

Prawa człowieka a ustawowe bezprawie. Opór jednostki – kryterium krzywdy

1. Wstęp

W ostatnich latach, w tym po 2015 r., wielokrotnie pojawiał się problem prawa jednostki i grup społecznych do oporu w kontekście ostrych sporów politycznych i prawnych czy przemocy państwa. Przede wszystkim należy stwierdzić, że korzenie namysłu nad owym problemem w Europie sięgają epoki archaicznej, zaś *sui generis* sędzią między ambicjami władzy a pragnieniem jednostki do zachowania godności stały się w wymiarze uniwersalnym tzw. wolności i prawa człowieka, wypracowane po drugiej wojnie światowej w systemie Organizacji Narodów Zjednoczonych. Tym aktom przewodzą Deklaracja praw człowieka Narodów Zjednoczonych (1948) i dwie umowy NZ z 1966 r., tj. Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych oraz Międzynarodowy pakt praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych. Co istotne, akty te ufundowały podstawę wolności i praw na zasadzie godności. W owej fundamentalnej Deklaracji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 10 grudnia 1948 r. godność jednostki, grupy ludzi została przeciwstawiona ważności, prestiżowi państwa czy „wielkiemu” narodowi. We wstępie Deklaracji praw człowieka stwierdzono bowiem, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie. Nadto, zgodnie art. 1, wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swojej godności i w swoich prawach.

Należy odnotować, że kilka tysięcy lat zajęło ludzkości wkroczenie na ową ścieżkę praw człowieka, a 70-lecie wspomnianej Deklaracji jest okazją do pewnych uwag w zakresie ludzkiego prawa do oporu. Przede wszystkim można odnotować, że narodziny europejskiej epoki, w której nastąpiło opisanie kwestii przemocy, sięgają czasów wojny międzynarodowej, tj. Persji z Grecją (Herodot, *Dzieje*) i konfliktu wewnątrzgreckiego (Tukidydes, *Wojna peloponeska*). Zatem do tradycji mityczno-poetyckich opisów relacji między ludźmi (Homer, Hezjod) doszedł wówczas namysł naukowo-historyczny. Ale też należy odnotować znaczenie refleksji filozoficznej, prawnej i literacko-dramatycznej. W owej archaicznej epoce zaczęły wykształcać się rozważania nad granicami, których nie powinni przekraczać ludzie i władcy państw oraz państwa między sobą. Jednym z zagadnień szerzej przedstawionych, zwłaszcza przez literaturę na tle dziejów przemocy, była relacja między ustawą władcy a tzw. prawem naturalnym (zwyczajowym), między symbolicznym władcą – Kreonem a symboliczną jednostką z jej zwyczajową

tradycją – Antygoną. To w owych czasach dochodzi do inicjowania namysłu nad ustawą, która nie jest prawem. Ten problem jeszcze wyraźniej rozwinęli w IV w. p.n.e. Platon i Arystoteles wątpiący w prawość ustawy, która nie służy demokracji, a tylko większości demosu¹. Współcześnie na tle zbrodniczego prawa hitlerowskiego ów temat przedstawił Gustaw Radbruch w formule ustawowego bezprawia. I wreszcie, co szczególnie ważne, swoje nowoczesne odniesienie do problemu swobody ustawodawcy² w kształtowaniu sytuacji jednostki zaproponowała wspomniana tzw. konstytucja wolności i praw człowieka ustanowiona przez NZ.

O wymienionych i ogromnej liczbie nie odnotowanych tu rozważań dotyczących aktów przemocy władzy w stosunku do jednostki za pomocą stanowienia ustawy można powiedzieć, że dostrzegały kwestię prawości ustawy, o ile pojawiała się krzywda ludzka. Współcześnie myśl etyczno-prawna nie uznaje prawości ustawy, która narusza godność ludzi i to zwłaszcza w tym kontekście podejmuje sprawę prawa (swobody) człowieka do oporu. Przykładem tego problemu może być np. ustawowa generalna dyskryminacja ludzi z jakiegokolwiek powodu, np. przynależności rasowej, klasowej, społecznej, zawodowej czy politycznej. Filozoficzno-etyczną podstawę prawa do oporu sytuuje się w równej godności ludzkiej. Opór ma być wyrazem ochrony człowieczeństwa, na którego treść składa się także odpowiednio wysoki poziom wolności i praw jednostki. Na problem oporu ludzi w stosunku do władzy spogląda się m.in. przy opisie historycznym politycznego rozwoju społeczeństwa. Rozważania o dochodzeniu społeczeństw do ustroju demokratycznego i jednostki do pewnego poziomu wolności oraz praw człowieka wykazują, że grunt pod zmiany w tym zakresie tworzyły już archaiczne akty sprzeciwu wobec decyzji władzy. Wolnościowa walka ludzi doprowadziła do wielkich zmian w XIX i XX w.

Problem wolności i prawa do oporu pojawiał się w różnych rozważaniach filozoficznych, które poszukiwały argumentów „za” bądź „przeciw” oporowi od czasów Sofoklesa, Sokratesa czy sofistów. Jeżeli uznawano sens prawa ludzi do oporu, to uzasadnienie tego prawa odnajdywano w ogólnospołecznych kategoriach niesprawiedliwości społecznej rządu albo w naruszaniu przez władzę dobra wspólnego, bądź boskiej sprawiedliwości. To były (i bywają) główne przesłanki akceptowalności czy dopuszczalności oporu ludzi przeciwko ustawom czy rządowi w państwie. Stąd rozważano zwykle prawo społeczeństwa do oporu, zaś sprzeciw jednostki pojawiał się jako mniej znaczący. Jeżeli chodzi o podejście prawno-naturalne, to zwykle nurty tej koncepcji podkreślały konieczność spełniania przez ustawy kryteriów sprawiedliwości czy rozumności. Niektóre wizje prawno-naturalne uznawały np. prawo oporu człowieka przeciwko rażąco niesprawiedliwemu prawu, nawet w formie czynnej, ale np. po akceptacji aktu sprzeciwu przez autorytet religijny. Natomiast z punktu widzenia m.in. „siermiężnego” XIX-wiecznego pozytywizmu³ czy wizji totalitarnych wypowiediano odmienne poglądy. Z uwagi

¹ J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012, s. 74, 79.

² J. Oniszczyk (red.), *Współczesne państwo w teorii i praktyce*, Warszawa 2011, s. 551 i n.

³ M. Szyszkowska, *Przystawalność teorii prawa natury o zmiennej treści do ustroju demokratycznego*, [w:] P. Mochnaczewski, A. Kociołek-Pęksa (red.), *Dobre prawo, złe prawo – w kręgu myśli Gustawa Radbrucha*, Warszawa 2009, s. 30. Profesor zauważa za Franzem Wieackerem, że istnieje pozytywizm naukowy i ustawowy. Ten pierwszy – naukowy – jest wyrazem „jurysprudencji, która stała się autonomiczna

bowiem na założenie, iż prawem jest wyłącznie wola władzy państwowej ujęta w ustawy, wiążąca równo wszystkich (wyłącznie rządy ustawy), konsekwencją okazał się obowiązek obywateli i urzędników publicznych przestrzegania prawa w sposób bezwzględny i ścisły: sędzia – jak uznawano – to tylko mechaniczne usta przepisów ustawy. Z punktu widzenia tego stanowiska niedopuszczalne są zarówno akty obywatelskiego nieposłuszeństwa, jak i akty urzędowego odstępowania od norm prawnych. Można tu przypomnieć, że poglądy dostrzegające sytuację niezgodności ustanowionego prawa z regułami moralnymi prowadziły do odróżnienia legalności od sprawiedliwości. Za ustawą stoi więc władza z argumentem siły (także w wersji sofistycznego „przegadania”), zaś racja np. słuszności (np. porządnego człowieka) nie jest tu wydobywana, gdyż dla obowiązywania ustawy nie ma wagi. To tylko dla prawa znaczenie mają nie tylko wymogi formalne, ale też wartości materialne, np. sprawiedliwość, rozumność czy sensowność. Tradycja mówi więc o możliwym tu konflikcie między argumentem siły i siłą argumentu. Ów spór między prawem (ma cechę prawości) i formalną ustawą w życiu konkretnej osoby może mieć wpływ na jej fizyczne przetrwanie. Cokolwiek dziwnie w naszej kulturze brzmi wtedy pytanie, czy człowiek ma prawo oporu wobec zbrodniczego, przestępczego, szaleńczego rozkazu władzy ustawy, tytułowanej dostojnie i fałszywie: „prawo”, które to „prawo” zagraża bytowi jednostki.

Wspomniana symboliczna data 1948 r. jest wyrazem uniwersalizacji reguł inspirowanych przez rozumowe podejście do ludzkiej autonomii, godności i równości. Wówczas zaproponowano pewien otwarty standard wolności i praw człowieka. I to wówczas zaczęła wytwarzać się kultura prawa społeczności światowej postulująca niewyłączanie nikogo spod działania zasady godności. Inaczej bowiem, niż pierwsze dwie XVIII-wieczne deklaracje (francuska i amerykańska), mające wymiar państwowy, dokument z 1948 r. jest aktem o charakterze globalnym, dla wszystkich państw – członków ONZ. To po tej dacie powstało wiele dokumentów międzynarodowych dotyczących praw człowieka. Ich liczba, charakter i doniosłość sprawiły, że moment wystąpienia tych aktów określany bywa jako rewolucja praw człowieka. Wspomniane deklaracje nie okazały się wyrazem chwilowego nastroju powojennego i wyzwolenczego. Przeszły one wyraźnie zwrotnice w historii podejścia do człowieka, jego godności i wolności. Zakwestionowały przemoc, dowodząc, że jest to stan chorobowy, z którego ludzkość może się za pomocą rozumu wyleczyć. To owo prawo praw człowieka, nie ustawy władzy, wyznaczają dzisiejszy poziom godności⁴. Jednostka przestała być własnością państw, jego rządów i sądów w określaniu jej człowieczeństwa. Można powiedzieć, że państwo samowolnie określające poziom człowieczeństwa różnych ludzi naraża się na spojrzenie z punktu widzenia *hybris*.

i stanowi najwyższy wyraz kultury prawnej, pod warunkiem, że w ich wyrazicielach dochodzi do głosu sprawiedliwość”. Zaś drugi pozytywizm, tj. ustawowy, został ujęty jako taki, który „traktuje jako obowiązującą każdą dowolną treść ustawy, nawet jeśli wykracza przeciwko podstawom prawa”.

