

POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII



7

Me-Pań

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU • LUBLIN 2006

A U T O R Z Y H A S E Ł

MARIAN ALEKSANDROWICZ
 ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ
 STANISŁAW BAFIA
 MACIEJ BAŁA
 RAFAŁ BANKA
 TOMASZ BARANKIEWICZ
 FRANCISZEK BARGIEŁ
 RAFAŁ BARTCZUK
 JACEK BARTYZEL
 GABRIELA BESLER
 ANNA BIAŁOWAŚ
 TADEUSZ BIESAGA
 LESŁAW BOROWSKI
 BERIT BROGAARD
 BOGUSŁAW BURGAT
 ANNA BYLIŃSKA-NADERI
 PAWEŁ BYTNIEWSKI
 IMELDA CHŁODNA
 WOJCIECH CHUDY
 MARIAN CISZEWSKI
 BOŻENA CZERNECKA-REJ
 JERZY DADACZYŃSKI
 JANUSZ DANECKI
 ROMAN DAROWSKI
 DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY
 ADAM DUBIK
 MAREK M. DZIEKAN
 JÓZEF FERT
 ANNA FLIGEL-PIOTROWSKA
 MARIANNA FLIS-JASZCZUK
 PETER FOTTA
 JANINA GAJDA-KRYNICKA
 CZESŁAW GŁOMBIK
 JOANNA MARIA GONDEK
 PAWEŁ GONDEK
 JOANNA GRELA
 CHRISTOPHE GRELLARD
 RAFAŁ GRUSZNIŚ
 KAZIMIERZ GRYŻENIA
 LUDWIK GRZEBIEŃ
 ARKADIUSZ GUDANIEC
 PRZEMYSŁAW GUT
 ZYGMUNT HAJDUK
 MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI
 HONORATA JAKUSZKO
 STANISŁAW JANECZEK
 PIOTR JAROSZYŃSKI
 JULIA MARIA JASKÓLSKA
 ADAM JUCHNIEWICZ
 JANUSZ JUSIAK
 ANDRZEJ KAIM
 ZUZANNA KASPRZYK
 STANISŁAW KICZUK
 BARBARA KIEREŚ
 HENRYK KIEREŚ
 AGNIESZKA KIJEWSKA
 JAN KŁOS
 FILIP KOBIELA
 KRZYSZTOF KOSIOR
 MARCIN KOSZOWY
 ARTUR KOTERSKI
 STANISŁAW KOWALCZYK
 AGNIESZKA KOZYRA
 KAZIMIERZ KRAJEWSKI
 MIECZYŚLAW A. KRAPIEC
 ALINA KRUSZEWICZ
 ROMAN KUBICKI
 ZDZISŁAW KUKSEWICZ
 PIOTR KULICKI
 RADOŚLAW KULINIĄK
 TOMASZ KUPŚ
 MARIOLA KUSZYK-BYTNIEWSKA
 TADEUSZ KWIATKOWSKI
 MAREK LECHNIAK
 AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK
 ROBERT ŁYCZEK
 MAREK ŁYCZKA
 TADEUSZ MADAŁA
 ROMAN MAJERAN
 MIECZYŚLAW MARKOWSKI
 ANDRZEJ MARYNIARCZYK
 PIOTR STANISŁAW MAZUR
 JANUSZ MAĆZKA
 JAROSŁAW MERECKI
 PIOTR MOSKAŁ
 WINCENTY MYSZOR
 MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN
 OKTAWIAN NAWROT
 ANDRZEJ J. NORAS
 MARIAN NOWAK
 MONIKA NOWAKOWSKA
 PIOTR T. NOWAKOWSKI
 HAYSSAM OBEIDAT
 JUSTYNA OLKO-BAJER
 REET OTSASON
 KATARZYNA PACHNIAK
 ANNA PALUSIŃSKA
 ZBIGNIEW PAŃPUCH
 STANISŁAW PAPIERZ
 TOMASZ PAWLIKOWSKI
 BOGUSŁAW PAŻ
 HENRYK PODBIELSKI
 RYSZARD POLAK
 VITTORIO POSSENTI
 JADWIGA POTRZESZCZ
 ROBERT T. PTASZEK
 ZENON E. ROSKAŁ
 RYSZARD RUBINKIEWICZ
 JOANNA RUTKOWSKA-HAJDUK
 PAWEŁ SAJDEK
 ROBERT SAWA
 PAWEŁ SKRZYDLEWSKI
 MARIAN SKRZYPEK
 AGNIESZKA SMRECZYŃSKA-GĄBKA
 LESZEK SOSNOWSKI
 BEATA STECKA
 ALLA STREŁKOWSKA
 PIOTR SZCZUR
 KRZYSZTOF SZLACHCIC
 MARIUSZ SZRAM
 TADEUSZ SZUBKA
 MAREK SZULAKIEWICZ
 KRZYSZTOF SZYMANEK
 AGATA SZYMANIAK
 MAREK SZYMAŃSKI
 JAN SZYMCZYK
 ADAM ŚWIEŻYŃSKI
 PAWEŁ TARASIEWICZ
 JERZY TUPIKOWSKI
 JÓZEF TUREK
 MONIKA WALCZAK
 BEATA WAŁĘCIUK-DEJNEKA
 ANDRZEJ WALKO
 MARIAN WESOŁY
 STANISŁAW WIELGUS
 BARBARA WIŚNIEWSKA-PAŻ
 MARIAN WNUK
 ANNA WÓJCIK
 KAZIMIERZ WÓJCIK
 KRZYSZTOF WROCZYŃSKI
 WALDEMAR ZARĘBA
 JOLANTA ZDYBEL
 ZOFIA J. ZDYBICKA
 STANISŁAW ZIEMIAŃSKI
 PIOTR ZIEMSKI
 MACIEJ ST. ZIĘBA
 ANNA Z. ZMORZANKA
 JÓZEF ZON
 WŁADYSŁAW ZUZIĄK
 JOLANTA ŻELAZNA

