozdziale); 6. Podstawowym obowiązkiem organów państwa i obywateli jest przestrzeganie prawa, nawet prawa niesłusznego lub niezgodnego z innymi pozaprawnymi regułami (pozytywistyczna zasada rządów prawa); 7. Głównymi metodami analizy prawa są metody anali-

---

<sup>75</sup> J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 29.

<sup>76</sup> J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, London 1977, s. 13; za: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, s. 28.

tyczne (językowo-logiczne), a podstawowym zadaniem prawnika jest egzegeza tekstów prawnych – ich opracowywanie, porządkowanie i wykładnia<sup>77</sup>.

Zdaniem T. Barankiewicza, „w wieku XX poważny kryzys stanowiska pozytywizmu prawniczego nie został wywołany czynnikami krytyki wewnętrznej, chociaż sami zwolennicy dostrzegali wady tego rodzaju rozumienia prawa<sup>78</sup>. Autor ten wskazuje na trzy zewnętrzne fale krytyki pozytywizmu prawniczego. Najpierw w latach 30. XX w. w USA pojawiła się krytyka ze strony realistów prawniczych, którzy podkreślali, że badanie prawa z punktu widzenia decyzji sądowych przynosi zupełnie nowe rezultaty<sup>79</sup>. Druga, zdaje się najmocniejsza fala krytyki, związana jest z ukształtowaniem się powojennego stanowiska G. Radbrucha.

Jak zauważył W. Dziedziak: „Pozytywizm pierwotny zwany inaczej twardym po doświadczeniach z prawem III Rzeszy (A. Hitler doszedł do władzy w wyniku wyborów w 1933 r. i ta legalnie powstała władza doprowadziła do wydania aktów prawnych o charakterze nieludzkim) oraz po doświadczeniach totalitaryzmu wschodniego uległ załamaniu, swoistej kompromitacji<sup>80</sup>. Kolejnym autorem potwierdzającym tezę o wyczerpaniu się formuły pozytywizmu pierwotnego („twardego”) jest M. Piechowiak, który stwierdza, że „stanowiska pozytywistyczne w swej radykalnej postaci, głoszące, że tylko prawo pozytywne jest prawem i każde prawo pozytywne jest prawem, oraz domagające się posłuszeństwa prawu pozytywnemu jakakolwiek byłaby jego treść należy do przeszłości, w każdym razie jako stanowisko liczące się w dyskusjach<sup>81</sup>. Trzecia fala krytyki pozytywizmu prawniczego pochodzi od R. Dworkina, który kieruje swoją krytykę pod adresem każdej formy pozytywizmu, ale bezpośrednio, jak pisze w *The Model of Rules* (1967), przeciwko zreformowanemu pozytywizmowi H.L.A. Harta<sup>82</sup>. Ronald Dworkin uznał, iż pozytywistyczny model jest nieadekwatny w stosunku do praktyki prawniczej<sup>83</sup>.

Odpowiedź Harta na uwagi Dworkina zawarta w *Posłowie*<sup>84</sup> do jego słynnej książki *Pojęcie prawa*<sup>85</sup> stanowi kulminacyjny moment w procesie odchodzenia od

<sup>77</sup> L. Morawski, *Główne problemy filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, s. 19.

<sup>78</sup> T. Barankiewicz, *W poszukiwaniu modelu standardów etycznych administracji publicznej*, Lublin 2013, s. 54.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> W. Dziedziak, *O pojmowaniu prawa – zarys problemu*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” (23)2013, vol. 16, s. 29.

<sup>81</sup> M. Piechowiak, *Aktualność problemu prawa naturalnego dla tworzenia i stosowania prawa*, „Forum Prawnicze” (2)2011, s. 3.

<sup>82</sup> T. Barankiewicz, *W poszukiwaniu modelu standardów etycznych administracji publicznej*, s. 54–55.

<sup>83</sup> Tamże, s. 56.

<sup>84</sup> H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa, posłowie*, Warszawa 1998.

<sup>85</sup> H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961.

pozytywizmu „twardego”. Wynika to z faktu uznania przez Harta trafności wielu zarzutów Dworkina i pod ich wpływem zmienia swoją teorię<sup>86</sup>. Dla właściwego rozłożenia akcentów oraz odróżnienia swojej wersji pozytywizmu od założeń proponowanych wcześniej przez J. Austina w *Lectures on Jurisprudence*, H.L.A. Hart określa swoje poglądy mianem pozytywizmu „miękkiego” (*soft positivism*)<sup>87</sup>. W istocie rzeczy dychotomiczny podział na pozytywizm „miękki” oraz „twardy” sprowadza się do dwóch zasadniczych tez: tezy o źródłach (*alias* teza społeczna) oraz tezy o rozdziale. Pierwsze z wymienionych założeń można streścić w stwierdzeniu, że „o tym co jest prawem, a co nim nie jest, decyduje przyjmowana w danej społeczności konwencja, stanowiąca swego rodzaju fakt społeczny”<sup>88</sup>. Pozytywiści używają kategorii faktu społecznego dla podkreślenia dystynkcji między prawem pozytywnym (stanowionym), które istnieje obiektywnie, na sposób przedmiotów fizycznych (łac. *obiectum* – przedmiot), a wartościowaniem moralnym, któremu przypisują istnienie subiektywne (łac. *subiectum* – podmiot)<sup>89</sup>.

Z kolei teza o rozdziale (*Trennungsthese*) sprowadza się do jednego z prezentowanych modeli relacji prawa i moralności. Wytyczna o braku koniecznego pojęciowego związku pomiędzy prawem i moralnością stanowi istotę zagadnienia. Dla istnienia i obowiązywania prawa nie jest konieczne spełnienie jakichkolwiek kryteriów natury moralnej<sup>90</sup>. Dodatkowo należy podkreślić, że teza ta może być interpretowana jako pojęciowa separacja prawa jakie jest (*Sein*), od prawa jakie być powinno (*Sollen*), co wyraża zasadniczo tę samą ideę niezależności istnienia i obowiązywania prawa od moralnej oceny jego treści<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> Por. L. Morawski, *Pozytywizm „twardy”, pozytywizm „miękki” i pozytywizm martwy*, „Ius et Lex” (1)2003, s. 322.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Por. J. Coleman, *Rules and Social Facts*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” (14)1991, s. 717 i n.; „In short positivism as I understand it does claim that law is necessarily a matter of rules. Nor does it claim that law necessarily has limited domain. It does claim that law and morality are distinct, and that law is a social fact” (s. 724).

<sup>89</sup> T. Barankiewicz, *Inkluzywny pozytywizm prawniczy*, s. 15.

<sup>90</sup> H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, s. 201; „Daher kann jeder beliebige Inhalt Recht Sein” oraz J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence*, London 1954, s. 184; „The existence of law is one thing; its merit or demerit is another”.

<sup>91</sup> T. Pietrzykowski, „Miękki” pozytywizm i spór o regułę uznania, s. 100; zob. H.L.A. Hart, *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, Göttingen 1971; N. MacCormick, O. Weinberger, *An Institutional Theory of Law: New Approach to Legal Positivism*, *Dodrecht* 1986, s. 128. „Laws don't exist by virtue of being just, and don't stop existing by virtue of being unjust.”; zob. M. Smolak, *Prawo, fakt instytucja. Koncepcje teoretycznoprawne prawniczego pozytywizmu instytucjonalnego*, Poznań 1998.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że w myśl „miękkiego pozytywizmu” normy moralne mogą być inkorporowane do obowiązującego prawa w dwojaki sposób<sup>92</sup>. Po pierwsze, w wersji walidacyjnej, wówczas norma prawna może być uznawana za obowiązującą normę prawną z uwagi na swą treść<sup>93</sup>. Jeśli w praktyce społecznej – zgodnie z akceptowaną regułą uznania – określone normy moralne uznane zostaną za obowiązujące prawo, wówczas należą do prawa pozytywnego<sup>94</sup>. Inkorporacja norm może odbyć się bez koniecznego związku z normami prawa stanowionego bądź za pośrednictwem odesłań pozasystemowych, np. klauzul generalnych.

Po drugie, w wersji derogacyjnej reguła uznania może zawierać kryteria moralne, których spełnienie warunkuje uznanie normy, pochodzącej od uznanego autorytetu prawotwórczego, za obowiązujące prawo<sup>95</sup>. Tak więc norma moralna nie może wprawdzie stać się prawem niezależnie od stanowienia, ale może spełniać rolę negatywną – derogacyjną – uniemożliwiającą uznanie za obowiązujące prawo normy niespełniającej minimalnych wymogów formalnych. Należy zauważyć, że zasadnicza różnica między „miękkim pozytywizmem” w wersji derogacyjnej a niepozytywistycznymi koncepcjami prawa zakłada, że kryterium moralne może, lecz nie musi być elementem faktycznie akceptowanej reguły uznania<sup>96</sup>.

Współcześnie argumentacja pozytywistów przyjmuje retorykę związaną z niemożnością precyzyjnego zdefiniowania prawa naturalnego, zagrożeniem ingerencji w proces powstawania i stosowania prawa przez różne instytucje i autorytety<sup>97</sup>. Założenie, że prawo naturalne „prowadzi do destrukcji procesu poznawczego i interpretacyjnego, nie mówiąc już o tych komplikacjach, jakie sprawia oparcie konstrukcji «prawa naturalnego» na podstawie metafizycznej”<sup>98</sup>, zdaje się być głęboko krzywdzące i deprecjonujące znaczenie iusnaturalizmu. Z perspektywy historycznej nie trzeba nikogo przekonywać, że totalitaryzm XX-wieczny zdyskredytował skrajny pozytywizm. Uniwersalne wartości, których nośnikiem są koncepcje prawnonaturalne, powinny stanowić punkt wyjścia w procesie poznawczym i interpretacyjnym. Warunkiem *sine qua non* celowościowego prawa

---

<sup>92</sup> J. Potrzeńcz, *Idea prawa w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin 2007, s. 59.

<sup>93</sup> T. Pietrzykowski, „Miękki pozytywizm i spór o regułę uznania”, s. 109.

<sup>94</sup> Por. tamże.

<sup>95</sup> Tamże, s. 109.

<sup>96</sup> Por. J. Potrzeńcz, *Pozytywistyczna a niepozytywistyczna koncepcja prawa*, s. 26–27.

<sup>97</sup> Zob. J. Kowalski, *Czy współcześnie jest nam potrzebna ideologia występująca pod nazwą „prawo natury” lub „prawo naturalne”?*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 11–121.

<sup>98</sup> Tamże, s. 121.

stanowionego jest zharmonizowanie go z prawem naturalnym. Zarzut niejednoznaczności nie jest trafny, gdyż odnosi się w tym samym stopniu do prawa naturalnego, co do kazuistycznego prawa stanowionego, którego rażąco brak precyzji niejednokrotnie prowadzi do poczucia niesprawiedliwości<sup>99</sup>.

## 5.2. Prawo naturalne – po doświadczeniach totalitaryzmu

Intensyfikacja rozwoju koncepcji prawnonaturalnych nastąpiła po drugiej wojnie światowej. Próba bilansu i rozliczenia zbrodniarzy wojennych stała się kluczową przesłanką dla renesansu prawa naturalnego. Szczególnie pierwsze dwudziestolecie od zakończenia II wojny światowej jest nazywane „odrodzeniem prawa natury”<sup>100</sup>. Powojenna twórczość Gustava Radbrucha stała się jedną z wiodących przyczyn powrotu prawa naturalnego do debaty jurystów. Formuła Radbrucha *sensu stricto* sprowadza się właściwie do kilku, ale bardzo brzemiennych w skutki zdań: „Konflikt między sprawiedliwością i bezpieczeństwem prawnym należałoby w ten sposób rozwiązać, ażeby prawo pozytywne zagwarantowane przez ustawodawstwo i władzę państwową miało pierwszeństwo również i wtedy, gdy treściwo jest niesprawiedliwe i niecelowe, chyba że sprzeczność ustawy pozytywnej ze sprawiedliwością osiąga taki stopień, że ustawa jako «prawo niesprawiedliwe» powinna ustąpić sprawiedliwości”<sup>101</sup>. W istocie formuła Radbrucha stanowi rozwinięcie myśli Augustyna zawartej w paremii: *lex iniusta non est lex*, z tym, że Radbruch dokonuje transpozycji tej paremii: *lex iniustissima non est lex*. W jego ujęciu prawo skrajnie niesprawiedliwe przestaje być prawem. Sam G. Radbruch był świadomy nawiązywania do tradycji prawnonaturalnej. Świadczy o tym następująca konstatacja: „Nauka o ponadustawowym prawie występująca w orzecznictwie zdaje się odpowiadać powszechnym wymogom czasu, cho-

---

<sup>99</sup> Przykład z zakresu prawa podatkowego. Raport sporządzony przez Związek Pracodawców Polskich. *Raport. Niejednoznacznie uregulowane stawki VAT, a zasada bezpieczeństwa prawnego*. <https://zpp.net.pl/wp-content/uploads/2019/05/Niejednoznacznie-uregulowane-stawki-VAT-a-zasada-bezpiecze%C5%84stwa-prawnego.pdf> (dostęp: 11 II 2020 r.).

<sup>100</sup> Zob. K. Opałek, *Główne kierunki niemieckiej teorii i filozofii prawa po II wojnie światowej*, w: *Studia z teorii prawa*, red. tenże, Kraków 1997, s. 11–44.

<sup>101</sup> G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, przeł. Cz. Tarnogórski, w: *Zarys filozofii prawa*, red. M. Szyszowska, Białystok 2000, s. 262; J. Zajadło, *Formuła Radbrucha – geneza, treść, zastosowanie*, „Państwo i Prawo” (6)2000, s. 28. W oryginale tekstu Radbruch używa pojęcia *wichtiges Recht*, co należałoby tłumaczyć jako prawo „niesłuszne”, „nieprawidłowe”, „wadliwe”, „złe”. Termin prawo wadliwe używa R. Alexy, *O pojęciu i naturze prawa*, „Ius et Lex”, s. 386.

ciaż nie jest niczym nowym. Formułowano ją przez tysiąclecia, od antyku, przez chrześcijańskie średniowiecze, aż po wiek oświecenia i kontynuuje się do dzisiaj w katolicko-tomistycznej filozofii prawa. Cóż oznacza niecały wiek pozytywizmu wobec tysiącleci!”<sup>102</sup>.

Oczywistym jest, że doświadczenia nazizmu niemieckiego oraz sprzeciw wobec pozytywizmu prawnego stały się katalizatorami uformowania się oryginalnej myśli niemieckiego jurysty. Gustav Radbruch także przytacza cytaty z Biblii: „Bądźcie posłuszni zwierzchności, która sprawuje władzę nad wami” oraz że trzeba „być bardziej posłusznym Bogu niż ludziom”, które potwierdzają stosunek Radbrucha do kolizji między prawem Bożym, a prawem ludzkim<sup>103</sup>. We wskazanym kontekście jest on tożsamy z chrześcijańską myślą filozoficznoprawną od Augustyna przez Tomasza z Akwinu po Mariana I. Morawskiego.

Trudno nie zgodzić się z W. Dziedziakiem, który konstatuje, że „doświadczenia życia historycznego i społecznego ukazały aktualność formuły Radbrucha, na którą powoływały się sądy. Formuła ta była elementem wielu orzeczeń sądów niemieckich, w tym zwłaszcza Trybunału Konstytucyjnego i Sądu Najwyższego”<sup>104</sup>. Koncepcje prawnonaturalne powstałe w tym okresie nawiązywały bądź do wielkich systemów filozoficznych, bądź też do chrześcijańskiej filozofii moralnej. Egzemplifikacją tego stanu rzeczy były procesy norymberskie<sup>105</sup>.

Poza zasadniczymi dystynkcjami między pozytywizmem prawniczym a prawem naturalnym należy jeszcze zwrócić uwagę na aspekt roli i znaczenia wartości, który znalazł odzwierciedlenie w pracy J. Wróblewskiego i K. Opałka: „Pozytywistyczna ideologia w czystej postaci postuluje przestrzeganie prawa pozytywnego jako wartości niezależnie od jego treści, co wiąże się z bezwzględnym nakazem przestrzegania prawa przez wszystkich adresatów. [...] Ideologia prawa natury jest ideologią krytyczną wobec prawa obowiązującego, formułuje kryteria jego oceny i przyznaje mu wartość pod warunkiem zgodności jego treści z regułami sprawiedliwymi prawa natury czy też z jego wartościami”<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> G. Radbruch, *Ustawa i prawo*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 162–163.

<sup>103</sup> Tenże, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, s. 226.

<sup>104</sup> W. Dziedziak, *O prawie słusznym (Perspektywa systemu prawa stanowionego)*, Lublin 2015, s. 270–271. Wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasbourgu z 22 marca 2001 r. w sprawie tzw. „strzelców przy murze Berlińskim”. Przywołano wówczas dwa elementy z dyskusji prawnonaturalnej w Niemczech: formułę Radbrucha i orzecznictwo Sądu Najwyższego dla Strefy Brytyjskiej. Zob. J. Zajadło, *Procesy tzw. strzelców przy Murze Berlińskim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” (2)2002, s. 117–139.

<sup>105</sup> T. Cyprian, J. Sawicki, *Nieznaną Norymberga. Dwanaście procesów norymberskich*, Warszawa 1965; J. Sawicki, F. Ryszka, *Norymberga. Prehistoria i ciąg dalszy*, Warszawa 1982.

<sup>106</sup> K. Opałek, J. Wróblewski, *Prawo, metodologia, filozofia, teoria prawa*, Warszawa 1991, s. 127.

Przytoczone stanowisko wskazuje na aspekt aksjologii prawa, który w praktyce dotyczy tezy o połączeniu (*Verbindungsthese*) lub rozdziale prawa i moralności. W rozumieniu pozytywistów prawo jest wartością *per se*, zaś nieistotny jest aspekt treściowy prawa, jego zgodności z zasadami sprawiedliwości czy innymi wartościami. Jest to węzłowe zagadnienie filozofii prawa, które w uproszczonej wersji dotyczy dwóch perspektyw prawa pozytywnego, opierającego się na rozdziale prawa i moralności oraz prawa naturalnego, zakładającego połączenie prawa i moralności. Wskazany prototyp klasyfikacyjny stanowił pole badawcze dla wielu prawników, filozofów i etyków, którzy rozpatrywali zagadnienie, nadając mu wielopłaszczyznowy i pogłębiony wymiar.

Interesujące kryterium klasyfikacyjne teorii prawa naturalnego przyjęła M. Szyszkowska, która wskazała na stopień zmienności jako determinantę metodologiczną. Z tego punktu widzenia teorie prawa naturalnego dają się ująć w trzy następujące grupy: 1) teorie głoszące niezmiennność prawa naturalnego; 2) teorie głoszące zmienność treści prawa naturalnego i niezmiennność jego formy; 3) teorie głoszące rozwojowy charakter prawa naturalnego<sup>107</sup>. Teorie o niezmiennej treści prawa natury powstawały od starożytności do czasów współczesnych, określić można je mianem statycznych, związane są z niezmiennością istoty człowieczeństwa<sup>108</sup>. Tak pojęte prawo naturalne staje się zespołem ogólnych wartości, które stanowią propozycję przyszłego sprawiedliwego prawa i zarazem kryterium oceny prawa pozytywnego. Druga grupa – teorie o zmiennej treści powstały na przełomie XIX i XX wieku. Sformułowali je niezależnie od siebie R. Stammler i L. Petrażycki. W tej koncepcji prawo jest tworem człowieka uwarunkowanego okolicznościami historycznymi, gospodarczymi, społecznymi i kulturowymi swojego czasu<sup>109</sup>. Pomimo zmieniającej się treści prawa, niezmienna pozostaje powinność. Trzecia grupa dotyczy teorii głoszących rozwojowy charakter prawa natury zwanych inaczej teoriami dynamicznymi. Powstały w połowie XX wieku i znalazły odzwierciedlenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Teo-

---

<sup>107</sup> M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, s. 25; tenże, *Teorie prawa natury XX wieku*, Warszawa 1982, s. 35–54; alternatywną systematyzację zaproponował A. Kość: teorie prawa naturalnego widziane z perspektywy metafizyki, teorie prawa naturalnego rozpatrywane z punktu widzenia prawoznawstwa, teorie prawa naturalnego widziane z pozycji etyki, teorie prawa naturalnego rozważane z punktu widzenia teologii; zob. A. Kość, *Współczesne rozumienie prawa naturalnego*, w: *Ecclesia et Status. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, s. 151–160.

<sup>108</sup> Tenże, *Teorie prawa natury o zmiennej treści a dynamiczne teorie prawa natury*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 183.

<sup>109</sup> Tamże; zob. W. Bernacki, *Zmienność i niezmiennność prawa naturalnego*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierzczak, Poznań 2006, s. 76.

rie te podkreślają rozwojowy charakter prawa natury, zgodny z trwającą wciąż ewolucją świata i człowieka<sup>110</sup>. Dokładna cezura, określająca moment powstania teorii dynamicznych prawa naturalnego jest w nauce przedmiotem sporu. Można stanąć na stanowisku, że odrzucenie teorii statycznych prawa naturalnego na rzecz dynamicznych nastąpiło wraz z zainicjowanym przez papieża Jana XXIII *aggiornamento*. Zdaniem F. Bednarskiego, zwrotny moment nastąpił zdecydowanie wcześniej – „proces w Norymberdze przeciw niektórym zbrodniarzom wojennym stał się dla wielu filozofów i prawników hasłem do powrotu ku prawu naturalnemu, ale już w innym, a mianowicie dynamicznym ujęciu”<sup>111</sup>. Na inną cezurę wskazuje Cz. Strzeszewski, który pojawienie się teorii głoszących rozwojowy charakter prawa natury wiąże z encykliką Pawła VI *Populorum Progressio*<sup>112</sup>.

Zgodnie z proponowaną systematyzacją *filozofię prawa Mariana I. Morawskiego SJ* należy zaklasyfikować do statycznych teorii prawa natury. Myśl Jezuita podkreśla, że „prawo będąc wynikiem zakonu przyrodzonego, jest ostatecznie dziełem Stwórcy”<sup>113</sup>. Skoro Bóg jest źródłem prawa naturalnego w ujęciu Morawskiego, to człowiek, który jest dziełem Bożym, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo jest zobowiązany do przestrzegania fundamentalnych zasad (czyń dobro, unikaj zła).

Zdaniem M. Łuszczczyńskiej, postulaty prawnonaturalne są niejednokrotnie wyrazem subiektywnych poglądów, obiektywnie niczym nieuzasadnionych, o czym świadczy ich duża zmienność (odpowiadająca aktualnym potrzebom) oraz różnorodność<sup>114</sup>. Teza ta syntetycznie wskazuje na słabość iusnaturalizmu, jednak nie decyduje o porażce prawa naturalnego w rywalizacji z prawem pozytywnym. Paradoksalnie, zarzut ten wydaje się być nietrafiony w stosunku do tomistycznych koncepcji prawa natury, które ustawicznie odwołują się do Boga jako źródła prawa oraz streszczają się w maksymie: dobro należy czynić, a zła unikać. Nie zmienia to faktu, że im wyższy poziom szczegółowości tomizmu, tym potencjalnie więcej rozbieżności. Jednak, istnienie „modły spraw ludzkich”<sup>115</sup> – uniwersalnego prawa naturalnego, bez względu na okoliczności, pozwala na zakotwiczenie prawa stanowionego w wartościach. Należy przyznać rację, że po-

---

<sup>110</sup> M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, s. 26.

<sup>111</sup> F. Bednarski, *Dynamiczne ujęcie teorii prawa naturalnego u św. Tomasza z Akwinu*, Rzym 1972.

<sup>112</sup> Cz. Strzeszewski, *Źródła naturalnoprawnej harmonii rozwoju gospodarczego*, „Roczniki Filozoficzne” (2)1970, s. 63.

<sup>113</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 200.

<sup>114</sup> M. Łuszczczyńska, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, s. 89.

<sup>115</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 21.

glądy mają charakter subiektywny. Jednak partycypacja uniwersalnych wartości w procesie tworzenia porządku prawnego pozwala ograniczyć subiektywizm światopoglądowy. Z jednej strony pogląd M. Łuszczynskiej wydaje się *prima facie* uprawniony w odniesieniu do koncepcji prawnonaturalnych, jednak doktryna tomizmu ze względu na swą stałość wytrzymuje krytykę.

Nie jest tak, że M. Łuszczynska nie zdaje sobie sprawy z walorów iusnaturalizmu. Zwraca uwagę na ten aspekt, stwierdzając: „Legislator nie jest w stanie, nawet będąc zwolennikiem kazuistyki, ująć w normy prawne całego bogactwa życia codziennego we wszystkich jego przejawach. Drobiazgowa i precyzyjna regulacja każdej dziedziny ludzkiego życia prowadziłaby do absurdu, zbędnego mnożenia, w których nawet najwięksi fachowcy czuliby się zagubieni”<sup>116</sup>. Trudno nie zgodzić się z powyższą konstatacją, gdyż oddaje ona zasadność istnienia prawa naturalnego, stanowiącego niezbędne uzupełnienie, a nie opozycję dla prawa stanowionego.

O uniwersalności i niezmienności prawa naturalnego powiedziano już wiele. Warto jednak przytoczyć perspektywę M. Boruckiej-Arctowej, która pisała: „Koncepcja prawa natury nie jest konstrukcją, którą można wiązać z myślicielami pewnej określonej epoki. [...] Jest wyrazem poszukiwania pewnych absolutnych ideałów, które mogłyby stać się uzasadnieniem aspiracji i dążeń określonych pokoleń, bądź pomóc w przeciwstawieniu się wadom i niesprawiedliwości istniejących stosunków i obowiązujących zasad postępowania”<sup>117</sup>.

Stanowisko to potwierdza walor nieprzemijalności prawa naturalnego oraz odbiera krytykom iusnaturalizmu argument redukcji prawa naturalnego jedynie do zjawiska związanego z konkretną epoką bądź określoną szkołą prawa. Faktem jest, że prawo naturalne na przestrzeni dziejów obowiązywało w różnych porządkach prawnych, stanowiąc relewantny czynnik w procesie uzasadnienia szeregu instytucji prawnych<sup>118</sup>. Jeszcze dobitniej tę kwestię ujął szwajcarski filozof, etyk A.F. Utz, który tak pisał o walorach prawa naturalnego: „Ponadczasowy

---

<sup>116</sup> M. Łuszczynska, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, s. 90.

<sup>117</sup> M. Borucka-Arctowa, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 5.

<sup>118</sup> Do instytucji prawnych, których konstrukcja nawiązuje do prawa naturalnego zalicza się: wolność słowa, uzasadnienie wolności i pokoju, rozumienie *common law*, znaczenie norm *ius cogens* w prawie międzynarodowym, doktryna obowiązku, dyskrecjonalność sędziowska, powództwo prokuratora, obowiązywanie zasady *pacta sunt servanda*, moralne dylematy bioetyki, prawa kobiet, uprawnienia rodzicielskie i polityki edukacyjnej, moralność seksualna, ochrona własności, rozwiązywanie problemów uchodźców, rozbrojenie nuklearne czy zarządzanie cyberprzestrzenią. Zob. J. Jaskiernia, *Spór o istnienie naturalnego porządku prawnego*, „The Peculiarity of Man” (27)2018, s. 103–121.

charakter prawa naturalnego nie polega na sformułowaniu podstawowych zasad prawnych, lecz raczej na dynamicznej sile rozumu praktycznego, aby z pomocą zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego doświadczenia, tj. doświadczenia wartości znaleźć każdorazowo na nowo mające być sformułowanymi normy prawne, które umożliwiają urzeczywistnienie egzystencjalnych celów<sup>119</sup>. Dokonując pewnej symplifikacji, słowa te można streścić następująco: *prawo naturalne to prawo wartości, siła wartości przyczyną uniwersalności prawa naturalnego*. Jakże celnym jest spostrzeżenie A.F. Utza, który wskazuje również na wiodącą rolę rozumu, który jest w stanie wykorzystując doświadczenie, rekonstruować normy prawne oparte na wartościach.

Przechodząc na grunt rozważań praktycznych, a zarazem ilustrujących złożoność odwiecznego problemu między prawem pozytywnym (*lex*) a prawem naturalnym (*ius*) jest pewna arabska bajka, do której odwołuje się znany niemiecki teoretyk prawa Günther Teubner: „Pewien wiekowy szejka beduiński spisał swoją ostatnią wolę. Swój majątek – ogromne stado wielbłądów – podzielił między trzech synów. Achmed, najstarszy miał odziedziczyć połowę majątku; Aliemu, młodszemu należała się czwarta część, najmłodszemu zaś Beniaminowi przypaść miała szósta część stada. Po śmierci szejka okazało się, że stado liczy tylko jedenaście wielbłądów. Achmed domagał się więc sześciu wielbłądów, czemu sprzeciwili się jego bracia. Nie mogąc dojść do porozumienia, synowie szejka zwrócili się do kalifa. Ten postanowił: «Ofiaruję wam jednego z moich wielbłądów. Zwróćcie mi go, na Allacha, najszybciej jak to możliwe». Podzielenie stada liczącego dwanaście wielbłądów nie było trudne. Achmed otrzymał swoją połowę, sześć wielbłądów. Ali dostał swoją ćwierć, trzy wielbłądy; Beniaminowi przypadła szósta część, czyli dwa wielbłądy. Szczęśliwi bracia nakarmili dwunastego wielbłąda, który pozostał im po podziale stada i oddali go kalifowi<sup>120</sup>».

Przytoczona opowieść odzwierciedla ścisłą korelację między *ius* i *lex*. Czasami, gdy norma prawna jest jednoznaczna i stan faktyczny nie budzi wątpliwości, ten proces poszukiwania dwunastego wielbłąda będzie stosunkowo łatwy<sup>121</sup>. Z kolei, gdy prawo stanowione (*lex*) nie jest w stanie sprostać wymogom rzeczywistości wówczas z pomocą przychodzi prawo naturalne (*ius*). Szczególnie widoczne jest to w odniesieniu do tzw. *hard cases*, które prezentują konieczność

<sup>119</sup> A.F. Utz, *Naturrecht als Sammelbegriff nicht positivistischer Rechtstheorien*, w: *Ethik des Gemeinwohls. Gessamelte Aufsätze*, 1983–1997, tenże, s. 57–58.

<sup>120</sup> G. Teubner, *Sprawiedliwość alienująca. O dodatkowej wartości dwunastego wielbłąda*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 109–132; zob. N. Luhmann, *Die Rückgabe des zwölften Kamels: Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts*, „Zeitschrift für Rechtssoziologie” (21)2000, s. 3–60.

<sup>121</sup> J. Zajadło, *Minima Iuridica. Refleksje o pewnych (nie)oczywistościach prawniczych*, Sopot 2019, s. 129.

komplementarnego charakteru między *ius* a *lex*<sup>122</sup>. Zatem, uprawniona jest konstatacja, że tworząc prawo stanowione (*lex*) winniśmy czerpać z ponadczasowego dorobku iusnaturalizmu. Harmonia i komplementarność tych dwóch pozornie odrębnych nurtów badawczych zdaje się gwarantować porządek i ład społeczny w stosunkach społecznych, zaś jednostkom pozwoli na zrozumienie prawdziwego znaczenia prawa – idei, wartości oraz prawa – w znaczeniu zbioru norm prawnych, rekonstruowanych z przepisów zgrupowanych w aktach normatywnych.

Uniwersalizm prawa naturalnego rysuje się dobitnie nie tylko w panoramie światopoglądowej XIX wieku, ale daje również o sobie znać w wieku XX. Od końca lat sześćdziesiątych rozwija się w Europie nurt postmodernizmu, kwestionujący istnienie praw, ładu w świecie, ładu w sferze wartości. Istotą tej myśli syntetycznie ujął J. Oniszczyk: – „Postmodernizm nie godzi się na zastane pojęcie prawdy i odrzuca zatem możliwość obiektywnego poznawania i dochodzenia w ten sposób do pełnej prawdy o wymiarze uniwersalnym [...] Postmodernizm zajmuje zatem stanowisko co do znaczenia prawdy i wykazuje, że służy ona opresji między ludźmi. [...] Stanowisko postmodernizmu wyraża niechęć do «dominacji jakiegokolwiek ideologii» i dowodzi, że z «przekonania o posiadaniu całej prawdy» wynikają polityczne rezultaty. Tymczasem obiektywna i absolutna prawda jak postmoderniści wykazują jest wykreowana kulturowo i historycznie»<sup>123</sup>. Postmodernistyczna wizja świata zakłada, że ze względu na złożoność rzeczywistości niemożliwe jest jej opisanie w języku uniwersalnych praw oraz stworzenie dla świata uniwersalnej kultury czy kodeksu moralnego<sup>124</sup>.

Widoczny *prima facie* relatywizm w podejściu do kategorii prawdy oddziałuje również na prawo. Oddzielenie zatem prawa od wartości, od jego prawnonaturalnej perspektywy, prowadzi w konsekwencji do dysharmonii w sferze ładu publicznego<sup>125</sup>. Przykładem realizacji tej zasady są wzniosłe hasła Rewolucji Francuskiej (1789–1799) – wolność (*liberté*), równość (*égalité*), braterstwo (*fraternité*) – które zamiast nawiązywać do szczytnym ideałów, były symbolem terroru. W ten oto sposób fundamentalny „problem wolności został sprowadzony do poziomu gilotyny”<sup>126</sup>.