⁴ Zob. np. J. Oniszczyk, *Przemoc – Pokój – Prawa Człowieka*, Warszawa 2016, s. 235 i n.

2. Tradycja krytyki ustawowego bezprawia (*hybris* władzy-ustawy)

Ważne jest, aby nieco przypomnieć sens *hybris*. Najstarsze doświadczenia z problemem ustawowego bezprawia związane są z archaiczną tradycją *hybris* monarchy, tj. miary boskiej dla jego władzy. Problem właściwej dla człowieka miary i jej przekroczenia (*hybris*) pojawiał się wielokrotnie w greckich mitach, miał fundamentalne znaczenie dla greckiej kultury. Najogólniejszy sens pojęcia *hybris* wskazywał Homer (*Iliada*), przestrzegając ludzi przed popadaniem w grzeszną pychę, aby nie wywołać gniewu bogów. Kwestią było, jak daleko ludzie mogą pójść w samodzielnym myśleniu i działaniu, kiedy ich samodzielność będzie wykroczeniem poza obszar dostępny im z woli bóstw⁵.

Mityczno-religijne refleksje ostrzegały człowieka, aby nie wstępował w obszar tego, co przynależy bogom, zwłaszcza w obszar ich mądrości. To mogło narazić człowieka na boską wrogość. Moralna refleksja (np. Hezjoda, *Prace i dnie*) nad przekraczaniem boskiej granicy przez ludzi rozwinęła treść tego przekonania o wywołaniu niechęci bóstwa. Człowieka wyrażającego nieumiarkowaną, chełpliwą pewność siebie, nawet w sytuacji szczęścia, mogła cechować pycha. Boskiej karze podlegało aroganckie, zuchwałe postępowanie czy pełne buty słowa. Powolne dochodzenie do pojmwania boskiej sprawiedliwej odpłaty w stosunku do ludzi pełnych arogancji było pochodną rozwoju poglądów, które uformowały wizerunek Zeusa jako boga sprawiedliwego (Hezjod). Sprawiedliwa odpłata zaś oznaczała, że boska kara musi dotknąć bezpośrednich winowajców. Przeznaczenie (Mojra) nie zna wyjątków. Ale też odpowiedzialność za poważną zuchwałość sprawcy *hybris* przenosiła się na kolejne pokolenia⁶. Do pierwszych poetycko-mitologicznych rządów przeznaczenia i przekroczenia miary, za które odpowiadają bohaterowie (Homer), doszły opisy odpowiedzialności także za naruszenia ładu zwykłych ludzi za pomocą władczych aktów sądowej niesprawiedliwości (Hezjod). Zawierały one też początki namysłu nad sensem moralności ludzkiej, nad sprawiedliwością państwa i prawa, ale też podejmowały kwestię sprzeciwu wobec złego państwa czy takiej też realizacji prawa. Także w ujęciu Homera nie tylko naruszenie norm boskich, ale i społecznych reguł moralnych stanowi wykroczenie przeciw woli boskiej, skoro bogowie określają nie tylko porządek przyrody, ale i społeczny. Wykroczenie przeciw naturze w postaci buty ma miejsce, gdy człowiek „wynosi się ponad siebie”, a więc przewyższa właściwą, przypisaną mu w zasadzie ilościową miarę (dopiero Hezjod, proponując jakościową „miarę”, zainicjował moralny sens miary). W każdym razie boską reakcją na *hybris* ma być zawsze przywracająca równowagę kara – zapłata za *hybris*. Wyraża się w niej „przywrócenie właściwej każdemu i każdej sytuacji miary” i powrót do wcześniejszego ładu.

W świecie homeryckim problem naruszenia miary dotyczył nie tylko zwykłych wojowników. Także moc władcy nie mogła polegać na samowoli. Zwłaszcza w przypadku naruszenia koniecznych praw zwyczajowych dochodziło do podważenia porządku

⁵ O przedarchaicznej *hybris*: J. Oniszczyk, *Przedfilozoficzna norma i hybris*, „Państwo Prawne” nr 1(7) 2017, s. 7-38; *idem*, *Homer: zasada miary, hybris i absurd „sprawiedliwości”*, [w:] J. Osiński (red.), *Współczesny Matrix? Fikcja w życiu gospodarczym, politycznym i społecznym*, Warszawa 2015.

⁶ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków, t. I, Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 309.

wszecrzeczy, do głębokiego wyjścia poza właściwą miarę. Z niezachowaniem miary przez władcę również związana była „obłądna wina”, tj. odpowiedzialności obywateli, za czyny niepopelnione przez nich, ale władcę. Za jego *hybris* koniecznie podążała klęska wielu ludzi. Następstwa tej samowoli nie były związane wyłącznie ze sprawą mającą wymiar indywidualny czy nawet jako powodującą pewną niesprawiedliwość społeczną⁷. Samowola władcy naruszała ład kosmiczny. I taki wymiar miała też odpowiedzialność.

Doświadczenia płynące z wydarzeń mitycznych (wojna trojańska) i realnych (wojny perskie oraz peloponeska), ze sprawowania władzy w formie przemocy wobec innych Greków (Messenńczyków) przez Spartę czy przez demos kierowany przez demagogów wobec *poleis* podległych Atenom, znacząco uzupełniały sens *hybris*. Rozumienie tego wątku pogłębiały także ponadczasowe antyczne tragedie (Ajschylos, Sofokles, Eurypides). To one dostarczały także pierwszych rozumowych podstaw *hybris* i jej tragicznych następstw dla władzy. Przedstawiały nadmiar (*hybris*) jako źródło sytuacji tragicznej, jako powód boskiej odpłaty, która wzbudza przerażenie i ludzkie współczucie nawet ze strony wrogów. W dramacie Ajschylosa *Persowie* wina Kserksesa została ujęta w postaci działania samowoli władcy, gwałcącej boskie prawo. Istota tragedii sięga więc do idei, że bogowie zsyłają klęski na ludzi opanowanych *hybris*. W przypadku Kserksesa pojawiły się dwa przekroczenia. Jedno z nich dotyczyło planów zdobycia i zniszczenia Grecji, zaś drugie odnosiło się do zbudowania przez Persów mostu przez Hellespont. Przez owe zamiary i działania władca naruszał boski porządek świata. Skutkiem zaś okazały się klęski perskich wojsk pod Salaminą i Platejami⁸. *Hybris* Kserksesa opisywano bardziej jako szaleństwo, natomiast tę popełnioną przez armię określono jako grzech. Oba przypadki ma cechować arogancja, a mianowicie, że „wszystko wolno, że nie istnieją żadne granice”. Ale „*theos* czy też *theoi* karzą za jedno i za drugie” (Humphrey D. F. Kitto). Później w dziełach Sofoklesa zapanowanie nad *hybris* okazało się możliwe dzięki *logosowi*⁹. Zbliżone interpretacyjnie sytuacje klęski wodzów miały miejsce już wcześniej w opisach Homera. Zbyt wielka ufność w fortunę wojenną spowodowała, że Hektor traci pod Troją roztropność, co staje się powodem jego klęski. Triumfowanie, nadmiar pewności, a więc brak umiaru, może być w sytuacji zawiści bogów powodem odwrócenia koła fortuny¹⁰.

W ujęciu Hezjoda (poemat *Prace i dni*) to buta wywołuje złe działania ludzi, ale też odpowiedzialność pojawia się nie tylko dlatego, że zostały przekroczone bariery prawa boskiego. Etyka, o której mówi poeta, obejmuje także zainteresowanie Zeusa ludzkim umiarkowaniem, oszczędnością, życzliwością, rozsądkiem i uczciwością. Tym, co sprowadza karę za *hybris*, jest takie postępowanie ludzi, które polega np. na krzywdzeniu poszukujących pomocy lub sierot, cudzołożących czy nie szanujących rodziców¹¹. Etyka

⁷ D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 11.

⁸ S. Stabryła, [w:] *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, oprac. S. Stabryła, Kraków 1975, s. 25.

⁹ G. Szulcowski, *Aporie filozofii a kondycja racjonalizmu*, Warszawa 2006, s. 80 i powoł. H.D.F. Kitto (*Tragedia grecka. Studium literackie*).

¹⁰ C. Karkowski, *Iliada współczesna*, Nowy Jork 2013, s. 75.

¹¹ Hezjod, *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 18, 20-22.

Hezjoda odrzuca chciwość, świadome krzywdzenie, obrażanie innych ludzi czy korzystanie z cudzej pracy bądź zasobów bez należytej zapłaty. Zawiera ona też odniesienie do kary za butę i zbrodnie, w czym odnajduje się podobieństwo do homeryckiej Mojry, której główne prawa to „prawo silniejszego” i „prawo skruszonego serca”. Pierwsze, tj. prawo silniejszego (wyrażane np. przez homeryckiego Achillea) Hezjod zakwestionował, argumentując, że tylko zwierzęta mogą się zjadać, gdyż obce jest im poczucie prawa. Natomiast uznanie dla zasady skruszonego serca odnajdywane jest np. w „umiłowani[u] znojnej pracy” czy w darowaniu winy człowiekowi, który prosi o wybaczenie i naprawi krzywdę¹². Zatem osoba nadmiernie mściwa, niewybaczająca, popełnia *hybris*.