K O M I T E T N A U K O W Y

PROF. DR HAB. MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC OP – Przewodniczący
*Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Doctor Honoris Causa Multiplex, członek PAN i PAU
Academia Scientiarum et Artium Europaea, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis*

PROF. ABELARDO LOBATO OP
Dyrektor Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Rektor Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

PROF. DR HAB. ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB – Zastępca Przewodniczącego
Wiceprezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Członek Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

PROF. DR HAB. PIOTR JAROSZYŃSKI
Członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu

PROF. DR HAB. HENRYK KIEREŚ
Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu

PROF. DR HAB. ZOFIA J. ZDYBICKA USJK
Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

Z E S P Ó Ł R E D A K C Y J N Y

ANDRZEJ MARYNIARCZYK – Redaktor naczelny
WOJCIECH DASZKIEWICZ – Sekretarz redakcji
TERESA ZAWOJSKA – Redaktor prowadzący
AGATA SZYMANIAK – Redaktor bibliografii i skrótów

R e d a k t o r z y n a u k o w i d z i a ł ó w

MAREK CZACHOROWSKI (*etyka*), HONORATA JAKUSZKO (*filozofia nowożytna*)
PIOTR JAROSZYŃSKI (*filozofia kultury*), HENRYK KIEREŚ (*filozofia sztuki, teoria poznania*)
MAŁGORZATA KOWALEWSKA (*filozofia polska*), MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC (*metafizyka, antropologia*)
PIOTR KULICKI (*logika*), AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK (*metodologia nauk, filozofia współczesna*)
REET OTSASON (*filozofia arabska*), ZENON E. ROSKAL (*filozofia przyrody*)
KAZIMIERZ WÓJCIK (*filozofia polska, filozofia średniowieczna*)
KRZYSZTOF WROCZYŃSKI (*filozofia prawa*), ZOFIA J. ZDYBICKA (*filozofia Boga i religii*)
MACIEJ ST. ZIĘBA (*filozofia Wschodu*)

O p r a c o w a n i e l i s t y h a s e ł

PAWEŁ GONDEK, ANDRZEJ MARYNIARCZYK, MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN
ZBIGNIEW PAŃPUCH, PAWEŁ SKRZYDLEWSKI, MACIEJ ST. ZIĘBA

K o r e k t a l i n g w i s t y c z n a

ARKADIUSZ GUDANIEC (*język grecki, łaciński, włoski*)
REET OTSASON (*język angielski, francuski, niemiecki, hiszpański*)

K o r e k t a t e c h n i c z n a

TOMASZ GÓRKA (*kierownik korekty*)
ROMAN Blicharz, Radosław Krajewski

W s p ó ł p r a c u j ą c y z r e d a k c j ą

GRAŻYNA BURY, WŁODZIMIERZ DŁUBACZ, WIOLETA NICZYPORUK
DARIUSZ KWIATKOWSKI, MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN
KATARZYNA STĘPIEŃ

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
składa podziękowanie osobom
dzięki pomocy których ukazuje się siódmy tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii.

Słowa podziękowania raczą przyjąć następujące osoby:
Rafał Czermak, Henryk Dyrda, Feliks Krause, o. Lucjan Królikowski,
Mieczysława Mirosław, Kazimierz Nawrat, Jerzy Okrzea, Barbara Pszczołkowska,
Edward Wycisłok, Anna Zaorska.

Projekt okładki i stron tytułowych
JERZY DURAKIEWICZ

Skład komputerowy
GRZEGORZ KRAMAREK i PIOTR KŁOSOWSKI

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu
LUBLIN 2006

ISBN 83-914431-0-8
ISBN 83-60144-30-3 (t. VII)

Wydawca
POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
sec. Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Adres
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Katedra Metafizyki KUL
tel./fax (081) 445-43-88, e-mail: tomasak@kul.lublin.pl
www.kul.lublin.pl/ptta

Druk i oprawa
Zakład Graficzny „Colonel” s.j., ul. Dąbrowskiego 16, 30-532 Kraków

terminable and Substantival Universals, w: D. M. Armstrong, Dor 1984, 171–189; C. Normore, *The Tradition of Mediaeval N.*, w: *Studies in Medieval Philosophy*, Wa 1987, 201–217; P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, P 1989; D. M. Armstrong, *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder 1989; J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, P 1989; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le n. d'aujourd'hui*, Mo 1991; Y. Iwakuma, *Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard*, Vivarium 30 (1992) z. 1, 97–109; J. Jolivet, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, RMM 97 (1992) z. 1, 111–155; C. Mews, *N. and Theology before Abaelard*, Vivarium 30 (1992) z. 1, 4–33; C. Michon, *N. La théorie de signification d'Ockham*, P 1994; I. Rosier, *La parole comme acte*, P 1994; A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, P 1996; D. M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, C 1997; J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, C 1997; J. Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, P 1999.