<sup>122</sup> Zob. *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008.

<sup>123</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 847–848.

<sup>124</sup> Por. L. Morawski, *Co może dać nauce prawa postmodernizm?*, Toruń 2001, s. 37.

<sup>125</sup> P. Czarnek, *Autonomia i współdziałanie w relacjach państwa i Kościoła jako standardy państwa prawa*, w: *Podstawy regulacji stosunków państwo–Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej*, red. P. Czarnek, D. Dudek, P. Stanisławski, Lublin 2010, s. 210; tenże, *Prawo naturalne w Europie – fundament czy zapomniana rzeczywistość?*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL” (2)2018, t. XIII, s. 27–28.

<sup>126</sup> M. Zdyb, *Publiczne prawo gospodarcze*, Kraków 1998, s. 88–89.

Postmodernizm negujący prawdę jako wartość absolutną może prowadzić do redefinicji wartości. Konsekwencje przyjęcia powyższego paradygmatu naukowego dobitnie charakteryzuje były prezes włoskiego Sądu Konstytucyjnego – G. Zagrebelsky: „Demokracja jest w istocie ustrojem wymiany opinii, poglądów i przekonań. Z tego powodu każde słowo musi być szczególnie pielęgnowane, prawdziwe. [...] jeżeli fakty traktuje się tak samo jak opinie i aplikuje się tym samym nihilistyczny relatywizm nie w stosunku do opinii, ale właśnie w stosunku do faktów, jeżeli prawda jest tak samo traktowana jak kłamstwo, sprawiedliwość tak jak niesprawiedliwość, dobro tak jak zło, a rzeczywistość nie opiera się już na obiektywnych i niepodważalnych faktach, ale na całej masie ciągle zmieniających się słów i zdarzeń, co sprawia, że to co dziś jest prawdą, jutro może stać się fałszem, tylko ze względu na interes w tym konkretnym momencie przeważający [...] ignorancja staje się siłą, a wolność zniewoleniem”<sup>127</sup>. Wskazany problem należy ująć szeroko, gdyż nie dotyczy tylko demokracji, ale określonej percepcji rzeczywistości. Jest to perspektywa redukcjonistyczna również wobec filozofii, określająca poza nawiasem zainteresowań ontologię, teologię czy epistemologię. Można dostrzec paralelę i analogię między sytuacją, w której znajdował się Marian I. Morawski w XIX w., wychodząc z pozycji neotomistycznych, podkreślających konieczność prawdy jako fundamentalnej wartości oraz odnowienia upadłej scholastyki, a postmodernizmem doby lat 60. Tych XX wieku, który recypował najgorszy pierwiastek XIX-wiecznego materializmu, liberalizmu i ewolucjonizmu w zmodyfikowanej, syntetycznej formie.

### 5.3. Niepozytywistyczna koncepcja prawa

Odwieczna kontrowersja, wokół której koncentrowały się spory filozoficzno-prawne, opierająca się na opozycji pozytywizm – koncepcje prawnonaturalne, przynajmniej częściowo straciła na aktualności. Z jednej strony wynika to z pozytywizacji prawa naturalnego poprzez realizację praw człowieka, z drugiej strony część doktryn prawnonaturalnych (L. Fuller<sup>128</sup>) traci swój spekulatywny charakter i poszukuje racjonalnych, nieraz empirycznych uzasadnień dla głoszonych przez siebie twierdzeń<sup>129</sup>. Szczególnie drugi ze wskazanych argumentów pozwala

---

<sup>127</sup> G. Zagrebelsky, *La parole della democrazia*, „La Repubblica” 23 kwietnia 2009 r.; zob. P. Czarnek, *Autonomia i współdziałanie w relacjach państwa i Kościoła...*, s. 211.

<sup>128</sup> L. Fuller, *Moralność prawa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2004; tenże, *Anatomia prawa*, przeł. R. Tokarczyk, Lublin 1993.

<sup>129</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, s. 39.

zaakceptować postulaty iusnaturalizmu wśród pozytywistycznie zorientowanych jurystów. Przejawem *sui generis* konwergencji pozytywizmu prawniczego i koncepcji prawnonaturalnych w refleksji filozoficznoprawnej jest teza H. Harta, który zakładał, że jeżeli porządek prawny ma być całościowy, to musi akceptować postulat „minimum prawa natury”<sup>130</sup>. Krytyka pozytywizmu prawniczego w ujęciu historycznym związana z manifestem G. Radbrucha, współcześnie zaś z pogłębiającym się przekonaniem o kryzysie pozytywizmu prawniczego, zmierza w poszukiwaniu nowego sposobu myślenia prawniczego, w kierunku uznawane w jakiejś mierze za alternatywne. Być może na współczesny – jak się wydaje nieco eklektyczny – obraz prezentowany przez różne „nieklasyczne” warianty prawoznawstwa pewien wpływ miało dekadentkie przekonanie o kryzysie tzw. uznanych wartości, przekonanie, które z nie do końca jasnych powodów cyklicznie ogarnia człowieka w epoce tzw. *fin de siècle*<sup>131</sup>.

Trudno nie zgodzić się z konstatacją J. Zajadły, który wskazuje na znaczenie debaty Hart–Fuller dla „skierowania sporu między pozytywizmem prawniczym a iusnaturalizmem na zupełnie nowe tory”<sup>132</sup>. Argumentacja zaprezentowana w ramach *Hart–Fuller debate* stała się *spiritus movens* dla procesu wypracowania nowoczesnego paradygmatu pozytywizm – niepozytywistyczne koncepcje prawa<sup>133</sup>. Debata teoretyków i filozofów prawa wypracowała stanowisko, które w pewnym zakresie rozstrzygałoby odwieczny spór: pozytywizm prawny – koncepcje prawnonaturalne. Zaproponowana ścieżka naukowa jest nazywana „trzecią drogą” – niepozytywistyczną koncepcją prawa.

Nazwę „niepozytywistyczna koncepcja prawa” zaczęto używać znacznie później, dopiero pod koniec pierwszej połowy lat 80. XX w., kiedy to w efekcie tzw. debaty podstawowej, która toczyła się w niemieckiej filozofii prawa, zrodziły się niepozytywistyczne koncepcje prawa<sup>134</sup>. Inicjatorem tego nurtu filozoficznoprawnego był Ralf Dreier. Zaproponowana przez niego definicja prawa uzupełniła pozytywistyczne kryteria autorytatywnego (władczego) ustanowienia i społecznej skuteczności o charakterystyczny dla niepozytywizmu wymóg przynajmniej minimalnego uzasadnienia etycznego (czyli minimalnej material-

<sup>130</sup> Zob. H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998; tenże, *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Wołęński, Warszawa 2001; P. Kamela, *Prawo i moralność w koncepcjach H.L.A. Harta*, Toruń 2008.

<sup>131</sup> Por. A. Bator, *Instrumentalizacja jako aspekt prawa*, w: *Zmiany społeczne a zmiany w prawie*, red. L. Leszczyński, Lublin 1999, s. 94.

<sup>132</sup> J. Zajadło, *Pięćdziesiąta rocznica debaty Hart – Fuller*, „Państwo i Prawo” (7)2008, s. 5.

<sup>133</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>134</sup> J. Potrzyszcz, *Przydatność niepozytywistycznej koncepcji prawa w procesie dochodzenia do słusznego prawa przez Trybunał Konstytucyjny*, „Przegląd Sejmowy” (5)2009, s. 62.

nej słuszności) w odniesieniu do systemu norm pojmowanego jako całość i do poszczególnych norm ustanowionych zgodnie z regułami prawotwórczymi danego systemu prawa<sup>135</sup>.

Koncepcja R. Dreiera została następnie zmodyfikowana o argumentację na rzecz koniecznego związku prawa i moralności. Z kolei niepozytywistyczna definicja prawa autorstwa Alexy'ego zakłada, że prawo jest systemem norm, który (1) przyjmuje roszczenie do bycia słusznym; zawiera (2a) normy należące do (w zasadzie) społecznie skutecznej konstytucji, które nie są ekstremalnie niesprawiedliwe oraz (2b) wszystkie normy, które są ustanowione w zgodzie z konstytucją, wykazują przynajmniej minimalną społeczną skuteczność lub szansę na taką skuteczność, a także nie są ekstremalnie niesprawiedliwe; i do którego to systemu należą (3) te zasady i inne argumenty normatywne, na których opiera się lub opierać się musi procedura stosowania prawa, tak aby zapewnić zaspokojenie roszczenia słuszności<sup>136</sup>. Dla niepozytywistycznych koncepcji prawa fundamentalnym zagadnieniem jest podejście do prawa jako bytu złożonego w sensie ontologicznym. Robert Alexy definiuje to zagadnienie następująco: „Żaden poważny niepozytywista nie wyklucza jednak z pojęcia prawa elementów autorytatywnego stanowienia i społecznej skuteczności. To, co go różni od pozytywisty, sprowadza się raczej do tego, by pojęcie prawa tak zdefiniować, aby obejmowało ono, obok tych cech, które odnoszą się do faktów, także elementy moralne. [...] Wszystkim niepozytywistom wspólne jest to, że odrzucają oni słynną formułę wielkiego pozytywisty Kelsena: «Stąd każda dowolna treść może być treścią prawa»<sup>137</sup>. Zaproponowany przez Alexy'ego model uniwersalnego rozumienia formuły Radbrucha, który można nazwać teorią *Unrechtsstaat* w doktrynie jest reprezentowany przez np. R. Dreiera, H. Geddera, W. Otta<sup>138</sup>.

Wykorzystując współczesny stan nauki warto zadać pytanie o zasadność interpretacji i sklasyfikowania *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w paradygmacie niepozytywistycznej koncepcji prawa. Wspólną cechą niepozytywistycznych koncepcji prawa jest uznanie, że po pierwsze pojęcie prawa nie wyczerpuje się na prawie pozytywnym; po drugie, w sytuacjach szczególnych samoistnym

---

<sup>135</sup> T. Gizbert-Studnicki, A. Grabowski, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 56.

<sup>136</sup> R. Alexy, *W obronie niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Państwo i Prawo” (11–12)1993, s. 49.

<sup>137</sup> Tamże, s. 34–35; H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1961, s. 201.

<sup>138</sup> Zob. J. Potrzebszcz, *Przydatność niepozytywistycznej koncepcji prawa w procesie dochodzenia do słusznego prawa przez Trybunał Konstytucyjny*, „Przegląd Sejmowy” (5)2009, s. 62; J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001, s. 69–70.

źródłem prawa mogą stać się niepisane reguły pozatekstowe, takie jak zasady sprawiedliwości, słuszności, racjonalności; po trzecie, możliwa jest utrata mocy obowiązującej przez akt normatywny (normę zawartą w tym akcie) w przypadku naruszenia reguł pozatekstowych (zwłaszcza wspomnianych zasad) w sposób wyjątkowo rażący; po czwarte, obowiązek posłuszeństwa wobec prawa nie jest ani bezwzględny, ani bezwarunkowy i w pewnych okolicznościach akty cywilne nieposłuszeństwa oraz urzędowego odstępstwa od reguł są dopuszczalne<sup>139</sup>. Samo otwarcie dyskusji na temat niepozytywistycznej koncepcji prawa doprowadziło do zmiany pojmowania sporu o istotę prawa. Nie ulega wątpliwości, że w wyniku rozwoju „trzeciej drogi” doszło do podniesienia nie tylko standardów moralnych właściwych dla dyskursu prawniczego, lecz także poziomu racjonalności tego dyskursu<sup>140</sup>.

Efektom powyższej sytuacji jest przeniesienie osi sporu pozytywizm prawniczy – koncepcje prawnonaturalne na linię pozytywizm prawniczy – niepozytywistyczna koncepcja prawa. Polaryzacja stanowisk środowisk iusnaturalistów i pozytywistów nie jest już tak intensywnym przedmiotem zainteresowania jak kiedyś. Wynika to z faktu, że polem debaty naukowej stały się polemiki na linii modernizm – postmodernizm czy kwestie doktrynalne liberalizm – socjalizm<sup>141</sup>. Jednak wydaje się, że największy wpływ na osłabienie sporu koncepcji prawnonaturalnych z pozytywistycznymi wynika ze zmiany samego charakteru prawa. Już *prima facie* widoczny jest ogromny rozwój technologiczny i cywilizacyjny, który również implikuje na kształt prawa. Wyzwania XXI wieku nie pozwalają na stagnację, lecz w sposób dynamiczny aktualizują wymagania prawa do potrzeb konkretnego przypadku. Nie zmienia to faktu, że rosnący poziom wyrafinowania dyskursu prawniczego nie pozwala na zapomnienie o uniwersalnej i ponadczasowej argumentacji, która bez względu na upływ czasu zachowuje aktualność. Wobec zarysowanego historycznego tła sporu, przesunięcia się linii brzegowych dyskursu prawniczego, naturalnym wydaje się pytanie, czy *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* spełnia wymogi niepozytywistycznej koncepcji prawa?

Kryteria wskazane przez L. Morawskiego stanowią fundament dla niepozytywistycznych koncepcji prawa. *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* zawiera skarbiec racjonalnych argumentów, który nie spełnia wszystkich wymogów. W myśli Jezuitów opartej na koncepcji „zakonu przyrodzonego” możemy odczytać założenie, że pojęcie prawa nie wyczerpuje się w prawie pozytywnym. O ile

---

<sup>139</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, s. 258.

<sup>140</sup> Zob. T. Gizbert-Studnicki, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 68.

<sup>141</sup> Zob. L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, s. 39–40.

pierwsze kryterium zostało zrealizowane, jednak co do pozostałych można mieć liczne wątpliwości. „Zakon przyrodzony” w ujęciu Morawskiego nie odnosi się do zasady słuszności, sprawiedliwości, etc., jednak ma zakotwiczenie w sumieniu, które jest „dalszą funkcją rozumu”<sup>142</sup> i pozwala zweryfikować czy „ustawy państwowe”<sup>143</sup> są dobre czy złe? Można powiedzieć, że *de facto* rolą sumienia i reguł pozatekstowych jest tożsama, gdyż zarówno jedno, jak i drugie pojęcie służy weryfikacji prawa stanowionego. W ujęciu Morawskiego widoczna jest jednak teocentryczna koncepcja prawa, pozbawiona współczesnego aparatu filozoficznoprawnego, niemniej jednak sam koncept, w istocie rzeczy, jest dość podobny.

Dlatego można zaryzykować tezę, że wskazane kryterium zostało spełnione połowicznie. Trzecie kryterium należy rozpatrywać *per analogiam*, gdyż w przypadku niezgodności „ustaw państwowych” z sumieniem możliwa jest utrata mocy obowiązującej prawa stanowionego. Jednak należy pamiętać, że pojęcie sumienia nie może być utożsamiane z regułami pozatekstowymi. Wobec powyższego, również to założenie nie zostało spełnione w całości. Ze względu na fakt, że Marian I. Morawski nie definiuje aktów cywilnego nieposłuszeństwa oraz urzędowego odstępstwa, ostatnie spośród czterech kryteriów – wskazanych za L. Morawskim – należy uznać za niezrealizowane. Powyższa analiza wykazuje, że filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ zawiera wiele punktów stycznych z paradygmatem niepozytywistycznej koncepcji prawa, jednak zakwalifikowanie jej do kanonu niepozytywistycznego byłoby semantycznym nadużyciem.

Nie zmienia to faktu, że myśl Jezuitów wpisuje się w kanon koncepcji prawnonaturalnych, z których wywodzi się niepozytywistyczna koncepcja prawa. Mając na uwadze fakt doświadczeń historycznych XX w., a także poziom wysublimowania współczesnej debaty prawniczej, argumentacja Morawskiego nie straciła na znaczeniu. Sam fakt zachowania dodatniego, a nie zerowego bilansu w porównaniu „zakonu przyrodzonego” z niepozytywistyczną koncepcją prawa świadczy o bogactwie, a nie bankructwie spuścizny intelektualnej Jezuitów.

## 6. Filozoficznoprawna aktualność poglądów Mariana I. Morawskiego SJ

Konieczność wiązania pojęcia prawa z prawdą ma bardzo długą tradycję. Już Cynceron pisał: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezienne i wieczne”<sup>144</sup>. We

---

<sup>142</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

<sup>143</sup> Tamże, s. 185.

<sup>144</sup> Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1969, s. 215.

wskazanym kontekście *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* zachowuje uniwersalny i ponadczasowy wymiar. Pisząc o poglądach Jezuity nie sposób pominąć aspektu praktycznego, który pokazuje użyteczność badań nad myślą Morawskiego w praktyce, np. praktyce tworzenia i stosowania prawa. Nie ulega wątpliwości, że sfera rzeczywistości społecznej współcześnie jest coraz bardziej skomplikowana i wykazuje się daleko idącą dynamiką zmian<sup>145</sup>. Zdaniem T. Pietrzykowskiego, „wszelka działalność badawcza dotycząca prawa oraz samo prawo opiera się na określonych założeniach filozoficznych [...] W tym znaczeniu każdy faktycznie istniejący porządek prawny ma swoją «filozofię prawa», która niejako manifestuje się w treści i sposobie tworzenia i stosowania należących do niego norm”<sup>146</sup>. Prezentowana płaszczyzna badawcza pozwala na stałe i realne wykorzystanie spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego.

Warto zwrócić uwagę, że formuła „zakonu przyrodzonego” jest związana z każdym porządkiem społecznym. Wynika to z faktu małżeństwa, rodzicielstwa czy konieczności zachowania w praktyce zasady *pacta sunt servanda*. Jezuita opisuje to tymi słowami: „A nie tylko fakty jakie natura stale wytwarza, lecz i fakty przejściowe, które człowiek własnowolnie wprowadza, wchodzą w skład tego porządku rzeczy, nad którym zakon przyrodzony się rozciąga. I tak może człowiek nie żenić się i nie rodzić dzieci – ale skoro je rodzi to pod obowiązki ojcostwa podpada. Podobnie może człowiek nie zawierać umowy, nie wiązać się obietnicą – ale skoro ten fakt zaszedł, prawem natury, czyli mocą zakonu przyrodzonego, obowiązany jest dotrzymać umowy i obietnicy: bo wstawianie tego faktu w porządek rzeczy sprowadza tego porządku wymaganie”<sup>147</sup>. Zgodnie z powyższym założeniami „zakon przyrodzony” wynika również z natury stosunków społecznych i jest odczytywany w każdych realiach społecznych. Współczesnym językiem kwestię tę rozszyfrowuje M.A. Krąpiec, który stwierdza, że „człowiek ma zdolność odczytania porządku prawnego w sensie niezmiennych, obiektywnych i uniwersalnych norm prawa naturalnego, jak też możliwość ustanowienia dla siebie normy postępowania”<sup>148</sup>. Jest to pierwszy międzyludzki wymiar nieodzownej obecności „zakonu przyrodzonego” w rzeczywistości społecznej.

Kolejną płaszczyzną, w której w pewien sposób można odnaleźć spuściznę intelektualną Jezuity stanowią obowiązujące prawodawstwo. Marian I. Morawski pisał, że „nie upadła scholastyka pod względem prawdy, w jej zasadach tkwiącej –

---

<sup>145</sup> J. Niesiołowski, *Teoria państwa i prawa wczoraj i dziś*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, s. 59.

<sup>146</sup> T. Pietrzykowski, *Granice naturalizacji filozofii prawa*, s. 119.

<sup>147</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s.149.

<sup>148</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 67.

bo prawda jest niespożyta<sup>149</sup>. Kryterium prawdy jest przyjęte w krajach *common law* jako podstawowy cel postępowania sądowego, któremu powinna być przyporządkowana struktura procesu<sup>150</sup>. Zdaniem cywilisty H. Doleckiego, „nie ma prawdy formalnej, materialnej czy obiektywnej. Jest tylko jedna prawda, którą powinien poznać sąd, aby prawidłowo rozstrzygnąć sprawę. Przeciwnością prawdy jest nieprawda a nie jakaś inna «prawda». Posługiwanie się kilkoma pojęciami prawdy niepotrzebnie gmatwa istotę zagadnienia”<sup>151</sup>. Pytanie o to czym jest prawda należy do jednych z najstarszych pytań filozoficznych. Przedmiotową kwestię prawdy można interpretować w sensie metafizycznym<sup>152</sup>, ontycznym oraz poznawczym (epistemologicznym). W myśli Jezuitów największą rolę odgrywa kategoria prawdy jako uzgodnienia intelektualnego poznania i rzeczy (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Istota tego założenia tkwi w zgodności treści poznania z jego przedmiotem – uzgodnienie sądu z rzeczywistością<sup>153</sup>. Przytoczona definicja prawdy warunkuje jej niestopniowalność, (stopniowalne jest jedynie poznanie), prawda jest niezmienna i niezależna od podmiotu poznającego (uznającego coś za prawdę) i zewnętrznych okoliczności<sup>154</sup>. Wskazane przymioty, konstruujące obiektywizm poznawczy, pozwalają na uznanie jej za uniwersalną, *alias* w języku Jezuitów „niespożytą”, wartość.

*Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* rozumiana jako *sui generis* wzorec prawnonaturalny znajduje również odzwierciedlenie w orzecznictwie TK oraz Konstytucji RP. Już w preambule Konstytucji pojawiają się cztery wartości: prawda, sprawiedliwość, dobro i piękno. W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że TK uznał, że prawda jest pojęciem normatywnym, konstatując: „Ustrojodawca w preambule Konstytucji uznaje prawdę za wartość uniwersalną, na której opiera się ustrój Rzeczypospolitej”<sup>155</sup>. Ustawa zasadnicza wiele miejsca poświęca pozycji jednostki w państwie oraz – co istotniejsze – przyjmuje prawnonaturalne uzasadnienie podstawowych wolności i praw, czego wyrazem jest odwołanie

<sup>149</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 236.

<sup>150</sup> L. Morawski, *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014, s. 277.

<sup>151</sup> H. Dolecki, *Ciężar dowodu w polskim procesie cywilnym*, Warszawa 1998, s. 99.

<sup>152</sup> Prawda w sensie metafizycznym – powszechna właściwość bytów realizujących w swym istnieniu zamiar (ideę) Stwórcy (świat natury) lub twórcy (świat kultury). Zob. A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, s. 458; A. Grabowska, *Prawda w prawie – ujęcie realistyczne (neotomistyczne)*, w: *Teoria prawa. Między nowoczesnością a ponowoczesnością*, red. A. Samonek, Kraków 2013, s. 305–311.

<sup>153</sup> W. Dziedzic, *Metaakcjologia Konstytucji RP a nonkognitywizm (zarys zagadnień podstawowych)*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 2*, red. M. Król, A. Bartczak, M. Zalewska, Łódź 2014, s. 203.

<sup>154</sup> Zob. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007, s. 137.

<sup>155</sup> Wyrok TK z dnia 12 września 2005 r. (SK 13/05, OTK ZU 2005, Ser. A, nr 8, poz. 91.).

się do przyrodzonej godności człowieka w preambule oraz art. 30 Konstytucji<sup>156</sup>. Autorzy Konstytucji przyjęli iusnaturalistyczną wizję podstawowych wolności i praw<sup>157</sup>. Potwierdza to orzecznictwo TK: „Godność człowieka, o której mowa w art. 30 Konstytucji, pełni w porządku konstytucyjnym kilka funkcji: łącznika między Konstytucją (akt prawa pozytywnego) a porządkiem prawnonaturalnym; determinanty interpretacji i stosowania Konstytucji: wyznacznika systemu i zakresu poszczególnych praw i wolności [...]”<sup>158</sup>. Źródłem godności człowieka jest prawo naturalne, a nie prawo stanowione.

Zdaniem L. Garlickiego, fakt ten „nadaje zasadzie godności człowieka rangę suprakonstytucyjną, bo wszelkie unormowania prawa pozytywnego (z tekstem konstytucji włącznie) muszą szanować tę zasadę, a jeżeli popadają z nią w kolizję to tracą przymiot legitymizmu”<sup>159</sup>. Zaakcentowanie założeń prawa naturalnego w prawie stanowionym – Konstytucji RP jest gwarantem zachowania porządku natury, który jest relewantnym pierwiastkiem w *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. W tym kontekście trafna jest uwaga M. Piechowiaka, który wskazuje, że „rozwiązania metaaksjologiczne mają nie tylko znaczenie ideowe, ale mogą mieć również znaczenie praktyczne, gdyż pozostają w istotnym związku z przyjmowanymi procedurami, zarówno prawotwórczymi, jak i stosowania prawa. Aby sięgnąć do prostego przykładu – inaczej dookreśla się treść przepisu, zawierającego nazwę jakiejś wartości, gdy uzna się za jej źródło przekonania czy skłonności ocenne obywateli, a inaczej, gdy uzna się, że wartości są w zasadzie niezależne od konkretnie żywionych przekonań”<sup>160</sup>. Zaprezentowana perspektywa badawcza jest esencją nie tylko *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*, ale również *filozofii prawa in abstracto*.

Pojęcie prawdy, obecne w dyskursie Jezuity, znajduje również odzwierciedlenie w art. 45 Konstytucji RP – prawo do sądu. Jednoznacznie należy stwierdzić, że filozoficznoprawna refleksja Morawskiego dotycząca kategorii prawdy, nie dotyczy tylko *law in the books*, ale przekłada się również na model konstrukcji i interpretacji przepisów prawnych, a więc *law in action*.

Kolejną kategorią analizowaną przez Mariana I. Morawskiego jest sumienie. Należy jednak pamiętać, że sumienie jest terminem teologicznym, filozoficznym

<sup>156</sup> Por. J. Potrzebszcz, *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2002, t. XII, s. 19.

<sup>157</sup> P. Winczorek, *Problem prawa naturalnego w dyskusjach konstytucyjnych*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 132.

<sup>158</sup> Wyrok TK z dnia 15 października 2002 r. (SK 6/02, OTK ZU 2002, Ser. A, nr 5, poz. 65).

<sup>159</sup> L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2010, s. 91.

<sup>160</sup> M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo polskie. Próba syntezy*, red. T. Guz, J. Głuchowski, M. Pałubska, Warszawa 2009, s. 118.

i *stricte* prawnym. Na przykład w prawie polskim sędzia ma orzekać zgodnie z własnym sumieniem<sup>161</sup>. Świadczy o tym tekst roty ślubowania sędziego – „Ślubuję uroczyście jako sędzia [...] obowiązki sędziego wypełniać sumiennie, sprawiedliwość wymierzać zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie według mego sumienia”<sup>162</sup>. Poglądy filozoficznoprawne Morawskiego, który twierdził, że „sumienie jest znowu dalszą funkcją rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka”<sup>163</sup> mogą stanowić cenny komponent dla sędziów w procesie orzekania. Warto zwrócić uwagę, że jest to kolejny dowód na zastosowanie refleksji ogólnoteoretycznej w przepisach prawa.

Filozofia prawa oraz kategoria prawdy i sumienia odgrywa szczególną rolę w zawodzie sędziego. W bardzo przekonujący sposób na ten temat wypowiedział się A. Barak, prezes Sądu Najwyższego Izraela: „[...] filozofia prawa pomaga sędziemu zrozumieć jego rolę i spełnić tę rolę. Jest rzeczą ważną, by sędzia rozumiał filozoficzny dyskurs. Przez to może uczestniczyć w poszukiwaniu prawdy, jednocześnie rozumiejąc ograniczenia ludzkiego umysłu i złożoności ludzkiej natury. Z pomocą dobrej filozofii lepiej zrozumie rolę prawa w społeczeństwie i zadania sędziego w ramach prawa. Nie można zbyt wiele osiągnąć z dobrą filozofią, bez niej nie można osiągnąć nic”<sup>164</sup>. Wobec powyższego zasadnym jest stwierdzenie, że *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w pewnym stopniu przyczynia się do „uczestnictwa w poszukiwaniu prawdy, jednocześnie rozumiejąc ograniczenia ludzkiego umysłu i złożoności ludzkiej natury”<sup>165</sup>.

W myśli Mariana I. Morawskiego należy dostrzec *sui generis* przestrożę, którą można streścić w następującej maksymie: gdzie prawa i władza nie opierają się na prawdzie, tam traci autorytet i opierać się będzie na woli silniejszego<sup>166</sup>. Jezuita wyraża tę myśl następującymi słowami: „[...] prawa, będąc w zasadzie bezwzględne, mają bezwzględne granice; co zakon przyrodzony przyznaje osobie, rodzinie, społeczności, tego państwo naruszyć nie może, chyba, że przez gwałt i bezprawie”<sup>167</sup>. Zagrożenie relatywizmu prowadzącego do

---

<sup>161</sup> W. Dziedziak, *O prawie słusznym (Perspektywa systemu prawa stanowionego)*, s. 273.

<sup>162</sup> Zob. art. 66 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. prawo ustrojów sądów powszechnych, (Dz. U. z 2001 r. Nr 98, poz. 1070 z późn. zm.); art. 34§1 ustawy z dnia 8 grudnia 2017 r. o Sądzie Najwyższym (Dz. U. z 2018 r. poz. 5 z późn. zm.).

<sup>163</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

<sup>164</sup> A. Barak, *The Judge in Democracy*, Oxford 2006 s. 116; za J. Zajadło, *Po co prawnikom filozofia prawa?*, Warszawa 2008, s. 194.

<sup>165</sup> Tamże.

<sup>166</sup> M. Piechowiak, *Aktualność problemu prawa naturalnego dla tworzenia i stosowania prawa*, „Forum Prawnicze” (2)2011, s. 4.

<sup>167</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 199.

dyktatury jest nadal obecne. Świadomość i przestrzeganie przed potencjalnym niebezpieczeństwem są swoistym walorem przypisanym prawu naturalnemu. Warto o nim pamiętać.

Bez względu na epokę i czasy tematyka prawnonaturalna obecna od starożytności po XXI w. odgrywała i będzie odgrywać ważną rolę w życiu człowieka. Jej uniwersalne dziedzictwo w zależności od czasów jest obecne z mniejszym lub większym natężeniem. *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* może stanowić modelowy przykład zastosowania niezmiennych prawd w praktyce prawniczej. Humanistyczna perspektywa prawnonaturalna nie ulega dezaktualizacji, lecz zachowuje skarbiec racjonalnych argumentów. O ile założenia i akcenty dyskursu prawniczego mogą ulegać modyfikacjom, o tyle fundamenty nie ulegają zmianom i stanowią punkt wyjścia dla wysublimowanej dyskusji filozoficzno-prawnej. Na ten aspekt zwracał uwagę również Jan Paweł II, który pisał: „Prawo stanowione przez człowieka ma swoje granice, których nie może przekraczać. Są to granice wyznaczone przez prawo natury, za pomocą, którego Bóg sam chroni podstawowe dobra człowieka”<sup>168</sup>.

Refleksja francuskiego filozofa A. Comte’a-Sponville’a w sposób logiczny i rzeczowy potwierdza konieczność istnienia argumentacji prawnonaturalnej w dyskursie prawniczym. Otóż filozof ten mówi „o czterech porządkach, które powinno się szeregować hierarchicznie w ten sposób, aby porządek wyższy ograniczał porządek położony niżej. Są to następujące porządki: naukowo-techniczny, prawno-polityczny, moralny oraz etyczny. Tylko porządek etyczny, twierdzi Sponville, wynikający z judeochrześcijańskich wartości «miłości», nie potrzebuje żadnych ograniczeń, ponieważ nikomu nie zagrażają. Co najwyżej mogą komuś zagrażać ludzie, którzy go zaakceptowali, a następnie nie stosują się do niego. Natomiast sam system etyczny nakazujący miłość wobec wszystkich ludzi nikomu zagrozić nie może. Inaczej pozostałe porządki – muszą być ograniczane! Także porządek prawny musi być ograniczany przez zasady moralne i etykę, aby zabezpieczyć się przed niebezpieczeństwem owego barbaryzmu prawnego. Barbaryzm ten w totalitarnych systemach politycznych prowadzi do zbrodni, a w systemach nadmiernie liberalnych do dekadencji. Uniknąć tego można jedynie przez podporządkowanie prawa wartościom, które od tysięcy lat ukazują swoje walory i mimo nieustającej krytyki pozostają jedynym wykładnikiem sensu ludzkiej egzystencji, a więc także ludzkiego prawa (*lex humana*)”<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 139–140.

<sup>169</sup> W. Łączkowski, *Aksjologiczne problemy stosowania prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1993, t. III, s. 69.

To kolejna myśl filozoficznoprawna, która wskazuje na „naturalny porządek rzeczy<sup>170</sup>” jako element uzupełniający prawo pozytywne. Określenie użyte przez A. Comte’a-Sponvilla – barbaryzm prawny – jest *sui generis* metaforą kapitulacji pozytywizmu, szczególnie w jego radykalnej formie. W świetle tych słów należy podkreślić, że umieszczenie w prawie ładunku aksjologicznego stanowi warunek *sine qua non* racjonalności jego obowiązywania i stosowania. *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w świetle powyższej argumentacji bez względu na dynamikę zmian prawnych, uwarunkowań społecznych, postępu cywilizacyjnego zachowa swą aktualność. Wynika to z umiejętności czerpania z „niespożytej prawdy”, patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat człowieka jego relacji do Boga. Wykorzystanie rozumu oraz zdrowego rozsądku pozwala człowiekowi na życie w zgodzie z naturą i samym sobą.