Pojęcia miary i *hybris* zawarte w języku mitologicznym zdobyły uznanie jako przydatne do opisu mechanizmu upadku bohaterów i ustrojów w świecie greckiej *polis*. Pojawiły się w greckiej religii, refleksji tzw. mędrców, namyśle filozofów i w przedstawieniach dramaturgów. Owe rozważania dotyczące oporu jednostki w stosunku do władzy sięgają do przykładów mitycznej Antygony i Sokratesa. Archaiczne wizje dotyczące następstw *hybris*, ciągu skutków naruszeń norm boskich i ładu ludzkiego czy refleksja nad niekończącym się łańcuchem wyrównawczych odwetów nie są pocieszające. Ale też rozum dramatyczny (Sofokles) i filozoficzny podjął próbę znalezienia wyjścia z kręgu bezprawia i przemocy, zwłaszcza stawiając na projekt Sokratesa. Do ewolucji sensu *hybris* wpisał się też Arystoteles, uznając, że naruszenie prawa oznacza *hybris*. I ocena ta dotyczy zwłaszcza władzy stanowiącej i stosującej prawo.

W archaicznej tradycji *hybris* polegająca na butnym przekroczeniu granic boskich czy tzw. prawa słusznego wskazywana jest jako źródło upadku państw, władców, zdegenerowanego demosu czy ludów. Ową granicą dla oceny samowoli w relacjach między ludźmi jest fundamentalna miara, jaką jest krzywda innego człowieka związana np. z aktami niesprawiedliwości. Najstarsze przekonania o sprawiedliwej odpłacie wiążą ten akt z odpłatą za krzywdę, zwłaszcza sprawianą intencjonalnie, z niskich pobudek. Poważnie krzywdą zainteresowała się także filozofia (Arystoteles).

Dla średniowiecznego europejskiego namysłu nad bezprawiem władzy bardzo ważna jest chrześcijańska naturalna wizja prawa. Charakterystyczne dla niej jest podejście św. Tomasza z Akwinu. Owa koncepcja uznaje człowieka za jednostkę (część społeczeństwa) i osobę odnoszoną w relacji do Boga. Człowiek nie ma własnej koncepcji wartości, gdyż otrzymuje gotowy system aksjologiczny, którego źródłem jest Bóg. Takie wartości, jak: piękno, sprawiedliwość, sprowadzane są do dobra utożsamianego z Bogiem. Prawo pozytywne (stanowione) pojawia się jako fragment moralności gwarantowany przymusem państwowym. I ta wyższa sprawiedliwość legalizuje opór jednostki w stosunku do niesprawiedliwego prawa ustanowionego¹³. Można tu dodać, że w ramach filozofii chrześcijańskiej już w III w. n.e. odróżniano prawo władzy państwowej, które może być omyłne, od prawa natury (boskiego), które cechuje niezmienność i wszechobecność. Prawa państwowego należało jednak przestrzegać, chyba że naruszało ono wyraźnie wolę boską, wówczas dopuszczalny był opór (Orygenes, ok. 185 – ok. 254 r.). Zaś św. Tomasz

¹² A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 259-260; Hezjod, *op. cit.*, s. 39.

¹³ J. Oniszczyk, *Budowanie nowoczesnej polis*, Warszawa 2014, s. 367 i n.

(rozwijający podejście Tertuliana do prawa)¹⁴ uznał, że prawo ludzkie tylko określa sposób realizacji prawa naturalnego w poszczególnych przypadkach. Prawo ludzkie pochodzi od prawa wiecznego, o ile jest zgodne z właściwie ukształtowanym rozumem. Prawo nieliczące się z rozumem jest niegodziwe. Filozof moc prawa ludzkiego uzależniał od poziomu realizacji idei sprawiedliwości. Prawo ustanowione przez ludzi i sprawiedliwe „obowiązuje w sumieniu”. Natomiast prawo jest niesprawiedliwe, gdy np. wykracza poza dopuszczalne granice władzy albo nie służy wspólnemu dobru, czy nakłada niesprawiedliwe obciążenia na ludzi. Takie prawo, przynajmniej w sumieniu, nie obowiązuje, a niekiedy możliwy jest bunt przeciw niemu. Nie dotyczy to sytuacji, gdy następstwem buntu byłoby więcej zła niż w przypadku przestrzegania niesprawiedliwego prawa¹⁵. Ale przed podjęciem oporu wobec władcy konieczne jest upewnienie się, czy zła władza nie jest karą Bożą za grzechy poddanych. Rozstrzygnięcie o stanowisku Opatrzności należało do Kościoła. Mimo bowiem, że to natura ludzka jest źródłem powstania społeczeństwa ludzkiego, a poszczególne ustroje tworzą ludzie, to zasadą jest, że sama władza pochodzi od Boga.

3. Gustaw Radbruch i liberalne podejście do oporu

Problem sprzeciwu jednostki w stosunku do prawa podjął po drugiej wojnie światowej Gustaw Radbruch. Jego koncepcja nawiązywała do wizji św. Tomasza. Dowodził, że urzędnicy i obywatele mogą być bezbronni wobec zbrodniczego, samowolnego i okrutnego prawa, gdy panuje ślepa wiara w zasadę prawną niedopuszczającą wyjątków od obowiązywania ustawy. Ludzie będą bezbronni, jeżeli to prawo pojmuje się także jako wyrażające siłę, a więc – jak zauważa Radbruch – że „tylko tam, gdzie jest siła, jest prawo”. Ale wyróżniony tu tzw. siermiężny pozytywizm, jako winny bezprawia, jest uzupełniony o jeszcze inne pojmowanie prawa, również niosące w sobie element odpowiedzialności za bezprawie, tj. pogląd, że „prawem jest to, co korzystne dla ludzi” (utilitaryzm). W tym przypadku krytyczna interpretacja dokonana przez Radbrucha odnosi się do traktowania jako prawa samowoli, zrywania umów, bezprawia, a nawet przestępstw, jeżeli w ocenie władzy służą narodowi i przynoszą mu korzyść. Zatem prawem może okazać się „każdy nastrój despoty, kara bez prawa i wyroku, bezprawne morderstwo na chorym”. Może to też oznaczać, że jako prawo zostanie przedstawiona wyłączna „korzyść własna rządzącego utożsamiana z [...] dobrem ogółu”. Rezultatem „utożsamiania prawa z rzekomym dobrem narodu” jest, w ocenie Radbrucha, przekształcenie „państwa praworządne w niepraworządne”. Ten wniosek prowadzi filozofa do oceny, że nie to, co wedle takich czy innych poglądów służy narodowi jest prawem, ale odwraca on tezę, sięgając do poglądu Cycerona: „tylko to, co jest prawem, służy narodowi”. W wizji Radbrucha prawo zostało zdefiniowane jako „wola bycia sprawiedliwym”, a sprawiedliwość z kolei została opisana jako „sądzenie bez względu na to, kogo się sędzi, mierzenie wszystkich równą miarą”. To ogólne stwierdzenie o sprawiedliwości prawa odnosi się zarówno do obszaru praktyki stosowania prawa, jak i do sfery tworzenia prawa. Pierwszy obszar,

¹⁴ I. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 130.

¹⁵ A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 2001, s. 185 i powoł. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*.

tj. wykonywanie prawa, charakteryzuje zdanie: „jeżeli usprawiedliwia się mordowanie przeciwników politycznych czy przedstawicieli innej rasy, a jednocześnie ten sam czyn popełniony w stosunku do własnych stronników karze się za pomocą najsurowszych, najbardziej okrutnych kar, to nie jest to ani praworządność, ani prawo”. Natomiast do obszaru treści stanowionego prawa myśliciel wypowiada zastrzeżenie, że „[j]eżeli ustawy świadomie przeczą sprawiedliwości, na przykład popierają samowolę (to znaczy przyznają i obiecują prawo ludziom dążącym do samowoli), wówczas takie ustawy nie posiadają mocy obowiązującej”. Z tych ustaleń filozof wywiódł, że prawom o opisanych cechach „naród nie jest zobowiązany służyć, a prawnicy muszą zdobyć się na odwagę, aby pozbać te ustawy charakteru prawnego”¹⁶. Ważną kwestią jest to, że ludzie decydujący o odmowie mocy prawnej ustawy muszą dostrzec trzy wartości, którym zwykle służą prawa (tak jak to uznawał Radbruch), tj.: 1) dobro ogólne, 2) bezpieczeństwo prawne i 3) sprawiedliwość. Muszą oni rozstrzygnąć, czy niesprawiedliwej, szkodliwej ustawie należy przyznać moc prawną, gdyż uzasadnia to cecha bezpieczeństwa prawa, „czy też ze względu na jej niesprawiedliwość lub społeczną szkodliwość odmówić jej mocy prawnej”. Filozof domagał się harmonii między tymi elementami¹⁷. Ocenia się, że Radbruch prostą konstrukcją tradycyjnego pozytywizmu wychwalającą rzymską zasadę: *dura lex sed lex*, zastąpił regułą „*lex iniustissima non lex est*”¹⁸. Nastąpiło to wyraźniej po 1945 r., co oznacza, że wówczas ów konflikt rozstrzygnął na rzecz sprawiedliwości.

