

Piotr Mazurkiewicz

Orcid: 0000-0003-1079-9904

Chrześcijańska a liberalna koncepcja praw człowieka

Abstrakt: Tradycyjnie Kościół katolicki wysuwał cztery zastrzeżenia względem doktryny praw człowieka w jej liberalnej wersji: brak odniesienia do Boga jako źródła praw człowieka, indywidualizm, brak listy obowiązków człowieka, towarzyszących jego prawom oraz podatność tej doktryny na multiplikację i twórcze reinterpretacje. Artykuł niniejszy skupia się głównie na pierwszych dwóch obszarach. Z perspektywy laickiego liberalizmu, idea Boga jawi się jako zbędny produkt uboczny procesu ludzkiej ewolucji. Z punktu widzenia chrześcijaństwa, fakt bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga jest źródłem niezbywalnej godności człowieka, a jednocześnie służy ochronie jego praw przed reinterpretacją ze strony państwa, na wypadek, gdyby państwo uznało się za źródło takich praw. Chrześcijaństwo przedstawia człowieka jako istotę ze swej natury społeczną, tworzącą dwie, uznawane za naturalne, wspólnoty, tj. rodzinę i naród. Indywidualizm liberalny postrzega ludzi jako zbiór cząstek elementarnych, które zderzają się ze sobą, lecz nigdy się nie łączą. Różnica jest zasadnicza, jeśli wziąć pod uwagę stosunek do powinności przed podejmowaniem indywidualnych decyzji, lecz także, jeśli spojrzeć na wsparcie emocjonalne danej osoby. Istota ludzka dąży zatem do tworzenia więzi typu rodzinnego lub tylko takich, które opierają się na dobrowolnym kontrakcie. Jest pewnym paradoksem, że im bardziej zatomizowane jest społeczeństwo, tym niezbędniejsze staje się silne państwo, gwarantujące prawa jednostki i poczucie bezpieczeństwa w czasach kryzysu. W rezultacie powstaje system zwany indywidualizmem etatystycznym. Religia nie tylko ujawnia nadrzędny sens ludzkiego życia i powody, dla których warto być człowiekiem, ale jest także źródłem moralności publicznej. Liberalna koncepcja neutralności i prywatyzacja religii otwierają na nowo kwestię aksjologicznych fundamentów państwa. Z jednej strony, dlaczego właściwie ludzie mieliby przestrzegać praw ustanowionych przez państwo, skoro samo państwo przekonuje ich, że są one moralnie neutralne? Z drugiej zaś strony, nasuwa się pytanie o preferowany model edukacji. Czy z punktu widzenia państwa i społeczeństwa wystarczająca może być edukacja neutralna kulturowo i aksjologicznie, w której dzieci uczą się o tym, co jest dozwolone, a co zabronione przez prawo, ale nie o tym, co jest moralnie dobre, a co złe? Jedna z odpowiedzi wskazuje, że

pojmowane w ten sposób państwo liberalne jest niestabilne i jest w stanie istnieć tylko przez pewien czas. Alternatywą byłoby państwo liberalne, które jest niedoskonałe, nacechowane kulturowo i otwarte na obecność Kościoła jako autorytetu publicznego, a przy tym autorytetu o dużym znaczeniu dla społeczeństwa.

Słowa kluczowe: indywidualizm, liberalizm, Bóg, prawa człowieka, godność osoby

Benedykt XVI, zabierając głos w dyskusji na temat zaproponowanego przez Marcello Perę ujęcia praw człowieka, pisze: „Dopiero dzięki Pana księżce stało się dla mnie jasne, jak bardzo encyklika *Pacem in terris* wytyczyła nowy kierunek myślenia. Zdawałem sobie sprawę, jak silny był wpływ encykliki na włoską politykę: dała ona decydujący impuls do otwarcia Chrześcijańskiej Demokracji na poglądy lewicowe. Jednakże nie zdawałem sobie sprawy, w jak wielkim stopniu oznacza ona nową przesłankę także do podstaw myślenia tej partii”¹. Sam Pera uważa, że Kościół, czyniąc doktrynę praw człowieka częścią Magisterium Kościoła głoszonego „mocą powierzonej mu Ewangelii” (*Gaudium et spes*, 41²) wpadł w „liberalną pułapkę”³.