Rola „zakonu przyrodzonego” nie wyczerpała się, gdyż może on stanowić ważny punkt odniesienia w orzecznictwie sądowym, ustawodawstwie (np. dopuszczalność aborcji, eutanazji, klonowanie, koncepcja praw człowieka, środowisko naturalne) czy kształtowaniu kodeksów etyki zawodowej. Pozostaje tylko jedno pytanie, wpisujące się w kanon refleksji humanistycznej, na ile człowiek będzie chciał czerpać z dziedzictwa *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*, zamiast kierować się ideałami postępu technicznego i cywilizacyjnego, które redukują antropologiczną „tajemnicę” człowieka? To pytanie wciąż pozostaje otwarte.

## 7. Wnioski

Zespół poglądów filozoficznoprawnych Morawskiego składa się na *filozofię prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Biorąc pod uwagę kryterium przedmiotu, metody i celu filozofii prawa jako dyscypliny naukowej należy zauważyć, że poglądy Morawskiego można sklasyfikować jako własną filozoficznoprawną perspektywę badawczą. Czynnikiem ułatwiającym spełnienie wskazanych kryteriów jest również brak *communis opinio doctorum*, co do tego, czym jest, czy też czym ma być filozofia prawa<sup>171</sup>. Nie zmienia to faktu, że przytoczone opinie znawców tematu – M. Szyszkowskiej, G.L. Seidlera – potwierdzają słuszność przyporządkowania Mariana I. Morawskiego jako filozofa prawa.

Ujęcie komparatystyczne poglądów Morawskiego i Martyniaka pozwala na zaprezentowanie rozwoju doktryny tomistycznej. Już *prima facie* widoczny jest

---

<sup>170</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 146.

<sup>171</sup> Zob. L. Dubel, *Teoria prawa, filozofia prawa a doktryna polityczna i prawna w świetle podziału nauk prawnych*, s. 17.

wyższy poziom dyskursu prawniczego w ujęciu Cz. Martyniaka, aniżeli Jezuity. Wynika to z faktu naturalnego rozwoju refleksji nad przedmiotem filozofii prawa.

Wykazana aktualność i ahistoryczność myśli Jezuity stanowią dodatkowy argument, przemawiający za tezą, że myśl Morawskiego zasługuje na miano *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Pomimo że koncepcje prawnonaturalne *explicite* nie pozwalają na samodzielne zaprojektowanie kodeksu cywilnego czy karnego, ich żywotność jest niekwestionowana. Wynika to – jak trafnie ujął to L. Kołakowski – z faktu, że „życie nasze jako istot rozumnych biegnie w przestrzeni, której budowa zależy od różnych nie empirycznych, a fundamentalnych instancji odwoławczych, wśród nich prawdy i dobra”<sup>172</sup>. Z tego względu myśl Morawskiego znajduje zastosowanie, bez względu na charakter panującej epoki. Konfrontowanie poszczególnych tez i wykazywanie ich kontradiktoryjności, dążenie do prawdy w poznawaniu rzeczywistości oraz urzeczywistnianie rozumowego prawa, zgodnego z naturą – „zakonu przyrodzonego”, stanowią uniwersalny skarbiec racjonalnych argumentów, również we współczesnym dyskursie prawniczym.

---

<sup>172</sup> L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 153.

**Rozdział VII.**

**Filozofia prawa  
Mariana I. Morawskiego SJ  
a współczesna ewolucyjna  
filozofia prawa oraz uniwersalna  
gramatyka moralności i prawa**



## 1. Uwagi wprowadzające

Udzielenie twierdzącej odpowiedzi na pytanie: czy zespół poglądów filozoficznoprawnych Mariana I. Morawskiego spełnia kryterium własnej, oryginalnej filozofii prawa, nie wyczerpuje dyskursu badawczego. Stanowi jedynie relewantny czynnik w procesie dochodzenia do przydatności *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* we współczesnej debacie filozoficznoprawnej. Kluczową składową, budującą *sui generis* teorię moralności Morawskiego jest problematyka wolnej woli. Zagadnienie to zostało umieszczone w finalnym etapie pracy, ze względu na jego uniwersalność i doniosłość dla rozwikłania problemu badawczego pracy.

W XXI wieku nurty pozytywizmu, ewolucjonizmu czy empiryzmu wracają w zmodyfikowanej formie – ewolucyjnej filozofii prawa czy etyki materialistycznej. Warto zastanowić się czy XIX-wieczna argumentacja Morawskiego zachowuje aktualność i stanowi punkt odniesienia w debacie prawniczej? W zagadnieniu wolnej woli należy doszukiwać się *arché* współczesnych perspektyw filozoficznoprawnych.

## 2. Kierunki badań naukowych: naturalizm – antynaturalizm

Model uprawiania dyscypliny humanistycznej jest istotny zarówno z historycznego punktu widzenia, jak i współczesnych wyzwań stojących przed refleksją o prawie. Początków rozróżnienia naturalizmu i antynaturalizmu należy poszukiwać w XIX wieku, kiedy to zastanawiano się nad charakterem nauk społecznych w ogóle, czyli także nauk prawnych<sup>1</sup>. Ze współczesnej perspektywy badawczej

---

<sup>1</sup> Por. M. Krawczyk, *Znaczenie sporu naturalizm vs. antynaturalizm dla nauk prawnych*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” (23)2013, t. 16, s. 36.

spór ten odcisnął piętno na miejscu nauk humanistycznych w naukowym procesie dochodzenia do prawdy. Skutki i rozmaite odcienie dyskusji intelektualnych mają wpływ na sposób pojmowania prawa, a także są punktem odniesienia dla osi sporu pozytywizm prawniczy – koncepcje prawnonaturalne oraz modernizm – postmodernizm.

W XIX wieku niemieccy filozofowie na czele z W. Diltheyem<sup>2</sup>, W. Windelbandem<sup>3</sup>, i H. Rickertem<sup>4</sup> stawili opór przeciwko tradycji pozytywistycznej, nawiązującej do A. Comte'a. W obrębie tzw. szkoły diltheyowskiej sformułowano tezy dotyczące statusu metodologicznego nauk humanistycznych. Przedstawiciele tego nurtu zakładali odrębność nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) od nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey (1833–1911) – profesor uniwersytetu w Bazylei (od 1866), Kilonii (od 1868), Wrocławiu (od 1871) i Berlinie (od 1882); twórca tzw. filozofii życia, w której głosił relatywistyczny historyzm; zwolennik antypozytywistycznego kierunku w metodologii, postulował interpretację rozumiejącą (rozumienie) wytworów kulturowych, intuicyjnie (intuicja) pojmowane wartości kultury; twórca pojęcia nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*) oraz inicjator dyskusji w niemieckim środowisku filozoficznym na temat odrębności nauk humanistycznych; poglądy Dilthey'a wywarły wpływ na humanistykę europejską z przeł. XIX i XX. Do głównych dzieł należy zaliczyć: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *O istocie filozofii* (1907, wyd. pol. 1987); wybór pol. *Pisma estetyczne* (1982); *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 503; zob. P. Kawalec, *Dilthey Wilhelm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, 583–586.

<sup>3</sup> Wilhelm Windelband (1848–1915) – jeden z twórców szkoły badeńskiej w neokantyzmie; sformułował ogólną teorię wartości, które uważał za główny przedmiot badań w naukach filozoficznych i w humanistyce; zapoczątkował idiografizm, dokonał podziału nauk na idiograficzne i nomotetyczne; *Präludien* (1884), *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894); *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 8, Warszawa 2004, s. 622.; zob. A. Przyłęski, *Windelband Wilhelm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 782–784.

<sup>4</sup> Heinrich Rickert (1863–1936) – jeden z głównych przedstawicieli szkoły badeńskiej neokantyzmu; głównymi dziedzinami zainteresowania Rickerta były: teoria poznania, ogólna teoria wartości (aksjologia) oraz teoria kultury i metodologia humanistyki; głosił pogląd, że wszelkie dziedziny kultury podlegają powszechnie ważnym, obowiązującym normom tworzącym właściwe danej dziedzinie wartości; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (t. 1–2 1896–1902), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924); *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 7, Warszawa 2004, s. 220; zob. A. Bobko, *Rickert Heinrich*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 776–778.

<sup>5</sup> Zob. J. Stelmach, *Naturalistyczny i antynaturalistyczny model teorii prawa*, „Studia Prawnicze” 1985, z. 3–4, s. 91.

Zupełnie odmiennie do tej kwestii podchodzili pozytywiści, którzy zakładali, że „przedmiotem nauk społecznych nie są intencje ludzi, ale wyłącznie zachowania ludzkich organizmów. Humanistyka może i powinna wyzwolić się od takich kwestii, jak «świadomość» i różne jej derywaty, a zając się badaniem prawidłowości zachowania, ustalać mierzalne zależności między różnymi wielkościami charakteryzującymi ludzki behavior”<sup>6</sup>.

Zarysowany rozdzwięk znajduje swoje odzwierciedlenie w naukach prawnych. Istotą konfliktu naturalizm *versus* antynaturalizm jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu metody empiryczne i nieempiryczne są przydatne i stosowalne w ramach teorii prawa<sup>7</sup>. Antynaturaliści w XIX wieku zdawali się sugerować, że nauki społeczne stoją przed jedną z alternatyw: albo pójść tą drogą, którą idą nauki przyrodnicze, poszukując coraz bardziej skutecznych środków kontroli nad procesami społecznymi, tak jak nauki przyrodnicze poszukują jak najskuteczniejszych środków kontroli nad procesami przyrodniczymi, albo też pójść odrębną drogą tradycyjnej humanistyki, koncentrując się nad wartościami i ideałami, na których opiera się ludzkie życie<sup>8</sup>.

W metodologii wyróżnia się dwie płaszczyzny sporu naturalistów z antynaturalistami. W zależności od tego, czy treścią sporu jest kwestia metod stosowanych w nauce, czy też ich przedmiotu badania, mówi się odpowiednio o (anty) naturalizmie metodologicznym i przedmiotowym<sup>9</sup>. Naturalizm metodologiczny jest to pogląd, według którego metody stosowane we wszystkich naukach są (teza deskryptywna) lub też powinny być (teza normatywna) takie same<sup>10</sup>. Naturalizm jako stanowisko wyrosłe z pozytywizmu filozoficznego zakłada monizm metodologiczny oparty o metodę empirycznego przyrodoznawstwa. Za naukowe można uznać tylko te rezultaty badawcze, które można empirycznie sprawdzić, zweryfikować<sup>11</sup>. Następujące szkoły prawne uznają naturalistyczny charakter: szkoła skandynawska (tzw. szkoła realizmu skandynawskiego), szkoła psychologiczna (L. Petrażycki), szkoła tzw. socjologicznej jurysprudencji R. Pounda oraz szkoła amerykańskiego realizmu prawnego, wreszcie szeroko rozumiana szkoła

---

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 205.

<sup>7</sup> J. Stelmach, *Naturalistyczny i antynaturalistyczny model teorii prawa*, s. 87.

<sup>8</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, s. 292.

<sup>9</sup> A. Pałubicka, *Naturalizm i antynaturalizm*, w: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski i in., Wrocław 1987, s. 403 i n.

<sup>10</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, s. 292.

<sup>11</sup> I. Gołowska, *Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (1)2003, t. LXV, s. 7.

marksistowska<sup>12</sup>. Za przykłady pozycji antynaturalistycznych w ogólnej refleksji o prawie podawane są m.in.: szkoła neokantowska, fenomenologiczna, egzystencjalistyczna, filozofia prawa J. Habermasa czy R. Dworkina<sup>13</sup>.

Z retrospektywnego punktu widzenia próba spojrzenia naukowego tylko i wyłącznie przez pryzmat nauk przyrodniczych nie była realną, lecz iluzoryczną propozycją. W ramach tak sformułowanego dylematu można zatem powiedzieć, że antynaturaliści poszli drogą tradycyjnej humanistyki. Antynaturalizm uwzględnia w prowadzonych przez siebie badaniach elementy aksjologiczne, naturalizm zaś przejawia się w wytycznej, iż możliwe jest konstruowanie perspektywy poznawczej w oderwaniu od „wartości” i „bez założeń”<sup>14</sup>. Naturalizm przedmiotowy to stanowisko, w myśl którego prawidłowości życia społecznego stanowią szczególnie przypadek prawidłowości przyrodniczych<sup>15</sup>. Prezentowany sposób definiowania rzeczywistości wskazuje na cel nauki jako korelatu między fenomenami przyrodniczymi a społeczeństwem.

Próba zbudowania pozytywnego programu antynaturalizmu, nie ograniczonego tylko do rozumowania *a contrario* w kontekście naturalizmu prowadzi do ontologicznej charakterystyki świata społecznego i świata kultury. Każdy przedmiot kultury, od dzieła sztuki poczynawszy, a na prostej wypowiedzi skończywszy, składa się z dwóch podstawowych elementów substratu materialnego i strony znaczeniowej<sup>16</sup>. Pierwszy z elementów jest dostępny przez zmysły, *alias* ma charakter sensybilny, drugi zaś stanowi element świata kultury, charakterystyczny dla wspólnoty społecznej (ma charakter intelligibilny).

Już *prima facie* można zaobserwować, że drugi ze składników nie może być przedmiotem obserwacji, choć stanowi integralny element całości, jaką jest np. ludzkie działanie<sup>17</sup>. Rzeczywistość kultury, w przeciwieństwie do rzeczywistości natury, ma odmienną strukturę, a więc wymaga zastosowania odmiennej metody badawczej, jaką jest rozumienie<sup>18</sup>. Polega ona na łączeniu materialnych przed-

<sup>12</sup> J. Stelmach, *Naturalistyczny i antynaturalistyczny model teorii prawa*, s. 94; Pojęcie „szkoła w teorii prawa” należy rozumieć *sensu largo*; zob. K. Opałek, *Szkoły w teorii prawa*, w: *Szkoły w nauce*, red. J. Goćkowski, A. Siemianowski, Wrocław 1981.

<sup>13</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 60.

<sup>14</sup> Pogląd R. Rickerta podają za: A. Bator, *Naturalistyczne ujęcie prawa*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, red. A. Bator, Warszawa 2016, s. 50.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> A. Kozak, *Antynaturalistyczne ujęcie prawa*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, red. A. Bator, Warszawa 2016, s. 51.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Por. J. Łakomy, *Spór naturalizm versus antynaturalizm w naukach prawnych a zagadnienie integracji zewnętrznej nauk prawnych*, s. 118.

miotów kultury z właściwymi im znaczeniami w akcie interpretacji<sup>19</sup>. W naukach humanistycznych nie idzie o metodyczną wiedzę na temat procesów psychicznych, lecz o ich wtórne przeżywanie, czyli po prostu rozumienie<sup>20</sup>. Należy przyjąć za I. Gołowską, że „rozumienie jest podstawową kategorią hermeneutyki, najbardziej typowym rodzajem postępowania z jakim mamy do czynienia w naukach humanistycznych”<sup>21</sup>. Rozumienie jako metoda charakterystyczna dla nauk humanistycznych pozwala kształtować proces poznania. W odróżnieniu od zwykłego opisu empirycznych faktów i ich przyczynowych skutków, zależności występujących w badaniach zjawisk przyrody, wytwory „ducha” ludzkiego (artefakty kultury) wymagają ich „rozumienia” (*Verstehen*), a więc interpretacyjnego odkrywania przedstawionych przez nie znaczeń i obiektywizujących się w nich myśli i przeżyć<sup>22</sup>.

Antynaturalistyczne ujęcie prawa jest owocem zasadniczych wątpliwości co do tego, czy metodologiczny paradygmat nauk empirycznych pasuje do ontologicznej charakterystyki rzeczywistości kultury, do której ma również należeć prawo<sup>23</sup>. Znacznie bliżej modelowi antynaturalistycznemu do jakiejś formy przedsięwzięć ponad – czy postdyscyplinarnych, gdzie w bardziej nieuporządkowany sposób dochodzi do współpracy badaczy różnych orientacji, niejako poza tradycyjnymi granicami międzydyscyplinarnymi<sup>24</sup>.

Z kolei naturalizm stanowił próbę metodologicznej unifikacji nauki na bazie empiryzmu, antynaturalizm zaś był próbą obrony samoistności humanistyki – jej metodologicznej niezależności od nauk przyrodniczych<sup>25</sup>. Sięgając do źródeł naturalizmu i jego manifestu programowego należy powtórzyć za A. Comte: „Wiedzieć by przewidywać, przewidywać by móc działać”. W tym kontekście należy wymienić trzy zasadnicze funkcje nauk empirycznych: eksplanacyjną, predykcyjną i techniczną<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Łakomy, *Spór naturalizm versus antynaturalizm...*, s. 118.

<sup>20</sup> I. Gołowska, *Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, s. 10.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Zob. M. Markowska, *Interpretacja jako rozumienie w filozofii Wilhelma Diltheya*, „Czasopismo Filozoficzne” (2)2007, s. 58 i n.; Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.

<sup>23</sup> A. Kozak, *Antynaturalistyczne ujęcie prawa*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, red. A. Bator, Warszawa 2016, s. 50.

<sup>24</sup> J. Łakomy, *Spór naturalizm versus...*, s. 119.

<sup>25</sup> I. Gołowska, *Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (1)2003, t. LXV, s. 8.

<sup>26</sup> K. Popper, *Conjectures, and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York 1969, s. 337; tenże, *Objective Knowledge*, Oxford 1973, s. 349.

Realizacja powyższych postulatów nieuchronnie prowadzi do spełnienia trzech postulatów: empiryzmu, obiektywizmu oraz eliminacji sądów wartościujących. Funkcja eksplanacyjna oznacza w praktyce formułowanie twierdzeń ogólnych opisujących prawidłowości życia przyrodniczego i podstawowe założenia nauki<sup>27</sup>. W ten oto sposób dokonuje się matematyzacja twierdzeń naukowych, zakładająca w coraz większym stopniu korzystanie z metod ilościowych – w myśl zasady T. Hobbes’a („Myślenie jest liczeniem”). Postulat obiektywizmu związany jest również z funkcją eksplanacyjną. Twierdzenia naukowe mają być intersubiektywnie sprawdzalne, a zatem sformułowane w taki sposób, by każdy mógł sprawdzić ich zasadność i tylko w zależności od wyniku empirycznych testów przyjąć je lub odrzucić<sup>28</sup>.

Postulat eliminacji z nauki sądów wartościujących (*Wertfreiheit*) znajduje z kolei proste uzasadnienie w fakcie, że oceny nie opisują faktów, a jedynie wyrażają ludzkie postawy i dążenia i stąd nie może być dla nich miejsca w nauce badającej tylko fakty<sup>29</sup>. Sądy wartościujące utrudniałyby realizację funkcji predykcyjnej nauki, związanej z przewidywaniem przyszłych zdarzeń. Konsekwencją wprowadzenia naturalistycznej wizji nauk społecznych jest instrumentalizacja życia publicznego<sup>30</sup>. Warto przytoczyć głos M. Krawczyka, który zwraca uwagę na skutki wyeliminowania z nauki przejawów wartościowania, co w efekcie zamykałoby dyskusję w tak podstawowych kwestiach, jak chociażby temat wyższości systemu prawa charakterystycznego dla *civil law* czy też *common law*<sup>31</sup>. W naturalistycznej koncepcji nauk społecznych człowiek jest jedynie narzędziem i sterowalnym obiektem. Wprowadzenie inżynierii społecznej skutkuje realizacją funkcji technicznej, obejmującej kontrolę i sterowanie procesami przyrodniczymi i społecznymi. Program naturalistyczny zakłada instrumentalizację wiedzy w znaczeniu przekładalności wyników poznania na dyrektywy techniczne (celowościowe)<sup>32</sup>. Poznanie teoretyczne jest *de facto* podstawą praktycznego identyfikowania rzeczywistości.

Punktem stycznym dla poglądów naturalistów i antynaturalistów jest krytyka dogmatyzmu nauki prawa. Najlepiej ten stan rzeczy ilustrują słowa R. Posnera: „Prawo i religia były przez długi czas powiązane ze sobą i wiele podobieństw pozostało po dzień dzisiejszy. Prawo również ma swoich kapłanów, swoje święte

<sup>27</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa, Prawo w toku przemian*, s. 295.

<sup>28</sup> I. Gołowska, *Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, s. 8.

<sup>29</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa, Prawo w toku przemian*, s. 296.

<sup>30</sup> M. Krawczyk, *Znaczenie sporu naturalizm vs. antynaturalizm dla nauk prawnych*, s. 44.

<sup>31</sup> Tamże, s. 46.

<sup>32</sup> A. Bator, Z. Pulka, A. Sulikowski, *Czy koniec teorii prawa?*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 16.

teksty, swoje hermeneutyczne tajemnice, togi, rytuały i ceremonie. Prawu potrzeba jednak widać naukowego ducha, ducha poszukiwań i zmiany, otwartości i szacunku dla faktów<sup>33</sup>.

Przyjęcie paradygmatu naturalistycznego rodzi za sobą szereg konsekwencji. Oczywistym krokiem ku osiągnięciu celu „jedności nauk” są właśnie przedsięwzięcia interdyscyplinarne – wypracowywanie wspólnych metod oraz badanie tych samych przedmiotów na różnych poziomach: od fizycznego, przez chemiczny, biologiczny, socjobiologiczny, psychologiczny, aż po socjologiczny, prawny czy ekonomiczny<sup>34</sup>. W tym wypadku należy powtórzyć za O. Holmesem: „Przyszłość nauki prawa należy raczej do ekonomistów i statystyków niż do kodeksowych prawników”<sup>35</sup>.

Niezwykle porządkujący charakter ma uwaga T. Pietrzykowskiego dotycząca sporu na linii naturalizm – antynaturalizm. „Tego rodzaju dualistyczne ujęcie opozycji pomiędzy naturalistyczną i antynaturalistyczną wizją nauki zajmującej się zjawiskami kulturowo-społecznymi trzeba traktować jedynie jako poręczny, porządkująco-edukacyjny schemat. Trudno natomiast dostrzegać w nim adekwatne odzwierciedlenie rozmaitości zapatrywań na przedmiot i metody nauk humanistyczno-społecznych<sup>36</sup>.

Pewnym syntetycznym ujęciem i koncyliacyjnym podejściem do rozwiązania sporu naturalizm – antynaturalizm jest propozycja J.S Langroda, którą można streścić w następujących słowach: „Na płaszczyźnie badań [...] jest [...] rzeczą prawnika: konstatowanie istniejącego (podobnie, jak to np. czyni fizyk w swym laboratorium) a nadto o tyle wartościowanie, o ile utrzymuje się ono w zakresie ocen wartości nie wykraczających poza obręb działania mechanizmu prawa pozytywnego (np. ocena zgodności normy indywidualnej z regułą itd.). O ile chodzi o wartościowanie «zewnątrzne» w stosunku do tego mechanizmu, tzn. o ocenę «treści» prawa (np. socjalnej czy etycznej wartości reguły), to nie jest ono przedmiotem badań na tej płaszczyźnie, atoli – licząc się z «wielopłaszczyznowością» charakteryzującą porządek społeczny – uważać je należy za dostępne także prawnikowi, atoli już w planie porównywania różnych płaszczyzn (np. prawniczej z moralną). Zadanie prawnika może więc być szerokie [...]”<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> R. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, Harvard 1990, s. 468.

<sup>34</sup> J. Łakomy, *Spór naturalizm versus antynaturalizm...*, s. 113.

<sup>35</sup> O. Holmes, *The Path of Law*, „Harvard Law Review” 1880 – cyt. za R. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, Intuicja 1990.

<sup>36</sup> T. Pietrzykowski, *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*, Warszawa 2012, s. 31.

<sup>37</sup> J.S. Langrod, *Instytucje prawa administracyjnego. Zarys części ogólnej*, reprint, Kraków 2003, s. 169–170.

W podobnym duchu próby zjednania dwóch zwaśnionych stanowisk próbuje dokonać L. Morawski, który stwierdza, że „antynaturaliści rozwijając wizję dobrego i racjonalnego prawa, nie mogą abstrahować od argumentów empirycznych, jeżeli nie chcą popaść w pułapkę szlachetnych, ale niezrealizowanych utopii, tak zdominowane przez naturalizm prawoznawstwo powinno sobie zdawać sprawę, że wiedza o tym jak skutecznie działać, nie jest identyczna z wiedzą o tym, ja dobrze żyć<sup>38</sup>.”

Perspektywa przytoczona przez J.S. Langroda jak i L. Morawskiego potwierdza rację istnienia filozofii prawa i stanowi próbę pogodzenia dwóch opozycyjnych stanowisk. Nie zmienia to faktu, że w powyższym ujęciu potwierdza się przełom antynaturalistyczny w rehabilitacji problematyki filozoficznej. Zrównanie i wyśrodkowanie dwóch stanowisk naturalizmu i antynaturalizmu potwierdza znaczenie dyskursu metateoretycznego w oparciu o założenia filozofii prawa.

Kluczowym aspektem jest definiowanie nauki o prawie w kontekście wielopłaszczyznowego fenomenu społecznego. Zdecydowanie bardziej rozbudowane pole badawcze w zakresie teoretycznym, pozytywistycznym stoi przed teorią prawa, natomiast podstawy aksjologiczne pozwalają na komparatystyczną refleksję o naturze prawa. Zatem z pełną odpowiedzialnością można sparafrazować słowa J.S. Langroda: „Zadanie filozofii prawa i teorii prawa jest więc szerokie”<sup>39</sup>.

### **3. Problem wolnej woli w koncepcji filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ**

Tematyka wolnej woli zajmuje ważne miejsce w myśli Mariana I. Morawskiego. Jezuita traktuje wolną wolę jako warunek, stanowiący podstawę do zbudowania autentycznej teorii moralności<sup>40</sup>. Prądy ideowe determinizmu, ewolucjonizmu oraz materializmu są krytykowane przez Morawskiego w oparciu o argumentację nawiązującą do tego zagadnienia. Punktem wyjścia w refleksji Jezuity jest założenie, że „we wnętrzu człowieka spotkaliśmy się z drugim, duchowym światem, nie mniej ogromnym jak materialny – i wówczas roszczenie ducha ludzkiego do odrębnych praw i do pewnej samodzielności w swych czynach wyda nam się mniej dziwnym, nie zaśługującym na potępienie z góry, bez zbadania sprawy”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa, Prawo w toku przemian*, s. 308.

<sup>39</sup> Por. J.S. Langrod, *Instytucje prawa administracyjnego. Zarys części ogólnej*, reprint, Kraków 2003, s. 170.

<sup>40</sup> Por. T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana I. Morawskiego SJ*, s. 133.

<sup>41</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 14.

Wolna wola jest ściśle powiązana z kwestią odpowiedzialności – zdaniem Morawskiego – „te dwa pojęcia warunkują się wzajemnie”<sup>42</sup>. Dla ustalenia korelatu pojęciowego między wolną wolą a odpowiedzialnością należy w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie, jak Jezuita definiuje wolną wolę?

„Siła sobie właściwa, którą przy danych podnietach i pociągach sama się ostatecznie determinuje, mogąc w tych samych warunkach zdeterminować się inaczej”<sup>43</sup>. *In allis verbis* wolna wola jest to siła pozwalająca człowiekowi wybierać w sposób wolny i nieskrępowany. Jednak Morawski zastrzega, że nie można jej utożsamiać ze złudzeniem psychologicznym<sup>44</sup>. Zdaniem Jezuity, idea odpowiedzialności wywodzi się z wolnej woli, która stanowi przyczynę naszego postępowania. „Taka wolna wola nie może już całej racji swego działania poprzednim warunkom przypisać; ona sama jest przyczyną w wyższym znaczeniu, początkiem, panią swego czynu – i dlatego właśnie jest odpowiedzialną – i od niej zaczyna się nowy moralny świat”<sup>45</sup>. Skoro wola warunkuje czyn ludzki, jej rezultatem jest odpowiedzialność. Źródłem moralności jest przyjęcie faktu istnienia wolnej woli. W paradygmacie Morawskiego brzmi to tak: „Jeśli iluzją jest wolna wola, to iluzją jest odpowiedzialność – i cała moralność jest iluzją”<sup>46</sup>. Egzystencja wolnej woli pozwala uniknąć zagrożenia nihilizmu moralnego, a zarazem pozwala na subtelny dystynkcję czynów przypisywanych wolnej woli. Jezuita ujął to tymi słowami: „Z poczucia wolności woli pochodzi ta osobliwa własność czynów, że w nich fakt odróżniamy od prawa, czyli normy, według której czyn być powinien”<sup>47</sup>.

Recypując aparaturę pojęciową I. Kanta do koncepcji Mariana I. Morawskiego można powiedzieć, że „fakty” to *Sein*, zaś „prawo” utożsamiane jest z *Sollen*. Wolna wola umożliwia ocenę „faktów” przez pryzmat „prawa”. Potwierdza to następująca konstatacja: „[...] podług prawa oceniamy fakty, i uznajemy, je za złe lub dobre, nie tą fizyczną dobrocią lub złością [...] ale jakąś inną, zależącą na zgodności lub niezgodności czynu z jego normą”<sup>48</sup>. Jezuita podkreśla znaczenie wolnej woli jako konstruktów budującego podstawy moralności. Odpowiedzialność za podejmowane przez człowieka czyny – zdaniem Morawskiego – prowadzi do „sądu o czynach, który nazywamy moralną pochwałą lub naganą”<sup>49</sup>.

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 17.

<sup>43</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 18.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 24.

<sup>47</sup> Tamże, s. 19.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 20.

Prawo stanowione, które pełni funkcję uzupełniającą prawa sumienia – prawa naturalnego, zakłada podporządkowanie czynów ludzkich w ramy prawne. Wyróżnieniem odpowiedzialności prawa stanowionego jest kara „za dobrowolne prawa naruszenie; i stąd troska prawodawcy i sędziego ażeby rozemnić, o ile oko ludzkie przeniknąć może, azali przestępca z wolnej woli prawo pogwałcił”<sup>50</sup>. Wykorzystując współczesny dorobek nauki prawa można powiedzieć, że sankcja w ujęciu Morawskiego dla oceny czynów ludzkich ma pełnić funkcję represyjną oraz ogólnoprewencyjną (korzystne oddziaływanie na społeczeństwo)<sup>51</sup>.

*Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w pozycji zagadnienia wolnej woli podejmuje krytykę determinizmu. Brak wolnej woli – według Morawskiego – prowadzi do niechybnego relatywizmu. Autor *Podstaw etyki i prawa* wyraża to następującą konstatacją: „[...] bez wolnej woli, różnica zła i dobra, jest człowiek dobry i zły – ale to dobro i zło nie różni się wcale od dobra i zła fizycznego [...] A to jakieś dobro *sui generis*, wyższego rzędu, które poczytywaliśmy za właściwość czynów i istot odpowiedzialnych, do czego przywiązywaliśmy jakąś wartość bezwzględną, to niczym innym nie jest, tylko złudzeniem”<sup>52</sup>. Powyższe słowa można interpretować jako postulat ulokowania świata wartości w świecie rzeczowym, gdyż brak zastosowania tej formuły, w praktyce prowadzi do relatywizmu.

Fakt istnienia wolnej woli jest odrzucany przez ujęcia deterministyczne. Morawski wyróżnia dwa rodzaje determinizmu – fizyczny i logiczny. Pierwszy z nich zakłada identyfikowanie całego porządku duchowego z fizycznym *de facto* stanowi materializm, zaś determinizm logiczny opiera się na poddaniu bezwzględnie woli pod przewagę motywów<sup>53</sup>. Jezuita obala tezy materialistyczne, przytaczając myśli L. Pasteura<sup>54</sup> i wykorzystując argumentację T. Huxleya<sup>55</sup> czy

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Zob. K. Kulig, *Teoria pracowniczej odpowiedzialności porządkowej*, Warszawa 2017, s. 26–28. W. Dziedziak, *Próba charakterystyki sankcji prawnych i moralnych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1992, Sectio G, t. XXXIX, s. 33–53; tenże, *Wpływ sankcji prawnych i moralnych na skuteczność prawa*, „Studia Iuridica Lublinensia” (1)2015, vol. XXIV, s. 67–88.

<sup>52</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 22.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>54</sup> L. Pasteur (1822–1895) – chemik i mikrobiolog, twórca podstaw mikrobiologii i immunologii; wykazał, że fermentacje są wywoływane przez drobnoustroje (stąd termin pasteryzacja), obalili teorię samoródtwa oraz przeprowadził dowody stałości gatunkowej wśród drobnoustrojów; rozpoczął badania nad chorobami zakaźnymi, wprowadził i stworzył szczepionkę przeciw wścieklicznie; zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 6, Warszawa 2004, s. 347–348.

<sup>55</sup> T. Huxley (1825–1895) – biolog, filozof przyrody, zoolog, lekarz, obrońca i propagator darwinizmu, pionier kierunku ewolucyjnego w naukach zoologicznych; stwierdził, że pro-

E. Dubois-Reymond<sup>56</sup>, którzy twierdzą, że pogląd o jedności ducha i materii stanowi swoiste uproszczenie. Zdaniem Morawskiego, nurt materialistyczny mający swoje korzenie w poglądach Epikura szuka bezskutecznie uzasadnienia dla negacji pierwiastka duchowego<sup>57</sup>. Dyskurs XIX-wiecznych materialistów zakłada, że „świadomość żadnej właściwie nie gra roli w działaniu człowieka; jest tylko połysek, do elektrycznego podobny, wywołany niekiedy przez przebieg nerwowego prądu po nerwach mózgowych; ale czy ten połysek ma miejsce czy nie to rzecz podrzędna [...]”<sup>58</sup>. W ten oto sposób następuje zdeprecjonowanie roli świadomości do zautomatyzowanego, bezrefleksyjnego działania, które ma charakter iluzoryczny. Marian I. Morawski stwierdza, że „świadomość nie tylko postępowaniem człowieka rzeczywiście kieruje, – czemu zaprzeczyć byłoby niedorzecznością; – ale jeszcze przez organizm człowieka opanowuje świat zewnętrzny [...]”<sup>59</sup>. Według Jezuitów determinizm logiczny nie ma racji bytu.