Wielką kwestią jest możliwość odmowy posłuszeństwa prawu przez jednostkę i urzędnika oraz zrozumienie wspomnianej radbruchowskiej „odmowy”. *Prima facie* słowo „odmowa” pojawia się jako jakaś słabsza forma oporu. Wypowiadając w 1945 r. pogląd o bezsilności człowieka w stosunku do samowolnej ustawy Radbruch przypomniał, że od prawie wieku niemieccy prawnicy i praktyka sądowa pomijali refleksję prawnonaturalną. W tym spostrzeżeniu i w kolejnych zdaniach artykułu *Pięć minut filozofii prawa* myśliciel odwołuje się do pozaprawnych warunków obowiązywania prawa. Ten stosunek Radbrucha do prawa naturalnego¹⁹ został wyrażony w jego krytyce „ustawowego bezprawia” z punktu widzenia przewagi prawa ponadustawowego. Odmawia on uznania ustaw za prawo (są nieważne), o ile te naruszają sprawiedliwość (prawo rozumu). Nie uznał on za prawo takiej ustawy, która pozbawia ludzi praw człowieka. Jednak podkreślał ważność jednoczesnego przestrzegania prawa i bezpieczeństwa prawnego, które traktował jako żądanie sprawiedliwości²⁰. Często podkreśla się, że w połączeniu prawnej

¹⁶ G. Radbruch, *Pięć minut filozofii prawa (Fünf Minuten Rechtsphilosophie z 1945)*. Zob. tłum. J. Stelmacha, [w:] T. Gizbert-Studnicki, K. Płeszka, R. Sarkowicz, J. Stelmach, *Współczesna teoria i filozofia prawa na zachodzie Europy. Wybór tekstów*, Kraków 1985, s. 47 i n.

¹⁷ A. Kociołek-Pęksa, *Model dobrego prawa na gruncie stosunków gospodarczych*, [w:] P. Mochnaczeński, A. Kociołek-Pęksa (red.), *Dobre prawo...*, s. 273.

¹⁸ K. Pałeczki, *Wprowadzenie do debaty nad koncepcjami Gustawa Radbrucha – z okazji 60-lecia jego śmierci*, [w:] P. Mochnaczeński, A. Kociołek-Pęksa (red.), *Dobre prawo ...*, s. 27.

¹⁹ I. Gołowska, *Antynaturalistyczna filozofia prawa Gustawa Radbrucha*, [w:] J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, Kraków 2001, s. 152 i n.

²⁰ M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 216-222 i zawarte w tej książce tłumaczenie pracy G. Radbrucha *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* z książki: *Der Mensch im Recht*, Göttingen 1961, s. 11-124, dokonane przez C. Tarnogórskiego (s. 256-266).

strony (aspektu) ważności prawa z moralną kwestią: „czy należy podporządkować się ważnemu prawu?”²¹, nie odnajduje się odejścia Radbrucha od jego relatywistycznej filozofii prawa. Inaczej mówiąc, w tzw. „formule Radbrucha”²¹, prawo jest identyfikowane (przedstawiane) w pojęciach pozytywizmu prawniczego z zastrzeżeniem, iż takie prawo, które nie próbuje czynić sprawiedliwości, będzie odrzucone jako nieprawdziwe prawo (bezprawne, *unrichtiges Recht*). Myśliciel ten udzielał więc pierwszeństwa prawu pozytywnemu właściwie ustanowionemu i zabezpieczonemu przez państwo. Jednak, gdyby konflikt ze sprawiedliwością osiągał poziom niedający się znieść, to rysuje się problem bezprawnego prawa, które musi ustąpić przed sprawiedliwością. W kwestii rozróżnienia między prawem bezprawnym i takim, które jest ważne mimo jego wad, Radbruch nie dostrzega ostrej dystynkcji. Fundamentalne znaczenie ma tu kryterium odróżnienia jednego od drugiego; filozof umieszcza je w świadomości (bądź jej braku) naruszenia równości, będącej istotą sprawiedliwości. Wówczas pojawia się nie tyle wadliwe prawo, ile takie, które jest pozbawione prawdziwego charakteru (natury) prawa. niesprawiedliwa treść prawa (ustawy) powoduje, że brakuje mu cechy prawa. Filozof uznał, że tym czymś silniejszym od ustaw są zasady prawne, które pozbawiają mocy wiążącej te ustawy, które są niesprawiedliwe. Zasadniczą kwestią jest zatem zbiór tych zasad, które musi uznawać naród i sędziowie. Otóż z uwag myśliciela wynika, że do wykształcenia tego „modelu prawa natury” miało dojść w drodze wielowiekowego doświadczenia. Jego myśl o ujednoliconym zespole zasad prawa naturalnego, co do których istnieje daleko idący konsensus, zapewne można odnieść do zadeklarowanych wolności i praw człowieka NZ z 1948 r. i późniejszych paktów „wykonawczych” z 1966 r. Jeżeli chodzi o zakres podmiotowy wspomnianego nieposłuszeństwa wobec wadliwego prawa, to myśliciel uznał w przypadku narodu, że nie ma on obowiązku służyć niesprawiedliwej ustawie. Z kolei stosujący prawo prawnicy (sędziowie) muszą mieć odwagę pozbawienia niesprawiedliwych ustaw charakteru prawnego (legalności). Formułując zaś warunki sądownictwa, twierdził on, że są nimi: „zgodność z prawem, dążenie do sprawiedliwości i bezpieczeństwo prawne”²². O sędziach twierdził, że odpowiadają za prawo, a nie ustawy. Za konieczne myśliciel uznał odrzucenie zaciemniania jasnego stanu faktycznego przez formalistyczne rozważania prawnicze. Zestawiając zaś niezaciemniony ów stan z przepisami, sędzia nie powinien z zasady kierować się ocenami sprawiedliwościowymi, ale najpierw zwrócić uwagę na znaczenie prawa stanowionego. Jeżeli jego treść okaże się tak samowolna, że pojawiająca się niesprawiedliwość przekracza granice nieznośności prawa, to wówczas ustawa ma tak

²¹ K. Patecki, *O zjawisku dylutacji mocy obowiązującej prawa*, [w:] *Prawo i ład społeczny, Księga Jubileuszowa dedykowana profesor Annie Turskiej*, Warszawa 2000, s. 32; M. Królikowski, *O dopuszczalności retroaktywnego stosowania wykładni prawa w prawie karnym. Przypadek tak zwanych strzelców przy murze berlińskim*, [w:] P. Winczorek (red.), *Teoria i praktyka wykładni prawa*, Warszawa 2005, s. 234.

²² G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, tłum. C. Tarnogórskiego, zamieszczono w pracy: M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 257. Uznając, że wspomnianych trzech warunków nie spełniało sądownictwo karne niemieckie w okresie hitlerowskim, filozof odniósł się do znaczenia denuncjacji. W jego ocenie „[k]to w owych latach denuncjował drugiego, musiał liczyć się z tym – i tak również czynił – że nie poddaje oskarżonego prawidłowemu postępowaniu sądowemu z prawnymi gwarancjami ustalenia prawdy i wydania sprawiedliwego wyroku – lecz poddaje go samowoli”. Należało liczyć się, że sądownictwo nag-
nie prawo.

wielką wadę, że musi ono ustąpić przed sprawiedliwością. Sytuacja takiego prawa została opisana jako „ustawowe bezprawie”. Pojawia się tu więc przesłanka do nieposłuszeństwa, tak urzędniczego, jak i obywatelskiego. Sędzia, który służy niesprawiedliwemu prawu, a więc nie oponuje, nie jest sędzią sprawiedliwym.

Z możliwością odmowy posłuszeństwa zawartą w stwierdzeniu, że „naród nie jest zobowiązany służyć, a prawnicy muszą zdobyć się na odwagę, aby pozbawić te ustawy charakteru prawnego” pojawia się kwestia warunków tego oporu. Istotne jest tu ostateczne kryterium, które ma skierować ludzi ku właściwej decyzji. W ocenie filozofa tym, co umożliwiwa przecięcie napięcia między obowiązkiem posłuszeństwa władzy i zasadą prawno-naturalną (sprawiedliwości), jest sumienie człowieka, które w *Pięciu minutach filozofii prawa* opisane jest jako środek, za pomocą którego wypowiada się głos boski. Sumienie okazuje się najwyższym, wewnętrznym sędzią człowieka (o tym już mówił Sokrates). Nieprzedstawienie przez Radbrucha bardziej szczegółowych przesłanek, którymi ma kierować się w swoim sumieniu człowiek, spowodowało dalsze próby uzupełnienia tego wątku np. przez Roberta Alexego²³. Z rozważań Radbrucha ważnych dla rozróżnienia między ustawą i prawem, tj. dla kwestii, dlaczego ustawa nie musi być prawem, wyjaśnienie wskazuje na kryterium naruszenia sprawiedliwości ogólnoludzkiej, mającej oparcie w doświadczeniu społeczeństw. Rażąca niesprawiedliwość ustaw uzasadnia i dostarcza racjonalnego powodu dla powstrzymania się ludzi od ich przestrzegania czy stosowania. Ustawom nie przysługuje z założenia moc dogmatu.