Roman Majeran

NOMOS → LEX.

NON SEQUITUR → BŁĘDY LOGICZNE.

NON SUNT MULTIPLICANDA ENTIA SINE NECESSITATE (nie należy mnożyć bytów, o ile nie jest to konieczne) – zasada mająca charakter metafizyczny i metodologiczny, której autorstwo przypisuje się Wilhelmowi Ockhamowi (tzw. brzytwa Ockhama).

Przesłanek do jej sformułowania można doszukać się już u Arystotelesa, który w *Fizyce* stwierdza, iż lepiej jest sprowadzać wszystko do nielicznych lub nawet do jednej zasady, niż tłumaczyć rzeczywistość przez wskazanie na wielość zasad; szczególnie dobitnie podkreślił to w księdze VIII, dowodząc istnienia Pierwszego Poruszyciela (*Phys.*, 188 a 17–18, 189 a 14–15, 259 a 10 n.). W księdze VIII (162 a 24–25) *Topik* stwierdza, iż błędem jest dowodzenie czegoś za pomocą większej liczby kroków niż jest to konieczne.

Zasadą tą posługiwał się także Jan Duns Szkot, który głosił, że „wszelka wielość sprowadza się do jedności lub do najmniejszej nieliczności, do jakiej daje się sprowadzić” („omnis pluralitas reducitur ad unitatem vel ad paucitatem ad quantam potest reduci” – *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1–4; zob. wyd. CV 1950, II 305, nr 301). Zastosowanie tej zasady u Jana Duns Szkota jest szerokie (por. jego *De primo principio*, c. 2, 15). Zapożyczający poglądy od Jana Duns Szkota i od św. Tomasza z Akwinu, Henryk z Harclay stwierdzał:

„Nie należy przyjmować żadnej wielości, o ile nie jest to konieczne” („Nulla sine necessitate pluralitas est ponenda” – cod. Biblioteca Comunale (Assisi), 172, f. 116 v).

U Wilhelma Ockhama zasada „niemnożenia bytów” jest zestawiana z komplementarną wobec niej zasadą wszechmocy Boga i występuje w kilku postaciach:

1. „Próżne byłoby powstawanie dzięki wielu czegoś, co może powstać dzięki niewielu [czynnikom]” („frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora”), ale „Bóg dużo [rzeczy] czyni przez wiele, które mógłby spowodować przez nieliczne [czynniki]” („Deus multa agit per plura quae posset facere per pauciora” – *Scriptum in librum primum Sententiarum*, SB 1967, d. 14, q. 2). Podobną argumentację spotykamy czytając: „Na drugie mówię, że często Bóg czyni za pośrednictwem wielu [czynników] coś, co mógłby uczynić za pośrednictwem niewielu. Nie czyni jednak przez to źle, ponieważ przez to już samo, że chce, dobrze i sprawiedliwie jest uczynione” („Ad secundum dico quod frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus. Nec ideo male facit, quia eo ipso quod vult, bene et iuste factum est” – tamże, d. 17, q. 3, ad 2; por. tenże, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, SB 1984, c. 13, par. 4).

2. „Wielości nigdy nie należy przyjmować bez konieczności” („pluralitas numquam est ponenda sine necessitate” – tamże, c. 11, par. 9).

3. „Nie należy przyjmować wielości, o ile nie zachodzi konieczność” („pluralitas non est ponenda sine necessitate” – *Scriptum in librum primum Sententiarum*, Prologus, q. 1).

Choć Wilhelm Ockham powoływał się na omawianą zasadę, uznawał ją ewidentnie za względną, ograniczoną przez absolutną wszechmoc woli Boga. Nie ulega jednak wątpliwości, że wykorzystywał ją w swoich rozważaniach filozoficznych, które doprowadziły go do nominalizmu w kwestii uniwersaliów i w konsekwencji wypracowania teorii supozycji, która oryginalnie wyjaśniała sposób odnoszenia się nazw ogólnych do wielu jednostkowych bytów. W miejsce ogólnych pojęć wprowadzała intencję, przez którą podmiot poznający podstawia nazwę ogólną – znak za rzecz jednostkową (supozycja realna, personalna), a także za wyrażenia językowe (supozycja materialna) lub za intencję ogólną – gatunkową czy rodzajową (supozycja formalna, zwykła).