Wyższy stopień złożoności i spójności obejmuje logika wywodu zwolenników determinizmu logicznego, aniżeli apologetów determinizmu fizycznego. Według tej koncepcji, „ostatecznie wolę determinują poznane powody, a że poznanie nie jest wolne, lecz warunkom przedmiotu podległe, więc wcale miejsca dla wolności nie ma”<sup>60</sup>. Przedmiotem krytyki nie jest brak świadomości, lecz przypisywanie decydującej roli w postępowaniu człowieka jego motywacjom. Powód działania determinuje człowieka do popełnienia konkretnego czynu. Wola zostaje zredukowana do wypełniania motywów działania. Morawski przyznaje, że „silna namiętność umniejsza zwykle wolność woli: zdarza się nawet, że zupełnie ją znosi w pewnych chwilach. Skądinąd przekonany jestem, że takie chwile nadzwyczaj są rzadkie, i że tylko wtedy zupełnie ustaje wolność woli i od-

---

ces ewolucji dotyczy również człowieka; (*Stanowisko człowieka w przyrodzie* 1863, wyd. pol. 1874); zob. J. Zon, *Huxley Thomas Henry*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 679–682.

<sup>56</sup> E. Dubois-Reymond (1818–1896) – od 1858 profesor fizjologii w Uniwersytecie w Berlinie; członek berlińskiej Akademii Naukowej, Towarzystwa Królewskiego w Londynie; jeden z twórców elektrofizjologii (*Untersuchungen über tierische Elektrizität* 1848–49); w poglądach filozoficznych przedstawiciel agnostycyzmu; twórca pojęcia *ignoramus et ignorabimus* oznaczającego, że nie znamy pochodzenia i istoty materii, siły, życia, świadomości i nigdy ich nie poznamy; zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna* PWN, red. B. Kaczorowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 577; L. Baiermann, E. Wesseling, *Physiology and philhellenism in the late nineteenth century: The self-fashioning of Emil du Bois-Reymond*, „Science in Context” (33)2020 s. 19–35.

<sup>57</sup> Por. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 26–27.

<sup>58</sup> Tamże, s. 27.

<sup>59</sup> Tamże, s. 29.

<sup>60</sup> Tamże, s. 30.

powiedzialność, kiedy gaśnie samowiedza<sup>61</sup>. W tym przypadku najtrudniej jest potwierdzić istnienie wolnej woli. Zdaniem Jezuita, należy jednak pamiętać, że „ciągle przecież widzimy naokoło siebie, że wola niższym instynktom się opiera. Są wcale nie wyjątkowi ludzie, którzy stale nad namiętnościami panują<sup>62</sup>. Morawski zdawał sobie sprawę, że wola nie jest obojętna i podlega naciskowi motywów, ulega wpływom zmysłów, jednak podkreślał, że żadne motywy warunkowo nie limitują wolnej woli. Jednak zdecydowanie częściej wola ulega wpływom silniejszym, aniżeli słabszym.

Autor *Podstaw etyki i prawa* w debacie z deterministami logicznymi przedstawia argumentację przyczynowości świata, kształtującej cały świat moralny – działalność i cały świat moralny, który się od niej poczyna, posiadają jakąś przyczynowość odrębną i wyższego rzędu, nie wykluczają wcale idei przyczyny, tylko przydają jej pewną inicjatywę, której nie znają przyczyny materialne<sup>63</sup>. Tak oto Morawski sygnalizuje istnienie harmonijnego porządku, którego prawidła opisał w dziele *Celowość w naturze*. Kwintesencja zagadnień sformułowanych w książce sprowadza się do realizacji trzech postulatów: „(1) że istnieje w naturze ład celowy; (2) że porządek ten nie jest wypadkową ślepego zbiegu okoliczności, ale wynikiem myśli i zamiaru; (3) że myśl ta i zamiar są w naturze immanentne, transcendentne – naprowadzają na zagadnienie, jaki jest najwyższy cel przyrody<sup>64</sup>.

W swej refleksji Morawski koncentruje się nad zarzutami skierowanymi przeciwko wolnej woli, pochodzącymi od nowożytnych nauk przyrodniczych. „Z fizyki i fizjologii powstaje przeciwko woli teoremat niezmienności ilości siły w świecie; z psychologii, hipnotyzm ze swoim tajemniczym panowaniem nad wolą; z socjologii, statystyka zbrodni i innych czynności ludzkich, wykazująca w nich prawidłowość, podobną do tej, jaką w zjawiskach natury znajdujemy<sup>65</sup>.

Autor *Podstaw etyki i prawa* wskazuje, że sprzeciw wobec wolnej woli pochodzi od odrębnych dziedzin fizyki, psychologii i socjologii. Jezuita obala zarzut stałej ilości siły w świecie, odwołując się do świata przyrody, w którym istnieje przekonanie „o stałości ilości wody na planecie – a temu nic nie wadzą te krople wody, które chemicy w swych pracowniach tworzą z tlenu i wodoru, skądinąd wziętego<sup>66</sup>. W praktyce oznacza to niemożność wykluczenia dodatkowych składników wody. Podobnie jest ze stałością siły, która nie wyklucza impulsu woli kierującego nerwami.

<sup>61</sup> Tamże, s. 38.

<sup>62</sup> Tamże, s. 39.

<sup>63</sup> Tamże, s. 34.

<sup>64</sup> *Devotus Discipulus*, dz. cyt., s. 35.

<sup>65</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 40–41.

<sup>66</sup> Tamże, s. 46.

Równie prosta, a zarazem logiczna argumentacja odnosi się do zarzutu przeciwko wolnej woli, pochodzącego z psychologii. Zdaniem Morawskiego, „[...] hipnotyk przy wykonaniu sugestii chociaż po dłuższym czasie, nie jest najczęściej, a może i nigdy nie jest w zwykłym stanie przytomności, lecz w jakimś śnie lub półśnie hipnotycznym, a w takim razie nic dziwnego, że ma wolę w części lub zupełnie skrupowaną”<sup>67</sup>. Konsekwencją przyjęcia powyższego założenia jest *de facto* uznanie wolnej woli. Wynika to z faktu, że człowiek w stanie hipnozy postępuje machinalnie i nieświadomie. Ponadto, argumentem potwierdzającym istnienie wolnej woli jest ograniczona skuteczność hipnozy, związana ze sprzeciwem jednostki wobec poleceń hipnotyzera.

Zarzut socjologiczny opiera się na statystyce. Morawski przytacza dzieło *Historia cywilizacji w Anglii* autorstwa Thomasa Buckle’a<sup>68</sup>, w którym autor ten stwierdza stałą liczbę zabójstw w Anglii, oscylującą na poziomie 240. Argumentacja T. Buckle’a zakłada zastosowanie tzw. prawa wielkich liczb w praktyce – „Im większa liczba przypadków, tym regularniej uwydatniają się podstawy prawdopodobieństwa, bo przypadki przeciwne wzajemnie się równoważą; w liczbach zaś bardzo wielkich przypadkowość się znosi, a prawidła prawdopodobieństwa występują jako stałe prawa”<sup>69</sup>. Jezuita odrzuca to założenie, twierdząc, że „w jednostce nawet wolność woli, którą w każdym czynie uznajemy, nie wyklucza bynajmniej pewnej prawidłowości działania, w której się przejawia charakter tej osoby – a to dlatego, że w sumie jej czynów zawsze przeważą liczba takich, co będą według starych podniet w jej charakterze zawartych”<sup>70</sup>. Autor *Podstaw etyki i prawa* zdaje sobie sprawę, że skłonności, nawyki oraz namiętności oddziałują na wolną wolę, jednak każdy czyn jest indywidualny i nie można go jedynie rozpatrywać na podstawie sumarycznego równania – „prawa wielkich liczb”<sup>71</sup>. Retoryka Morawskiego ostatecznie wskazuje bezzasadność zarzutu T. Buckle’a. W dyskursie z przeciwnikami wolnej woli Morawski sprawnie operuje metodą

---

<sup>67</sup> Tamże, s. 50–51.

<sup>68</sup> Henry Thomas Buckle (1821–1862) – filozof, historyk kultury, socjolog oraz szachista. Jeden z twórców determinizmu geograficznego w socjologii. Autor pracy *Historia cywilizacji w Anglii* (1857–61, wydanie polskie, 1865–68 i 1873) głosił program stosowania indukcji i metody statystycznej w badaniach historycznych celem formułowania praw społecznego rozwoju; krytykował tradycyjną historiografię polityczną oraz zwalczał interpretację procesów dziejowych opartą na wierze w moc sprawczą opatrności, przypadkowość hist., wolną wolę jednostek itp. Zob. *Nowa Powszechna Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 37.

<sup>69</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 53.

<sup>70</sup> Tamże, s. 57.

<sup>71</sup> Tamże, s. 53.

scholastyczną, wskazując zarazem na sprzeczność argumentacji przeciwników istnienia wolnej woli.

#### **4. Mariana I. Morawskiego dowody na istnienie wolnej woli**

Autor *Podstaw etyki i prawa* nie ogranicza się jedynie do *quasi* negatywnej postawy badawczej, wyjaśniającej błędy w rozumowaniu materialistów czy ewolucjonistów. Morawski przytacza przesłanki pozytywne, potwierdzające istnienie wolnej woli. Należą do nich: wewnętrzna świadomość, istnienie moralności i dowód rozumowy, pochodzący od Tomasza z Akwinu. Pierwszy z dowodów zakłada istnienie samowiedzy umysłu, która powoduje, że „zaraz po czynie zjawia się wyrzut lub pochwała sumienia”<sup>72</sup>. Zdaniem Morawskiego, przekonanie o wolnej woli jest tak powszechne i tak głębokie, iż nikt się z niego wyzuć nie może<sup>73</sup>. Potwierdza to fakt, że człowiek niejednokrotnie podejmuje wysiłek, aby sprzeciwić się swym pociągom i namiętnościom.

Drugi z dowodów zakłada istnienie moralności. Jezuita porównuje relację wolnej woli do moralności ze stosunkiem scholastyki do prawdy: „Jak w kierunku myślenia i badania świata, pierwszego kroku zrobić nie można, nie zaczawszy od uznania zdolności umysłu do poznania prawdy – tak samo w postępowaniu moralnym kroku uczynić nie możemy, nie uznawszy najpierw zdolności woli do wolnych czynów, jako warunku moralności”<sup>74</sup>. Należy zwrócić uwagę, że prawo dokonywania wyborów przez człowieka jest zgodne z chrześcijańską wizją natury człowieka. Dopiero zaakceptowanie moralności pozwala na ocenę czynów człowieka z punktu widzenia dobra lub zła.

Kolejny z dowodów potwierdzających egzystencję wolnej woli pochodzi od Akwinaty. Morawski snuje swą refleksję w oparciu o tezę, że w hierarchii istot człowiek znajduje się nad zwierzętami. Wynika to zasadniczo z dwóch czynników rozumu oraz wolnej woli. „[...] Rozum poznaje nie tylko pojedyncze dobra, jak zmysł, ale dobro w ogólności. [...] Wola więc musi mieć również aspiracje do dobra ogólnego, obejmującego w swej rozciągłości wszelkie dobro”<sup>75</sup>. W praktyce autor *Podstaw etyki i prawa* podkreśla, że człowiek ukierunkowany na wartość dobra może oprzeć się żądzy zmysłowej. Rozpoznanie za pośrednictwem rozumu dobra i zła z jednej strony nie gwarantuje wyboru dobra, ale daje taką moż-

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 61.

<sup>73</sup> Tamże, s. 64.

<sup>74</sup> Tamże, s. 66.

<sup>75</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 68.

liwość. Zwierzęta kierują się instynktami, określanymi w języku Morawskiego mianem „żądzy zmysłowej”, która pozbawia je wolności wyboru, natomiast człowiek w stosunku do przedmiotu może zająć dwa stanowiska: „może go pożądać, chcieć, – a może go i nie chcieć”<sup>76</sup>. W świecie zwierząt istnieje jedynie „żądza zmysłowa”, która nie pozwala dokonywać wyborów.

Marian I. Morawski jako badacz stawia kategoryczne dystynkcje pojęciowe między światem ludzi a światem zwierząt – w przeciwieństwie do teorii ewolucji, która zawiera elementy poszukujące punktów wspólnych dla świata człowieka i zwierząt. Zdaniem K. Darwina, „prawdopodobne jest, że każde zwierzę obdarzone silnym pociąganiem towarzyskim, wykształciłoby w sobie poczucie moralne czyli sumienie, gdyby tylko jego umysłowe władze osiągnęły chociażby w przybliżeniu, ten stopień rozwoju, na którym stoi człowiek”<sup>77</sup>. Powyższe twierdzenie stanowi odpowiedź na źródła zjawisk, które obecnie występują w dyskursie światopoglądowym. Zagadnienie to w XXI wieku stało się przedmiotem licznych fenomenów, do których należy zaliczyć m.in. animalizację człowieka i humanizację zwierząt<sup>78</sup>. Z całą stanowczością należy podkreślić, że żadne zabiegi nie uczłowieczą najbardziej nawet rozwiniętych zwierząt – zabiegi mogą jedynie ujawnić możliwość działania odpowiadającego strukturze bytowej, ale jej nie tworzą<sup>79</sup>. Wynika to z faktu, że o byciu osobą nie stanowią same działania, ale bytowa podstawa. Uwaga ta ma jedynie charakter marginalny i nie dotyczy zakresu badawczego pracy, jednakże, wskazuje na przeobrażenie filozoficznej postawy badawczej na przestrzeni dziejowej.

Morawski zagadnienie wolnej woli odnosi do identyfikacji i wyboru konkretnego nurtu światopoglądowego. „Jeśli odważycie się, zgodnie z istotą waszych systemów, powiedzieć mi: nie masz wolnej woli, puść się dokąd cię mocniejszy w tobie popęd zawiedzie – to gdzież jest wasza etyka? [...] Jeżeli

---

<sup>76</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>77</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. K. Ilecki, s. 110.

<sup>78</sup> Zob. A. Brezcko, M. Andruszkiewicz, *Przejawy reifikacji moralnej i prawnej zwierząt w XXI wieku*, w: *Meandry prawa – Teoria i praktyka. Księga Jubileuszowa prof. zw. dra hab. Mieczysława Goettela*, Szczytno 2017, s. 63–83; T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007; tenże, *Problem podmiotowości prawnej zwierząt z perspektywy filozofii prawa*, „Przegląd Filozoficzny” (2)2015, s. 247–259; tenże, *Etyczne problemy prawa*, s. 210–249; D. Probučka, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013; M. Goettel, *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym*, Warszawa 2013; T. Guz, *Filozoficzna analiza ideologicznych podstaw animalizacji człowieka i humanizacji zwierząt i drzew*, w: *Jeszcze Polska nie zginęła – wieść*, red. J. Szyszko, Z. Kłafka, M. Bodzenta, s. 97–126; J. Woleński, *Szowinizm gatunkowy, humanitaryzm, animalocentryzm*, „Przegląd Filozoficzny” (2)2015, s. 25–34.

<sup>79</sup> Zob. J. Potrzebszcz, *Filozoficzne podstawy praw człowieka...*, s. 24; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 278–279.

mi zaś powiecie: wybieraj co z dobrem powszechnym zgodne, bądź w każdym przypadku sprawiedliwy, uczciwy, egoistyczne skłonności zwalczaj, – to najpierw zatwierdzacie wolną wolę, co się żadną miarą z waszym systemem nie godzi”<sup>80</sup>. Jezuita dokonuje dystynkcji między prądami uznającymi wolną wolę a zaprzeczającymi jej istnieniu. Zdaniem Morawskiego, nurtami, które nie zakładają przeciwwagi między rozumem a naturalnymi skłonnościami człowieka są utilitaryzm i ewolucjonizm. Egoistyczne pobudki człowieka decydują o jego sposobie postępowania. W istocie rzeczy stanowi to powrót do czystej postaci epikureizmu. Potwierdzeniem tego stanowiska jest następująca konstatacja autora *Podstaw etyki i prawa*: „Tak więc cały ten rzekomy postęp etyki utilitarnej, przez teorie Benthama, Milla i Darwina, jest tylko kołowaniem – i na końcu znajdujemy się w tym samym punkcie, z któregośmy wyszli, tj. w najprostszym epikureizmie”<sup>81</sup>. Wobec powyższego opowiedzenie się po stronie zwolenników lub przeciwników istnienia wolnej woli oznacza w praktyce wybór określonej optyki światopoglądowej.

## 5. Ewolucyjna filozofia prawa

Teoria K. Darwina jest przedmiotem zainteresowania współczesnej nauki nie tylko biologii, antropologii czy kultury, ale również prawa. Świadczy o tym fakt istnienia ewolucyjnej filozofii prawa, która w nawiązaniu do XIX-wiecznych tradycji ponownie artykułuje czym jest prawo. Według W. Załuskiego, „prawo prymitywne [przedpaństwowe – uwaga własna] i nieprymitywne [powstałe po powstaniu państwa – uwaga własna] jest bytem emergentnym superwenującym bezpośrednio na kooperatywnych zachowaniach członków danej społeczności oraz uznaniu przez nich owych zachowań za wzorce powinnego postępowania, a pośrednio lub ostatecznie – na ich kooperatywnych dyspozycjach będących tworem ewolucji biologicznej”<sup>82</sup>. Dla wyjaśnienia tej na pozór skomplikowanej definicji należy odwołać się do czterech składowych powyższej definicji pozwalających na ramową charakterystykę ewolucyjnej filozofii prawa, a mianowicie – ontologii prawa, teleologiczno-aksjologicznego uzasadnienia, podstawy obowiązywania prawa (aspekt normatywny i motywacyjny) oraz zasadności metodologicznej prawa<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 99.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 173.

<sup>83</sup> Tamże, s. 165–166.

Z ontologicznego punktu widzenia prawo jest definiowane jako byt emergentny<sup>84</sup>, co w praktyce oznacza niemożność zredukowania prawa do jednego zjawiska, ze względu na jego wielowymiarowość oraz obejmowanie wielu dziedzin życia społecznego. Można powiedzieć, że prawo „wyłania się” z jakiegoś bytu niższego poziomu, ale nie może być do niego zredukowane<sup>85</sup>, zaś superweniencja<sup>86</sup> określa relację między bytami emergentnymi a bytami niższymi. Zachowanie wskazanego stosunku uniemożliwia zarazem zmianę w bycie wyższego poziomu bez zmiany w leżącym u jego podstaw bycie niższego poziomu. Zachowana zostaje swoista hierarchiczność, w której byt wyższego rzędu odpowiada Kelsenowskiej *Grundnorm*. „Kooperatywne dyspozycje” w pewnym uproszeniu pełnią rolę wzorców zachowania powstających w wyniku teorii ewolucji.

Podstawą obowiązywania prawa jest biologiczna adaptacja wynikająca ze skłonności człowieka do posłuszeństwa wobec władzy wyposażonej w środki przymusu<sup>87</sup>. Ewolucyjna perspektywa związana z wizją natury ludzkiej wyjaśnia zdolność człowieka do bycia motywowanym przez normy, sugerując wyposażenie w procesie doboru naturalnego w skłonność do posłuszeństwa wobec władzy i w kooperatywne dyspozycje (np. rudymen tarne poczucie sprawiedliwości)<sup>88</sup>. W ujęciu W. Załuskiego moralność jako kategoria etyczna zostaje pominięta, zaś kluczową rolę odgrywa biologiczny wzorzec zachowania kształtujący się wskutek ewolucji. Teleologiczno-aksjologiczne uzasadnienie dla ewolucyjnej filozofii prawa zakłada zgodność ewolucyjnej wizji natury ludzkiej z wartościami charakterystycznymi dla doktryny liberalizmu społecznego<sup>89</sup>. Uzasadnienie meto-

---

<sup>84</sup> Emergentny – wynurzający się; rodzący ciągle nowe, niedające się uprzednio przewidzieć właściwości; zob. *Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. 1 (a-g), Warszawa 2018, s. 867. Zjawisko określa się jako emergentne, jeśli w jakimś sensie nie można go opisać, opisując jedynie jego części składowe. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Kraków 2014, s. 217. Pojęcie emergencji wprowadził do filozofii G.H. Lewes w książce *Problem of Mind and Life* (1875). George Henry Lewes powołując się na J.S. Millę analizę związków przyczynowych z szóstego rozdziału trzeciej księgi Systemu logiki, wprowadził odróżnienie skutków jako prostego („sumarycznego”) rezultatu od przypadku skutków „emergentnych”, kiedy skutek nie jest prostą mechaniczną wypadkową kilku działających przyczyn.

<sup>85</sup> Por. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, s. 95.

<sup>86</sup> Superweniencja – zob. J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne” (1)2011, t. XLIX, 195–227; R. Stalnaker, *Odmiany superweniencji*, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008 s. 98.

<sup>87</sup> Por. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, s. 16.

<sup>88</sup> Por. tamże, s. 173.

<sup>89</sup> Tamże.

dologiczne ewolucyjnej filozofii prawa znajduje się w naukach biologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem teorii ewolucji<sup>90</sup>.

## 5.1. Psychologia ewolucyjna

W ramach nurtu ewolucyjnej filozofii prawa W. Załuski wyróżnia cztery zasadnicze perspektywy ewolucyjne, spośród których dominującą rolę odgrywa psychologia ewolucyjna<sup>91</sup>. Konieczność skorzystania z wspólnej płaszczyzny dla prawa i psychologii zauważono już w latach 80-tych XX wieku. Jednym z psychologów już wówczas zainteresowanych stosowaniem prawa był J.M. Stanik<sup>92</sup>. Badacz ten zauważył, że „ustanawiane normy prawne, będące instrumentem regulowania stosunków społecznych i konkretnych zachowań ludzkich działają przez świadomość ludzi i ich wielorakie mechanizmy psychologiczne, są niestety w nauce prawa bardzo upraszczane lub ujmowane w anachronicznym języku psychologicznym”<sup>93</sup>.

Kierunek ten z pogranicza biologii i psychologii zakłada m.in., że nie tylko nasze biologiczne wyposażenie (serce, płuca, system immunologiczny itd.), ale także mechanizmy psychiczne są biologicznymi adaptacjami wytworzonymi przez dobór naturalny w środowiskach naszych przodków nazywanych środowiskiem ewolucyjnej adaptacyjności (EEA<sup>94</sup>); nasze mechanizmy psychiczne są modułami obliczeniowymi o ściśle określonych dziedzinach zastosowania; ludzki umysł nie jest czystą kartą, na której wszystko musi być dopiero zapisane przez czynniki środowiskowe i kulturowe i może być zapisane z równą łatwością, ale składa się z wbudowanych mechanizmów psychicznych – modułów – służących rozwiązywaniu specyficznych problemów adaptacyjnych (związanych z przysto-

---

<sup>90</sup> Tamże, s. 174.

<sup>91</sup> Tamże, s. 50.

<sup>92</sup> J.M. Stanik, *Psychologia i prawo. Węzłowe problemy teoretyczne i aplikacyjne*, „Chowanna” (37)2011, t. 2, s. 13–98.

<sup>93</sup> Tenże, *Związki psychologii z prawem*, „Przegląd Psychologiczny” (4)1985, t. XXVIII, s. 980–981.

<sup>94</sup> EEA – *The Environment of Evolutionary Adaptive*, Teza została sformułowana przez M.T. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley 1974; „Mózg człowieka jak inne części ciała jest wiązką adaptacji”, s. 1. Pojęcie EEA wprowadził J. Bowlby. Zob. J. Bowlby, *Attachment*, New York 1969. EEA obejmuje okres plejstocenu. Plejstocen rozpoczął się ok. 2 mln lat temu, a zakończył ok. 10 tys. lat temu (w okresie rewolucji neolitycznej). Psychologowie ewolucyjni utrzymują, że większość naszych adaptacji wyewoluowała w okresie plejstocenu.

sowaniem się człowieka do życia w społeczeństwie)<sup>95</sup>. *In allis verbis* ludzie podobnie jak zwierzęta mają wrodzone społeczne sposoby zachowania oraz ich cielesne właściwości<sup>96</sup>. Psychologia ewolucyjna próbuje więc w oparciu o założenia teorii ewolucji zrekonstruować architekturę umysłu człowieka<sup>97</sup>. Poziom zaawansowania badań jednoznacznie wskazuje na próbę empirycznego uzasadnienia zachowań człowieka na podstawie badań z pogranicza biologii i psychologii.

Psychologia ewolucyjna pozwala na przyjęcie specyficznej postawy wobec prawa. Przede wszystkim, dostarcza ona prawu wyjaśnienia biologicznych podstaw ludzkiego zachowania, co może mieć pozytywny wpływ na skuteczność działania prawa, na jego stosowanie<sup>98</sup>.

Fundamentalna różnica między psychologią ewolucyjną a nurtami prawa naturalnego opiera się na stosunku do moralności ogólnoлюдzkiej. Apologeci psychologii ewolucyjnej głoszą sceptycyzm wobec teorii uniwersalistycznych, gdyż ich zdaniem moralność można odnieść jedynie do ograniczonych zbiorowości. W tym ujęciu maksuma, dobro czyn, zła unikaj znajduje ograniczone w czasie i przestrzeni zastosowanie. Jeśli zatem z perspektywy psychologii ewolucyjnej zostaje podważony uniwersalizm moralny, tym bardziej nierealistyczny staje się uniwersalizm prawny<sup>99</sup>. Przede wszystkim, należy podkreślić, że współczesny nurt ewolucyjny zakłada, że dla ewolucji organizmu decydująca jest sama naturalna selekcja<sup>100</sup>. Teoria ta nie uwzględnia szerokiej gamy pozostałych czynników, odgrywających ważną rolę w teorii K. Darwina, np. granic możliwego rozwoju na bazie podstawowej architektury ścieżki rozwoju organizmu (np. kręgowce nie wytwarzają nigdy więcej niż cztery kończyny i wszystkie dostosowania są możliwe tylko w wąskich granicach, które są optymalne dla reprodukcji)<sup>101</sup>.

Kolejnym mankamentem psychologii ewolucyjnej jest przyjmowanie, że organizmy mają właściwości adaptacyjne, które zwiększają zdolność reprodukcyjną. Jednakże to aprioryczne założenie nie uwzględnia podstawowego elementu

<sup>95</sup> W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, s. 50–56; zob. J. Tobby, L. Comides, *The Psychological Foundations of Culture*, w: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and The Generation of Culture*, red. J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tobby, Oxford 1992, s. 19–136.

<sup>96</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 31.

<sup>97</sup> W. Załuski, *Ewolucjonizm w badaniach nad prawem*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa. Teoria i filozofia prawa*, red. A. Bator, J. Zajadło, M. Zirk-Sadowski, t. VII, Warszawa 2016, s. 144.

<sup>98</sup> Por. M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, Baden-Baden 2009, s. 253–256; zob. J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 31.

<sup>99</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 32.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże.

teorii ewolucji. Najpierw należy określić empiryczne właściwości danego organizmu, a następnie wyjaśnić te właściwości z punktu widzenia teorii ewolucji<sup>102</sup>. Tymczasem psychologowie ewolucyjni stosują odwrotny mechanizm. Przytoczona argumentacja jednoznacznie wskazuje na ograniczenia i konieczność redukcji zapatrywań psychologii ewolucyjnej, ze względu na fakt selektywnego podejścia do poglądów K. Darwina.

Warto zwrócić uwagę, że nawet niektórzy zwolennicy ewolucyjnej filozofii prawa zdają się weryfikować swój hurraoptymizm związany z rozwojem nauk kognitywnych, w szczególności zaś psychologii ewolucyjnej. Wojciech Załuski konstatuje: „Niestety, w książce [*Ewolucyjna filozofia prawa – uwaga własna*] nie zaznaczyłem wyraźnie, że realizuje taką strategię [strategię neutralizacji uproszczeń – uwaga własna], co wynikało stąd, że w okresie jej pisania byłem pod silnym wpływem ewolucyjnego myślenia o człowieku i sądziłem, że model ten jest w swoich zasadniczych punktach prawdziwy”<sup>103</sup>.

## 5.2. Etyka ewolucyjna

Zgodnie z powyższymi uwagami spojrzenie na moralność z punktu widzenia darwinowskiej teorii ewolucji jest obecne nadal w dyskursie naukowym. Etycy ewolucyjni wskazali na biologiczne źródła tego fenomenu, zaś część z nich twierdzi nawet, że moralność nie jest cechą wyłącznie ludzką<sup>104</sup>. Mając świadomość, że węzłowym zagadnieniem *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* jest wolna wola, warto zwrócić uwagę na ten aspekt nie tylko w odniesieniu historycznym do K. Darwina czy H. Spencera, bądź T. Huxley’a, ale również niezmiernie istotnym zagadnieniem jest wskazanie współczesnych interpretacji etyki ewolucyjnej oraz skonfrontowanie ich z poglądami Jezuity.

Współcześnie problematyka wolnej woli ujmowana jest zbiorczo wraz z pojęciem determinizmu i odpowiedzialności moralnej. Można mówić o tzw. kontrowersji DWWO (determinizmu, wolnej woli i odpowiedzialności moralnej). W ramach tak postawionej syntezy etycznej rysują się dwie zasadnicze osie sporów, które generują dwa logiczne niezależne podziały stanowisk<sup>105</sup>. Pierwsze kryterium podziału obejmuje stosunek do determinizmu. Determiniści zakłada-

---

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> W. Załuski, *Nauki kognitywne a filozofia prawa*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 1*, red. T. Bekrycht, B. Wojciechowski, M. Zirk-Sadowski, Łódź 2014, s. 182.

<sup>104</sup> M. Weiss, *Etyka a Ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010, s. 9.

<sup>105</sup> Tamże, s. 64.

ją, że przebieg wszystkich wydarzeń wyznaczany jest przez relację przyczyna – skutek<sup>106</sup>. Zupełnie odmienny pogląd reprezentują indeterminiści, którzy głoszą, że zdarzenia nie mają przyczyn, po prostu zachodzą i tego, że się pojawiają, nic nie tłumaczy w poprzedzającym stanie świata<sup>107</sup>. Drugi z przedmiotów sporu, wyróżnionych przez M. Weissa, zachodzących w ramach kontrowersji DWWO obejmuje relacje łączące determinizm i wolną wolę<sup>108</sup>. Kompatybiliści sądzą, że metafizyczna wolność (w skrócie: wolność) i determinizm są zgodne. Ich zdaniem, determinizm nie wyklucza istnienia wolności, *alias* wolnej woli. Inkompatybiliści uważają, że we wszystkich znaczeniach jakie przypisuje się determinizmowi, pojęcie to jest niezgodne z wolną wolą<sup>109</sup>. Problematykę indeterminizmu można rozbudowywać w oparciu o relację między 1) determinizmem a odpowiedzialnością moralną 2) wolną wolą a odpowiedzialnością moralną<sup>110</sup>. Taka analiza i bogata argumentacja zwolenników poszczególnych teorii przekracza jednak ramy badawcze pracy.

Na podstawie przedstawionej dystynkcji poglądy Morawskiego można zakwalifikować do kompatybilizmu. Morawski na łamach *Podstaw etyki i prawa* dokonuje krytyki twierdzeń deterministycznych w zakresie wolnej woli, jednak nie sprzeciwia się koegzystencji wolnej woli i determinizmu interpretowanego przez Jezuitę jako celowość. Ponadto, Jezuita jest kontynuatorem myśli Akwinaty, który również uznawany jest za kompatybilistę. Jak pisał Doktor Anielski w *Suma contra gentiles*: „Z tego, co powyżej wykazaliśmy, można wywnioskować, w jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do wyższych przyczyn, a nie dokonują się przypadkowo”<sup>111</sup>. Przyczynowość w zakresie porządku natury przebija się jako myśl przewodnia w dziele Jezuitę *Celowość w naturze*. Stąd w ramach współczesnego aparatu naukowego koncepcja Morawskiego wpisuje się w kompatybilizm.

Mogłoby się wydawać, że retoryka autora *Podstaw etyki i prawa* potwierdzająca istnienie wolnej woli, wydaje się nieco archaiczna. Nic bardziej mylnego.

---

<sup>106</sup> *Determinizm*, w: *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2009, s. 131; zob. *Determinizm*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, S. Blackburn, red. J. Woleński, Warszawa 1997, s. 84.

<sup>107</sup> *Indeterminizm*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, S. Blackburn, red. J. Woleński, Warszawa 1997, s. 168; zob. *Indeterminizm*, w: *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1997, s. 250.

<sup>108</sup> Zob. M. Weiss, *Etyka a Ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, s. 65.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zegas, t. 1, Poznań 2003, s. 510.

Współcześni badacze teorii ewolucyjnych zdają się przysparzać argumentacji o uniwersalności koncepcji Morawskiego. Przyjmuje się założenie, że wyniki badań naukowych nie mają bezpośredniego znaczenia dla rozstrzygnięcia problemów filozoficznych: aby móc wykorzystać te wyniki w argumentacji na rzecz określonego poglądu filozoficznego, trzeba poddać je interpretacji filozoficznej (przełożyć niejako na język, w jakim dany problem filozoficzny jest sformułowany), a przyjęta ostatecznie interpretacja jest zawsze jedną z kilku równouprawnionych<sup>112</sup>.