Współcześnie w demokracji zachodniej uznanie ma, jeżeli chodzi o wizję oporu, wizja liberalna²⁴ (w jej ewolucji uczestniczył Radbruch). Najogólniej mówiąc, liberalizm postrzegany jest jako akceptujący *prima facie* pierwszeństwo wolności od ingerencji innych podmiotów w sferę autonomii jednostki przed dobrem wspólnym. Możliwe jest jednak odwrócenie preferencji, jeżeli w pewnych okolicznościach niewspółmierność między wspomnianymi dobrami będzie za tym przemawiała. Ograniczenie wolności dla liberała możliwe jest ze względu na zasadę krzywdy. Jeżeli zaś działania jednostki nie dotyczą innych osób, czy nie wyrządzają jej szkody, to ograniczanie wolności nie jest dopuszczalne. Odnosi się to do zasady prawnego moralizmu (ograniczenia ze względu na wartości, np. przekonania religijne, światopoglądowe, etyczne) i do zasady paternalizmu (ograniczenie wolności ze względu na własne dobro jednostki). Państwo liberalne cechuje neutralność w sprawach filozoficznych, politycznych, światopoglądowych czy

²³ J. Bjarup, *Continental Perspectives on Natural Law Theory and Legal Positivism*, [w:] M.P. Golding (red.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, W.A. Edmundson, Atlanta 2005, s. 297. Wedle Alexego ocena, czy zachowanie ma charakter cywilnego nieposłuszeństwa, zależy od: 1) nieegoistycznych pobudek działającego (zmiana prawa w interesie publicznym), 2) ukierunkowania działania przeciwko prawu rażąco niezgodnemu z podstawowymi regułami moralności czy racjonalności, 3) publicznego charakteru i działania bez przemocy, 4) wyczerpania drogi prawnej, 5) zgody na poniesienie kary, 6) spełniania reguły mniejszego zła. W przypadku zaś instytucji urzędowego odstępstwa od prawa wymaga się, aby to postępowanie nastąpiło: 1) ze względu na rażąco niezgodność z moralnością lub racjonalnością, 2) było dokonywane w interesie publicznym w myśl zasady mniejszego zła oraz 3) przy aprobachie opinii publicznej. Zob. L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2000, s. 260 i n. i powoł. prace G. Radbrucha i R. Alexego.

²⁴ J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria...*, s. 782.

etycznych. Prawo pojmowane jest zatem jako konstytucja wolności dla obywateli. Podstawowe wolności i prawa muszą być poza zakresem ingerencji państwa. Stąd nie kwestionuje się zasady o nieograniczonej demokracji i suwerenności państwa, ale dopuszcza prawo oporu jednostek w pewnych stanach despotyzmu władzy państwowej. W tym podejściu uznaje się zwłaszcza niezależność duchową i materialną jednostki od woli większości, nawet demokratycznie ustalonej. W liberalnym podejściu uznaje się, że ustrój szanujący wolność jednostki umożliwi całemu społeczeństwu większą kreatywność i zdolność do rozwoju, a więc stanowi przesłankę społecznego dobrobytu (John S. Mill, Friedrich A. Hayek)²⁵. Koncepcja liberalna zakłada ograniczenie ingerencji państwa w życie jednostki i uznaje, że bogactwo i zamożność społeczeństwa nie zależą od rządu, lecz od pracy. Prawo ma zatem przede wszystkim chronić wolność, własność i bezpieczeństwo jednostki.

W obszarze wizji liberalnej pozostaje myśl Tadeusza Zielińskiego inspirująca się wizjami Radbrucha i Johna Rawlsa i dowodząca, że sprawiedliwość proceduralna jest „niewzruszalną rękojmią praworządności”. Profesor podzielał przy tym myśl Alberta Camusa, że „najdotkliwsze z męczarni człowieka jest być sądzonym bez prawa”, a więc, że „w państwie prawnym prawo do rzetelnego procesu przysługuje każdemu, nawet najbardziej odrażającemu obywatelowi”. W tak rozumianej sprawiedliwości proceduralnej zawarty jest obowiązek praworządnego działania organów publicznych i obowiązek obywateli przestrzegania prawa. Jednak nie oznacza to w skrajnych przypadkach zakazu buntu obywateli przeciwko niesprawiedliwemu prawu. „W czasach «burzy i naporu» przewagę nad «literą prawa» (ustawowego) uzyskują wartości takie, jak: sprawiedliwość, prawo do pracy i godziwego wynagrodzenia za nią, ochrony zdrowia itd.”. Jeżeli chodzi zaś o obowiązki władzy i obywateli, to „nie są w państwie prawnym symetryczne”, co oznacza, że nawet wówczas, gdy obywatele buntują się, to od przestrzegania sprawiedliwości proceduralnej władza nie może odstąpić²⁶.

4. Naruszenie godności człowieka jako *hybris* uzasadniająca jego opór

Współcześnie powszechnie podkreśla się fundamentalne znaczenie godności ludzkiej²⁷. Zapewnienie jej ma leżeć u podstaw pokoju *sensu largo*, postępu, obowiązku usunięcia przemocy, zapewniania sprawiedliwości, przeciwdziałania wszelkiemu złu.

²⁵ L. Morawski, *op. cit.*, s. 131 i n. oraz powołana literatura: J.S. Mill (*Utylitaryzm. O wolności*); F. Hayek (*The Constitution of Liberty; New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*).

²⁶ T. Zieliński, „Przegląd Tygodniowy” 7 kwietnia 1999, s. 13. Jeżeli chodzi o sprawę przewagi „wartości” nad przepisami zapewniającymi „ład i porządek”, to w państwie prawnym stan taki nie może mieć miejsca. Profesor nie godzi się z wmawianiem tłumowi, że wyraża „mądrość zbiorową”, a oceniając taką wypowiedź za demagogiczną stwierdza, iż wiara w dogmaty odradza ideologie wypowiadające prymat „wartości” wobec prawa i prowadzące do przestępczych następstw.

²⁷ J. Oniszczyk, *O znaczeniu i zmienności godności człowieka. Światowy katalog wolności i praw człowieka jako kryterium godności*, [w:] *Człowiek Prawo Państwo, Księga Jubileuszowa dedykowana Stanisławowi Leszkowi Stadniczenko*, Warszawa 2017, s. 739 i n.

Wiązana jest z tolerancją oznaczającą zrozumienie dla inności. Uznawana jest za podstawowe źródło wolności i praw jednostki, tj. politycznych, cywilnych i społeczno-ekonomicznych²⁸. Wyraźne znaczenie praktyczne godność ludzka uzyskała po ujęciu jej w aktach prawnych i przez orzecznictwo sądowe²⁹. Wreszcie interpretacja godności, będącej zasadą konstytucyjną, nawiązuje do myśli kantowskiej, gdy uznaje, że zasada nakazuje „traktowanie osoby ludzkiej nie jako środka do realizacji celów zakładanych przez państwo, ale jako punktu odniesienia dla działań władz publicznych”. W połączeniu zaś z zasadą gwarantowania wolności i praw człowieka zasada godności człowieka opisywana jest jako określająca rolę praw jednostki³⁰.

Powołany Immanuel Kant postrzega człowieka jako cel sam w sobie, który ma godność³¹. Jako istota rozumna i wolna sam ustala prawidła swojego postępowania. W rozumie ludzkim filozof umieszcza sens i podstawę moralności. Możliwość ograniczenia wolności filozof uzasadnia tylko regułą „człowieczeństwa pojętego jako cel sam w sobie”. W stosunku więc do praw wolności (moralnych) jego praktyczny imperatyw kategoryczny brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w tej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (zasada filozofii społecznej Kanta)³². Z człowieczeństwa wynika, że ludzie mają jedno naturalne prawo do wolności w postaci niezależności od bycia ograniczonym przez innych na tyle, na ile może ona współistnieć z wolnością innych w zgodzie z prawem ogólnym. Zasada wolności nakłada obowiązek uwzględniania równości wszystkich ludzi, gdyż każdy człowiek ma godność, która jest bezcenna i dlatego nie dopuszcza żadnego ekwiwalentu³³. Jeżeli chodzi o rolę państwa w stosunku do prawa, to wizja kantowska zakłada, że ma służyć prawu, którego sensem jest zachowanie wolności, co następuje przez równe ograniczenie wolności każdego. Ma gwarantować współistnienie indywidualnych wolności, a nie służyć powszechnemu dobru czy szczęściu ludzi. W ujęciu kantowskim doszło do sprowadzenia „prawa człowieka do wolności”, zaś rolę prawa stanowionego jest gwarantowanie „równej wolności dla wszystkich jednostek”. Jeżeli chodzi o pozbawienie jednostki wolności, to wizja kantowska nie dostrzegała takiej możliwości, dowodząc, że wolność „wiąże się najściślej z godnością człowieka”. Wolność okazała się być „jedynym przysługującym człowiekowi prawem wynikającym z jego człowieczeństwa”. Człowiek został zatem ujęty „*a priori* w stosunku do prawa pozytywnego i do państwa”³⁴. Dla

²⁸ M. Wiśniewski, *Kategoria godności osoby ludzkiej*, [w:] T. Jasudowicz (red.), *Polska wobec europejskich standardów praw człowieka*, Toruń 2001, s. 39 i n.; K. Complak, *O prawidłowe pojmowanie godności osoby ludzkiej w porządku RP*, s. 63 i n.; M. Jabłoński, *Rozważania na temat znaczenia pojęcia godności człowieka w polskim porządku konstytucyjnym*, [w:] B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 81.

²⁹ Zbiór artykułów [w:] K. Complak (red.), *Godność człowieka jako kategoria prawna*, Wrocław 2001.

³⁰ B. Banaszak, *Zasady ustroju a prawa jednostki*, „Rzeczpospolita” 14-15 czerwca 1995.

³¹ M.J. Meyer, *Idea godności u Kanta a współczesna myśl polityczna*, [w:] K. Complak (red.), *Godność człowieka...*, s. 43-53.

³² M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 147-151, 156, 157; *eadem*, *Dzieje filozofii*, Białystok 2009, s. 84, 85, 87.

³³ J. Bjarup, *Continental Perspectives...*, s. 289.

³⁴ M. Szyszkowska, *Zarys...*, s. 147, 148, 150, 151; I. Kant, *O porządkach* [w:] *O porządkach: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 27-28.

kantowskiej koncepcji prawa ważne jest kryterium akceptacji prawa stanowionego. Filozof tym kryterium czyni zasadę sprawiedliwości, która uwzględni godność człowieka, ujmowanego jako odpowiedzialna i autonomiczna jednostka. Test zaś sprawdzający sprawiedliwość prawa związany jest z czynnikiem praktycznym, tj., czy ludzie chcą uznać ustawę za uniwersalną (sprawiedliwą). Wynik jest wypracowywany w racjonalnej dyskusji, tj. gdy obywatele mogą publicznie głosić rozumne opinie³⁵. Wizja kantowska wpłynęła na liberalizm głoszący, że warunkiem swobód człowieka jest równość, która z kolei uzależniona jest od wolności. Różne niedostatki dotyczące swobód i równości spotykają się z postulatami wyrównywania, tj. dostarczania pewnej sprawiedliwości. Powszechna jest wiedza, że w rzeczywistości swoboda działania człowieka zależy także od jego sytuacji ekonomicznej, zdrowotnej, politycznej itd. Co ważne, wątpliwa jest wolność w sytuacji, w której społeczne nierówności stanowią barierę godnego życia³⁶.