Wprowadzenie teorii supozycji było konsekwencją odrzucenia koncepcji istnienia pojęć ogólnych i podstawy do ich formułowania, której inni filozofowie upatrywali w gatunkowej lub rodzajowej naturze rzeczy. Stąd już tylko krok, by dopatrzeć się braku związku między pojęciami i sądami ludzkiego intelektu, jeżeli się takie uznawało, a rzeczywistością. Skrajną postać tego rodzaju redukcjonistycznego myślenia znajdujemy u I. Kanta, jednak jest on charakterystyczny dla wielu filozofów nowożytnych.

Zasada „niemnożenia bytów” występuje także u Galileusza: „Natura nie działa przy użyciu liczniejszych przyczyn, gdy może przy pomocy niewielu” („La natura non opera con molte cose quello che può operare con poche” – *Le opere di Galileo Galilei*, Fi 1968, VII 143). Odwoływał się do niej w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych I. Newton, który jest twórcą popularnej nazwy tej zasady – „brzytwa Ockhama”. W pewien sposób zastosował ją D. Hume, krytykując teorię związku substancji i przypadłości oraz związku przyczyny i skutku. Nawiązywał w tym do XIV-wiecznych nominalistów, np. Mikołaja z Autrecourt. Z kolei słynny fizyk oświeceniowy P.-L. Moreau de Maupertuis nazywał ją „zasadą najmniejszego działania” i stosował w swej mechanice. Wyprowadzał z niej daleko idące wnioski na temat celowości w przyrodzie. Wykorzystywał ją następnie w swoich analizach z zakresu mechaniki J. L. Lagrange i W. R. Hamilton.

We współczesnej filozofii pojawiła się tzw. zasada ekonomii myślenia, będąca dalekim oddźwiękiem poglądu Wilhelma Ockhama. Głosił ją S. H. Hodgson (zm. w 1912) jako „fundamentalne prawo rozumowania”, W. James i E. Mach. E. Husserl interpretował w tym duchu tzw. zasadę bezzałożeniowości. „Zasada ta jednak – pisał – w naszym przekonaniu nie może znaczyć nic innego jak rygorystyczne wykluczenie wszelkich wypowiedzi, które nie dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie” (*Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Wwa 2000, II/1, 26).

V. Mathieu, EF V 1186–1187; M. M. Adams, *William Ockham*, I–II, Notre Dame 1987; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Mo 1992; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, C 1997; S. Vaselli, *Experimenta mentalia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, ovvero: sulle cattive metafore della natura*, Il Cannocchiale (2000) January–April, 161–176.

Tomasz Pawlikowski

NORMA MORALNOŚCI (łac. norma – prawo, przepis, reguła; łac. moralis, od: mos – zwyczaj, obyczaj) – kryterium dobra i zła, określające dobroć moralną czynu, decydujące o charakterze uprawianej etyki, o tym, czy jest to etyka hedonistyczna, utylitarystyczna czy personalistyczna.

Normom regulującym moralne postępowanie człowieka, w porównaniu z normami pozamoralnymi (religijno-obrzędowymi, etycznymi, estetycznymi, ekonomiczno-produkcyjnymi, prawnymi) przysługuje priorytet, kategoryczność, bezwzględność, powszechność oraz niezmienność. Normy te obowiązują wszystkich ludzi bez wyjątku pod sankcją winy moralnej.

W etyce wyróżnia się naczelną normę etyczną, nazywaną n. m., oraz ogólne i szczegółowe normy moralne.

RÓŻNE SFORMUŁOWANIA NORMY MORALNOŚCI. Za klasyczną, najogólniej sformułowaną n. m. może uchodzić podana przez św. Tomasza zasada synderezy: „bonum est faciendum, malum vitandum” (*S. th.*, I, q. 5, a. 1 i a. 4). Stawia nas ona wobec dobra-celu, do którego z natury dążymy i które należy czynić. Wyraża imperatywne, powinnościowe określenie dobra-celu. Powinność ta jest odbiciem istotowego, koniecznego dążenia każdego bytu do swego celu, do swej doskonałości, a w przypadku człowieka jest świadomym odczytaniem tej konieczności, czyli świadomym skierowaniem się w stronę swej pełni (plenitudo essendi). W zasadzie synderezy mamy do czynienia z najogólniejszym zdeterminowaniem dobra w ogólności oraz określeniem porządku powinności. Uchwytując w analogiczny sposób, spontanicznie i bezpośrednio dobra szczegółowe (bona humana), rozum praktyczny, na podstawie tego pierwszego pryncypium, osądza je również jako prosequenda i facienda.