Współczesna etyka ewolucyjna zajmuje się normami moralnymi, ich genezą, jednak nie może przesądzać w sprawie statusu logicznego tych wyrażen<sup>113</sup>. Dodatkowo należy podkreślić, że twierdzenia etyki ewolucyjnej nie mogą stanowić samodzielnego uzasadnienia dla norm moralnych<sup>114</sup>. Tradycyjna filozofia moralna pozostaje odrębnym działem, niewchodzącym w polemikę z etyką ewolucyjną. Wydaje się, że podważanie wiary w humanistyczne granice między światem zwierząt i ludzi może prowadzić do redefinicji pozycji osoby ludzkiej w świecie. Istnieje poważne zagrożenie animalnej wizji świata, która może kreować nową rzeczywistość. Na obecnym etapie trudno przewidzieć w jakim kierunku pójdą założenia etyki ewolucyjnej. Można mieć nadzieję, że wskazane obawy okażą się płonne.

## 6. Instynkt i intuicja prawnicza

Zagadnienie instynktu pojawia się w myśli filozoficznoprawnej Mariana I. Morawskiego, który dokonując krytyki etyki materialistycznej, stwierdza że „zwierzętom, które jedynie instynktami kierować się mogą, natura wytknęła w tychże instynktach całe ich zadanie: i dlatego [...] hojniej je instynktami opatrzyła, a najhojniej niższe gatunki jak owady, które najmniej zmyślności – tego cienia rozumu – posiadają. Człowiek zaś obdarzony rozumem, który mu cele i porządek natury uświadamia, winien oczywiście nie tylko instynktów, ale i rozumu słuchać, o ile mu tenże rozum wymagania naturalnego porządku przekłada – i przez to dopiero człowiek zamiarom natury odpowiada i prawo natury odnośne do siebie spełnia”<sup>115</sup>. Powyższe słowa wskazują na interpretację człowieka jako

<sup>112</sup> W. Załuski, *Nauki kognitywne a filozofia prawa*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych*. Cz. 1, red. M. Zirk-Sadowski, B. Wojciechowski, T. Bekrycht, Łódź 2014, s. 183.

<sup>113</sup> Por. M. Weiss, *Etyka a Ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, s. 242.

<sup>114</sup> Tamże.

<sup>115</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 145–146.

*animal rationale*. Nie zmienia to faktu, że elementy rozumowe i racjonalne nie muszą być w opozycji, lecz mogą ze sobą współgrać<sup>116</sup>.

Współczesna debata prawnicza charakteryzuje się wyższym stopniem złożoności, aniżeli filozoficznoprawna refleksja doby XIX w. Świadomość dystynkcji między rozumem a instynktem prowadzi do kolejnych badań natury poznawczej. Mając na uwadze, że rozważania metateoretyczne o prawie mogą przyczynić się do lepszego poznania prawa, należy wskazać, że ewolucyjna filozofia prawa nie stanowi jedynej propozycji odpowiedzi na pytania związane z genetycznymi uwarunkowaniami zdolności zwierząt i ludzi do wykonywania określonych czynności. Reprezentanci *neuroscience* podchodzą do tego zagadnienia zgoła odmiennie, aniżeli apologety psychologii ewolucyjnej.

Warto przyjrzeć się poznaniu naukowemu przez pryzmat instynktu i intuicji prawniczej. Z punktu widzenia filozofii i filozofii prawa kwestią zasadniczą jest relacja pomiędzy dwoma pojęciami. Dla jednych będą to dwie różne, a dla innych identyczne zdolności poznawcze<sup>117</sup>. Zwolennicy pierwszego stanowiska wskazują na różne źródła pochodzenia tych dyspozycji poznawczych, a zwolennicy drugiego na podobną rolę, jaką instynkt i intuicja pełnią w procesie poznania prawniczego (interpretacji prawniczej), będąc czymś co dawałoby się określić mianem „prawniczej przedwiedzy”<sup>118</sup>.

Z kolei T. Pietrzykowski pochyla się nad zagadnieniem intuicji prawniczej definiowanej nie jako przesłanka twierdzeń, czym jest, ani tym bardziej – czym powinno być – prawo, lecz jako zjawisko psychologiczne, wpływające na procesy mentalne osób uczestniczących w praktyce stosowania (a także oczywiście – tworzenia) norm prawnych i towarzyszących jej rozumowań<sup>119</sup>. Klasyfikując to w ramach metodologicznych J. Stelmacha wskazana definicja należy do definicji „intuicji psychologicznej”<sup>120</sup>. Tomasz Pietrzykowski poddaje krytyce typologię zaproponowaną przez J. Stelmacha, twierdząc że „z punktu widzenia współczesnego stanu wiedzy o mechanizmach poznawczych i genezie intuicyjnych przeświadczeń, twierdzenie o istnieniu innych poza psychologiczną, rodzajów

---

<sup>116</sup> Zob. A. Masłow, *Motywacja i osobowość*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 2006, s. 106–107.

<sup>117</sup> J. Stelmach, *Instynkt prawniczy*, w: *Naturalizm prawniczy. Granice*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, s. 171.

<sup>118</sup> Tamże, s. 171–172.

<sup>119</sup> T. Pietrzykowski, *Intuicja prawnicza*, s. 52.

<sup>120</sup> J. Stelmach, *Intuicja prawnicza*, w: *Dziedzictwo prawne XX wieku. Księga pamiątkowa z okazji 150-lecia Towarzystwa Biblioteki Słuchaczy Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2001, s. 38. Autor wyróżnia trzy rodzaje intuicji: „psychologiczną”, „fenomenologiczną”, „racjonalną”.

intuicji wydaje się nie do utrzymania<sup>121</sup>. Wydaje się jednak, że rację ma J. Stelmach, który konstatuje, że „ostatecznie to, czy ktoś będzie twierdził, że jest intuicja prawnicza a nie instynkt, tak naprawdę nie będzie miało, aż tak wielkiego znaczenia, bowiem rola, jaką pełnią te rodzaje poznania w praktyce interpretacyjnej, jest ostatecznie taka sama [...] Jeśli komuś bliższe jest ujęcie analityczne, a co za tym idzie – koncepcja poznania pojęciowego lub ujęcie fenomenologiczne, a w związku z tym koncepcja poznania apriorycznego, to będzie on wolał posłużyć się pojęciem intuicji dla określenia wszystkich aktów poznawczych. [...] zwolennik bardziej naturalistycznej wizji prawa, zarówno ontologii, jak i epistemologii i aksjologii prawniczej mówiąc o bezpośrednich typach poznania prawniczego, posłuży się najpewniej pojęciem instynktu<sup>122</sup>. W świetle powyższego, przyjęta perspektywa badawcza warunkuje użycie terminu instynkt lub intuicja.

*Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego* porusza wspomnianą tematykę jedynie sygnalizacyjnie, jednak warto wskazać, że kwestia „wrodzonych zdolności poznawczych” nadal jest aktualna. Nie dotyczy tylko prawa naturalnego – „wrytego w sercach ludzkich”, ale także instynktu, który w XIX w. był formą dystynkcji między człowiekiem a zwierzęciem, obecnie zaś jest przedmiotem zainteresowania *neuroscience*.

## 7. Uniwersalna gramatyka moralności i prawa

Jednym z najcięższych zarzutów wobec doktryn prawnonaturalnych jest zarzut, że idea prawa naturalnego jest pozbawiona jakiegokolwiek uzasadnienia empirycznego i może mieć co najwyżej uzasadnienie metafizyczne (religijne), które nie każdy musi akceptować<sup>123</sup>. Okazuje się, że ta tradycyjna argumentacja empirystów uległa dezaktualizacji. Paradoksalnie z pomocą dla iusnaturalistów przychodzą nauki kognitywne. W tym kontekście warto w szczególności zwrócić uwagę na prekursorskie prace M. Mahlmanna i J. Mikhaïla, którzy wykorzystali podstawy uniwersalne gramatyki N. Chomsky’ego. Badacz ten dowodzi, że podstawowe kategorie naszego języka mają charakter wrodzony i wynikają z określonej budowy naszego mózgu.

Współczesna perspektywa badawcza uniwersalnej gramatyki moralności i prawa bazuje w pewnym stopniu na założeniach tożsamych z założeniami *filozofii prawa Mariana I Morawskiego SJ*. Początków gramatyki generatywnej, stanowiącej

<sup>121</sup> T. Pietrzykowski, *Intuicja prawnicza*, s. 52.

<sup>122</sup> J. Stelmach, *Instynkt prawniczy*, s. 176–177.

<sup>123</sup> L. Morawski, *Filozofia prawa*, Toruń 2014, s. 55; zob. J. Zajadło, *Ankieta redakcyjna „Problem prawa naturalnego – problemem otartym”*, „Chrześcijanin w Świecie” (5)1985, t. XVII, s. 72.

bodziec naukowy dla powstania uniwersalnej gramatyki moralności i prawa należy doszukiwać się w koncepcji autorstwa N. Chomsky'ego, który w dziele *Syntactic Structures*<sup>124</sup> (1957) wyłożył podstawowe założenia swojej teorii. Zastosowanie reguł lingwistyki stosowanej do zasad gramatyki okazało się być przełomowym odkryciem. Noam Chomsky stwierdził, że na podstawie tempa, w jakim dzieci uczą się formułowania i używania zdań, z którymi nigdy wcześniej się nie zetknęły, można stwierdzić, że ich zdolności językowe są do pewnego stopnia wrodzone<sup>125</sup>.

Zdaniem N. Chomsky'ego, „uczenie się konkretnego kodu moralnego i systemu etycznego, który jest zarazem szeroki w swoim zasięgu i szczegółowy w konsekwencjach nie może być jedynie rezultatem «kształtowania» i «kontroli» ze strony środowiska społecznego. Tak, jak w przypadku języka, tak i tu, środowisko jest o wiele za ubogie i za mało zdeterminowane, aby dostarczyć dziecku tego rodzaju system z całym jego bogactwem i zastosowaniem. Wiedząc na ten temat niewiele, jesteśmy zmuszeni spekulować, wydaje się jednak rozsądne założenie, że system moralny i etyczny, który przyswaja sobie dziecko wiele zawdzięcza jakiejś wrodzonej zdolności ludzkiej. Podobnie jak w przypadku języka, wzroku itd. środowisko nie jest tu bez znaczenia i dlatego obserwujemy znaczne różnicowanie jednostkowe i kulturowe. Musi istnieć jednak wspólna podstawa zakorzeniona w ludzkiej naturze”<sup>126</sup>.

W powyższym stwierdzeniu zawiera się istota teorii N. Chomsky'ego będącej nie tylko programem lingwistycznym, ale holistycznym ujęciem, zorientowanym na badanie wrodzonych zdolności poznawczych człowieka. Noam Chomsky, po-

<sup>124</sup> N. Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague 1957. W kolejnych monografiach N. Chomsky rozwija i udoskonala swoją teorię, zob. np. N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, The Hague 1964; tenże, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge 1965 (wyd. pol. *Zagadnienia teorii składni*, Wrocław 1982); tenże, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966; tenże, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, The Hague 1966; tenże, *Language and Mind*, New York 1968; tenże, *Studies on Semantics in Generative Grammar*, The Hague 1972; tenże, *The Logical Structure of Linguistic Theory*, New York 1975; tenże, *Language and Responsibility*, New York 1979; tenże, *Rules and Representations*, New York 1980; tenże, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use*, Cambridge 1984; tenże, *Language and Problems of Knowledge*, Cambridge 1988; tenże, *A Minimalist Program for Linguistic Theory*, Cambridge 1992; tenże, *Bare Phrase Structure*, Cambridge 1994; tenże, *The Architecture of Language*, New York 2000; tenże, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge 2000.

<sup>125</sup> A. Lekka Kowalik, *Chomsky Noam Avram*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 163.

<sup>126</sup> N. Chomsky, *Spojrzenie w przyszłość: perspektywy badań nad ludzkim umysłem*, przeł. A. Graff, w: *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej. Antologia tekstów*, oprac. K. Rosner, t. 2, Warszawa 1996, s. 88–89.

dobnie jak Marian I. Morawski, zastanawia się nad faktem istnienia wolnej woli. Jednakże, w przeciwieństwie do Jezuity nie wychodzi z pozycji prawnych i etycznych, lecz językowych. Zdaniem N. Chomsky'ego, „problem Kartezjusza jest nadal aktualny, tzn. nie został rozwiązany dzięki odkryciom nauk przyrodniczych. Nadal nie umiemy poradzić sobie z zasadniczym, wręcz oczywistym faktem: nasze działania są wolne i niezdeteminowane w tym sensie, że nie musimy czynić tego do czego jesteśmy «pobudzeni i skłonni», jeśli zaś nawet to robimy nasze działanie nadal zawiera pewien element wolnego wyboru”<sup>127</sup>.

Wobec powyższego punktem wyjścia dla teorii gramatyki generatywnej jest sięgnięcie do dorobku filozofii nowożytnej, mającej swoje źródła w poglądach Kartezjusza. W swych rozważaniach N. Chomsky skłania się ku tezie, że rozwiązanie problemu Kartezjusza jest raczej niemożliwe, gdyż pozostaje poza możliwościami ludzkiego umysłu. Nie zmienia to faktu, że bezzasadne jest negowanie istnienia wolnej woli tylko z powodu niemożności pełnego wyjaśnienia tego zagadnienia. Już na tym etapie wywodu widoczna jest zbieżność stanowisk N. Chomsky'ego oraz M. Morawskiego w zakresie afirmacji wolnej woli.

Autor *Syntactic Structures* jest uznawany za prekursora gramatyki moralności. Z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że nie jest to tylko teoria językowa, ale również teoria kognitywistyczna zakładająca badanie funkcji mózgu. Poglądy N. Chomsky'ego stanowią przedmiot zainteresowania językoznawców, psychologów, etyków, prawników czy filozofów.

Poprzez analogię do teorii gramatyki uniwersalnej, czyli teorii niezmiennych zasad, które składają się na zdolność językową oraz parametrów różnicujących, jakim te reguły podlegają J. Mikhail i M. Mahlmann rozwijają ideę uniwersalnej gramatyki moralności – mentalistycznej etyki<sup>128</sup>. Studia na Massachusetts Institute of Technology w Cambridge umożliwiły wspomnianym badaczom zapoznanie się z wiodącymi przedstawicielami nauk kognitywnych N. Chomsky'm, S. Pinker'em<sup>129</sup> czy E. Spelke<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> Tamże, s. 84.

<sup>128</sup> J. Potrzezecz, *Mentalistyczna etyka i jej aplikacja do prawa*, „Teki Komisji Prawniczej – Oddział PAN w Lublinie” 2011, t. 4, s. 123.

<sup>129</sup> Steven Pinker (1954) – eksperymentalny psycholog na Uniwersytecie Harvarda, który prowadzi badania w zakresie poznania wzrokowego, psycholingwistyki i relacji społecznych. Jest członkiem Narodowej Akademii Nauk, dwukrotnym finalistą Nagrody Pulitzera, Humanistą Roku, laureatem dziewięciu honorowych doktoratów. Do przykładowych publikacji należy zaliczyć: *Visual Cognition* (1985), *Connections and Symbols* (1988), *Learnability and Cognition: The Acquisition of Argument Structure* (1989), *Lexical and Conceptual Semantics* (1992), *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (1994), *How the Mind Works* (1997); zob. <https://stevenpinker.com/> (dostęp: 5 III 2020 r.).

John Mikhail pod wpływem wnikliwych analiz i studiów, postawił przed sobą ambitne zadanie badania moralnego poznania z punktu widzenia filozofii, językoznawstwa, nauk kognitywnych oraz prawa<sup>131</sup>. Amerykański naukowiec postawił tezę, że „jeśli gramatyka moralności wyryta jest w umyśle, a on stanowi wspólne posiadanie, wówczas wydaje się to być obiecującą perspektywą, z której przybliżyć można problem praw człowieka”<sup>132</sup>.

Z kolei M. Mahlmanna zaintrygował problem określenia koncepcji rozumu praktycznego I. Kanta do moralności. Według niemieckiego badacza, człowiek jest nie tylko – jak proponował Arystoteles – istotą rozumną (*animal rationale*), ale jest on także istotą moralną (*animal morale*)<sup>133</sup>. Założenie to uczeni wywodzili ze zdolności osądu moralnego, która kształtowała się w ujęciu historycznym. Na przykład dla Sokratesa było to działanie wewnętrznego głosu (*daimonion*), dla Platona była to idea obiektywnego dobra zawartego w akcie przypomnienia, dla Arystotelesa była to forma moralna (*fronesis*), według Tomasza z Akwinu ta specjalna możność objawiała się w sumieniu człowieka (*synderesis*), według moralistów brytyjskich<sup>134</sup> objawia się ona poprzez „zmysł moralny” (*moral sense*), a w tradycji nowożytnego prawa naturalnego poprzez „rozum”, a zwłaszcza „rozum praktyczny” czy też „zmysł sprawiedliwości”<sup>135</sup>. Już *prima facie* widoczne jest zróżnicowanie definiowania kognitywnych możności. Osąd moralny jest *stricte* związany ze sposobem pojmowania prawa naturalnego, jako trwałego, niezmiennego, ahistorycznego i uniwersalnego porządku<sup>136</sup>.

Zdaniem M. Mahlmanna i J. Mikhaila, normatywny obszar moralności zależy od natury i struktury umysłu<sup>137</sup>. Zawarte w umyśle moralne reguły czy zasady

<sup>130</sup> E. Spelke (1949) – psycholog kognitywny na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Harvarda i dyrektor Laboratorium Badań Rozwojowych. Począwszy od lat 80. XX wieku przeprowadzała eksperymenty na niemowlętach i małych dzieciach, aby sprawdzić ich zdolności poznawcze. Zasugerowała, że istoty ludzkie mają wiele wrodzonych zdolności umysłowych. W ostatnich latach wniosła ważny wkład w debatę na temat różnic poznawczych między mężczyznami i kobietami; <https://psychology.fas.harvard.edu/people/elizabeth-s-spelke> (dostęp: 5 III 2020 r.).

<sup>131</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 37.

<sup>132</sup> J. Mikhail, *Intellectual Pioneer*, „Georgetown Law Magazine”, Spring/Summer 2006, s. 25.

<sup>133</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 37. Zob. M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, Baden-Baden 2009, s. 292–293.

<sup>134</sup> M. Mahlmann i J. Mikhail wymieniają tu Francisa Hutchesona, Josepha Butlera, Davida Huma, Adama Smitha i Thomasa Reida.

<sup>135</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 37.

<sup>136</sup> Zob. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 95.

<sup>137</sup> J. Potrzezsz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, s. 40.

(„gramatyka moralna”) nie są zbudowane na jakimś kazusie (np. Hanna powinna powstrzymać się od bicia swojego młodszego brata Andrzeja), lecz są bardziej bezosobowe, ogólne, abstrakcyjne, o wiele bardziej podobne do rozwiniętego kodeksu prawnego<sup>138</sup>.

Uniwersalna gramatyka moralności i prawa zakłada „istnienie naturalnych normatywnych wyznaczników dostępnych dla wszystkich, w przeciwieństwie do tego, co przyjmuje się jako legitymizację prawa pozytywnego”<sup>139</sup>. Ten paradygmat myślenia wpisuje się w koncepcje prawnonaturalne. Jednak należy pamiętać, że uniwersalna gramatyka moralności i prawa pozostaje projektem w ramach nauk kognitywnych z możliwością dyskursu z reprezentantami iusnaturalizmu. Celem tego programu „nie jest wygenerowanie nowej moralności i prawa, lecz opisanie, wyjaśnienie, a w razie konieczności usprawiedliwienie już znanych i intuicyjnie przyjętych normatywnych zasad, w powszechnym ich rozumieniu”<sup>140</sup>.

Koncepcja gramatyki moralności pojawia się w teoriach wielu naukowców. Jednym z nich jest M. Hauser<sup>141</sup> – profesor psychologii z Harvardu, który twierdził, że „analogicznie do wyposażenia człowieka we wrodzoną «gramatykę języka», umożliwiającą nauczenie się mowy, mózg jest wyposażony w «gramatykę moralności», umożliwiającą powstanie systemów moralnych, na których opierają się więzi społeczne. Istnienie tej uniwersalnej gramatyki jest sugerowane tym, że decyzje moralne są podejmowane bez względu na religię, poziom wykształcenia itp.”<sup>142</sup>.

## **8. Znaczenie uniwersalnej gramatyki moralności i prawa**

Należy podkreślić, że uniwersalna gramatyka moralności nie jest jedynie intelektualną figurą, czy nowym spojrzeniem na relację prawa i moralności, ale realnym elementem nauki wykorzystywanym w ogólnowiatowej debacie pub-

<sup>138</sup> Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 99.

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 101.

<sup>140</sup> Zob. M. Mahlmann, *The Cognitive Foundations of Law – an Introduction to the Mentalist Theory of Ethics and Law*, w: *The Foundations of Law*, red. H. Rottleuther, Dordrecht 2005, s. 75 i n.

<sup>141</sup> M. Hauser – biolog ewolucyjny, profesor z Zakładu Psychologii Uniwersytetu Harvarda, twórca badania *The Moral Sense Test*, którego celem było próba odpowiedzi na pytanie: czy można poświęcić życie jednej osoby, aby uratować pięć? Zadanie zostało przygotowane w dwóch wariantach: w dylemacie zwrótnicy i dylemacie mostka.

<sup>142</sup> M. Hauser, *Moral minus: how nature designer our universal sense of right and wrong*, New York 2006; za: J. Vetulani, *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Roczniki Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 151.

licznej. Pojęcie to zostało zastosowane nawet przez papieża Jana Pawła II. Ojciec Święty wykorzystał gramatykę moralności w swoich oficjalnych przemówieniach i orędziach<sup>143</sup>.

Rzeczywiście istnieją uniwersalne prawa człowieka, zakorzenione w naturze osoby, w której znajdują odzwierciedlenie uniwersalne i niezbywalne wymogi powszechnego prawa moralnego [...] Powszechne prawo moralne zapisane w sercu człowieka jest swoistą «gramatyką», której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przeszłości<sup>144</sup>.

W innym ze swoich przemówień Jan Paweł II podkreślał: „Ta powszechna gramatyka prawa moralnego nakazuje ustawicznie podejmować odpowiedzialny wysiłek, aby życie poszczególnych osób i całych narodów było respektowane i polepszało się<sup>145</sup>”.

Uniwersalna gramatyka prawa i moralności zapoczątkowana przez N. Chomsky'ego i rozwinięta przez M. Mahlmanna oraz J. Mikhaïla jest odpowiedzią na dominujące współcześnie nurty relatywistyczne. Jej wszechstronny charakter odpowiada założeniom moralności ogólnoludzkiej i pozwala zaaplikować założenia tej teorii do wszystkich kultur prawnych na całym świecie. Rolą uniwersalnej gramatyki prawa i moralności jest ochrona praw człowieka bez względu na szerokość geograficzną i obowiązujący kod kulturowy. Argumentacja M. Mahlmanna i J. Mikhaïla może stanowić przeciwwagę dla dogmatów pozytywistów prawniczych, a zarazem jest uzupełnieniem argumentacji dla niepozytywistycznej koncepcji prawa.

Nader odkryjemy jest fakt, że broniona przez Augustyna i wielu świeckich filozofów idea, że człowiek dysponuje naturalnym instynktem moralnym, czy też poczuciem sprawiedliwości, które pozwala nawet największemu złoczyńcy odróżnić rzeczy dobre od złych uzyskuje współcześnie empiryczne uzasadnienie<sup>146</sup>. Jedną z przyczyn powrotu do prawa naturalnego w nowej formule zdaje się być próba zakorzenienia empiryzmu w ogólnoludzkich zasadach. Bardzo trafnie oddaje ten aspekt następujące porównanie: „Z prawem jest zatem trochę podobnie, jak z sercem czy wątrobą: kiedy działają normalnie, to nawet zapominamy o ich

---

<sup>143</sup> Por. Jan Paweł II, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, z dnia 5 października 1995 r.; tenże, Orędzie na dzień 1 stycznia 2000 r., Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 2005 r.; zob. <https://papiez.wiara.pl/doc/378733.Orędzie-Jana-Pawła-II-na-Swiatowe-Dni-Pokoju> (dostęp: 20 II 2020 r.).

<sup>144</sup> Tenże, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku z dnia 5 października 1995 r.; zob. tenże, *Dzieła Zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa*, t. XII, Kraków 2009, s. 127–135.

<sup>145</sup> Tenże, Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju z dnia 1 stycznia 2005 r.

<sup>146</sup> Por. L. Morawski, *Filozofia prawa*, s. 55.

istnieniu, natomiast przypominamy sobie o nich w chorobie – tak o prawie naturalnym przypominamy sobie, kiedy jego wpływ na prawa stanowione ulega zakłóceniu”<sup>147</sup>. Prawdopodobnie świadomość słabości empiryzmu stała się przyczyną, aby sięgnąć po dodatkowy komponent w postaci prawa naturalnego.

Pomimo, że uniwersalna gramatyka prawa i moralności odnosi się do nauk kognitywnych, jednak zawiera w sobie jądro koncepcji prawnonaturalnych, bliższych Marianowi I. Morawskiemu. „Zakon przyrodzony” jest uniwersalną, ahistoryczną, trwałą i niezmienną propozycją spojrzenia na prawo. Dlatego należy uznać, że uniwersalizm moralny i etyczno-prawny uniwersalnej gramatyki moralności i prawo jest kompatybilny z *filozofią prawa Mariana I. Morawskiego SJ*.

Problematyka moralności wraz z kluczowym zagadnieniem wolnej woli stanowi interdyscyplinarny przedmiot zainteresowania. Kwestie poruszane przez Morawskiego powracają współcześnie na gruncie nauk kognitywnych. Rozwinięty obecnie aparat naukowy, wychodząc z pozycji tomistycznych próbuje rozwikłać „tajemnicę” wolnej woli. Za pośrednictwem uniwersalnej gramatyki moralności i prawa, w pewnym zakresie, założenia filozoficznoprawne Mariana I. Morawskiego znajdują realną kontynuację.

## 9. Wnioski

Powyższe studium uniwersalnej gramatyki moralności i prawa, ewolucyjnej filozofii prawa z jej charakterystyczną odmianą psychologii ewolucyjnej prowadzi do dwóch wniosków. Po pierwsze, uniwersalna gramatyka moralności i prawa stanowi w aspekcie problematyki wolnej woli, *continuum filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Po drugie, ewolucjonizm zapoczątkowany przez K. Darwina, rozwinięty przez H. Spencera przyjmuje coraz bardziej wysublimowane formy badawcze mieszczące się w kanonie ewolucyjnej filozofii prawa. W ramach tego nurtu dominującą pozycję w dyskursie naukowym utrzymuje psychologia ewolucyjna. Retrospektywna i współczesna analiza nurtów ideologicznych pozwala na stwierdzenie, że współczesna opozycja między uniwersalną gramatyką moralności a ewolucyjną filozofią prawa ma swoje źródła w XIX-wiecznych nurtach ideowych.

W istocie problem moralności i prawa w czasach Mariana I. Morawskiego sprowadzał się do opozycji na linii prawo pozytywne (teza o separacji prawa i moralności) – prawo naturalne (teza o związku prawa i moralności). Obecnie, ze względu na rozwój pierwotnych założeń przyjmuje bardziej wyrafinowaną formę.

---

<sup>147</sup> J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 171.

Próbując scharakteryzować współczesną oś sporu, w pewnym uproszczeniu należy powiedzieć, że kształtuje się ona wokół dwóch filozoficznoprawnych płaszczyzn naukowych: ewolucyjnej filozofii prawa oraz uniwersalnej gramatyki moralności i prawa. Powyższe postawy badawcze czerpią z następujących źródeł: ewolucyjna filozofia prawa – ewolucjonizm, materializm, pozytywizm; uniwersalna gramatyka moralności i prawa – iusnaturalizm, tomizm czy realizm filozoficzny. Nie ulega wątpliwości, że płaszczyzna refleksji w zakresie dyskusji o prawie przyjęła interdyscyplinarny charakter. W związku z tym, próbując określić bardziej precyzyjnie ramy opozycji filozoficznoprawnej, można powiedzieć, że w zakresie nauk kognitywnych istnieją dwa nurty: psychologia ewolucyjna, wywodząca się z ewolucyjnej filozofii prawa oraz uniwersalna gramatyka prawa i moralności, mająca swoje korzenie w niepozytywistycznych koncepcjach prawa.

Refleksja nad współczesnym dyskursem filozoficznoprawnym pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, że reminiscencje sporów XIX-wiecznych oddziałują i mają znaczący wpływ na współczesną debatę o prawie w zupełnie nowej, zaskakującej formie. Na pozór wydaje się, że dynamiczny postęp naukowy powinien doprowadzić koncepcje prawnonaturalne do bankructwa. Nic bardziej mylnego, gdyż nauki kognitywne i teoria ewolucji zasadnie kwestionują powszechne w naszej kulturze przekonanie, że wybór norm moralnych ma charakter czysto konwencjonalny i jest efektem wyłącznie określonych zabiegów wychowawczych<sup>148</sup>. W ten oto sposób okazuje się, że zmieniły się tylko linie demarkacyjne poszczególnych sporów naukowych, natomiast odwieczne konflikty pozostały nierozstrzygnięte.

Badania nad teorią ewolucji, wykorzystując interdyscyplinarny charakter po 130 latach od śmierci K. Darwina osiągnęły niebywały stopień wysublimowania. Już *prima facie* widoczna jest próba uzasadnienia „tajemnicy człowieka” w oparciu o postęp naukowy. W istocie spór naukowy między ewolucjonizmem, materializmem, empiryzmem, a tomizmem, realizmem poznawczym nie stracił nic na aktualności, a jedynie korzysta ze współczesnej, złożonej aparatury pojęciowej i argumentacyjnej. Wobec powyższego należy jednoznacznie stwierdzić, że *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* zachowuje aktualność. Problematyka wolnej woli, wokół której Jezuita obudowuje *sui generis* teorię moralności stanowi realną propozycję naukową wobec negacji wolnej woli, nie tylko z perspektywy ewolucjonizmu, ale również psychologii ewolucyjnej wpisującej się w kanon ewolucyjnej filozofii prawa. Nie zmienia to faktu, że należy opowiedzieć się zarówno za tezą o istotnej współzależności psychologicznych, socjologicznych i logiczno-językowych wymiarów zjawiska prawnego, jak i – w konsekwencji –

<sup>148</sup> Zob. L. Morawski, *Filozofia prawa*, s. 56.

koniecznością ich równorzędnego uwzględniania w badaniach podejmowanych w ramach ogólnej refleksji o prawie<sup>149</sup>.

W szerszym kontekście tak dynamiczny postęp technologiczny, szczególnie ze strony rozwijających się nauk kognitywnych, *neuroscience* czy transhumanizmu może prowadzić do przemian ludzkości, ku formom, nad którymi ludzkość nie będzie w stanie zapanować. Szczególnej modyfikacji podlega rola umysłu, który według neuronauki nie ma poznawać prawdy i skłaniać człowieka do sprawiedliwego postępowania. Zdaniem socjologa A. Zybertowicza, doszliśmy do takiego etapu w naszej cywilizacji, że „mózg/umysł nie jest narzędziem służącym odkrywaniu prawdy o świecie. Wspecjalizował się, by zapewnić nam przetrwanie. A rozumna część umysłu jest tylko jednym z regulatorów funkcjonowania organizmu i wcale nie najważniejszym. Nasze umysły są ucieleśnione i kulturowo zakorzenione. Są przede wszystkim częścią kultury, choć czasami próbują być sędzią<sup>150</sup>. Andrzej Zybertowicz nie poprzestaje na wskazaniu argumentacji apologetów *neuroscience*, lecz domaga się tego, żeby „rozum zachował pozycję uczestnika cywilizacyjnej gry poprzez podjęcie próby poskromienia swoich nadmiernych roszczeń, których nie jest – z powodów zasadniczych – w stanie spełnić”<sup>151</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że szybki postęp wiedzy o biologiczno-ewolucyjnych, psychologicznych i społecznych uwarunkowaniach funkcjonowania umysłu ludzkiego ma również bezpośrednie i fundamentalne znaczenie dla zachowań uczestników porządku prawnego<sup>152</sup>. Efektem opisywanych procesów jest zastąpienie filozoficznego pytania: jaki to ma sens? empirycznym: jak to działa?<sup>153</sup> Ten szerszy kontekst poznawczy jednoznacznie wskazuje na potencjalną możliwość wyczerpania się kancjańskiej idei *sapere aude*. Zupełnie odmienny jest status myśli tomistycznej, która zdaje się równoważyć zapędy rozumu w oparciu o zgodność z naturą człowieka i porządkiem społecznym.

Korzystanie z dorobku filozofii neotomistycznej, również *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*, będzie wpływać na kształtowanie się nie tylko dyskursu prawniczego, ale szeroko rozumianego dyskursu poznawczego. Zagrożenia płynące z nieograniczonej wiary w postęp w konsekwencji mogą prowadzić do

<sup>149</sup> T. Pietrzykowski, *Intuicja prawnicza*, s. 16.

<sup>150</sup> A. Zybertowicz, *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015, s. 443.