Szczególną użytecznością intelektualną godności w ujęciu oświeceniowo-liberalnym zainteresowała się nowoczesna myśl prawna i prawo (instytucjonalizacja godności). Można tu zaznaczyć, że rozważania nad prawnym sensem godności dostrzegają, iż na czele katalogu wolności i praw człowieka trudno umieścić zamiast niej jakąś wolność³⁷. Prawne ujęcie godności oznacza zwłaszcza, że stosunek do niej wyraża się w istnieniu różnych swobód i praw ludzi oraz kompetencji gwarancyjnych organów władzy publicznej. W treści tych krajowych i międzynarodowych aktów są więc wyrażone pewne wizje odzwierciedlające jakiś poziom relacji między jednostką, społeczeństwem i państwem. Niektóre interpretacje traktują te prawa jako wyraz minimalnej sprawiedliwości³⁸. W każdym razie europejski katalog treści praw i wolności człowieka jest bardziej rozbudowany, niż tzw. światowy. Ma to być pochodną europejskiego wyprzedzania innych kontynentów, jeżeli chodzi o realizowaną koncepcję wolności i praw człowieka. Można tu zasygnalizować, że oprócz określonej wizji godności człowieka owa koncepcja przyjmuje pewne rozumienie wolności (liberalne), a także uznaje ważność równości jednostek i dobra wspólnego.

Poważne naruszanie uznanego przez ludzi poziomu godności (wolności i praw) jest źródłem konfliktów, a nawet rewolucji. W tym przypadku problem godności rozważany jest zwłaszcza w kontekście nędzy ludzi, ich niewysłuchiwania, różnych zagrożeń ich bytu, nieprzyjaznego traktowania itd. Najogólniejsza opinia jest taka oto, że człowiek poszukuje uznania jego godności. Tymczasem np. bieda i poczucie winy czy wstydu idące za nią sprawia, że ludzie czują się „wypchnięci”. Owo wykluczenie bywa pojmowane jako bezradność w osiągnięciu standardów, do których ludzie powinni aspirować³⁹. Bezradność ludzi wynika też z ich bycia niewysłuchanym i niechęci władzy do ich rozumienia. Ale też godzenie się człowieka z uczuciem bezsilności bywa traktowane jako

³⁵ J. Bjarup, *Continental Perspectives...*, s. 291.

³⁶ J. Oniszczyk, *Kapitalizm neoliberalny, sprawiedliwość i wolność*, [w:] J. Osiński (red.), *Kapitalizm czy kapitalizmy? Anatomia i ewolucja formacji*, Warszawa 2012, s. 103-137.

³⁷ E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 383.

³⁸ *Ibidem*, s. 418.

³⁹ P. Reszka, *Polska, która się wstydzi*, „Gazeta Wyborcza” 21-22 maja 2016, s. 21.

zło, bowiem uwłacza to ludzkiej godności⁴⁰. Bezsilność jest jednym ze źródeł frustracji i podobnie jak naruszanie sprawiedliwości, obojętność i niechęć do innych ludzi, np. ze względu na ich wartości, wywołuje gniew. Zatem znaczenie dla usuwania źródła niechęci czy niepokojów ma likwidowanie materialnych i niematerialnych źródeł frustracji w duchu liczenia się z godnością innych. W godnościowym rozbrojeniu gniewu, tworzącego frustracje, którymi manipulują zwolennicy np. dyskryminacji czy nacjonalizmów, dostrzega się sposób na rozwiązywanie problemów ludzkich⁴¹.

Niedostatki w powyższym zakresie, a także naruszanie prawa stawia kwestię swobody oporu człowieka czy tzw. obywatelskiego nieposłuszeństwa⁴². Jest ono współcześnie uznawane, a jego uzasadnienie odnajduje się w wolności i równej godności ludzkiej. Można przypomnieć, że swoboda oporu wśród swoich wizji założycielskich ma zwłaszcza postępowanie słusznościowe Antygony, legalistyczne stanowisko Sokratesa, bunt wolnościowy Spartakusa czy poglądy etyczne Chrystusa. Trudno w takiej sytuacji oprzeć się najogólniejszej myśli, że opór bywa wyrazem walki o człowieczeństwo. Ponieważ problem oporu powstał w związku z działaniem władzy godzącej w zwyczaje, bezpieczeństwo, godność czy poczucie sprawiedliwości człowieka, stąd bywa opisywany jako „naturalny”.

Liberalno-demokratyczne koncepcje społeczeństw wiążą tzw. naturalną godność człowieka z równą wolnością każdego, a opór postrzegany jest jako jeden z elementów, który składa się w ogóle na wolność jednostki. Opór pojawia się jako cecha wyrażająca istotę człowieczeństwa. Trudno wyobrazić sobie wolną jednostkę bez możliwości sprzeciwiania się innym poglądom czy zniewalającym decyzjom władz publicznych. W tej sytuacji można powiedzieć, że opór wyrażający człowieka związany jest z jego wolnościami. Nie szuka on aprobaty i zgody w ustawach. Bez oporu i warunków jej urzeczywistnienia godność człowieka jest tylko fasadą. Ustawy naruszające wolności i prawa muszą liczyć się z oporem, który w demokracji przejawia się w różnych formach prawnych, np. powszechnej skargi konstytucyjnej, niezależnego systemu ochrony konstytucji czy strajku. Brak prawidłowych instytucji nie powoduje jednak, że idea swobody oporu znika. Osłabione są tylko jego gwarancje prawne. Dlatego istotnym problemem z punktu widzenia godności jest swoboda oporu, jego uzasadnienie oraz ograniczenie.

⁴⁰ Z. Bauman, *Nadzieja, miłość i papierosy*, „Gazeta Wyborcza” 16-17 lipca 2016, s. 16.

⁴¹ Np. P. Gradwohl, *Zjednoczeni w demontażu*, „Gazeta Wyborcza” 16-17 lipca 2016, s. 22-23.

⁴² Współczesnym rozważaniom o obywatelskim nieposłuszeństwie towarzyszą przykłady normatywne odnoszące się do sprzeciwu. Na przykład przywoływana jest Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych jako dopuszczająca prawo do oporu w sytuacji, gdy ustawodawstwo „ujawnia zamiar ujarzmienia ludzi pod absolutnym despotyzmem”. To prawo „zwalnia od posłuszeństwa wobec takiego prawa, które zagraża porządkowi ustanowionemu w akcie o najwyższej mocy prawnej [...]. Pozwala równocześnie na przeciwstawienie się w różnych formach takiemu prawu i wszelkim innym działaniom zagrażającym lub naruszającym konstytucję”. Jako przykład bliższej w czasie regulacji prawa do oporu podawana jest konstytucja Grecji, która określa, że „Przestrzeganie Konstytucji zostaje powierzone patriotyzmowi Greków, którzy mają prawo i obowiązek przeciwstawiać się wszelkimi sposobami każdemu, kto zmierzałby do obalenia jej przy użyciu siły”. B. Banaszak, *Porównawcze prawo konstytucyjne współczesnych państw demokratycznych*, Kraków 2004, s. 270.

Dla zrozumienia pojęcia godności znaczenie mają okoliczności jej naruszania. Otóż w stosunku do naruszeń pochodzących z zewnątrz w stosunku do człowieka wyrażane są poglądy, że stanowią one opresję, ale koncepcyjnie nie uchylają ogólnego sensu godności. Natomiast to, co unicestwia godność ma pochodzenie wewnętrzne, a zwłaszcza ma to być ludzka nienawiść i pogarda. Kształt moralnych zasad świata bez nienawiści formułowało wielu myślicieli. Takie odniesienie do nienawiści zawarte jest np. w regułach, które przywołuje Leszek Kołakowski, tj., że: „nie istnieje prawo do nienawiści, bez względu na okoliczności”, „nonsensem jest powiedzenie, iż ktoś zasługuje na nienawiść”, „jest w naszej mocy żyć bez nienawiści”, „nienawiści się wyrzec, nie znaczy wcale wyrzec się walki”, „każde uprawnienie uprawnieniem być przestaje, skoro się usiłuje przez nienawiść utwierdzić, albo też, co na jedno wychodzi, że jest to działanie samo-niszczące – nienawiść zaprzęgać do służby sprawiedliwości”. Zatem człowiek, który uległ totalitarnemu zatruciu nienawiścią miałby sam ograniczać swoją godność. W przypadku moralnego i politycznego obszaru nienawiści filozof nie dostrzega sprzeczności, gdyż nie ma przypadków, „kiedy nienawiść mogłaby być moralnie potępiona i zalecona zarazem jako przydatny środek polityczny, by otworzyć drogę światu wolnemu od nienawiści: środek uświęca cel”. W każdym razie filozof przypomina, że europejska tradycja religijna nie tylko żąda rezygnacji z nienawiści, ale oczekuje modlitwy za sprawców cierpień. Wątpiąc zaś w skuteczność instytucjonalnych zabiegów przeciwko zawiści i żądzy zemsty, drogi poprawy życia ludzi myśliciel poszukuje w dążności każdego człowieka do poskramiania własnego zła, gdyż przez to działanie ma dochodzić do ograniczania zła w ogóle⁴³. Za nienawiścią i pogardą może postępować przemoc. I w tym przypadku w większym stopniu ma następować utrata godności przez czyniącego zło. Przemoc traktowana jest często jako podstawowa forma zła. U źródeł zła odnajdywane jest zaś zakwestionowanie bytu innego człowieka i odmawianie mu swobody jego woli. Owa przemoc ma być zjawiskiem zawierającym w sobie pogardę, która pozbawia sprawcę zła godności⁴⁴.