Z innego nurtu myślenia filozoficznego wyraza utylitarystyczna n. m. J. Benthama. Najogólniej sformułowana zaleca ona szukanie „maksimum przyjemności (korzyści) dla maksymalnej liczby ludzi”. Przyjemność czy korzyść większości wyznacza moralną dobroć czynu. Różne rozumienie przyjemności czy korzyści decyduje o określonej formie etycznego hedonizmu, utylitarystyki czy konsekwencjalizmu. Bentham operował przyjemnością rozumianą ilościowo (monizm hedonistyczny), J. S. Mill natomiast dostrzegał różnice jakościowe między przyjemnościami (pluralizm

hedonistyczny). Konsekwencjalizm hedonistyczny uznający za wartościowe jedynie (różnie rozumianą) przyjemność, różni się od konsekwencjalizmu perfekcjonistycznego czy eudajmonistycznego, w którym za wartościowe zamiast przyjemności uznaje się korzyść, dobrobyt, pomyślność, doskonałość czy szczęście człowieka. Różnice te zależą od rozumienia wymienionych kryteriów dobra i zła. Ogólnie jednak hedonizm czy utylitarizm związany jest z filozofią empiryczną, naturalistyczną i pragmatyczną, w której używane pojęcia przyjemności czy korzyści są wprawdzie sugestywne, ale posiadają zbyt ciasną treść, aby mogły uchodzić za kryteria obiektywnego dobra dla osoby ludzkiej. Przy bliższej analizie okazują się one pojęciami treściowo pustymi, łatwymi do użycia przez współczesne ideologie.

Norma utylitarystyczna przez uprzedmiotowienie człowieka jest nie tyle normą etyczną, co raczej normą pragmatyczną, określającą strategię realizacji własnego czy grupowego egoizmu. We współczesnej etyce i bioetyce służy ona do szerzenia idei eliminacji słabych dla globalistycznie pojętego dobra ludzkości. Nic dziwnego, że posługują się nią również organizacje aborcyjne i eugeniczne.

N. m. radykalnie przeciwną utylitarystyce sformułował I. Kant. Podał ją w postaci imperatywu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wwa 1984³, 62). Imperatyw ten stawia osobę w swym człowieczeństwie jako cel sam w sobie, do którego mają zmierzać nasze czyny. Wszelkie działanie, którego celem jest osoba, jest dobre, natomiast takie, które uprzedmiotawia ją jako środek do innego celu, jest złe. Norma ta gwarantowała autonomię osoby, ale nie podawała uzasadnień swej obowiązywalności. Nie wystarczy bowiem podać, kto ustanowił normę, ale trzeba podać racje, dlaczego ma obowiązywać. Kant oderwał moralność od jej realnych podstaw. Uczynił to, odrzucając związek norm moralnych z porządkiem bytu, z porządkiem natury; związek z ostatecznym prawodawcą – z Bogiem oraz związek ze szczęściem. W imię autonomii człowieka moralność nie znajduje ostatecznych podstaw w Bogu, lecz w czystej autonomicznej woli człowieka. W duchu tego autonomizmu porządek moralny nie jest już porządkiem bytu i porząd-

kiem natury, nie jest też prawem Bożym i nie jest czymś uszczęśliwiającym.

W jakimś sensie krytyczna wobec formalnego imperatywu Kanta jest n. m. sformułowana przez A. Schweitzera. Jest to norma „czci dla życia” (*veneratio vitae*). Rezygnuje ona z pojęcia osoby na rzecz pojęcia życia („Prawdziwa filozofia musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” – A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, 183). Norma czci dla życia jest – zdaniem Schweitzera – bezpośrednio przeżywana przez każdego człowieka. Wyrasta ona z pierwotnego pragnienia, z mojej woli życia i przeradza się w mistykę wobec każdego życia, które nas otacza. Cześć dla życia realizuje się w współprzeżywaniu stanów życia z innymi istotami żywymi, w współdoznawaniu cierpienia czy radości ze wszystkim, co jest życiem. Z czci dla życia rodzi się pragnienie wzmocnienia życia, które potęguje lęk przed jego uszczupleniem przez cierpienie i śmierć („Cześć dla życia wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe” – A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, w: tamże, 166). „Istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia” (*Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: tamże, 232). Cześć dla życia nazywa najwyższą instancją rozstrzygającą o dobru i złu. Określa ją jako zasadę bezwzględną, absolutną, która przeciwstawia się wszelkiej etyce kompromisowej.

Przy bliższej analizie okazuje się jednak, że cześć dla życia nie nadaje się na kryterium dobra moralnego, gdyż z jednej strony pomija nasze etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej paraliżuje nasze zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla osób. Może prowadzić do formułowania pseudomoralności, w której troska o insekty, owady i zwierzęta zastąpi obowiązki wobec ludzi.

Powodem tego jest błędne, monistyczne ujęcie życia. Życie traktowane jest jako siła czy energia wychodząca z praźródła i do praźródła powracająca. Tego typu energetyczno-witalistyczne

pojmowanie życia przekreśla specyficzność istot żywych, w tym specyficzność osoby ludzkiej. Nie wiadomo, dlaczego tak pojęte życie, które jako energia samo zmierza do praźródła, wymaga czci. Jeśli pierwotną treść „oddawania czci komuś” zaczerpnijemy ze sformułowania: „oddawanie czci Bogu”, to oczywiście oddawanie takiej samej czci życiu, istocie żywej, roślinom czy zwierzętom byłoby aktem bałwochwalstwa. Mistycyzm witalistyczny podaje więc błędne zasady moralnego i duchowego życia człowieka.