Uniwersalne uroszczenie liberalizmu

Dlaczego warto konfrontować chrześcijańskie i liberalne podejście do praw człowieka? Wydaje się, że wagę takiego porównania dobrze wyjaśnia John Grey, przedstawiając liberalizm jako „nieprawego potomka” chrześcijaństwa i jego najgroźniejszego konkurenta w walce o „rząd dusz”. „Cechą charakterystyczną liberalizmu, która zapewne należy do jego definicji – pisze Gray – jest dążenie do oparcia historycznie przypadkowych praktyk liberalnych na fundamentach zasad posiadających uniwersalną ważność. Żadne inne dążenie nie jest bardziej liberalne”⁴. Uniwersalistyczne uroszczenie liberalizmu prowadzi, jego zdaniem, do prób

¹ Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, Edizioni Cantagalli, Siena 2018, s. 8.

² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 41, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 557; Vatican II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World “Gaudium et Spes”*, 41, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

³ Por. M. Pera, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio Nodi, Venezia 2015, s. 37-44.

⁴ J. Gray, *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5; J. Gray, “Postscript: After Liberalism”, [w:] idem, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Routledge, Abington 2010, s. 239.

delegitymizacji wszelkich nieoliberalnych form ustrojowych, uznając co najwyżej ich względną prawomocność z racji bycia niezbędnymi etapami na drodze do formy życia posiadającej prawomocność uniwersalną. „Dla liberała zatem społeczeństwo liberalne nie jest po prostu jedną z dostępnych ludzkim istotom opcji, ale moralną koniecznością”⁵. Tak rozumiany liberalizm niesie w sobie wewnętrzną sprzeczność. Głosi tolerancję i pluralizm w odniesieniu do zachowań jednostek, a jednocześnie głosi nietolerancję w sferze postulatów politycznych. Mamy tu do czynienia z liberalną niekonsekwencją co do statusu wartości – wszystkie bowiem wartości są względne z wyjątkiem wartości liberalnych. Wszystkie powinny być tolerowane, pod warunkiem że są liberalne. Stanowisko takie można nazwać pozornym relatywizmem. „Liberalizm – pisze Gray – od samego początku zawsze i zawzięcie odrzucał to banalne spostrzeżenie, ponieważ siłą rzeczy podważało ono roszczenia liberalizmu jako politycznej religii do powszechnego panowania – roszczenia, które obrazują strukturalne podobieństwo liberalizmu do zaangażowanego w ewangelizację chrześcijaństwa, którego liberalizm jest nieprawym potomkiem”⁶. W podobnym duchu wypowiada się Yoran Hazony na temat celów, jakie w ogóle stawiali sobie oświeceniowi filozofowie: „Ich celem było stworzenie własnego systemu uniwersalnych, pewnych prawd, a w dążeniu tym byli tak samo rygorystyczni, jak najbardziej dogmatyczni mediewiści”⁷. Jeśli zatem zdefiniuje się liberalizm – jak czyni to Gray – jako „polityczną religię”, mającą za cel zaprowadzenie liberalnego „rządu dusz”, jego konflikt z chrześcijaństwem jako konkurencyjną religią wydaje się nieuchronny.

Liberalizm jednak jest nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa. Mógł i faktycznie pojawił się wyłącznie w kręgu chrześcijańskiej cywilizacji. Oznacza to także, że zawiera w sobie wiele chrześcijańskich idei, choć zarazem dokonuje ich istotnego przetworzenia. Liberalizm jako pomocnicza ideologia społeczna i polityczna pełnił do niedawna pożyteczną rolę, przypominając m.in. o znaczeniu indywidualnej wolności, ograniczeniu roli państwa w życiu społecznym i ekonomicznym, obowiązywalności kontraktów itp. Współczesne kłopoty z liberalizmem – moim zdaniem – są ściśle związane z jego dominacją w sferze politycznej i kulturowej, a zatem z przejściem odpowiedzialności w niektórych krajach za całość życia wspólnoty, do czego albo nie był on przygotowany, albo w ogóle się nie nadaje. Mam świadomość, że liberalizm, podobnie jak chrześcijaństwo, ma wiele

⁵ J. Gray, *Po liberalizmie*, op. cit., s. 6; J. Gray, „Postscript: After Liberalism”, op. cit., s. 239.

⁶ J. Gray, *Po liberalizmie*, op. cit., s. 5; J. Gray, „Postscript: After Liberalism”, op. cit., s. 239.