<sup>151</sup> Tamże, s. 448.

<sup>152</sup> Por. T. Pietrzykowski, *Granice naturalizacji filozofii prawa*, w: *Naturalizm prawniczy. Granice*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Warszawa 2017, s. 111.

<sup>153</sup> Zob. M. Piesko, *Czy nauka zastąpi religię?*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Kraków 2011, s. 35–45.

zanegowania antropologicznej wizji świata, będącej podstawą cywilizacji. Spór o rolę i cel nauki, rozprzestrzenia się również na filozofię prawa. Jego wyrazem jest konsekwentna próba przeciwstawienia się prawu naturalnemu.

Warto jeszcze powrócić do programu uniwersalnej nauki gramatyki i moralności. W kontekście rozwoju psychologii ewolucyjnej i etyki materialistycznej prowadzącej do wszechogarniającej dyktatury relatywizmu<sup>154</sup>, o której mówił Benedykt XVI, wydaje się, że program uniwersalnej gramatyki prawa i moralności zdaje się być trwalszym dziedzictwem intelektualnym aniżeli dorobek nauk empirycznych. Zdaniem Papieża Seniora, „zgubnym jest to, co wynika z faktu, że wolność i tolerancja są tak często oderwane od prawdy. Żywi się to zjawisko ideą, dziś szeroko rozprzestrzenioną, że nie ma prawdy absolutnej, która by kierowała naszym życiem. Relatywizm, przypisując praktycznie wartość wszystkiemu na ślepo, przyznaje «doświadczeniu» większą wagę niż wszystkiemu innemu. W rzeczywistości doświadczenia, oderwane od wszelkiego rozważania o tym, co jest dobre lub prawdziwe mogą prowadzić nie do autentycznej wolności, a wręcz do zamętu moralnego lub intelektualnego, do osłabienia zasad, do utraty szacunku do siebie, a nawet do desperacji»<sup>155</sup>. W szerszym kontekście można stwierdzić, że „papież Benedykt XVI z obrony i odwoływania się do prawa naturalnego uczynił jedną z osi swojego nauczania. Prawo naturalne jest dla niego pozytywnym rewersem odrzucenia relatywizmu etycznego, postrzeganego jako radykalne zagrożenie dla cywilizacji, a zwłaszcza dla wolności i godności człowieka»<sup>156</sup>.

Konkludując, zarówno *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ*, jak i uniwersalna gramatyka prawa i moralności w swojej sferze badawczej, stanowią relevantną argumentację przeciwko szeroko rozumianej „dyktaturze relatywizmu” interpretowanej w sferze prawnej jako *auctoritas, non veritas facit legem*.

<sup>154</sup> J. Wawrzszak, «Dyktatura» relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” (1)2011, t. XXIV, s. 291–322.

<sup>155</sup> Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską*, „L'Osservatore Romano” 31(2010), nr 5, wyd. pol., s. 34.

<sup>156</sup> *Uwierzyć w zdolność poznania prawa naturalnego. Wywiad z o. prof. Sergem-Thomasem Bonino OP przeprowadzony przez Adama Szafrąńskiego*, „Forum Prawnicze” (2)2011, s. 7.



# **Wnioski końcowe**

---



Problematyka prawa naturalnego, a także relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego, należy do klasycznych zagadnień podejmowanych od starożytności po współczesność. Pomimo to, formuła tego zagadnienia nie została wyczerpana, chociaż niejednokrotnie wydaje się być pomijana, zapomniana, a nawet niechciana. Pamiętając jednak o treści łacińskiej paremii: *Hominum causa omne ius consistutum est*<sup>1</sup> nie sposób w refleksji filozoficznoprawnej odejść od prawa naturalnego. Retrospektywna postawa poznawcza wobec prawa pozwala zweryfikować jego przydatność w kontekście współczesnego dyskursu prawniczego.

Myśl Mariana I. Morawskiego – krakowskiego neoscholastyka okresu II poł. XIX wieku – stanowi oryginalną próbę stworzenia pełnej wizji prawa odwołującej się w swych założeniach do Tomasza z Akwinu. Wiedza na temat Jezuita została ugruntowana z punktu widzenia filozofii i teologii. Dotychczas jednak nie zastanawiano się nad ujęciem Morawskiego jako filozofa prawa. Wynikało to z faktu, że sam Jezuita nie posługiwał się tym terminem, a jedynie intuicyjnie postulował wyodrębnienie filozofii: prawa, ekonomii czy fizyki. Marian I. Morawski *de facto* wskazywał jedynie na konieczność pewnych związków prawa i moralności, jednakże nie interpretował ich w kategoriach młodej, rodzącej się dyscypliny badawczej jaką wówczas była filozofia prawa.

Pierwszym krokiem do odpowiedzi na pytanie będące u źródeł naszej refleksji: Czy Marian I. Morawski stworzył własną, oryginalną filozofię prawa? było zdefiniowanie pojęcia nauki, przedstawienie specyfiki filozofii prawa oraz próba dywersyfikacji i wskazania odrębności między filozofią prawa a teorią prawa czy jurysprudencją, a także charakterystyka sporu metodologicznego o status filozofii prawa. Autor książki przychylił się do interpretacji, że filozofia prawa jest dyscypliną pluralistyczną i wewnętrznie uniwersalną (J. Stelmach, M. Zirk-Sadowski, M. Piechowiak), zaś bogactwo tematyki teoretycznoprawnej i filozoficz-

---

<sup>1</sup> Wszelkie prawo winno być stanowione ze względu na człowieka.

nej umożliwiła płynne przechodzenie na wzajemny grunt omawianych dyscyplin. Nie zmienia to faktu, że odmienny pogląd J. Zajadły znajduje swoje uzasadnienie w literaturze światowej i może stanowić przyczynek do owocnej polemiki naukowej. Uwagi metodologiczne z pierwszego rozdziału pracy wskazują na możliwość autonomicznego i autorskiego ujęcia filozofii prawa konkretnego myśliciela oraz potwierdzają prawidłowość sformułowanego tematu badawczego – *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*.

Wiek XIX pozwolił dopiero na ukonstytuowanie się filozofii prawa jako nauki. Przyczyniło się to do wielopłaszczyznowego i wieloaspektowego myślenia o prawie. Należy jednak zwrócić uwagę, że wówczas kontemplacja o prawie z perspektywy filozoficznej nie należała do powszechności. W tamtym czasie powstawały i rozwijały się następujące kierunki filozoficzne: pozytywizm, ewolucjonizm, materializm, empiryzm czy liberalizm. Nonkonformizm wobec prądów ideowych deprecjonujących miejsce Boga w życiu człowieka stał się *spiritus movens* myśli Jezuitów. Morawski jako człowiek Kościoła poszukiwał odpowiedzi na chaos intelektualny XIX w. Zdaniem Jezuitów, istniała równowaga i wzajemna komplementarność między wiarą a rozumem. Dodatkowym czynnikiem, który nałożył się na przeświadczenie o wszechmocy człowieka była rewolucja techniczna połączona z procesem „zmniejszania się” globu. Epoka wynalazków – telefon, telegraf, silnik elektryczny – doprowadziła do wszechogarniającej wiary w postęp i nieograniczone możliwości człowieka. Kryzys kultury Zachodu doby XIX w. przyczynił się do fermentu intelektualnego wśród elit Kościoła. Jedną z czołowych postaci, która wskazywała ścieżkę wyjścia z impasu był Marian I. Morawski.

Próba wyznaczenia nowej drogi dla środowisk katolickich w różnych krajach stało się zakładanie periodyków katolickich. Wzorem francuskiego „Études”, włoskiego – „Civiltà Cattolica” i niemieckiego – „Stimmen aus Maria-Lach” Marian I. Morawski założył i pełnił funkcję redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego”, którego celem była formacja intelektualna środowiska katolickiego. Poprzez dotarcie do szerokiego grona odbiorców próbował odnowić filozofię katolicką, czerpiąc z oryginalnej myśli Akwinaty, pozbawionej mechanicznego powtarzania dawnych argumentów i formuł. Źródłem miały być dzieła Doktora Anielskiego, a nie rozmaite, często sprzeczne komentarze do nauki Tomasza z Akwinu.

Rozdział drugi – *Sylwetka Mariana I. Morawskiego na tle epoki* – wskazywał na szeroki wachlarz możliwości intelektualnych Jezuitów. Nietuzinkowość umysłu Morawskiego objawia się w wielości zainteresowań oraz bogactwie form: począwszy od traktatu apolegetycznego-teologicznego (*Wieczory nad Lemanem*) przez książki filozoficzne (*Filozofia i jej zadanie*, *Celowość w naturze*), skończywszy zaś na pokaźnej twórczości zawartej w „Przeglądzie Powszechnym”. Ogół rozważań

Mariana I. Morawskiego cechuje spójność i lapidarność przekazu. Refleksje Jezuity oparte są na licznych przykładach i niejednokrotnie przybierają postać publicystyczno-naukową. W piśmiennictwie Jezuity nie brak wątków teologicznych (dogmat o nieomyślności papieża, homilie pasyjne, rozważania o Męce Pańskiej), filozoficznych (kwestia przywrócenia filozofii właściwego miejsca w panteonie nauk, periodyzacja historii filozofii, zagadnienie relacji komplementarnego charakteru wiary i rozumu), religijnych (zagadnienie szkoły wyznaniowej, miejsce religii w życiu człowieka), pedagogicznych (zwolennik szkoły wyznaniowej, donator zakładu naukowo-wychowawczego w Bąkowicach k. Chyrowa, twórca Sodalicji Mariańskiej), czy wreszcie najistotniejszych z punktu widzenia pracy prawnych („zakon przyrodzony”, relacja „zakonu przyrodzonego” do państwa, relacja prawa i moralności) oraz etycznych (sumienie, dobro, obowiązek, powinność).

Rozdział trzeci – *Znaczenie dzieła Filozofia i jej zadanie w odnowieniu scholastyki* – pozwala na odkrycie Mariana I. Morawskiego jako filozofa. Jezuita poszukiwał przyczyn upadku filozofii jako nauki, nie pozostając jednak jedynie w sferze deklaratywnej, dążył do wyznaczenia nowych ram XIX-wiecznej filozofii. Refleksje zawarte w dziele *Filozofia i jej zadanie* były trafną diagnozą przyczyn upadku filozofii, w wyniku rozszerzenia się wpływów materializmu, pozytywizmu i ewolucjonizmu. Nadmienić wypada po raz kolejny, co z pewnością nie umknęło uważnemu czytelnikowi, że encyklika *Aeterni Patris* Leona XII powstała dwa lata później, aniżeli praca *Filozofia i jej zadanie*. Marian I. Morawski antycypował założenia dokumentu papieskiego, wskazując filozofię realistyczną, filozofię „zdrowego rozsądku” jako *panaceum* na nurty pozytywizmu, ewolucjonizmu, materializmu, liberalizmu oraz empiryzmu.

Następne pokolenie polskich neoscholastyków, które podjęło działalność w różnych ośrodkach kraju, np. w Warszawie – Władysław M. Dębicki (1853–1911), w Poznaniu – Jan Adamski (1841–1918), we Lwowie – Kazimierz Wais (1861–1934), we Włocławku, a następnie w Lublinie – Idzi Radziszewski (1871–1922), postępowo w swych pracach torem uformowanym przez Morawskiego<sup>2</sup>. Poglądy Jezuity stanowiły punkt odniesienia dla kolejnej generacji filozofów. Można powiedzieć, że wszyscy przedstawiciele odradzających się ośrodków uniwersyteckich byli kontynuatorami nurtu neotomistycznego. Jednak to Marian I. Morawski należy do absolutnych pionierów odrodzenia scholastyki w Polsce. Sformułowana przez niego koncepcja rozwoju dziejów filozofii w książce *Filozofia i jej zadanie* stawia Jezuitę w gronie historiozofów. Godnym uwagi jest fakt spojrzenia na filozofię z retrospektywnego punktu widzenia obejmującego poszukiwanie zachodzących w nauce prawidłowości.

---

<sup>2</sup> Cz. Głombik, *Marian Morawski wśród neoscholastyków*, s. 93.

Interpretacja rozwoju dziejów zaproponowana przez Morawskiego, omówiona w rozdziale trzecim pracy, została oparta na cyklicznym występowaniu trzech nurtów, a mianowicie empirystycznego, idealistycznego oraz empiryczno-idealnego (pośredniego). W ramach periodyzacji dziejów Jezuita przyznawał prymat kierunkowi empiryczno-idealnemu, którym była scholastyka.

Diagnoza przyczyn upadku scholastyki stała się zarazem postulatem restytucji tego nurtu. Jezuita antycypował encyklikę *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII, która również zalecała studiowanie myśli Doktora Anielskiego. Poglądy Mariana I. Morawskiego wyprzedziły o dwa lata oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego. Wobec powyższego z całą stanowczością można powiedzieć, że Morawski był filozofem prawa nowego typu, umiejącym sprostać oczekiwaniom i potrzebom swojej epoki.

Jezuita był prekursorem odrodzenia filozofii scholastycznej na ziemiach polskich. W swych poglądach, głęboko zakorzenionych w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, podkreślał rolę specyficznie pojmowanego prawa naturalnego – „zakonu przyrodzonego” rozumianego jako „naturalny porządek” rzeczy czy „ogólne pryncypia moralności”. Problem „zakonu przyrodzonego” oraz jego relacji do moralności został zdefiniowany w rozdziałach czwartym i piątym. Termin „zakon przyrodzony” stanowi oś jego refleksji filozoficzno-prawnej. Perspektywa prawnonaturalna Morawskiego jest inspirowana myślą Akwinaty. Nie pozostaje jedynie na etapie pasywnego kopiowania Tomasza z Akwinu, lecz twórczo rozwija założenia Doktora Anielskiego. Termin „zakon przyrodzony” stanowi syntezę Tomaszowej interpretacji prawa wiecznego (*lex aeternae*) i prawa naturalnego (*lex naturalis*). Modyfikacja aparatury pojęciowej Akwinaty służy Morawskiemu do rozwijania autorskiej i pogłębionej myśli tomistycznej. O słuszności koncepcji Jezuitę świadczy fakt, że XX-wieczni neotomiści – A. Szymański i A. Borowski – z powodzeniem recypowali po raz pierwszy użyty przez Morawskiego termin „zakon przyrodzony”.

Zdaniem Morawskiego, prawo naturalne – „zakon przyrodzony” powinien być zakotwiczony w moralności. Bóg jest tego prawa zakonodawcą. W przypadku kolizji między „zakonem przyrodzonym” (*ius*) a prawem stanowionym (*lex*), prymat ma prawo naturalne (*ius*). Z naturalnego porządku rzeczy człowiek w wyniku swoich czynów nakłada na siebie pewne obowiązki (małżeństwo, rodzicielstwo, dotrzymywanie zawartych umów etc.). Powstające relacje są sankcjonowane przez „zakon przyrodzony” i wynikają z natury rzeczy.

Biorąc pod uwagę fakt, że Marian I. Morawski wytworzył oryginalną interpretację rozumienia prawa – „zakon przyrodzony”, a w swoich pismach odnosił się do kategorii filozoficzno-prawnych: sumienie, obowiązek, powinność, przyjemność czy sprawiedliwość, należy stwierdzić, że zespół poglądów Jezuitę skła-

da się na *filozofię prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. W tym znaczeniu filozofię prawa należy interpretować jako ogólną refleksję o prawie, poruszającą zagadnienia z zakresu filozofii, prawa, etyki, epistemologii, gnoseologii czy ontologii. Ze względu na fakt, że filozofia prawa w XIX w. asocjowana była z prawem natury, którego zwolennikiem był Marian I. Morawski, tym bardziej można mówić o istnieniu oryginalnej filozofii prawa, która dokonywała restytucji myśli scholastycznej w oparciu o realia XIX-wieczne.

W *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ* bez względu na zastosowane w rozdziale piątym kryteria relacji prawa i moralności – podobieństwa i różnice norm prawnych i moralnych, zależności treściowe, relacje strukturalno-aksjologiczne) – widoczna jest nie tylko, pożądana współcześnie, konwergencja prawa i moralności, ale utożsamianie norm prawnych z moralnymi. Można rzec, że wspomniany rozdział piąty stanowi „środek ożaglowania” pracy, gdyż jego konkluzją jest, że myśl Morawskiego wpisuje się w kanon refleksji „od filozofii ku prawu”. Pozostałe dwa rozdziały umożliwiają ujęcie spuścizny intelektualnej Jezuitę jako *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ* oraz udzielają odpowiedzi na pytanie o aktualność i ponadczasowość myśli Jezuitę w kontekście współczesnego dyskursu filozoficznoprawnego. Okazuje się bowiem, że poglądy filozoficznoprawne XIX-wiecznego neoscholastyka mogą stanowić rudymentalne narzędzie badawcze w dyskursie między naturalistami i antynaturalistami.

Na marginesie rozważań można pokusić się o następującą refleksję. Gdyby istniała możliwość sklasyfikowania *filozofii prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ* w kategoriach współczesnego sporu o przedmiot i status metodologiczny filozofii prawa, uważam, że najbliższe dziedzictwu intelektualnemu Morawskiego byłoby stanowisko dotyczące uznania filozofii prawa jako uniwersalnej dyscypliny o bardzo szeroko zakreślonym przedmiocie badań, rozwijanej w wieloraki sposób ze względu na pluralizm kierunków filozoficznych, obejmującą rozważania mieszczące się w ramach teorii prawa, jurysprudencji, a niekiedy także etyki, filozofii polityki czy nawet socjologii prawa<sup>3</sup>. Powyższa konstatacja ma charakter ahistoryczny i oscyluje wokół historii kontrfaktycznej, gdyż po pierwsze, sam Morawski nie posługiwał się, w aktualnym znaczeniu, terminem „filozofia prawa”. Po drugie, niemożliwe jest, aby Marian I. Morawski mógł ustosunkować się do współczesnego sporu akademickiego. Z drugiej jednak strony, powyższa uwaga precyzuje ramy terminologiczne, intencje autora pracy i określa kierunek badań wokół myśli filozoficznoprawnej Mariana I. Morawskiego.

Rozdział szósty definiuje Mariana I. Morawskiego jako filozofa prawa. Zespół myśli Jezuitę zasługuje na miano *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Cho-

---

<sup>3</sup> T. Stawecki, dz. cyt., s. 213.

ciaż sam uczony, co zostało podkreślone, nie posługiwał się pojęciem filozofii prawa *sensu largo*, wspominając jedynie o potrzebie wyodrębnienia poszczególnych filozofii (prawa, ekonomii czy fizyki), jednak zaproponowany przez niego sposób patrzenia na moralność, zagadnienia etyczne oraz prawo naturalne tworzy wystarczające podstawy do rozpatrywania poglądów Morawskiego w kategoriach filozofii prawa. Zestawienie w rozdziale szóstym poglądów Jezuity z Cz. Martyniakiem pozwala na zaprezentowanie rozwoju doktryny neotomistycznej. Pomimo, że dyskurs badawczy lubelskiego uczonego w zakresie filozofii prawa stoi na wyższym poziomie aniżeli Jezuity, to między badaczami zachodzi symbioza w zakresie afirmacji dla refleksji prawnonaturalnej. Dzięki analizie porównawczej poglądów filozoficznoprawnych badaczy tego samego nurtu, jednakże pochodzących z dwóch różnych epok, lepiej można zrozumieć dlaczego myśl Jezuity nie została dotychczas ujęta w kategorii filozofii prawa.

Walorem przyjętej perspektywy badawczej jest możliwość sklasyfikowania spuścizny intelektualnej Morawskiego w ramach współczesnych paradygmatów prawa. Pomimo przesunięcia się linii sporu pozytywizm prawniczy – iusnaturalizm w kierunku osi pozytywizm prawniczy – niepozytywistyczne koncepcje prawa poglądy Morawskiego w wielu aspektach wytrzymują próbę czasu i pozwalają na zaklasyfikowanie ich do kanonu neotomistycznych refleksji filozoficznoprawnych. *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* jako wzorzec prawnonaturalny znajduje swoje odzwierciedlenie w orzecznictwie TK oraz Konstytucji RP. *In allis verbis*, rola „zakonu przyrodzonego” nie wyczerpała się, gdyż może on stanowić ważny punkt odniesienia w orzecznictwie sądowym, ustawodawstwie (np. dopuszczalność aborcji, eutanazji, klonowanie, koncepcja praw człowieka, środowisko naturalne) czy kształtowaniu kodeksów etyki zawodowej.

Rozdział siódmy – *Filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ a współczesna ewolucyjna filozofia prawa oraz uniwersalna gramatyka prawa i moralności* – to próba odnalezienia pewnych paralel między XIX-wiecznym duchem epoki a współczesnością. Ewolucyjna filozofia prawa wywodzi się z pozytywizmu, ewolucjonizmu, materializmu, zaś uniwersalna gramatyka prawa i moralności czerpie inspirację poznawczą z iusnaturalizmu, neotomizmu, a zatem również z *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ*. Konstatacja ta prowadzi do wniosku, że reminiscencje sporów XIX-wiecznych powracają w bardziej wyrafinowanej formie i mają znaczący wpływ na kształt debaty filozoficznoprawnej. Pozostając na poziomie wniosków *prima facie* wydawać by się mogło, że dynamiczny postęp naukowy doprowadził do bankructwa koncepcje prawnonaturalne. Nie stało się tak, gdyż nauki kognitywne i teoria ewolucji zasadnie kwestionują powszechne w naszej kulturze przekonanie, że wybór norm moralnych ma charakter czysto konwencjonalny i jest efektem wyłącznie określonych zabiegów wychowaw-

czych<sup>4</sup>. Należy stwierdzić, że *de facto* zmieniły się tylko linie demarkacyjne poszczególnych sporów, zaś odwieczne konflikty pozostały nadal nierozstrzygnięte.

Wskazane zestawienie badawcze stało się kanwą do szerszej refleksji humanistycznej, która coraz częściej odchodzi od filozoficznego pytania jaki to ma sens?, zastępując je empirycznym: jak to działa? Spór o rolę i cel nauki obejmuje również filozofię prawa. W tym kontekście filozofia klasyczna przypomina niezmiennie prawdy o naturze człowieka, prawidłach życia społecznego czy wreszcie o istnieniu prawa naturalnego – odrzucając relatywizm etyczny jako zagrożenie dla cywilizacji.

Należy podkreślić, że poglądy Jezuity nie uległy dezaktualizacji, gdyż zachowują uniwersalne i ponadczasowe prawdy. O aktualności *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* świadczy możliwość wykorzystania argumentacji Jezuity we współczesnym dyskursie naukowym pozytywistów z apologetami prawa naturalnego. Przyjmując założenie, że potrzeba prawa naturalnego jest dzisiaj tak samo oczywista, jak była oczywista przez wieki i tysiąclecia, uzasadnienie uniwersalnego charakteru spuścizny intelektualnej Jezuity nie wymaga dalszego wyjaśnienia<sup>5</sup>. Jednak zamknięcie refleksji tak lakoniczną konstatacją nosiłoby znamiona redukcjonistycznej postawy badawczej. Tym bardziej, że dziedzictwo Jezuity pozwala na głębsze i wieloaspektowe filozoficznoprawne spojrzenie.

Marian I. Morawski dokonuje wyjaśnienia fenomenu prawa na podstawie głównych poglądów danego systemu filozoficznego – neotomizmu. W ten sposób twórcy wielkich systemów filozoficznych sami podejmowali się rozwinięcia swoich teorii, które doprowadziły ich do stworzenia „własnej” filozofii prawa<sup>6</sup>. Do czołowych reprezentantów tego nurtu można zaliczyć: Tomasza z Akwinu, I. Kanta czy W.F.G. Hegla. Autorem oryginalnej filozofii prawa jest również Marian I. Morawski. Jeden z wielkich moich mistrzów – A. Kość – tak pisał o roli współczesnej filozofii prawa: „Jako przykład należy tu wymienić filozofię prawa G. Radbrucha, bazującą na szkole badeńskiej neokantyzmu, filozofię prawa J. Bindera, która opiera się na neoheglizmie czy filozofię prawa J. Messnera opartą na neotomizmie. Jednak tą drogą nie może już kroczyć współczesna filozofia prawa, ponieważ tradycyjne systemy filozoficzne nie są już w stanie unieść współczesnych problemów, a we współczesnej filozofii prawa takiego fundamentu nie widać”<sup>7</sup>. Być może A. Kość miał na myśli kierunek filozofii prawa jako nauki *in*

---

<sup>4</sup> L. Morawski, *Filozofia prawa*, s. 56.

<sup>5</sup> Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 10.

<sup>6</sup> Por. A. Kość, *Wkład Jerzego Kalinowskiego do nauki filozofii prawa w Polsce i Europie*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, s. 203.

<sup>7</sup> Tamże.

*abstracto*, w kontekście postępu cywilizacyjnego. Natomiast mam nadzieję i jestem przekonany, że czerpanie z ducha arystotelesowsko-tomistycznego zawsze będzie przynosić pożytek dla nauki prawa, chociaż zdaje sobie sprawę z trudności przeniesienia założeń filozoficznych na grunt *law in action* (*lebendes Recht*). Świadomy był również tego A. Kość, który konstatował, że „jedynie człowiek jest zdolny pojąć znaczenie *Sollen*, uczynić je swoimi własnymi przekonaniem i urzeczywistnić je w realnym świecie poprzez czyn i zaniechanie”<sup>8</sup>. Aspiracją autora monografii jest, aby *filozofia prawa Mariana I. Morawskiego SJ* chociaż w pewnym zakresie przyczyniła się do transpozycji *Sein* w *Sollen*.

Semantycznym nadużyciem byłoby zakwalifikowanie XIX-wiecznej *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* jako modelowego paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa. Powyższe stwierdzenie jest uzasadnione w kontekście Cz. Martyniaka<sup>9</sup>, nie zdaje jednak wymogów wobec refleksji filozoficznoprawnej Jezuita. Wynika to z faktu, iż odradzający się w II poł. XIX w. neotomizm znajdował się w początkowym stadium rozwoju. Myśl filozoficznoprawna Morawskiego przybrała prostszą formę, która ukierunkowała i stanowiła punkt wyjścia dla dyskusji XX-wiecznej. Scholastyczne dzieła *Filozofia i jej zadanie* oraz *Podstawy etyki i prawa* były kamieniem węgielnym dla rozwoju neotomizmu w XX-wieku. Należy podkreślić, że Jezuita w swych rozważaniach zawarł pewne niezmiennie treści, które wpisują się w tomistyczne teorie prawa naturalnego. Ze względu na to, że współczesna debata o prawie osiągnęła wysoki stopień wyrafinowania, bardziej uprawnionym i niebudzącym wątpliwości sformułowaniem jest zaliczenie *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* do kanonu iusnaturalizmu.

„Komu sto lat temu mogło przyjść do głowy, że prace filozoficzne szkoły lwowsko-krakowskiej staną się podstawą rozwoju nauk komputerowych? A dziś tłumaczy się na świecie jej prace nawet pomniejszej wagi, bo okazuje, że znakomicie wpisują się we współczesne badania myśli analitycznej, które mają znaczenie praktyczne”<sup>10</sup>. Parafrazując słowa T. Gadacza, komu sto pięćdziesiąt lat temu mogło przyjść do głowy, że prace filozoficzne Mariana I. Morawskiego będą stanowić relewantną argumentację we współczesnym dyskursie prawniczym?

Rekapitulując, wykorzystanie dziedzictwa *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* w praktyce pozwala na dostrzeżenie realnych, obiektywnych podstaw dla prawa stanowionego, które chronią jednostkę i społeczeństwo przed traktowa-

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Zob. J. Potrzeszcz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2010, t. XX, s. 17–35.

<sup>10</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. XII.

niem prawa jako instrumentu skierowanego *de facto* przeciwko człowiekowi. Postulat Jezuita, aby być w zgodzie z „naturalnym porządkiem rzeczy” – „zakonem przyrodzonym”, jest nadal fundamentem cywilizacji chrześcijańskiej i pozwala sytuować człowieka w kategorii podmiotu, a nie przedmiotu prawa. Kategorie prawdy i sumienia, obecne w myśli Mariana I. Morawskiego, należą do transcendentaliów łączących różne kultury prawne. Jak już wielokrotnie podkreślano, bez prawdy i sumienia realizowanych w warsztacie pracy prawnika, tworzone i stosowane prawo, w praktyce pozbawione będzie jednego z najważniejszych wymiarów: wymiaru ludzkiego. Jezuita w sposób logiczny przedstawia, do czego prowadzi interpretacja prawa pozbawiona elementu aksjologicznego. Wobec powyższego należy podkreślić, że pozostawienie na marginesie debaty *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* będzie nieuchronnie prowadzić do zwycięstwa relatywizmu w sferze etycznej oraz barbaryzmu w życiu prawnym.

Dynamiczny postęp naukowy oraz przesunięcie linii demarkacyjnych sporu pozytywizm prawniczy – koncepcje prawnonaturalne paradoksalnie, zamiast doprowadzić do wyczerpania się XIX-wiecznej myśli Morawskiego, wykazały jej ponadczasowość. Prezentacja polaryzacji stanowisk: psychologia ewolucyjna, etyka ewolucyjna – uniwersalna gramatyka moralności i prawa jest *de facto* rozszerzoną i bardziej złożoną wersją sporu między ewolucjonizmem, materializmem i pozytywizmem a neotomizmem i iusnaturalizmem. Uderzająca koherencja założeń uniwersalnej gramatyki moralności i prawa z *filozofią prawa Mariana I. Morawskiego SJ* wskazuje, że istnieje niewątpliwa potrzeba obecności idei prawnonaturalnych we współczesnym dyskursie prawniczym. To co zrodziło się na wszechnicy Jagiellońskiej w XIX w., współcześnie okazuje się dziedzictwem intelektualnym nie tylko uniwersalnym, ale i z rzadka eksplorowanym. Skarbiec racjonalnej *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* wytrzymuje próbę czasu i stanowi istotną argumentację w sporze z doktrynami psychologii i etyki ewolucyjnej.



# **Wykaz źródeł i literatury**

---



## I. Źródła

- Morawski M., *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1930.
- Morawski M., „Spowiedź” Lwa Tołstoja, „Przegląd Powszechny” (XVIII)1888, s. 56–72.
- Morawski M., *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” (1)1884, t. 1, s. 1–6.
- Morawski M., *Celowość w naturze*, Kraków 1928.
- Morawski M., *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1877.
- Morawski M., *Kazania i szkice*, Kraków 1921.
- Morawski M., *Klasycyzm w szkołach średnich*, [http://www.ultramontes.pl/klasycyzm\\_w\\_szkolach.htm](http://www.ultramontes.pl/klasycyzm_w_szkolach.htm) (dostęp: 13 VII 2019 r.).
- Morawski M., *Komunia między duszami*, w: *Świętych obcowanie*, red. tenże, Kraków 1903, s. 5–301.
- Morawski M., *Konferencja o poznaniu samego siebie*, <http://www.ultramontes.pl/Konferencja.htm> (dostęp: 24 VII 2019 r.).
- Morawski M., *O nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego w stosunku do dogmatu i kultu katolickiego*, Kraków 1886.
- Morawski M., *W sprawie sztuki: z powodu książki p. S. Witkiewicza „Sztuka i krytyka u nas” : kilka uwag*, Kraków 1892.
- Morawski M., *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1984.
- Morawski M., *Wieża Eiffla i rok 1889*, „Przegląd Powszechny” (6)1889, t. 21, s. 1–16.

## II. Akty normatywne

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. prawo ustrojów sądów powszechnych, (Dz. U. z 2001 r. Nr 98 poz. 1070 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 8 grudnia 2017 r. o Sądzie Najwyższym, (Dz. U. z 2018 poz. 5 z późn. zm.).

## III. Orzeczenia

- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 15 października 2002 r., (SK 6/02, OTK ZU 2002, Ser. A, nr 5, poz. 65).
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 września 2005 r. (SK 13/05, OTK ZU 2005, Ser. A, nr 8, poz. 91.).

## IV. Literatura przedmiotu

### a) monografie

- Ajdukiewicz K., *Metodologiczne typy nauk*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 2006.
- Arsenjew S., *Zagadnienie syntezy zasadniczych sprzeczności filozoficznoprawnych*, w: *Ogólna nauka o prawie*, red. B. Wróblewski, Wilno 1936, s. 317–374.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska, Etyka Wielka, Etyka Eudajmejska, O cnotach i wadach*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined and the Uses of the Study of Jurisprudence*, London 1954.
- Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined*, London 1977.
- Bacon F., *Eseje*, wstęp T. Kotarbiński, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959.
- Bacon F., *Szkice polityczno-etyczne*, przeł. S. Pyrowicz, Warszawa 2004.
- Barak A., *The Judge in Democracy*, Oxford 2006.
- Barankiewicz T., *Filozoficzne uzasadnienie prawa człowieka w kontekście procesu globalizacji*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 49–56.