DYSKUSJA WOKÓŁ NORMY PERSONALISTYCZNEJ. Wiele szczegółów w kwestii n. m. wniosła dyskusja prowadzona w Polsce w latach 80. Toczyła się ona między zwolennikami zasady „bonum est faciendum” (dobro należy czynić) a zwolennikami normy „persona est affirmanda propter se ipsam” (osobie jako osobie należąca jest afirmacja dla niej samej) (RF 29 (1981) z. 2, 31 (1983) z. 2, 32 (1984) z. 2). Dyskusja ta była inspirowana propozycjami K. Wojtyły i jego uczniów budowania etyki posługującej się normą personalistyczną. Norma ta miała podkreślić moralność jako rzeczywistość osoby, a nie tylko jako rzeczywistość dynamizmów natury; miała zniwelować eudajmonistyczne akcenty etyki arystotelesowsko-tomistycznej oraz stać się zasadą komplementarną wobec normy wyrażającej prawo natury. „Prawo natury jako norma czy też zbiór norm moralności – zaznaczał K. Wojtyła – wskazuje przede wszystkim na to, że człowiek – sprawca czynów i autor wartości moralnych – tkwi w świecie, w wielości bytów i natur, jako jeden z nich. [...] Norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję” (*Człowiek w polu odpowiedzialności*, S5).

Człowiek realizuje się głównie w relacjach międzyosobowych. N. m. winna odwołać się głównie do osoby, do jej wyjątkowej wartości, do jej godności i prowadzić do odsłonięcia i rozwoju tego, co najbardziej ludzkie. Chodzi bowiem o wyrażenie nie tego, co jest koniecznością rzeczy, lecz tego, co jest spełnianiem się osoby.

Podkreślano, że etyka Arystotelesa i św. Tomasa z Akwinu, posługująca się zasadą „bonum est faciendum”, dotyczy raczej działania w ogóle. To primum principium practicum odnosi się – zdaniem Wojtyły – nie tylko do etyki, ale także do techniki, do wytwarzania różnych dzieł. W tym ujęciu etyka mogła być nauką praktycznego dzia-

łania, w której nie jest wyraźnie w sensie moralnym uwypuklony element aksjologiczny i normatywny. W etyce chodzi jednak nie tylko o stawanie się bytu jako bytu, lecz o stawanie się dobrym jako osoba. Nie da się wydedukować bonum morale z bonum metaphysicum. Należy najpierw odkryć specyficzność moralności, a dopiero w dalszej kolejności dokonywać redukcji metafizycznej, zakorzenić tę rzeczywistość w dynamizmach bytu. Właściwymi terminami dla opisu moralności nie są terminy: „appetibile”, „faciendum”, ale bardziej personalistyczne terminy: „affirmabile” „affirmandum”. Za pomocą pierwszej terminologii można budować etykę eudajmonistyczną, a nie etykę personalistyczną (T. Styczeń).

W sprawdzeniu zasadności powyższych argumentów sięgnięto do Tomaszowego pojęcia dobra. Dobro Tomasz zdefiniował najpierw jako to, czego wszyscy pożądają (bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile), ale szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest dobro, rozważał kolejno byt jako: pożądany (appetibile), odpowiedni (conveniens), udoskonalający (perfectivum) i doskonały (perfectum). Nie dlatego więc coś jest dobre, że jest pożądane, ale jest pożądane dlatego, że będąc doskonałe w sobie, posiada zdolność doskonalenia innego bytu.

Zarzucono normie „persona est affirmanda”, że w porównaniu z zasadą synderezy jest zbyt wąska, ogranicza moralność do świata osób, nie obejmuje zasadami normatywnymi zwierząt i przyrody (F. W. Bednarski). Ogranicza się ona – zdaniem M. A. Krąpca – do relacji sprawiedliwości. Wyraża powinność oddania tego, co się komuś prawnie należy. Tymczasem sprawiedliwość nie ogarnia tego, co wyrażają inne cnoty, takie jak roztropność, męstwo, umiarkowanie.

W propozycji uzgodnienia obu perspektyw podkreślano, że norma personalistyczna nie eliminuje normy prawa naturalnego, ale ją eksplikuje, ujaśnia. Zasada synderezy domaga się utreściowienia, które można odnaleźć w normie personalistycznej (A. Szostek), ta pierwsza jest bowiem zbyt ogólna i formalna. Utreściowienie to wzrasta gdy „bonum est faciendum” zamieniamy na „bona sunt affirmanda” i na „persona est affirmanda”. Afirmacja osoby nie niweczy jej odniesienia do natury. Przywołuje akt miłości i określa jedynie wymiar dobroci czynu; a dalej domaga się determinacji słusnościowego wymiaru tego czynu. To, jaki czyn nadaje się do wyrażenia miłości

do osoby, wyznacza natura bytu osobowego. Afirmację można też rozumieć jako pierwszy akt woli, akt miłości, który jest przyłgnięciem do jawiącego się dobra. Przyłgnięcie to nie jest jednak normą; jest nią – zdaniem Krąpca – „realna natura (struktura bytu), a więc i człowieka i innych tworów przyrody, o ile jest odczytana przez rozum” (*O rozumieniu bytu moralnego*, 92).