5. Filozoficzne objaśnienie *hybris* – sprawa krzywdy

W ujęciu mitologicznym samowolne naruszenie miary wyznaczonej przez bogów stanowi *hybris*, której następstwa określali bogowie. Mogły nimi być np. zniszczenie państw i ich ustrojów czy ukaranie indywidualnych ludzi. Ale też opis mitologiczny w sposób szczególny traktował mądrość – jako wyłączną cechę bogów, niedostępną dla ludzi. Samowolne wkraczanie ludzi w ten obszar oznaczało występek przeciw fundamentalnej tajemnicy mądrości. Tę miarę boską, tj. myślenia przekroczyli filozofowie. Filozofii nie zadowala stwierdzenie, że ludzi spotykają nieszczęścia, gdyż nie oddali bóstwom należytej czci, bądź że wkroczyli w obszar przynależny bóstwu, stąd zazdrosne bóstwo zemściło się. To był mitologiczny świat poddania, niezadawania sobie trudu

⁴³ L. Kołakowski, *Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności*, „Gazeta Wyborcza” 20-21 października 2007, s. 32-33.

⁴⁴ M. Środa, *Obywatel kaliban się nudzi*, „Gazeta Wyborcza” 9-10 maja 2015, s. 12.

pytania i wyjaśniania, dlaczego coś jest i pozostawiania przy bezradnej uniwersalności – „nic nie zależy od człowieka” czy „tak widocznie miało być”. Filozofia, odpowiadając na pytanie, dlaczego człowiek – istota społeczna – nie powinien popełniać *hybris*, postępowanie człowieka uzasadniła rozumowo przesłankami wyprowadzonymi z rzeczywistości ludzkiej. Filozofia nawiązała m.in. do ważnej treści życia ludzi – do tego, co wywołuje cierpienie innego człowieka. To rozum filozoficzny odkrywa też, co narusza zasadę „człowiek miarą wszechrzeczy”, tj., kiedy postępowanie ludzkie okazuje się być *hybris* zagrażającą człowieczeństwu jednostki. Miara człowieczeństwa ujęta w filozofii nie uznaje jakiegś „obłudnej”, mitologicznej winy człowieka za działania innego, zwłaszcza władców. Filozofia kwestionuje dopuszczalność pozarozumowych usprawiedliwień czynów, za którymi przecież ukrywają się poszczególni ludzie, państwo czy różne społeczne ciała. Filozofia nie pozostawia niedomówień, nie mówi, że: „kto wie czy cierpienia ludzi z powodu złej władzy nie są jakąś karą”, nie usprawiedliwia władców i nie zdejmuje z nich odpowiedzialności. Dla filozofii krzywda jest krzywdą sprawianą przez ludzi z uwagi na ich interesy ukrywane za różnymi fasadami. Dlatego orzeka ona o wartościach ponad decyzjami rządzącymi, nie odwołuje się do wyobraźni o zaświatach ani nie przyjmuje bezkrytycznie dorobku tzw. codziennej praktyki i polityki poszczególnych ludzi i wspólnot.

Filozoficzny rozum poradził sobie też z próbą wpisania (wplątania) go w ramy swoistego pozaetycznego gracza, tj. sprawnego narzędzia i zdezwauowania jego legitymacji do sięgania w obszar tajemnicy. On bowiem przeciw możliwej własnej destrukcyjności wprowadził zabezpieczenie w postaci służenia wartości dobra. I, co ważne, rozum filozoficzny każde orzeczenie umysłu związał z zasadą niekrzywdzenia; uznanie decyzji jako rozumnej oznacza zatem konieczność spełnienia przez rozstrzygnięcie, przez każdą regułę postępowania warunku (kryterium) niekrzywdzenia. W ujęciu sokratejskim decyzja nie jest racjonalna, jeżeli powoduje krzywdę. Filozofia w stosunku do archaicznej *hybris* zaproponowała najpierw próbę rozumnej oceny sytuacji krzywdzenia i wniosła poprawki do tradycji pojmowania *hybris*. Oświeceniowy zaś rozum i jego empatia wobec krzywdzonego wyraźnie wystąpiły przeciw tradycji przemocy i uznawaniu jej „naturalnego” charakteru. Dokonał on tego za pomocą uznania autonomiczności i legitymacji rozumności niekrzywdzącej oraz odkrycia równego człowieczeństwa w każdej osobie ludzkiej. Zatem używanie rozumu, które służy np. postliberalnemu naruszaniu miary przez uwolnienie wielkiej chciwości, nieumiarkowania i prowadzi do społecznej destrukcji oraz ludzkiej krzywdy, stanowi *hybris*. Destrukcyjne używanie rozumu przez pychę postliberalnej ideologii jest zatem w konflikcie z filozofią, która jako taka jest tworem próbującym konstruować sensy w oparciu o rozumne poznawanie łączone z zasadą lepszego argumentowania i przy uwzględnieniu zasady niekrzywdzenia.

Na pytanie zatem o kryterium, jakie proponuje filozofia dla współczesnej refleksji nad *hybris*, można odpowiedzieć, że jest nim naruszenie zasady niekrzywdzenia. Do uznania zaś, że ma miejsce rozumność działania, filozofia żąda dodatniej wartości moralnej tego działania. Wreszcie owa rozumność sprzeciwiająca się krzywdzeniu podąża za zasadą lepszego rozumowego argumentu na rzecz sprawiedliwości. Filozofia dodała

też katalog wolności i praw, z naruszeniem których związała krzywdę. I zatem współcześnie o *hybris* można powiedzieć, że ma zwłaszcza miejsce, gdy ludzie są pozbawiani należnych im dóbr i wartości; tego, co służy ich życiu i zdrowiu, ich poglądom i wyznaniom. Wówczas bowiem ludzie ograniczani są w ich godności, gdyż ma miejsce niszczenie ich wolności i praw określonych w światowej konstytucji praw i wolności człowieka. Zwłaszcza groźna jest ta *hybris*, która wyrządzając krzywdę, jest wyrazem ogromnej pychy, gdy wynika z resentymentu, pogardy, nienawiści, chciwości, tzw. znieczulicy czy mściwości. Ujawniająca *hybris* zasada niekrzywdzenia bada występki z rozumnej i moralnej pozycji. U jej podstaw jest poczucie prawa i wynalazek Sokratesa – sumienie.

Współcześnie w stosunku do owej *hybris* w postaci naruszenia wolności i praw człowieka, spoglądając z punktu widzenia doświadczeń historycznych i tradycji filozoficznej, można powiedzieć, że wśród wywalczanych przez setki lat wolności człowieka jest swoboda odmowy poddania się ustawie czy uznania jej obowiązywania, jeżeli nie ma innej realnej możliwości jej zakwestionowania jako pozbawiającej wolności i praw oraz z założenia w ten sposób sprawiającej krzywdę. Pojawia się jednak pytanie o mechanizm odmowy i następczy mechanizm postępowania państwa. Przede wszystkim w duchu Radbrucha należy uznać konieczność przestrzegania prawa przez państwo, nawet, gdy obywatel się „buntuje”. Po drugie, to nie na obywatelu ma ciążyć wykazanie niesprawiedliwości, ale w sytuacji odmowy jednostki podporządkowania się jej, obowiązek wykazania sprawiedliwości ustawy spoczywa na państwie. Nie ma bowiem domniemania sprawiedliwości ustawy. Sprawiedliwość jest cechą immanentną tylko prawa. Ustawa, która jest dziełem człowieka, rezultatem politycznych „targów”, gry interesów i wartości oraz większościowego decydowania (tj. przewagi człowieka nad człowiekiem), musi w przypadku zakwestionowania sama (państwo) dowodzić nie tylko dobrego formalnie pochodzenia (poprawnego uchwalenia), ale i tego, że służy sprawiedliwości materialnej (ważnemu dobru, dominującemu wyraźnie w konflikcie konkurujących wartości) i nie sprowadza krzywdy. Zatem, to ustawa ma przekonywać, że nie jest w czyimś interesie przy pokrzywdzeniu osoby kwestionującej ją. Ustawa nie jest bowiem produktem boskiej władzy rozumnej, wyższej i nieskażonej jakąś przyziemną chciwością czy zwykłą żądzą władzy polityków i urzędników. Akt władzy ludzi musi być zatem stale przygotowany na wyjaśnienie, że nie służy jakiemuś „izmowi”, od egoizmu poczynając. W tym zakresie sensowna pozostaje idea prawa zainspirowana projektami formalnymi Stammlera⁴⁵ i Kanta. Nawiązanie do ich koncepcji w tym zakresie odnaleźć można u Radbrucha⁴⁶. Żądania pod adresem prawa, aby odpowiadało harmonijnej relacji między elementami idei prawa oraz zgoda na odmowę poddania się niesprawiedliwemu prawu (opór), przy gotowości poniesienia ofiary (kary) za indywidualistycznie pojmowanie niesprawiedliwości zagrażającej dobru wspólnemu, stanowi pewne zwieńczenie tradycyjnej wizji państwa i racjonalności ustawy, której służy z założenia domniemanie bycia prawem. Powyższe uwagi ukazują zamykanie pewnej tradycji prawa do oporu

⁴⁵ M. Szyszkowska, *Przystawalność...*, s. 30-40.