- Barankiewicz T., *W poszukiwaniu modelu standardów etycznych administracji publicznej*, Lublin 2013.
- Bartnik Cz., *Historia filozofii*, Lublin 2000.
- Batiffol H., *La philosophie du droit*, Paris 1962.
- Bator A., *Instrumentalizacja jako aspekt prawa*, w: *Zmiany społeczne a zmiany w prawie*, red. L. Leszczyński, Lublin 1999, s. 93–107.
- Bator A., Pulka Z., Sulikowski A., *Czy koniec teorii prawa?*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 13–38.
- Bednarski F., *Dynamiczne ujęcie teorii prawa naturalnego u św. Tomasza z Akwinu*, Rzym 1972.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Bergbohm K., *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, t. 1, Leipzig 1892.
- Berkeley G., *Dzienniki filozoficzne*, przeł. i oprac. B. Żukowski, Gdańsk 2007.
- Berkeley G., *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. F. Jezierski, Warszawa 2003.
- Bernacki W., *Zmienność i niezmiennność prawa naturalnego*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 71–78.
- Bojek-Pohl E., *Prawo a moralność w angloamerykańskiej filozofii prawa*, w: *Prawo wobec wyzwań współczesności*, red. W. Jedlecka, J. Helios, A. Kwieciński, Wrocław 2019, s. 31–39.
- Borowski A., *Sakramentologia w świetle nowego prawa kościelnego*, Włocławek 1918.
- Borowski A., *Sakramentologia: w świetle nowego prawa kościelnego*, Włocławek 1920.
- Borowski A., *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939.
- Borowski A., *Teologia moralna. Cz. 1*, Lublin 1960.
- Borowski A., *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Londyn 1962.
- Borowski A., *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*, Włocławek 1933.
- Borowski A., *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*, Włocławek 1920.
- Borucka-Arctowa M., *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957.
- Borucka-Arctowa M., *Społeczne działanie prawa*, w: *Prawo socjalistyczne*, red. H. Rot, Wrocław 1989, s. 282–340.
- Borzym S., *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Wrocław 1974.
- Bowlby J., *Attachment*, New York 1969.

- Breczko A., Andruszkiewicz M., *Przejawy reifikacji moralnej i prawnej zwierząt w XXI wieku*, w: *Meandry prawa – Teoria i praktyka. Księga Jubileuszowa prof. zw. dra hab. Mieczysława Goettela*, Szczytno 2017, s. 63–83.
- Breczko A., *Prawo a moralność w teorii i praktyce wczoraj i dziś*, Białystok 2004.
- Bunikowski D., *Idea neutralności moralnej prawa we współczesnych systemach prawnych*, w: *Etyka. Cz. II: Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, t. 5, Lublin 2016, s. 541–577.
- Cathrein V., *Moralphilosophie*, Leipzig 1924.
- Cathrein V., *Recht, Naturrecht und positives Recht Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Freiburg im Breisgau 1909.
- Cena A., *Celowość w przyrodzie punktem wyjścia dowodu na istnienie Boga u ks. Mariana Morawskiego*, Lublin 1962.
- Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- Charzyński R., *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.
- Chauvain T., Stawecki T., Winczorek P., *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2016.
- Chojnicka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
- Chojnicka K., *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 59–71.
- Chomsky N., *A Minimalist Program for Linguistic Theory*, Cambridge 1992.
- Chomsky N., *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge 1965 (wyd. pol. *Zagadnienia teorii składni*, Wrocław 1982).
- Chomsky N., *Bare Phrase Structure*, Cambridge 1994.
- Chomsky N., *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966.
- Chomsky N., *Current Issues in Linguistic Theory*, The Hague 1964.
- Chomsky N., *Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use*, Cambridge 1984.
- Chomsky N., *Language and Mind*, New York 1968.
- Chomsky N., *Language and Problems of Knowledge*, Cambridge 1988.
- Chomsky N., *Language and Responsibility*, New York 1979.
- Chomsky N., *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge 2000.
- Chomsky N., *Rules and Representations*, New York 1980.
- Chomsky N., *Spojrzenie w przyszłość: perspektywy badań nad ludzkim umysłem*, przeł. A. Graff, w: *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej. Antologia tekstów*, oprac. K. Rosner, t. 2, Warszawa 1996, s. 73–106.
- Chomsky N., *Studies on Semantics in Generative Grammar*, The Hague 1972.

- Chomsky N., *Syntactic Structures*, The Hague 1957.
- Chomsky N., *The Architecture of Language*, New York 2000.
- Chomsky N., *The Logical Structure of Linguistic Theory*, New York 1975.
- Chomsky N., *Topics in the Theory of Generative Grammar*, The Hague 1966.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 2003.
- Cyceron, *O państwie*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Cyceron, *O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Cyprian T., Sawicki J., *Nieznana Norymberga. Dwanaście procesów norymberskich*, Warszawa 1965.
- Czarnecki P., *Historia filozofii*, Warszawa 2011.
- Czarnek P., *Autonomia i współdziałanie w relacjach państwa i Kościoła jako standardy państwa prawa*, w: *Podstawy regulacji stosunków państwo–Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej*, red. P. Czarnek, D. Dudek, P. Stanisławski, Lublin 2010, s. 203–216.
- Czesława Martyniak. *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2017.
- Dabin J., *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris 1929.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, przeł. K. Ilecki, Warszawa 2009.
- Del Vecchio G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Roma 1936.
- Dembowski B., *Encyklika Aeterni Patris w Polsce*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 315–334.
- Discipulus Devotus, Ks. Marian I. Morawski, *T.J. jako filozof (1845–1901)*, Londyn 1953.
- Dolecki H., *Ciężar dowodu w polskim procesie cywilnym*, Warszawa 1998.
- Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012.
- Dutkiewicz P., *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996.
- Dyrda A., Gizbert-Studnicki T., Grabowski A., *Metodologiczne dychotomie: krytyka pozytywistycznych teorii prawa*, Warszawa 2016.
- Dziedziak W., *Metaaksjologia Konstytucji RP a nonkognitywizm (zarys zagadnień podstawowych)*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 2*, red. M. Król, A. Bartczak, M. Zalewska, Łódź 2014, s. 199–212.
- Dziedziak W., *O działaniu sankcji moralnych (szkic problematyki)*, w: *Polska lat dziewięćdziesiątych. Przemiany państwa i prawa*, red. M. Mozgawa i in., Lublin 1997, s. 539–549.
- Dziedziak W., *O prawie słusznym (Perspektywa systemu prawa stanowionego)*, Lublin 2015.
- Fascynujące ścieżki filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008.

- Fauerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landmann, Warszawa 1959.
- Fayerband P., *Against Method*, London 1978.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2007.
- Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, red. J. Zajadło, K. Zeidler, Warszawa 2013.
- Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzeszcz, Lublin 2007.
- Fuller B.A.G., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1967.
- Fuller L., *Anatomia prawa*, przeł. R. Tokarczyk, Lublin 1993.
- Fuller L., *Moralność prawa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2004.
- Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2010.
- Ghiselin M.T., *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley 1974.
- Gilson E., *Filozof i teologia*, Warszawa 1968.
- Gizbert-Studnicki T., Grabowski A., *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Prawa a wartości. Księga Jubileuszowa profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka, Z. Tabor, Kraków 2003, s. 55–68.
- Głombik Cz., *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, w: *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy profesora Bohdana Dziemidoka*, red. H. Szabała, W. Pelpliński, Gdańsk 2011, s. 81–93.
- Głombik Cz., *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982.
- Goettel M., *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym*, Warszawa 2013.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59–81.
- Gogacz M., *Trzeba powrócić do realistycznej metafizyki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 61–88.
- Grabowska A., *Prawda w prawie – ujęcie realistyczne (neotomistyczne)*, w: *Teoria prawa. Między nowoczesnością a ponowoczesnością*, red. A. Samonek, Kraków 2013, s. 305–311.
- Grabowski A., *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego*, Kraków 2009.
- Grat I.S., *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009.
- Grzybowski K., *Z zagadnień metodologii historii doktryn politycznych. Starożytność, cz. 1*, Warszawa 1958.
- Gumplowicz L., *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Innsbruck 1883.
- Guz T., *Filozoficzna analiza ideologicznych podstaw animalizacji człowieka i humanizacji zwierząt i drzew*, w: *Jeszcze Polska nie zginęła – wieś*, red. J. Szyszko, Z. Klafka, M. Bodzenta, s. 97–126.

- Hart H.L.A., *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 2001.
- Hart H.L.A., *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 1998.
- Hart H.L.A., *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, Göttingen 1971.
- Hart H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford 1961.
- Hauser M., *Moral minus: how nature designer our universal sense of right and wrong*, New York 2006.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1969 (polskie wyd. *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969).
- Heller M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2009.
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Kraków 2014.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1957.
- Hugo G., *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*, Frankfurt am Main 1969.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker i G. Fuller, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2013.
- Iwicki J., *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1 (1836–1886), Katowice 1990.
- Izdebski H., *Doktryny Polityczno-Prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2017.
- Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2013.
- Jabłoński P., *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014.
- Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa*, t. XII, Kraków 2009, s. 127–135.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jhering R., *Der Kampf ums Recht*, Leipzig 1898.
- Jhering R., *Der Zweck im Recht*, Leipzig 1923.
- Kalinowski J., *Filozofia prawa a antropologia filozoficzna*, w: *Problemy teorii i filozofii prawa*, Lublin 1985, s. 109–116.
- Kamela P., *Prawo i moralność w koncepcjach H.L.A Harta*, Toruń 2008.
- Kamiński S., *Próba typologii metod filozofowania*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 63–70.
- Kamiński, S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kraków 1984.
- Kaszuba T., *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985.

- Kaufmann A., Hassemer W., Neumann U., *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg 2004.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przeł. T. Przeorski, w: *Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzyszcz, Lublin 2007, s. 231–242.
- Kelsen H., *Reine Rechtslehre*, przeł. T. Przeorski, Leipzig 1934.
- Kelsen H., *Reine Rechtslehre*, Wien 1960.
- Kelsen H., *Reine Rechtslehre*, Wien 1961.
- Kizwalter T., *Historia powszechna. Wiek XIX.*, Warszawa 2003.
- Kołodkowski L., *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Kordela M., *Zasady prawa. Studium teoretycznoprawne*, Poznań 2012.
- Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa*, Lublin 2011.
- Kość A., *Filozofia prawa jako nauka*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 241–250.
- Kość A., *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2005.
- Kość A., *Relacja prawa, państwa i religii u Tomasza z Akwinu*, w: *Stałem się sługą Ewangelii. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa ks. Doktora Bernarda Wodeckiego*, red. E. Śliwka, Pieniężno 2001, 143–156.
- Kość A., *Wkład Jerzego Kalinowskiego do nauki filozofii prawa w Polsce i Europie*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 165–171.
- Kość A., *Współczesne rozumienie prawa naturalnego*, w: *Ecclesia et Status. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, s. 151–160.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986
- Kotarbiński T., *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.*, w: *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1958, s. 438–443.
- Kowalski J., *Czy współcześnie jest nam potrzebna ideologia występująca pod nazwą „prawo natury” lub „prawo naturalne”?*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 111–121.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.
- Krąpiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009.
- Krukowski J., *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004.
- Kulig K., *Teoria pracowniczej odpowiedzialności porządkowej*, Warszawa 2017.

- Laeritios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1968.
- Lande J., *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959.
- Lang W., *Czy potrzebna jest filozofia prawa?*, w: *Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych*, red. S. Wronkowska, M. Zieliński, Poznań 1990, s. 373–384.
- Lang W., *Prawo i moralność*, Warszawa 1989.
- Langrod J.S., *Instytucje prawa administracyjnego. Zarys części ogólnej*, reprint, Kraków 2003.
- Leon XIII, *Aeterni Patris (O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000.
- Leszczyński L., *Klauzule generalne w stosowaniu prawa*, Lublin 1986.
- Leszczyński L., *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Kraków 2001.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955.
- Łustacz L., *Filozofia prawa a inne dyscypliny prawnicze*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 153–158.
- Łuszczynska M., *Ewolucja myśli społecznej Kościoła katolickiego w kwestii prawa, państwa i polityki pod wpływem przemian kulturowych we współczesnym świecie*, w: *Kultura i myśl polityczno-prawna. Materiały z VII Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Doktryn Politycznych i Prawnych Jurata, 28–31 maja 2008 r.*, red. A. Sylwestrzak, Sopot 2010, s. 247–258.
- Łuszczynska M., *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008.
- Łuszczynska M., *Ubi ratio ibi ius, Doktryna prawna Świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- M. Piesko, *Czy nauka zastąpi religię?*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Kraków 2011, s. 35–45.
- MacCormick N., Weinberger O., *An Institutional Theory of Law: New Approach to Legal Positivism*, Dordrecht 1986.
- Maciejewski M., *Odniesienia między prawem naturalnym i prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, w: *pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010, s. 9–27.
- Mahlmann M., Mikhail J., *Cognitive science, Ethics and Law*, w: *Epistemology and Ontology*, red. Z. Bankowski, Stuttgart 2005, s. 95–102.
- Mahlmann M., *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, Baden-Baden 2009.
- Mahlmann M., *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2010.

- Mahlmann M., *The Cognitive Foundations of Law – an Introduction to the Mentalist Theory of Ethics and Law*, w: *The Foundations of Law*, red. H. Rottleuther, Dordrecht 2005.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
- Marks K., Engels F., *Manifest partii komunistycznej*, Warszawa 2018.
- Martyniak Cz., *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949.
- Martyniak Cz., *Problem filozofii prawa*, Lublin 1949.
- Martyniak Cz., *Problem filozofii prawa*, w: *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism*, red. B. Szlachta, Kraków 2001, s. 1–33.
- Martyniak Cz., *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949.
- Martyniak Cz., *Teoria prawa. Według wykładów prof. dr Cz. Martyniaka*, Lublin 1937.
- Maryniarczyk A., *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 2003.
- Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.
- Masłow A., *Motywacja i osobowość*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 2006.
- Mill J.S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1959.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959.
- Miodoński L., *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, w: *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, red. W. Mleczeko, Kraków 2016, s. 105–126.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.
- Morawski L., *Co może dać nauce prawa postmodernizm?*, Toruń 2001.
- Morawski L., *Filozofia prawa*, Toruń 2014.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa, Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999.
- Morawski L., *Naturalizm i antynaturalizm – dwie opcje nauk prawnych*, w: *Teoria prawa. Filozofia prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*, Toruń 1998, s. 185–197.
- Morawski L., *Podstawy filozofii prawa*, Toruń 2014.
- Morawski L., *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2016.

- Niesiołowski J., *Teoria państwa i prawa wczoraj i dziś*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 55–62.
- Nowacki J., *Studia z teorii prawa*, Kraków 2003.
- Oniszczyk J., *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012.
- Oniszczyk J., *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004.
- Oniszczyk J., *Problem przyszłości teorii prawa (kilka uwag)*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 63–80.
- Opalek K., *Główne kierunki niemieckiej teorii i filozofii prawa po II wojnie światowej*, w: *Studia z teorii prawa*, red. K. Opalek, Kraków 1997, s. 11–44.
- Opalek K., *Problemy metodologiczne nauki prawa*, Warszawa 1962.
- Opalek K., *Problemy metodologiczne nauki prawa*, Warszawa 1986.
- Opalek K., *Studia z teorii i filozofii prawa*, Kraków 1997.
- Opalek K., *Szkoły w teorii prawa*, w: *Szkoły w nauce*, red. J. Goćkowski, A. Siemianowski, Wrocław 1981, s. 115–136.
- Opalek K., Wróblewski J., *Prawo, Metodologia, filozofia, teoria prawa*, Warszawa 1991.
- Opalek K., *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1983.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970.
- Pałubicka A., *Naturalizm i antynaturalizm*, w: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski i in., Ossolineum 1987, s. 403–412.
- Philosophy of Law and Legal Theory*, red. M.P. Golding, W.A. Edmundson, Malden–Oxford–Carlton 2004.
- Piechowiak M., *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo polskie. Próba syntezy*, red. T. Guz, J. Głuchowski, M. Pałubska, Warszawa 2009, s. 85–122.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Piechowiak M., *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, Warszawa-Poznań 1992.
- Pieniążek A., Stefaniuk M., *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kraków 2005.
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011.
- Pietrzykowski T., *Granice naturalizacji filozofii prawa*, w: *Naturalizm prawniczy. Granice*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Warszawa 2017, s. 110–125.
- Pietrzykowski T., *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*, Warszawa 2012.
- Pietrzykowski T., *Miękki pozytywizm i spór o regułę uznania*, w: *Studia z filozofii prawa*, red. J. Stelmach, Kraków 2000, s. 97–122.
- Pietrzykowski T., *Naturalizm i granice nauk prawnych. Esej z metodologii prawnoznawstwa*, Warszawa 2017.

- Pietrzykowski T., *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007.
- Pikuła Ł., *Sein i Sollen w filozofii prawa Antoniego Kościa*, w: *Transkulturowość filozofii prawa Antoniego Kościa*, red. P. Stanisz, T. Barankiewicz, T. Barszcz, J. Potrzeszcz, Lublin 2016, s. 99–112.
- Pilch W., *Marian Ignacy Morawski SJ o stosunku filozofii do religii*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – Krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2014, s. 233–242.
- Piluś H., *Człowiek w tomizmie egzystencjalnym*, Warszawa 2004.
- Pius IX, P.M., *Acta, Romae 1854*, prima pars, vol. III, s. 687–717.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006.
- Popper K., *Conjectures, and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York 1969.
- Popper K., *Objective Knowledge*, Oxford 1973.
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, t. 1, Warszawa 2010.
- Posner R., *The Problems of Jurisprudence*, Harvard 1990.
- Potrzeszcz J., *Aksjologiczne podstawy stosowania prawa a prawo słuszne*, w: *Zagadnienia stosowania prawa. Perspektywa teoretyczna i dogmatyczna*, red. W. Dziedziak, B. Liżewski, Lublin 2015, s. 113–123.
- Potrzeszcz J., *Filozofia prawa w Antygonie Sofoklesa*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 909–918.
- Potrzeszcz J., *Idea prawa w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin 2007.
- Potrzeszcz J., *Zadania współczesnej teorii i filozofii prawa w warunkach akceptacji niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Czy koniec teorii prawa? Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, red. P. Jabłoński, „Prawo CCCXII, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3337”, Wrocław 2011, s. 267–273.
- Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999.
- Probućka D., *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013.
- Przesławski T., *Wybrane zagadnienia z prawoznawstwa. Szkice z propedeutyki prawa*, Warszawa 2018.
- Pulka Z., *Pojęcie władzy państwowej w prawoznawstwie PRL*, Wrocław 1993.
- Pulka Z., *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004.
- Raburski T., *W stronę społecznej teorii prawa*, w: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Poznań 2012, s. 313–323.
- Radbruch G., *Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2009.
- Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo (Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht)*, przeł. Cz. Tarnogórski, w: *Filozofia prawa. Wy-*

- bór tekstów źródłowych*, red. A. Kość, T. Barankiewicz, J. Potrzezsch, Lublin 2007, s. 221–230.
- Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, przeł. Cz. Tarnogórski, w: *Zarys filozofii prawa*, red. M. Szyszkowska, Białystok 2000, s. 256–266.
- Redelbach A., Wronkowska S., Ziemiński Z., *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1993.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiakowicz, Kęty 2009.
- Ryba M., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki źródła tożsamości*, Warszawa-Radzymin 2018.
- Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995.
- Sarkowicz R., Stelmach J., *Teoria prawa*, Kraków 1996.
- Sawicki J., Ryszka F., *Norymberga. Prehistoria i ciąg dalszy*, Warszawa 1982.
- Seidler G.L., Groszyk H., Pieniążek A., *Wprowadzenie do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2009.
- Seidler G.L., *Idea ładu w systemie wartości*, w: *Z zagadnień filozofii prawa*, Lublin 1978.
- Seidler G.L., *Mysł polityczna starożytności*, Kraków 1961.
- Seidler G.L., *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1978.
- Seidler G.L., *Studia z historii doktryn politycznych*, Lublin 1955.
- Seidler G.L., *Z zagadnień filozofii prawa*, Lublin 1978.
- Skarga P., *Kazania o siedmiu sakramentach Kościoła Św. Katolickiego*, Kraków 1600.
- Skarga P., *Kazania Sejmowe*, Będzin 2012.
- Skrzydlewski P., *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, S. Wolff, Warszawa 2003.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. S. Jedynak, Warszawa 1989.
- Smolak M., *Prawo, fakt instytucja. Koncepcje teoretycznoprawne prawniczego pozytywizmu instytucjonalnego*, Poznań 1998.
- Sobański R., *Iursiprudentia – vera non simulata philosophia (Uwagi o formacji filozoficznej prawników)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 173–178.
- Sobór Watykański I (1869–1870), sesja III c.4. Konstytucja Dogmatyczna o wierze katolickiej (*Dei Filius*) Sobór Watykański I, sesja III, *De fide et ratione*.
- Somló F., *Juristische Grundlehre*, Leipzig 1917.
- Spencer H., *Pierwsze zasady*, przeł. K. Potocki, Warszawa 1883.
- Spencer H., *Zasady etyki*, przeł. J. Karłowicz, Warszawa 1884.

- Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012.
- Stalnaker R., *Odmiany superweniencji*, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008.
- Stelmach J., Brożek B., *Metody prawnicze*, Kraków 2006.
- Stelmach J., *Intuicja prawnicza*, w: *Dziedzictwo prawne XX wieku. Księga pamiątkowa z okazji 150-lecia Towarzystwa Biblioteki Słuchaczy Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2001, s. 31–40.
- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Struve H., *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900.
- Struve H., *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, Warszawa 1903.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Swieżawski S., *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 13–38.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2003.
- Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych. Księga pamiątkowa ofiarowana Zygmuntowi Ziemińskiemu*, red. S. Wronkowska, M. Zieliński, Poznań 1990.
- Szymański A., *Etyka: wiadomości wstępne*, Lublin 1937.
- Szymański A., *O sprawiedliwość społeczną*, Kraków 2017.
- Szymański A., *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939.
- Szymański A., *Zakon przyrodzony*, Lwów 1931.
- Szymański A., *Zakon przyrodzony*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. II, Lwów 1931, s. 365–385.
- Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993.
- Szyszkowska M., *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.
- Szyszkowska M., *Filozofia w Europie*, Białystok 1998.
- Szyszkowska M., Grat I.S., Kozłowski T. i in., *Filozofia prawa*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2011.
- Szyszkowska M., *Teoria i filozofia prawa*, Warszawa 2008.
- Szyszkowska M., *Teorie prawa natury XX wieku*, Warszawa 1982.
- Szyszkowska M., *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000.
- św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

- św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombała, t. 3, Warszawa 1953, s. 71–235.
- św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, przeł. W. Budzik, Warszawa 1952.
- św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 2001.
- św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955.
- św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna I-II*, przeł. S. Bełch, t. 13, Londyn 1986.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zegas, t. 1, Poznań 2003.
- św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956.
- Świeżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2002.
- Tobby J., Comides L., *The Psychological Foundations of Culture*, w: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and The Generation of Culture*, red. J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tobby, Oxford 1992, s. 19–136.
- Tokarczyk R., *Etyka prawnicza*, Warszawa 2011.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Warszawa 2009.
- Tokarczyk R., *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999.
- Tokarczyk R., *Klasycy prawa natury*, Lublin 2009.
- Tokarczyk R., *Komparatystyka prawnicza*, Kraków 2005.
- Tokarczyk R., *Podstawy prawoznawstwa, teorii i filozofii prawa. Reinterpretacja krytyczna*, Sosnowiec 2017.
- Tokarczyk R., *Praktyczne treści filozofii prawa*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 179–188.
- Tuszowski J., *O Marjan Morawski T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932.
- Utz A.F., *Naturrecht als Sammelbegriff nicht positiver Rechtstheorien*, w: *Ethik des Gemeinwohls. Gessamelte Aufsätze, 1983–1997*, s. 48–58.
- Walewander E., *Ksiądz Antoni Szymański i jego zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942). Rektor – uczyony – działacz społeczny*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin 2013, s. 29–40.
- Waśkiewicz H., *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego. Część I Grecja – okres najwcześniejszy i helleński*, Lublin 1960.
- Weiss M., *Etyka a Ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010.
- Werner W., *Homo laborans – wolna jednostka czy wytwór historii? Jeden z metodologicznych problemów badania zachowań „człowieka pracującego”*, w: *Człowiek w kontekście pracy. Teoria – empiria – praktyka*, red. M. Piórunek, Poznań 2009, s. 10–30.

- Winczorek P., *Problem prawa naturalnego w dyskusjach konstytucyjnych*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 131–137.
- Włodek Z., *Wprowadzenie*, w: *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. 1, s. 5–13.
- Wroczyński R., *Wstęp*, w: *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, red. K. Bartnicka, I. Szybiak, Warszawa 2002.
- Wronkowska S., Ziemiński Z., *Teoria prawa*, Poznań 1997.
- Wronkowska S., Ziemiński Z., *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001.
- Zachariasz A.L., *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Zajadło J., *Filozofia prawa a teoria prawa we współczesnej jurysprudencji niemieckiej*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 225–240.
- Zajadło J., *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.
- Zajadło J., *Ius a lex*, w: *Łacińska terminologia prawnicza*, red. J. Zajadło, Warszawa 2013, s. 15–18.
- Zajadło J., *Minima Iuridica. Refleksje o pewnych (nie)oczywistościach prawniczych*, Sopot 2019.
- Zajadło J., *Po co prawnikom filozofia prawa?*, Warszawa 2008.
- Zajadło J., *Współczesny paradygmat sporu pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa natury*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 187–190.
- Załużski W., *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.
- Załużski W., *Nauki kognitywne a filozofia prawa*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 1*, red. M. Zirk-Sadowski, B. Wojciechowski, T. Bekrycht, Łódź 2014, s. 175–186.
- Zdyb M., *Publiczne prawo gospodarcze*, Kraków 1998.
- Zeidler K., *Czy koniec teorii prawa – co nam podpowiada historia filozofii analitycznej?*, w: *Czy koniec teorii prawa?*, red. P. Jabłoński, Wrocław 2011, s. 93–104.
- Zeidler K., *Estetyka prawa – ujęcie zewnętrzne i wewnętrzne*, w: *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych, cz. 2*, red. M. Król, A. Bartczak, Łódź 2014, s. 61–70.
- Zeidler K., *Estetyka prawa*, Gdańsk-Warszawa 2018.
- Zeidler K., *Restytucja dóbr kultury ze stanowiska filozofii prawa*, Warszawa 2011.
- Zieliński M., Ziemiński Z., *Uzasadnianie twierdzeń, ocen i norm w prawoznawstwie*, Warszawa 1988.

- Ziemiński Z., *Metodologiczne zagadnienia prawoznawstwa*, Warszawa 1974.
- Ziemiński Z., *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Poznań 1993.
- Ziemiński Z., *Teoria prawa a filozofia prawa i jurisprudence ogólna*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 83–92.
- Ziemiański S., *Franciszek Suarez*, Kraków 2004.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000.
- Zybertowicz A., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków 2015.

### b) czasopisma

- Alexy R., *O pojęciu i naturze prawa*, „Ius et Lex” (1)2007, s. 379–396.
- Alexy R., *W obronie niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Państwo i Prawo” (11–12)1993, s. 34–49.
- Baiermann L., Wesseling E., *Physiology and philhellenism in the late nineteenth century: The self-fashioning of Emil du Bois-Reymond*, „Science in Context” (33)2020 s. 19–35.
- Barankiewicz T., *Inkluzywny pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” (1)2010, s. 10–24.
- Barankiewicz T., *Prawo a filozofia człowieka – ujęcie metodologiczne*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2003, t. XIII, s. 31–42.
- Barankiewicz T., *W sprawie inkluzywnego pozytywizmu prawniczego raz jeszcze*, „Państwo i Prawo” (1)2011, s. 100–104.
- Barankiewicz T., *Współczesne metody badania prawa*, „Studia Prawnicze KUL” (1)2010, vol. 41, s. 115–131.
- Bardel M., *Od Platona do Rosenzweiga. O zapoznanej roli dialogu w strukturze filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” (1)2005, s. 5–26.
- Besler G., *Problemy związane z określeniem metody filozoficznej*, „Folia Philosophica” (25)2007, s. 160–172.
- Coleman J., *Rules and Social Facts*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” (14)1991, s. 703–725.
- Cotterell R., *Why Jurisprudence is not Legal Philosophy*, „Jurisprudence” (1)2014, s. 41–55.
- Czarnek P., *Prawo naturalne w Europie – fundament czy zapomniana rzeczywistość?*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL” (2)2018, t. XIII, s. 27–46.

- Czarnota A., *O historii doktryn polityczno-prawnych metodologicznie. Uwagi na marginesie książki Michała Jaksólskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” (1)1988, t. XL, s. 159–172.
- Drapiewski D., *Prawo naturalne i stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2)2017, s. 103–110.
- Drapiewski D., *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2)2005, r. IV, s. 19–26.
- Dubel L., Łuszczynska M., *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, „Studia Iuridica Lublinensia” (19)2013, s. 101–118.
- Dubel L., *Teoria prawa, filozofia prawa a doktryna polityczna i prawna w świetle podziału nauk prawnych*, „Studia Iuridica Lublinensia” (6)2005, s. 9–24.
- Działocha K., Gromski W., *Niepozytywistyczna koncepcja państwa prawnego a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” (3)1995, s. 4–16.
- Dziedziak W., *Działanie motywacyjne sankcji prawnych i moralnych*, „Studia Iuridica Lublinensia” (5)2005, s. 11–31.
- Dziedziak W., *O dobrym prawie*, „Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio G” (2)2018, t. LXV, s. 69–82.
- Dziedziak W., *O pojmowaniu prawa – zarys problemu*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” (23)2013, vol. 16, s. 17–35.
- Dziedziak W., *Próba charakterystyki sankcji prawnych i moralnych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1992, Sectio G, t. XXXIX, s. 33–53.
- Dziedziak W., *Rola sankcji prawnych i moralnych w kształtowaniu wartości*, „Zamojskie Studia i Materiały” (2)2000, s. 27–42.
- Dziedziak W., *Słuszność jako wartość prawa*, „Studia Iuridica Lublinensia” (15)2011, s. 71–81.
- Dziedziak W., *Wpływ sankcji prawnych i moralnych na skuteczność prawa*, „Studia Iuridica Lublinensia” (1)2015, vol. XXIV, s. 67–88.
- Edmundson W.A., *Why Legal Theory is Political Philosophy*, „Legal Theory” (4)2013, s. 331–346.
- Finnis J., *What is the Philosophy of Law*, „The American Journal of Jurisprudence” (2)2014, s. 133–142.
- German F., *Ks. Stefan Pawlicki*, „Życie i Myśl” (9)1966, s. 39–51.
- Giertych W., *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu pisał niewiele o sumieniu?*, „Przegląd Tomistyczny” 2012, t. XVIII, s. 159–173.
- Gogacz M., *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl” (31)1981, nr 4, s. 67–81.
- Gołowska I., *Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (1)2003, t. LXV, s. 5–12.

- Grzebyk P., *Idea wojny sprawiedliwej od starożytności po czasy nowożytne*, „Forum Prawnicze” (2)2010, s. 56–73.
- Guz T., *Filozoficzno-prawna analiza „Czystej nauki o prawie” Hansa Kelsena*, „Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Absolwentów Prawa KUL” (2)2018, t. XIII, (2), s. 85–97.
- Guz T., *O metodzie filozofii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2005, t. XV, s. 299–310.
- Habrat A., *Elementy teorii ewolucji Herberta Spencera w poglądach społecznych Leona Petrażyckiego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2003, t. 5, s. 129–143.
- Jabłoński P., *Postawa filozoficzna i afilozoficzna w namyśle nad teorią prawa. Rzecz o aktualności metateoretycznych ustaleń Jerzego Wróblewskiego*, „Prawo CCCXII, Acta Universitatis Wratislaviensis No 3337”, Wrocław 2011, s. 303–318.
- Jasek G., *Tomistyczna a Freudowska koncepcja sumienia*, „Logos i Ethos” (35)2013, s. 27–42.
- Jaskiernia J., *Spór o istnienie naturalnego porządku prawnego*, „The Peculiarity of Man” (27)2018, s. 103–122.
- Jaskólski M., *Szkice z historii doktryn politycznych i prawnych*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” DCCXII, Prace z nauk politycznych, (23)1985.
- Jendrzyczak M., *Idea sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 2015, s. 9–20.
- Kim J., *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne” (1)2011, t. XLIX, s. 195–227.
- Kołąkowski L., *O prawie naturalnym*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 147–154.
- Kość A., *Relacja prawa i moralności we współczesnej filozofii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2001, t. XI, s. 23–34.
- Kotowska-Lewińska M., Kulmaczewski S., *Prawo a moralność – Zagadnienia normatywne na tle polskiej praktyki orzeczniczej*, „Studia Elćkie” (19)2017, s. 313–326.
- Krawczyk M., *Znaczenie sporu naturalizm vs. antynaturalizm dla nauk prawnych*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” (23)2013, t. 16, s. 36–48.
- Kurasz A., *Czy istnieje prawo naturalne?*, „Studia Elćkie” (9)2007, s. 35–51.
- Lang W., *Relacja między prawem a moralnością*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 117–143.
- Longchamps de Bérier F., *Prawo a moralność i polityka na przykładzie zagadnień bioetycznych*, „Forum Prawnicze” (6)2015, s. 14–21.