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, 1786², Gō 2004 (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wwa 1953, 1984³); J. S. Mill, *Utilitarianism*, Lo 1863, Ox 1998 (*Utylitaryzm*, Wwa 1959); A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Bn 1923, Mn 1958¹¹, 2001; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lb 1960, 1986⁴; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, IX, XIII (tłum. P. Belch, F. W. Bednarski), Lo 1963–1986; I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wwa 1976; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lb 1980; A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lb 1980; F. W. Bednarski, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, RF 29 (1981) z. 2, 112–118; M. A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, RF 31 (1983) z. 2, 47–57; tenże, *O rozumieniu bytu moralnego*, tamże, 91–102; T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, tamże, 57–77; M. A. Krąpiec, *O obiektywne podstawy moralności*, RF 32 (1984) z. 2, 187–195; T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, tamże, 167–186; A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, tamże, 149–167; K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lb 1986, 170–292; A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lb 1989; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, R-Lb 1991; A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lb 1995; T. Biesaga, *Spór o n. m.*, Kr 1998; tenże, *N. m. w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, LEth (2000) z. 2, 3–22; tenże, *Bonum est faciendum czy persona est affirmanda?*, Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie 10 (2002–2003), 130–137.

Tadeusz Biesaga

NORMATYWIZM PRAWNY (łac. norma – prawidło, przepis, reguła) – kierunek w nauce prawa pozostający w obrębie pozytywizmu prawnego.

GENEZA NORMATYWIZMU PRAWNEGO. Twórcą n. p. był H. Kelsen, który określał go jako pozytywizm metodologiczny. Stworzył własną szkołę normatywistyczną w Wiedniu (Koło Wiedeńskie), która w 1940 przeniosła się do USA, a rozwijała się również po śmierci Kelsena. Doktrynę normatywistyczną wyłożył w wielu pracach – najważniejsze to: rozprawa habilitacyjna *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (T 1911, 1923²; *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego*, I–II, Wl 1935–1936); *Allgemeine Staatslehre* (B 1925); *Reine Rechtslehre* (L 1934, W 1960²;

Czysta teoria prawa, Wwa 1937); *General Theory of Law and State* (C 1946). Poglądy zawarte w dziele *Czysta teoria prawa* Kelsen zmienił po 1960.

Metodologia n. p. Kelsena nawiązuje do neokantyzmu oraz XIX-wiecznego pozytywizmu prawnego. Kelsen chętnie powoływał się na J. Austina (analytical jurisprudence) i A. Merkela, Ph. Hecka, R. von Jheringa. Określenia „czysta teoria prawa” używał R. Stamler (neokantyzm) w nawiązaniu do „czystego rozumu” I. Kanta. Podobnie czynił Kelsen.

W dwóch elementach n. p. nawiązuje do filozofii Kanta: a) w swym formalizmie – wyrażającym się w uznawaniu układów logiczno-semantycznych w obrębie sądów o powinności jako swiste „kategorie” myślenia normatywnego (na wzór Kantowskich kategorii czystego rozumu), niezależne od treściowej zawartości norm. Kantowski „imperatyw moralny” bezwzględnej powinności znajduje odzwierciedlenie również w konstrukcji n. p. w postaci celowościowego ustąpienia norm. Normy są hierarchicznie ułożone w określonym celu przez wolę ustawodawcy (woluntaryzm koncepcji również ma pochodzenie Kantowskie); b) w rozdziale sfery rzeczywistości (Sein) i powinności (Sollen). Rozdział ten jest dla Kelsena powodem tendencji umysłu ludzkiego do podważania świata (np. Bóg – świat, dobro – zło, idea – jej konkretyzacja), który jest w istocie monistyczny (jest to jego teoria tzw. die wissenschaftlichkritische Weltanschauung); zastosowany do n. p. i problemów filozoficzno-prawnych rodzi konsekwencje metodologiczne dla nauki prawa i wyznacza podstawową dyrektywę metodologiczną n. p. Prowadzi do podziału nauk na eksplikatywne (deskryptywne) i normatywne, niemające ze sobą styku realnego (przyczynowego), a jedynie przez wolę (wolność). Nauki eksplikatywne badają prawidłowości w sferze materialnej rzeczywistości (związki przyczynowe). Nauki normatywne pozostają w sferze powinności i w niej winny znajdować uzasadnienie. Powinność prawna związana z tzw. zarachowaniem (Zurechnung) jest całkowicie różna od powinności moralnej. Stąd n. p. postuluje oderwanie nauk normatywnych (nie tylko prawa, ale i etyki) od wszelkich nauk deskryptywnych i nauki prawa od moralności i etyki. Nie chodzi jednak Kelsenowi o immoralność prawa, lecz o immoralność nauk prawnych; samo prawo zawsze podlega ocenie moralnej, która nie jest wszak-