⁷ Y. Hazony, „The Dark Side of the Enlightenment”, *The Wall Street Journal*, 06.04.2018, <https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206>.

nurtów zatem tym, co może być porównane, jest pewne współczesne wyobrażenie o liberalizmie i pewne – oparte jednak na dokumentach kościelnych – wyobrażenie o chrześcijaństwie. Dokładniej zaś, interesuje nas jednak jedynie różnica w podejściu liberalizmu i chrześcijaństwa do doktryny praw człowieka.

Zwykło się mówić, że w stosunku do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ Kościół wysuwał cztery zarzuty, które spowodowały m.in., że po jej ogłoszeniu Pius XII nigdy nie wspominał o niej w swoim nauczaniu. Chodzi o brak odniesienia do Boga jako źródła praw człowieka, indywidualizm, brak listy obowiązków człowieka, towarzyszących jego prawom⁸, a wreszcie – wynikająca z pierwszego zarzutu – podatność praw człowieka na multiplikację i twórcze reinterpretacje. Pochylimy się tutaj nad dwoma pierwszymi zarzutami.

Obalenie porządku Bożego

Odwołanie do Boga ma na tej liście zasadnicze znaczenie. Nie chodzi o jakieś wezwanie pobożnościowe, ale o przywołanie bądź pominięcie słowa, które zmienia zasadniczo sens całej deklaracji. W liście do amerykańskiego prezydenta Harry'ego Trumana z 1947 r. Pius XII stwierdza, że wykluczenie odniesienia do Boga z Deklaracji oznaczać będzie uznanie, że to państwo jest ostatecznym źródłem praw człowieka. W dłuższej perspektywie spowoduje to sprowadzenie podmiotu tych praw do statusu niewolnika w rękach tych, którzy będą mogli manipulować znaczeniem słów użytych w Deklaracji⁹. W rozumieniu katolickim zatem źródłem

⁸ Tradycyjnie Kościół katolicki naucza, że prawom człowieka towarzyszą obowiązki. Każde z praw narzuca komuś obowiązek jego przestrzegania. Jest to obowiązek po pierwsze po stronie samego podmiotu tego prawa, po drugie po stronie innych osób, a wreszcie państwa.

⁹ „[Fundamenty pokoju] mogą być bezpieczne tylko wtedy, gdy opierają się na niezachwianej wierze w jedyne, prawdziwego Boga, Stwórcę wszystkich ludzi. To On na mocy konieczności przypisał człowiekowi cel w życiu; to od Niego, z wynikającą z tego faktu nieodzownością, człowiek czerpie osobiste, niezbywalne prawa do dążenia do tego celu i do bycia niezakłóconym w jego osiągnięciu. Społeczeństwo obywatelskie również pochodzi od Boga i jest określone przez samą naturę, ale jest następstwem człowieka; ma ono stanowić środek służący obronie człowieka i wspomagać go w uprawnionym korzystaniu z praw nadanych mu przez Boga. Kiedy państwo, z wyłączeniem Boga, czyni z siebie źródło praw osoby ludzkiej, człowiek zostaje z góry zredukowany do pozycji niewolnika, zwykłego towaru obywatelskiego, wykorzystywanego do realizacji egoistycznych celów grupy, która akurat znajduje się u władzy. Porządek Boży zostaje obalony; a historia z pewnością jasno wskazuje tym, którzy chcą czytać, iż nieuniknioną tego konsekwencją jest obalenie porządku pomiędzy narodami, czyli wojna” (*“[The foundations of peace] can be secure only if they rest on bed-rock faith in the one, true God, the Creator of all men. It was He who of necessity assigned man's purpose in life; it is from Him, with consequent necessity, that man derives personal, imprescriptible rights to pursue that purpose and to be unhindered in the attainment of it. Civil society is also of divine origin and indicated by nature itself; but it is subsequent to*

praw człowieka jest nienaruszalna ludzka godność, której prazródłem jest fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Godność jest nienaruszalna, ponieważ nienaruszalny jest ów „obraz”, który jest niejako „częścią” Boga, inkorporowaną w ludzkiej osobie. W konsekwencji, kto występuje przeciwko ludzkiej godności, występuje bezpośrednio przeciwko Bogu.