⁴⁶ Radbruchowska zgoda na prawa człowieka jako kryterium materialnej sprawiedliwości ustawy, traktuje prawo jako produkt, którego treść zmienia się stosownie do rozwoju rozumnej kultury człowieka w jego długotrwałym doświadczeniu.

skierowanego w stosunku do państwa, którego władza jest „święta” (św. Tomasz). Wizja Radbrucha pojawia się jako znaczący projekt, który dąży do pogodzenia „świata” naturalnego z pozytywnym. Radbruch ukazuje, że człowiek staje wobec „uświęconej władzy” i musi się tłumaczyć z nieprzestrzegania niesprawiedliwego prawa państwa przed tym państwem. Ten nonsens i paradoks obnażył się szczególnie w okresie totalitaryzmów, a ostateczne skompromitowanie prawa państwowego przez wykazanie, że są to tylko „prywatne” ustawy grup rządzących, że są formą przemocy „niektórych”, nastąpił wraz z kryzysem 2007/2008 r. Globalna prywatyzacja podatków płaconych na rzecz państwa i lokalny kryzys z odpodmiotowaniem politycznym jednostek dowiodły iluzoryczności współczesnej debaty publicznej i zniweczenia tradycji greckiej *polis*. Ów kryzys wywołała wspólna polityka rządów i instytucji rynków finansowych. Co więcej, podmioty te razem wymyśliły też plany ratunkowe w postaci pompowania pieniędzy podatników w system globalnych rynków finansowych.

Rządy technokratów i parlamentarne ustawy „uwikłane” w interesy władzy jednych ludzi nad innymi, przy braku realnej możliwości zweryfikowania ustawy przez jednostkę pod kątem jej osobistej krzywdy, stawia sprawę nie tylko prawa jednostki do oporu. Rządzący bowiem obłudnie, pod zasłoną frazeologii służenia ważnemu dobru wspólnemu wykazali obywatelowi, że nie jest niesprawiedliwie wyłączaony na rzecz cudzego interesu. Warto powtórzyć, że w ponowoczesnych (postliberalnych) warunkach w przypadku „buntu” jednostki, konieczne jest przesunięcie ciężaru dowodu z obywatela na rządzących. Inaczej mówiąc, ma tłumaczyć się ten, kto tworzy prawo, a nie jego adresat. Nonsensem jest, gdy jedyny „realny” byt naszego świata, tj. jednostka, usprawiedliwia się za nieprzestrzeganie instrumentu (ustawy) powstałego w świecie zbiorowej fikcji, tj. konwencjonalnej (nierealnej) formy, jaką jest państwo. To ono, byt *quasi*-realny, i ustawa jako instrument konkretnych ludzi⁴⁷ mają się tłumaczyć. Organy (ludzie) reprezentujące ten „byt” państwowy muszą usprawiedliwiać ustawę przed drugim człowiekiem wedle zasady, że to na żądającym czegoś ciężar obowiązków wykazania prawości żądania. Ostatecznie bowiem historia dowiodła, że to arogancja i ignorancja rządzących w sposób bardzo częsty, niemal ciągły, wprowadza ludzi w nieszczęścia i cierpienie. Konieczna jest zatem zmiana podejścia do ustaw (i rządzących), aby uchylić mechanizm kryzysu⁴⁸. Nie istniała antyczna tradycja domniemania prawości nowych ustaw, a świat kodyfikowanego prawa rozpoczął się w warunkach nieufności do „ambitnego” legislatora⁴⁹.

⁴⁷ Zob. poglądy H. Kelsena [w:] J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria...*, s. 371 i n.

⁴⁸ K. Rogoff, *Świat sam zgotował sobie kłopoty*, „Dziennik Gazeta Prawna” 5 listopada 2009, s. A12. Na pytanie, dlaczego gospodarki wpędzają się w kłopoty, prof. Kenneth Rogoff twierdzi, że odpowiedź jest trywialna, bowiem tym źródłem jest arogancja i ignorancja inwestorów oraz twórców polityki gospodarczej. Wniosek taki został wyciągnięty z badań nad setkami kryzysów, które miały miejsce w 66 krajach w okresie ostatnich ośmiuset lat. Wspomniane podmioty przejawiają ignorancję, jeżeli chodzi o wiedzę z wcześniejszych kryzysów i arogancję, gdy mówią „nie przejmuj się, tym razem jest inaczej”.

⁴⁹ Na rzecz stabilności prawa, ale i odpowiedzialności prawodawcy stanowiącego prawo na rzecz dobra *polis*, przywoływane są zwykle poglądy Platona i Arystotelesa, ale i np. Ajschylosa czy Tukidydesa. Szczególnie znaczący wydaje się przykład związany z Lokrami (dorycki lud grecki), którzy mieli przyjąć jako pierwszy kodeks w formie pisanej. Za Demostenesem podaje się, że osoba, która proponowała zmianę w prawie, przedstawiała ją „z liną wokół szyi, która, jeżeli jego propozycja została odrzucona, była

W każdym razie współcześnie problem prawa jednostki do oporu nabrał nowego sensu. W warunkach współczesnego państwa populistyczno-oligarchicznego kwestią jest droga intelektualizacji demokracji i przywrócenia względnego ładu do nowoczesnej *polis*.

Zakończenie

W sytuacji naruszania przez wszelkie instytucje władzy (także prywatne) osiągniętego przez społeczeństwa międzynarodowego standardu wolności i praw człowieka (w Europie także standardu regionalnego) zawsze ma miejsce zakwestionowanie godności człowieka. Taka ocena wiązana jest zwłaszcza z następstwami obecnego stanu globalizacji, który bywa uznawany za rezultat sukcesu ideologii postliberalnej (tzw. neoliberalnej), wykazującej „naturalny” charakter egoistycznego rynku finansowego, rządzonego jedyną prawdziwie naturalną zasadą zysku. Postliberalizm odrzucił liberalne wartości w postaci wolności osobistej i np. takich praw, jak prawo do bycia innym czy do godności i szacunku. Orientacja krytyki postliberalizmu z pozycji solidarnościowych, wobec pogłębiania nierówności⁵⁰, miałyby zmierzać ku „wolnościowemu rdzeniu idei liberalnej”⁵¹. Wyjście ze złego korytarza, w który wpędzana jest ludzkość przez chciwość nieliberalnego rynku, odnajdywane bywa w rozwoju prawdziwej debaty politycznej całej wspólnoty, gdyż wówczas „Wszyscy zyskalibyśmy na sile, gdyby każdy z nas, a nie tylko nieliczni, mógł czuć się bezpieczny”. Wykształcone wówczas solidarnościowe instytucje wspólnoty nie będą pochodziły ze sfery np. litości i filantropii, ale pojawią się w „poczuciu wspólnej odpowiedzialności moralnej za godność każdego ze swych członków”, za jego swobodę do samostanowienia i wolność od upokorzeń⁵². W tym podejściu sytuowana jest nadzieja na bardziej „sprawiedliwy podział dochodu oraz społeczną solidarność”. Na podstawie zaś sytuacji życiowej wielu ludzi już na początku XXI w. wysuwano myśl o zbliżaniu zderzenia postliberalnego i solidarnościowego sposobu myślenia. Uzasadnienie tego sporu odnajdywano w tym, że istniejący system dystrybucji pozostaje w sprzeczności z „szacunkiem należnym godności jednostki”. Wobec tego przedkładane jest np. oczekiwanie skierowane pod adresem ideologii i polityki postliberalnej i demokracji, aby zwróciły uwagę na sprawiedliwość i solidarność społeczną⁵³.

Obecnie różne naruszenia w państwach uniwersalnych wolności i praw człowieka często oznaczają tak wysoki poziom zakwestionowania godności ludzi, że mają, mówiąc językiem epoki archaicznej, wymiar kosmicznej *hybris*. Owego ogromu przemocy

zaciskana”. Z kolei ateńskie utrudnienia zmian legislacyjnych polegały na tym, że ten, kto przedstawiał propozycje prawne najpierw wytaczał „swoistego rodzaju oskarżenie (*graphē*) przeciwko staremu prawu [...]. Ryzykował przy tym obwinienie o coś, co można by nazwać niekonstytucyjnym zachowaniem (*graphē paranomōn*), jeśli zaniedbałby jakiejś wymaganej formalności lub jeśli jego propozycja mogłaby być uznana za naruszającą pewne fundamentalne wartości”. Zob. I. M. Kelly, *op. cit.*, s. 31.

⁵⁰ Np. w 2017 roku 82% bogactwa wytworzonego na świecie zostało przejęte przez 1% najbogatszych, zaś 42 najbogatsze osoby miały taki sam majątek, jak biedniejsza połowa ludzkości. Zob. P. Maciejewicz, *Bogaci pompują majątki*, „Gazeta Wyborcza” 22 stycznia 2018, s. 9.

⁵¹ Z. Bauman, *W forteczach nowoczesności*, „Gazeta Wyborcza” 5–6 sierpnia 2006.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ M. Król, *O nową solidarność społeczną*, „Europa” dod. do „Dziennika” 16 grudnia 2007, s. 7.

dokonanej za pomocą ustaw (pseudolegisłacji) dowodzi wielka skala krzywd ludzkich. Powszechna jest wiedza, że za tą przemocą ukrytą za fasadami tzw. woli ludu, sprawiedliwości społecznej, dobra publicznego, wolnościowych przekształceń itd., znajdują się interesy osobiste, grabież grupowa, resentyment czy dyskryminacja. Służący tej przemocy zapewne mieliby powód do zmartwień wedle tradycji *hybris*. Współcześnie zaś mają wówczas problem, gdy skrzywdzeni ludzie, których godność jest niszczone, skorzystają ze swobody oporu. W każdym razie wedle prawa naturalnego *hybris* polegająca na krzywdzeniu jednostki przez naruszanie jej praw człowieka w interesie „prywatnej” ustawy nie ulega przedawnieniu.