że formalnym elementem prawa („Czysta teoria prawa całkowicie rozłącza pojęcie normy prawnej i normy moralnej, z której wyszła i nadaje czystą legalność prawu niezależnie od autorytetu prawa moralnego. W rezultacie nie pojmuję ona normy prawnej jako imperatywu, w odróżnieniu od tego co zwykle czynią doktryny tradycyjne, ale pojmuję ją jako sąd hipotetyczny” – *La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit*, RMM 41 (1934), 193). Kelsen nazywał swoją teorię „czystą”, ponieważ chciał podkreślić, że „rozciąga się ona na poznanie skierowane wyłącznie na prawo i chciała wyeliminować wszystko to, co nie należy do przedmiotu prawa w sensie ścisłym” (tamże, 183). Chciał stworzyć doktrynę oczyszczoną z wszelkiej ideologii politycznej i ze wszystkich elementów naukowo-naturalistycznych. Chodziło więc Kelsenowi o doktrynę, która mogłaby wynieść jurysprudencję na wysokość nauki autentycznej w rozumieniu pozytywistycznym („Czysta teoria prawa jest teorią pozytywizmu prawnego” – tamże, 204). Nauka prawa winna być niezależna od polityki, historii, psychologii czy socjologii. Postulat ten był oczywiście obecny i we wcześniejszych postaciach pozytywizmu – przede wszystkim formalistycznego, ale nie tylko.

NORMATYWIZM PRAWNY A POZYTYWIZM. N. p. jest kontynuacją XIX i XX-wiecznego pozytywizmu prawnego w wielu swych podstawowych elementach: zapewnienie rzeczywistej naukowości i autonomii nauce prawa (co postulował J. Austin, H. von Kirchmann, A. Merkel, C. Bergbohm i większość pozytywistów); skierowanie zainteresowania nauki prawa wyłącznie na prawo pozytywne, co nie oznacza odwołania się do empiryczności i treści stanowionego prawa; odrzucenie prawa naturalnego oraz formalnego związania nauki prawa z moralnością.

Normę prawną przedstawia n. p. jako sąd hipotetyczny, który głosi, że gdy mamy przypadek *A* (przestępstwo), to następuje po nim przypadek *B* (sankcja). Norma prawna wiąże podmiot z określonym (nakazanym) sposobem zachowania się i zachowuje sankcję. Sankcja, wbrew powszechnemu użyciu, staje się normą w znaczeniu pierwszorzędnym, a zachowanie podmiotowi określonego zachowania – normą w znaczeniu drugorzędnym. Zachowanie zatem nie jest stwierdzeniem związków z natury koniecznych między dwoma przypadkami, ale atrybucją, która

zrealizowana jest przez wolę (w przypadku prawa: przez wolę ustawodawcy). Konflikt między powinnością prawną i moralną jest oczywiście możliwy, jednak przywiązanie powinności moralnej do prawnej jest niedopuszczalne. Porządek prawny z istoty swej jedynie wymusza (zarachowuje) określone zachowanie (sankcja). Prawo ma jednak charakter celowościowy (w rozumieniu Kelsena); nie może bowiem nie zakładać woli, która nakazuje postępowanie z uwagi na cel. Implicite zatem potwierdza Kelsen fakt, że podstawą normy jest nakaz. Jednak treść prawa nie ma znaczenia dla budowy nauki prawa ani w ogóle dla zaistnienia normy, a jedynie analiza logiko-semantyczna norm (i ich hierarchii).

Temu statycznemu aspektowi koncepcji n. (zarachowania) towarzyszy aspekt dynamiczny hierarchicznej struktury norm prawnych (Stufenbautheorie). Ważność każdej normy (począwszy od norm indywidualnych, administracyjnych i sądowniczych) pochodzi od normy wyższej. Orzeczenie administracyjne czy sądownicze jest ważne, ponieważ istnieje wyższa norma dotycząca ważności takiego orzeczenia. Jednocześnie ta druga norma jest ważna, ponieważ została stworzona przez organ mający możliwość promulgowania ważnych norm z uwagi na jeszcze wyższą normę.

PROBLEM USTOPNIOWANIA NORM. Ustopniowanie norm nie może iść w nieskończoność. Na szczycie musi być jakaś norma fundamentalna (Grundnorm), która jest podstawą ważności całego systemu norm. Norma fundamentalna jako forma nakazu wyraża się w konstytucji. Powstaje problem źródła jej ważności (skoro nie ma normy wyższej). Rozwiązania tego problemu były różnorodne. Kelsen zrazu odwoływał się do terminologii kantowskiej, widząc w normie fundamentalnej „założenie logiko-transcendentalne” wartości obiektywnej norm prawnych. Przyjęcie obowiązywania konstytucji jako systemowego założenia (a priori) nie rozwiązuje sprawy, gdyż ma charakter czysto abstrakcyjny i blankietowy. Odwołanie się do faktu socjologiczno-historycznego podważa natomiast czystość normatywistycznej teorii prawa.

Ostatecznie Kelsen pod wpływem nauki amerykańskiej poszedł w kierunku realizmu (zasada efektywności o charakterze teleologicznym, która odnosi się wyłącznie do konstytucji) i podporządkowaniu teorii faktom socjologicznym. Porządek