- Luhmann L., *Die Rückgabe des zwölften Kamels: Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts*, „Zeitschrift für Rechtssoziologie” (21)2000, s. 3–60.
- Łakomy J., *Spór naturalizm versus antynaturalizm w naukach prawnych a zagadnienie integracji zewnętrznej nauk prawnych*, „Wrocławskie Studia Erasmiańskie. Zeszyty Studenckie” („Studia Erasmania Wratislaviensia. Acta Studentium”) (5)2010, s. 105–119.
- Łączkowski W., *Aksjologiczne problemy stosowania prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1993, t. III, s. 61–70.
- Łopatka A., *Recenzja książki A. Kościa Podstawy filozofii prawa*, „Państwo i Prawo” (11)2001, s. 102–103.
- Łuszczynska M., *Filozofia prawa. W poszukiwaniu tożsamości*, „Studia Iuridica Lublinensia” (16)2011, s. 171–187.
- Łuszczynska M., *Pojęcie, podział i rola filozofii prawa w ujęciu Czesława Martyniaka*, „Studia Iuridica Lublinensia” (6)2005, s. 109–131.
- Łuszczynska M., *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, „Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2005–2006, t. 52/53, s. 87–108.
- Łuszczynska M., *Recepcja myśli św. Tomasza z Akwinu na ziemiach polskich w ujęciu retrospektywnym*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” (2)2012, vol. LIX, s. 43–57.
- Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” (2)2015, nr 8, s. 115.
- Majkowski J., *Filozofia religii O. Mariana Morawskiego 1845–1901*, „Przegląd Powszechny” 1952, t. 234, s. 142–156.
- Markowska M., *Interpretacja jako rozumienie w filozofii Wilhelma Diltheya*, „Czasopismo Filozoficzne” (2)2007, s. 58–74.
- Mercier D., *Neoscholastyzm*, „Przegląd Powszechny” (21)1904, s. 1–16.
- Michalik M., *Moralność a prawo – przegląd typowych ujęć relacji*, „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne” (2)2005, s. 377–388.
- Mikhail J., *Intellectual Pioneer*, „Georgetown Law Magazine”, Spring/Summer 2006, s. 24–25.
- Morawski L., *Pozytywizm „twardy”, pozytywizm „miękki” i pozytywizm martwy*, „Ius et Lex” (1)2003, s. 319–345.
- Mylik M., *Czy ks. Stefan Pawlicki ma swój wkład w powstanie encykliki „Rerum Novarum”?*, „Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców” (11)1993, s. 376–383.
- Mylik M., *Udział polskich uczonych w przygotowaniu encykliki „Rerum Novarum”*, „Przegląd Religioznawczy” (169)1993, nr 3, s. 41–48.

- Mylik M., *Wkład polskich filozofów z Galicji w neoscholastykę przełomu XIX i XX stulecia*, „Galicja Studia i Materiały” (2)2016, s. 74–85.
- Niemiec H., *Filozofia prawa a teoria prawa i jursyprudencja*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)1999, t. IX, s. 67–78.
- Nowacki J., *Prawo a moralność. Problematyka wzajemnej oceny*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” (18)1960, s. 23–35.
- Olszewski H., *Uwagi o stanie nauk historycznoprawnych*, „Państwo i Prawo” (4)2010, s. 3–14.
- Opalek K., Wróblewski J., *Pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” (1)1954, t. IX, s. 5–42.
- Peczenik A., *Niepozytywistyczna koncepcja prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2010, t. XX, s. 7–37.
- Pichlak M., *Rozróżnienie ius et lex we współczesnej filozofii prawa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” (2)2017, s. 49–59.
- Piech S., *Księdza Mariana Ignacego Morawskiego postęga myślenia*, „Folia Historica Cracovensia” 2000, t. 7, s. 221–227.
- Piechowiak M., *Aktualność problemu prawa naturalnego dla tworzenia i stosowania prawa*, „Forum Prawnicze” (2)2011, s. 3–5.
- Pietrzykowski T., *Czym jest postpozytywizm prawniczy?*, „Radca Prawny” (XI/XII) 2009, s. 5–11.
- Pietrzykowski T., *Problem podmiotowości prawnej zwierząt z perspektywy filozofii prawa*, „Przegląd Filozoficzny” (2)2015, s. 247–259.
- Piętak P., *Marian Morawski – kapłan, filozof, redaktor*, „Teologia Polityczna co miesiąc” (4)2013, s. 56–74.
- Potrzeszcz J., *„Formuła Radbrucha” a „Formuła Cathreina”*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2011, t. XXI, s. 7–40.
- Potrzeszcz J., *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2010, t. XX, s. 17–35.
- Potrzeszcz J., *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” (1)2002, t. XII, s. 19–43.
- Potrzeszcz J., *Mentalistyczna etyka i jej aplikacja do prawa*, „Teki Komisji Prawniczej – Oddział PAN w Lublinie” 2011, t. 4, s. 118–132.
- Potrzeszcz J., *Pozytywistyczna a niepozytywistyczna koncepcja prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2)2005, t. XV, s. 7–37.
- Potrzeszcz J., *Przydatność niepozytywistycznej koncepcji prawa w procesie dochodzenia do słusznego prawa przez Trybunał Konstytucyjny*, „Przegląd Sejmowy” (5)2009, s. 63–70.

- Potrzeszcz J., *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, „Forum Prawnicze” (4–5)2011, s. 30–45.
- Pulka Z., *Prawoznawstwo – opis czy optymalizacja prawa?*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” (43)2000, s. 79–96.
- Pulka Z., *Teoria państwa i prawa, jedna dyscyplina czy „federacja dyscyplin”?*, „Państwo i Prawo” (8)1989, s. 35–52.
- Radbruch G., *Ustawa i prawo*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 157–164.
- Radziszewski I., *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, „Przegląd Filozoficzny” (4)1901, nr 49, s. 441–504.
- Romanowski H., *Aktualność filozofii tomistycznej*, „Przegląd Katolicki” 1931.
- Seidler G.L., *Przedmiot filozofii prawa*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 5–15.
- Smoczyński P.J., *Kilka uwag w sprawie filozofii prawa*, „Nowa Książka” (6)1985, s. 1–4.
- Sobański R., *Prawo i moralność*, „Śląskie Studia Teologiczne” (32)1999, s. 159–170.
- Stanik J.M., *Psychologia i prawo. Węzłowe problemy teoretyczne i aplikacyjne*, „Chowanna” (37)2011, t. 2, s. 13–98.
- Stanik J.M., *Związki psychologii z prawem*, „Przegląd Psychologiczny” (4)1985, t. XXVIII, s. 973–1001.
- Stawecki T., *Filozofia prawa a teoria prawa: spór nierozstrzygalny czy pozorny?*, „Studia Iuridica” 45(2006), s. 211–232.
- Stelmach J., *Naturalistyczny i antynaturalistyczny model teorii prawa*, „Studia Prawnicze” 1985, z. 3–4 (81–82), s. 87–103.
- Stępień A.B., *Ośrodki filozoficzne w Polsce*, „Więź” (3)1960, s. 75–77.
- Stępień A.B., *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” (1)1960, s. 173–183.
- Struve H., *Słowo o filozofii narodowej polskiej*, „Ruch Filozoficzny” (1)1911, t. 1, s. 1–3.
- Struve H., *Znaczenie filozofii w życiu umysłowym narodu*, „Biblioteka Warszawska” 1902, t. 2, s. 1–22;
- Strzeszewski Cz., *Źródła naturalnoprawne harmonii rozwoju gospodarczego*, „Roczniki Filozoficzne” (2)1970, s. 61–73.
- Styczeń T., *Problem poznania prawa naturalnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1)1968, s. 121–170.
- Szocik K., *Mariana Morawskiego koncepcja wychowania do życia w państwie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” (1)2015, r. 1, s. 236–247.
- Szyszkowska M., *Problem przedmiotu filozofii prawa*, „Ruch Filozoficzny” (3)1976, t. XXXIV, s. 183–188.
- Szyszkowska M., *Teorie prawa natury o zmiennej treści a dynamiczne teorie prawa natury*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 179–189.

- Ślipko T., *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, „Forum Philosophicum” (8)2003, s. 49–80.
- Ślipko T., *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „Forum Philosophicum” (9)2004, s. 127–138.
- Ślipko T., *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Filozoficzne” (2)1977, s. 148–157.
- Teubner G., *Sprawiedliwość alienująca. O dodatkowej wartości dwunastego wielbłąda*, „Ius et Lex” (1)2002, s. 109–132.
- Tokarczyk R., *Filozoficzna systematyzacja prawa natury*, „Studia Filozoficzne” (2–3)1985, s. 161–178.
- Tokarczyk R., *Nauka o uprawnieniach naturalnych*, „Nauka Polska” (5)1993, s. 81–87.
- Urban J., *Marjan Morawski (Z powodu książki o nim)*, „Przegląd Powszechny” (XLIX)1932, t. 194, s. 277–287.
- Uwierzyć w zdolność poznania prawa naturalnego. Wywiad z o. prof. Sergem-Thomase Bonino OP przeprowadzony przez Adama Szafrąńskiego*, „Forum Prawnicze” (2)2011, s. 6–12.
- Vetulani J., *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Roczniki Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 141–161.
- Wąskiewicz H., *De legibus Cicerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne” (2)1960, t. III, s. 39–52.
- Wawrzeszak J., *«Dyktatura» relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (1)2011, t. XXIV, s. 291–322.
- Winowska M., *J. Balmes – filozof hiszpański (1810–1848) (W 100-lecie zgonu)*, „Roczniki Filozoficzne” 1949/1950, t. 2/3, s. 326–343.
- Woleński J., *Szkoła lwowsko-warszawska a polska teoria prawa*, „Studia Prawnicze” (3–4)1985–1986, s. 287–300.
- Woleński J., *Szowinizm gatunkowy, humanitaryzm, animalocentryzm*, „Przegląd Filozoficzny” (2)2015, s. 25–34.
- Wolter W., *O założeniach filozoficznych poglądów Juliusza Makarewicza*, „Państwo i Prawo” (2)1966, s. 231–238.
- Wójtowicz R., *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe*, „Człowiek i Społeczeństwo” 39(2015), s. 153–164.
- Wróbel P., *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” (5)2013, nr 1, s. 135–150.
- Wróblewski J., *Filozoficzne problemy teorii prawa (Rozważania metodologiczne)*, „Państwo i Prawo” 1974(11), s. 3–15.

- Zajadło J., *Ankieta redakcyjna „Problem prawa naturalnego – problemem otwartym”*, „Chrześcijanin w Świecie” (5)1985, t. XVII, s. 73–76.
- Zajadło J., *Estetyka – zapomniany piąty człón filozofii prawa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (4)2016, s. 17–30.
- Zajadło J., *Filozofia prawa – pyta filozof, odpowiada prawnik*, „Państwo i Prawo” (7)2015, s. 5–22.
- Zajadło J., *Formuła Radbrucha – geneza, treść, zastosowanie*, „Państwo i Prawo” (6)2000, s. 25–42.
- Zajadło J., *Pięćdziesiąta rocznica debaty Hart – Fuller*, „Państwo i Prawo” (7)2008, s. 5–19.
- Zajadło J., *Procesy tzw. strzelców przy Murze Berlińskim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” (2)2002, s. 117–139.
- Zeidler K., *Estetyka prawa: ekslibris prawniczy*, „Gdańskie Studia Prawnicze” (2)2017, s. 645–660.
- Zeidler K., *Prawo, moralność, etyka. Pojęcia i relacje podstawowe*, „Pieniądze i Wieź” (3–4)2002, s. 234–237.
- Zimmermann-Pepol M., Gregorczyk K., *Wymiary sprawiedliwości na gruncie filozofii prawa. Problematyka sprawiedliwości Wczoraj–Dziś–Jutro*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2016, t. XXXV, s. 597–618.
- Ziółkowski W.J., *Wojna sprawiedliwa u św. Tomasza z Akwinu*, „Ogrody Nauk i Sztuki” 2011, s. 22–27.

### c) hasła encyklopedyczne

- Bator A., *Naturalistyczne ujęcie prawa*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, red. A. Bator, Warszawa 2016, s. 50.
- Bobko A., *Rickert Heinrich*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 776–778.
- Ciszewski M., *Kajetan (Tomasso Giacomo De Vio, Caietanus, Gaetanus)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 427–429.
- Darowski R., *Morawski Marian Ignacy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 392–394.
- Determinizm*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, S. Blackburn, red. J. Woleński, Warszawa 1997, s. 84.
- Determinizm*, w: *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2009, s. 131.
- Hajduk Z., *Empiryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 147–149.

- Indeterminizm*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, S. Blackburn, red. J. Woleński, Warszawa 1997, s. 168.
- Indeterminizm*, w: *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1997, s. 250.
- Jaskólski M., *Doktryna*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 2, red. M. Jaskólski, Warszawa 1999, s. 66–67.
- Kawalec P., *Dilthey Wilhelm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, 583–586.
- Kiereś B., *Behawioryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 520–521.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1970, s. 499.
- Kozak A., *Antynaturalistyczne ujęcie prawa*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, red. A. Bator, Warszawa 2016, s. 51.
- Lekka Kowalik A., *Chomsky Noam Avram*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 163.
- Maryniarczyk A., *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 458–466.
- Potrzeszcz J., *Rzeziński Jan Kanty Hieronim*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 484–485.
- Przyłębski A., *Windelband Wilhelm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 782–784.
- Scheffler T., *Cathrein Victor*, w: *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2009, s. 593.
- Stelmach J., *Filozofia prawa*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 333.
- Zajadło J., *Filozofia prawa*, w: *Leksykon współczesnej filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2007, s. 90.
- Załużski W., *Ewolucjonizm w badaniach nad prawem*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa. Teoria i filozofia prawa*, red. A. Bator, J. Zajadło, M. Zirk-Sadowski, t. VII, Warszawa 2016, s. 144.
- Zon J., *Ludwik Pasteur*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 679–682.

## V. Słowniki i encyklopedie

- Bednarczuk-Kravić Ł., Hofman-Pianka A., *Kieszonkowy słownik chorwacko-polski, polsko-chorwacki*, Warszawa 2003.

- Wielka Encyklopedia Prawa. Teoria i filozofia prawa*, red. A. Bator, J. Zajadło, M. Zirk-Sadowski, t. VII, Warszawa 2016.
- Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, red. B. Kaczorowski, t. 1–8, Warszawa 2004.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1–9, Lublin 2000–2009.
- Radewa S., *Podręczny słownik polsko-bułgarski*, t. 1, Warszawa 1988.
- Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, red. J. Sondel, Kraków 2005.
- Wielka Encyklopedia PWN*, red. D. Kalisiewicz, t. 1, Warszawa 2001.
- Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. 1–5 (a–ż), Warszawa 2018.

#### **d) Przemówienia i orędzia**

- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską.
- Jan Paweł II, Orędzie z dnia 1 stycznia 2000 r. na XXXII Światowy Dzień Pokoju.
- Jan Paweł II, Orędzie z dnia 1 stycznia 2005 r. na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju.
- Jan Paweł II, Przemówienie z dnia 5 października 1995 r. do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku.

#### **e) Strony internetowe**

- Biblia Jakuba Wujka, *List do Rzymian*, 2, 14–15, <http://biblia-online.pl/Biblia/JakubaWujka/List-do-Rzymian/2/1> (dostęp: 24 VII 2020 r.).
- <https://gloria.tv/post/RfHa7s8V4gWg6Ax6kPtrDL7r4> (dostęp: 27 XII 2019 r.).
- [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/laborem.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html) (dostęp: 24 II 2020 r.).
- <https://papiez.wiara.pl/doc/378733.Oredzia-Jana-Pawla-II-na-Swiatowe-Dni-Pokoju> (dostęp: 20 II 2020 r.).
- <https://psychology.fas.harvard.edu/people/elizabeth-s-spelke> (dostęp: 5 III 2020 r.).
- <https://slovníki.lingea.pl/serbsko-polski/zakon> (dostęp: 17 VI 2020 r.).
- <https://stevenpinker.com/> (dostęp: 5 III 2020 r.).
- <https://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=187> (dostęp: 13 VII 2019 r.).
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, pkt 4, 46,68; [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) (dostęp: 4 III 2020 r.).

- Krapiec M.A., *Filozofia prawa*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/filozofiap.pdf> (dostęp: 6 I 2020 r.)
- Marciszewski W., *Analiza logiczna jako metoda nauk humanistycznych i społecznych*, <https://www.calculemus.org/lect/06semin/przewodnik.pdf> (dostęp: 9 IV 2020 r.).
- Morawski M., *Konferencja o poznaniu samego siebie*, <http://www.ultramontes.pl/Konferencja.htm> (dostęp: 24 VII 2019 r.).
- Pawlikowski T., *Neotomizm polski*, <http://www.ptta.pl/efp/pdf/n/neotomizmp.pdf> (dostęp: 1 I 2020 r.).
- Raport sporządzony przez Związek Pracodawców Polskich. Raport. Niejednoznaczne uregulowane stawki VAT, a zasada bezpieczeństwa prawnego. <https://zpp.net.pl/wp-content/uploads/2019/05/Niejednoznacznie-uregulowane-stawki-VAT-a-zasada-bezpiecze%C5%84stwa-prawnego.pdf> (dostęp: 11 II 2020 r.).



# Streszczenie

---



Niniejsza książka poświęcona jest wybitnemu XIX-wiecznemu uczonemu, jakim był Marian Ignacy Morawski (1845–1901) – jezuita, filozof, teolog, założyciel i redaktor naczelny czasopisma „Przegląd Powszechny”. Myśl Mariana I. Morawskiego została dotychczas ujęta w ramy filozoficzne oraz teologiczne. Okazuje się jednak, że spuścizna intelektualna Jezuity jest na tyle szeroka, że może być również rozpatrywana w kategoriach filozofii prawa. Celem niniejszej pracy jest odpowiedź na pytanie, czy zespół poglądów filozoficznoprawnych Mariana I. Morawskiego SJ można zaklasyfikować w kategoriach odrębnej filozofii prawa?

W ocenie autora pytanie to jest zasadne ze względu na fakt, że poglądy filozoficznoprawne Jezuity znajdowały się na marginesie zainteresowań badaczy. Morawski wprowadza termin „zakon przyrodzony”, stanowiący *sui generis* oryginalną interpretację prawa naturalnego. „Zakon przyrodzony” jest syntezą interpretacji prawa wiecznego (*lex aeternae*) i prawa naturalnego (*lex naturalis*) według Tomasza z Akwinu. Modyfikacja aparatury pojęciowej Akwinaty służy Morawskiemu do rozwijania autorskiej i pogłębionej myśli tomistycznej. W ten oto sposób Jezuita nie jest tylko biernym komentatorem myśli tomistycznej, ale twórczo rozwija koncepcje Doktora Anielskiego.

Praca została podzielona na siedem rozdziałów, dzielonych na podrozdziały. Zawiera także wstęp, streszczenie i wnioski końcowe. Pierwszy rozdział obejmuje problematykę filozofii prawa jako nauki, wskazuje kryteria, za pomocą których można zaliczyć jakies poglądy do filozoficznoprawnych. W rozdziale niniejszym znalazło się także uzasadnienie tytułu monografii oraz charakterystyka filozofii prawa jako nauki. Ujęcie historyczne sposobów definiowania filozofii prawa pozwala na sprecyzowanie ram badawczych w odniesieniu do spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego. Jest to zarazem punkt wyjścia do określenia, czy i w jakim stopniu zespół poglądów Jezuity posiada przymioty naukowości w kategoriach dyscypliny badawczej, jaką jest filozofia prawa.

Drugi rozdział zawiera prezentację prądów filozoficznych dominujących w XIX wieku (pozytywizmu, materializmu, ewolucjonizmu, empiryzmu i liberalizmu), uwzględniając zarazem uwarunkowania środowiskowe, elementy biograficzne, które wpłynęły na ostateczny kształt myśli Morawskiego. Prezentacja sylwetki krakowskiego neoscholastyka pozwala na dostrzeżenie w jego twórczości wątków filozoficznych, etycznych, teologicznych, publicystycznych, a nawet pedagogicznych. Podkreślenie uwarunkowań środowiskowych służy zaakcentowaniu motywacji jednostki w kontekście XIX-wiecznych nurtów światopoglądowych.

W trzecim rozdziale zawarto analizę poglądów filozoficznych Jezuita, obecnych w dziele *Filozofia i jej zadanie*. Przyjęta perspektywa badawcza, w zakresie periodyzacji dziejów filozofii, pozwala na zaklasyfikowanie myśli Morawskiego również jako historiograficznej. Jezuita stawia przed filozofią określone cele, które pozwolą na restytucję myśli scholastycznej oraz przyczynią się do odbudowania pozycji filozofii. Ponadto, już na tym etapie twórczości widoczne są rozważania wokół prawa i moralności, które w późniejszym okresie przyniosą owoc w postaci pogłębionej refleksji filozoficznoprawnej. Wyjątkowość dzieła *Filozofia i jej zadanie* została zaprezentowana w kontekście rozwoju doktryny tomizmu, aby położyć emfazę na relevantną rolę twórczości Morawskiego w procesie kształtowania się idei neotomistycznych w XIX i XX w. Wskazanie materii filozoficznych stanowi punkt wyjścia w refleksji Jezuita „od filozofii ku prawu”.

Czwarty rozdział obejmuje wyjaśnienie terminu „zakon przyrodzony”, stanowiącego oś myśli prawnej Jezuita, która w XX w. podlegała aktualizacji i weryfikacji przez neotomistów, m.in. Antoniego Szymańskiego, Antoniego Borowskiego czy Henryka Romanowskiego. Rozważania nad „zakonem przyrodzonym” dotyczą również ujęcia retrospektywnego, odwołującego się do porównania sposobu definiowania prawa naturalnego od starożytności (sofisci, Sokrates, Platon, Arystoteles, Stoicy, Augustyn) przez Tomasza z Akwinu po prawnonaturalne założenia Mariana I. Morawskiego. Komparatystyka we wskazanym zakresie umożliwi wykazanie twórczego wkładu Jezuita w rozwój doktryny neotomizmu w II poł. XIX wieku.

W rozdziale piątym wskazano poszczególne komponenty – powinność, przyjemność, obowiązek czy dobro godziwe (*bonum commune*), składające się na interpretację moralności w ujęciu Morawskiego. Poszczególne pojęcia zostały zdefiniowane przez pryzmat krytyki deontologii Kanta czy utylitaryzmu J.S. Milla. Przegląd stanowisk relacji prawa i moralności jest punktem wyjścia do wskazania modelu przyjętego przez Morawskiego. Deskrypcja pozycji i roli prawa naturalnego w ujęciu Jezuita stanowi kanwę do rekonstrukcji relacji między „zakonem przyrodzonym” a moralnością i prawem stanowionym.

Kolejny, szósty rozdział książki umożliwia zaklasyfikowanie zespołu poglądów Jezuity w ramy filozoficznoprawne. Z jednej strony, jest to odpowiedź na pytanie w jakim zakresie Marian I. Morawski wytworzył oryginalną filozofię prawa, z drugiej strony, jak należy usystematyzować myśl Morawskiego we współczesnych ramach badawczych. Wykazana została również aktualność XIX-wiecznych poglądów Jezuity w kontekście tworzenia i stosowania prawa. Metaaksjologia prawa w Konstytucji RP czy kategoria sumienia w procesie orzekania przez sędziego to przykłady potwierdzające oddziaływania iusnaturalizmu na praktykę prawa (*law in action*). Nader istotna w tym rozdziale jest analiza porównawcza poglądów Morawskiego do późniejszego przedstawiciela myśli neotomistycznej – Czesława Martyniaka, który został zdefiniowany jako filozof prawa. Komparatystyczne pole badawcze jest kanwą do uzyskania odpowiedzi, czy słusznym jest zaklasyfikowanie myśli Morawskiego w kategoriach filozoficznoprawnych?

Szczegółowa analiza spuścizny intelektualnej Mariana I. Morawskiego prowadzi do ostatniego siódmego rozdziału wieńczącego książkę, który wskazuje na przydatność autorskiej *filozofii prawa Mariana I. Morawskiego SJ* we współczesnym dyskursie naukowym. Nurty mające swoje korzenie w pozytywizmie, materializmie i darwinizmie przeżywają renesans w postaci ewolucyjnej filozofii prawa. Naturalnym wydaje się więc pytanie, czy XIX-wieczna argumentacja filozoficznoprawna Jezuity zachowuje aktualność w sporze doktrynalnym między zwolennikami pozytywizmu prawniczego a apologetami koncepcji prawnonaturalnych. Odpowiedzi w tej materii udziela finalny rozdział pracy.

Struktura monografii ma charakter linearny, zaś jej celem jest udowodnienie, że zespół poglądów filozoficznych, prawnych, etycznych Mariana I. Morawskiego składa się na jego autorską *filozofię prawa*. Odkrycie wybitnego XIX-wiecznego neoscholastyka jako filozofa prawa ma prowadzić do konstatacji, że myśl Jezuity jest uniwersalna i ponadczasowa. Z jednej strony, poglądy Morawskiego stanowią kolejną odsłonę w odwiecznym sporze apologetów prawa pozytywnego ze zwolennikami prawa naturalnego, z drugiej strony, są jednak konstruktywną krytyką wobec prądów ideowych ewolucjonizmu, materializmu czy pozytywizmu, które wracają w bardziej wyrafinowanej formie ewolucyjnej filozofii prawa.

W tym kontekście warto pochylić się nad argumentacją Mariana I. Morawskiego, która może również dzisiaj, *mutatis mutandis*, stanowić źródło inspiracji w dyskursie nad współczesnymi problemami filozoficznoprawnymi.



# Summary

---



This book is devoted to the outstanding nineteenth-century scholar Marian Ignacy Morawski (1845–1901) – a Jesuit philosopher, theologian, founder and chief editor of the magazine *Universal Review*. The thought of Marian I. Morawski has hitherto been put in a philosophical and theological framework. It turns out, however, that the intellectual legacy of the Jesuit is so wide that it can also be scrutinised from the perspective of the philosophy of law. The purpose of this work is to answer the question whether the set of philosophical and legal views of Marian I. Morawski SJ can be classified as a separate philosophy of law?

In the author's opinion, this question is justified, since philosophical and legal views of the Jesuit were a subject of secondary interest to many researchers. Morawski introduces the term of a "natural order", which is a *sui generis* original interpretation of natural law. According to Thomas Aquinas, the "natural order" constitutes a synthesis of the interpretation of eternal law (*lex aeternae*) and natural law (*lex naturalis*). The modification of Aquinas' conceptual apparatus is employed by Morawski to develop his own and in-depth Thomistic thought. Hence, the Jesuit is not only a passive commentator on Thomistic thought, but also creatively develops the concepts of the Angelic Doctor.

The monograph has been divided into seven chapters, further divided into subchapters. It also encompasses an introduction, a summary and final conclusions. Chapter one covers the issues related to the philosophy of law as a science, indicates criteria for categorising particular views as philosophical and legal ones. In this chapter the dissertation title has also been justified as well as the philosophy of law as a science set forth. The historical approach to defining the philosophy of law allows for specifying the research framework in relation to the intellectual legacy of Marian I. Morawski. Simultaneously, it constitutes a starting point for determining whether and to what extent the Jesuit's views display the qualities of scientific viability in terms of the research field, which is the philosophy of law.

Chapter two contains a presentation of the philosophical trends prevailing in the nineteenth century (positivism, materialism, evolutionism, empiricism and liberalism) having regard to environmental conditions and biographical elements that had had an impact on the final shape of Morawski's thought. Presenting the profile of the Neo-Scholastic from Cracow accentuates philosophical, ethical, theological, journalistic, as well as pedagogical themes in his works. Emphasizing environmental conditions serves to reiterate the individual's motivation in the context of nineteenth-century worldviews.

Chapter three contains the analysis of the Jesuit's philosophical views expressed in the work *Philosophy and its task*. The research perspective adopted for the purpose of periodization of the history of philosophy allows for classifying Morawski's thoughts also as historiographic. The Jesuit sets specific goals for philosophy, which shall allow for the restitution of scholastic thought and contribute to retrieving the position of philosophy in the future. Furthermore, reflections on law and morality are visible at this stage of activity, which subsequently develop to an in-depth philosophical and legal reflection. The uniqueness of the work *Philosophy and its task* has been presented in the context of the development of the Thomism doctrine in order to emphasize the relevant role of Morawski's activity in the process of shaping neothomistic ideas in the nineteenth and twentieth centuries. The indication of philosophical matter constitutes a starting point for the Jesuit's reflection "from philosophy to law."

Chapter four encompasses the explanation of the term "natural order" constituting the axis of the legal thought of the Jesuit, which in the twentieth century was updated and verified by neothomists, including Antoni Szymański, Antoni Borowski or Henryk Romanowski. Reflections on the "natural order" also apply to the retrospective approach referring to the comparison of the method of defining natural law since antiquity (sophists, Socrates, Plato, Aristotle, Stoica, and Augustine), through Thomas Aquinas to the assumptions of Marian I. Morawski regarding natural law. Comparative studies within the indicated scope allow for demonstrating the creative contribution of the Jesuit to the development of the doctrine of neothomism in the second half of the nineteenth century.

Chapter five indicates individual components – duty, pleasure, obligation or common good (*bonum commune*) which comprise Morawski's interpretation of morality. Particular terms have been defined from the perspective of the criticism of Kant's deontology or utilitarianism of J.S. Mill. An overview of the views on the relations between law and morality is a base for pointing out the model adopted by Morawski. The description of the position and role of natural law in the Jesuit's view is a foundation for the reconstruction of the relationship between the "natural order" and morality, as well as constitutional law.

The consecutive chapter six of the book makes it possible to classify the Jesuit's views into a philosophical and legal framework. On the one hand, it is the answer to the question to what extent Marian I. Morawski created an original philosophy of law, on the other hand, how to systematize Morawski's thought in contemporary research frameworks. The relevance of the nineteenth-century Jesuit's views in the context of the construction and application of law has also been proven. The meta-axiology of law in the Polish Constitution or the category of conscience in the process of adjudication by a judge are examples confirming the impact of iusnaturalism on law in action. Comparative analysis of Morawski's views to the ones of the later representative of the neothomistic thought – Czesław Martyniak, who was defined as a philosopher of law, is highly crucial in this chapter. A comparative research field is a foundation for obtaining the answer to the question whether it is right to perceive Morawski's thoughts in philosophical and legal categories?

A detailed analysis of the intellectual legacy of Marian I. Morawski leads to the final chapter seven, which indicates the usefulness of the original *philosophy of law by Marian I. Morawski* in contemporary scientific discourse. Trends rooted in positivism, materialism and Darwinism are experiencing a renaissance in the form of an evolutionary philosophy of law. Therefore, the natural question seems to be whether the nineteenth-century philosophical and legal argumentation of the Jesuit's remains valid in the doctrinal dispute between supporters of legal positivism and apologists of legal-natural concepts. The final chapter of the book provides answers in this matter.

The structure of this monograph is linear. It aims at proving that Marian I. Morawski's philosophical, legal and ethical views constitute his original *philosophy of law*. The discovery of the outstanding nineteenth-century Neo-Scholastic as a philosopher of law shall lead to the conclusion that the thought of Jesuit is universal and timeless. On the one hand, Morawski's views are yet another part in the age-old dispute between positive law apologists and supporters of natural law, but on the other, they constitute a constructive criticism of the ideological evolutionary trends, materialism or positivism, which return in a more refined form of the evolutionary philosophy of law.

In this context, it is worth paying attention to the arguments of Marian I. Morawski that may also today, *mutatis mutandis*, be a source of inspiration in the discourse on contemporary philosophical and legal problems.



„Widać, że nie jest to praca przypadkowa, widać, że Doktorant poznał osobę Mariana Ignacego Morawskiego i jego dorobek naukowy, można rzec, na wskroś. Mogę się domyślać, że wręcz nastąpiła tu swego rodzaju więź między Doktorantem a uczonym, któremu poświęcił swoją dysertację.”

PROF. DR HAB. KAMIL ZEIDLER UG

„Autor zdaje się być zafascynowany, jak się wydaje – jak to bywa określane – „zdrową filozofią”, zapożycza z niej, wykorzystuje argumenty, próbując rozwiązać niektóre problemy filozofii prawa XXI wieku.”

DR HAB. WOJCIECH DZIEDZIAK PROF. UMCS

**M**arian Ignacy Morawski SJ należy do grona nieszablonowych uczonych XIX wieku. Filozof, teolog, pedagog, wykładowca akademicki. Zaskakującym jest fakt, że dotychczas spuścizna intelektualna Jezuita nie była interpretowana z punktu widzenia filozofii prawa. Nadszedł czas, aby spojrzeć na myśl krakowskiego neoscholastyka w szerszych ramach badawczych. Meandry filozofii prawa pozwalają na eksplorację myśli Mariana I. Morawskiego SJ z zupełnie nowej perspektywy.

Zanurzenie się w dorobku intelektualnym Jezuita prowadzi do konstatacji, że myśl Morawskiego w dużej mierze jest uniwersalna i atemporalna. Z jednej strony, poglądy te stanowią kolejną odsłonę w odwiecznym sporze apologetów prawa pozytywnego ze zwolennikami prawa naturalnego, z drugiej strony, są jednak konstruktywną krytyką wobec prądów ideowych ewolucjonizmu, materializmu czy pozytywizmu, które wracają w bardziej wyrafinowanej formie ewolucyjnej filozofii prawa. Czym jest „zakon przyrodzony”? Jaka jest wzajemna relacja prawa i moralności w ujęciu Morawskiego? Jak XIX-wieczne prądy ideowe mają się do współczesnego dyskursu filozoficznoprawnego? Odpowiedź na te pytania i wiele innych odnaleźć można w tej książce.

ISBN 978-83-8061-905-0



9 788380 619050 >