W tym kontekście trzeba także podkreślić, że odniesienie do Boga przypomina o istotowym ograniczeniu władzy politycznej, która nie jest Bogiem i nie może sobie przypisywać boskich prerogatyw. Źródło godności człowieka jest wobec niej transcendentne. Władza doczesna zatem napotyka na nieprzekraczalną granicę, której sama nie ustanawia. Bóg jest stwórcą ludzkiej natury, a poprzez ten fakt także prawa naturalnego, określanego przez Jana Pawła II także mianem „gramatyki moralnej”.¹⁰ Dzisiaj doświadczamy pokusy, by odrzucić „ideę Boga” jako niepotrzebny już produkt uboczny ewolucji rodzaju ludzkiego. Jednak konsekwencją wyjścia poza paradygmat Stwórcy i stworzenia jest zakwestionowanie samej idei natury ludzkiej, a więc także wspólnych dla wszystkich i niezmiennych norm moralnych.¹¹

Sama moralność traktowana jest wówczas jako wytwór człowieka, który może być przetwarzany w zależności od celów, jakie stawia sobie człowiek w danym momencie historii. Zastąpienie teologii stworzenia ideologią ewolucji czyni płynną samą ideę ludzkiej natury. Prawda o człowieku jest jedynie prawdą pewnego etapu w dziejach człowieka. „Kobietą się nie rodzi, kobietą się staje” – głosiły niegdyś feministki. Dziś zaś widzimy, że podobne podejście popularne jest także w stosunku do mężczyzny, co ostatecznie oznacza: do człowieka w ogóle. Od założenia „jakby Boga nie było” dochodzimy do założenia „jakby natura nie była stworzona”. Nie chodzi mi o podważanie teorii ewolucji, a jedynie jej pewnej ideologicznej interpretacji, co

man and meant to be a means to defend him and to help him in the legitimate exercise of his God given rights. Once the State, to the exclusion of God, makes itself the source of the rights of the human person, man is forth-with reduced to the condition of a slave, of a mere civic commodity to be exploited for the selfish aims of a group that happens to have power. The order of God is overturned; and history surely makes it clear to those who wish to read, that the inevitable result is the subversion of order between peoples, is war”). Pius XII, Letter to President Harry S. Truman, 26.08.1947, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html (28.08.2018).

¹⁰ Cf. John Paul II, Address to the United Nations General Assembly, New York, 5 October 1995, 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

¹¹ Cf. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, 32, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

czyni także np. Thomas Nagel w książce „Mind and Cosmos”¹². U św. Augustyna wielokrotnie odnajdujemy odwołanie do hierarchii bytów stworzonych. „Człowiek [jest] uczyniony na obraz i podobieństwo Boga nie dlatego, że jest zamknięty w ciele śmiertelnym, lecz że godnością duszy rozumnej przewyższa zwierzęta” (*in quantum bestias rationalis animae honore praecedat*).¹³ Człowiek zatem jest poniżej anioła a powyżej bestii, choć zdarza się nam, że na skutek grzechu lekceważymy tę hierarchię i „drożej kupujemy konia niż niewolnika”¹⁴. Dzisiaj przykładem takiego lekceważenia jest, z jednej strony, sporządzona na podobieństwo Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Powszechna Deklaracja Praw Zwierząt. Z drugiej zaś, uznanie, że na nowym etapie dziejów człowiek powinien wziąć ewolucję we własne ręce i samodzielnie zdecydować o tym, kim ma być człowiek i czy w ogóle człowiek powinien przetrwać jako człowiek, a np. nie istota postludzka. Jak pisze Rémi Brague, „zwolennicy projektu nowoczesnego doskonale potrafią wytwarzać dobra materialne, kulturalne i moralne [...]. Wydają się natomiast niezdolni wyjaśnić, w jakim sensie dobrem jest samo istnienie człowieka [...]”¹⁵.

Piętrowy londyński autobus

Benedykt XVI zwraca uwagę na jeszcze jedną konsekwencję braku odniesienia do Boga. Dziś zwykło się traktować sekularną wizję praw człowieka, czy *ordo naturalis* w ogóle jako pewien zamknięty, kompletny system. Bóg i religia są w nim całkowicie zbędne. Rozpowszechnione wyobrażenie o relacji między porządkiem natury a porządkiem nadnaturalnym przywołuje obraz piętrowego londyńskiego autobusu.¹⁶ Na dole jest silnik, kierowca, konduktor i jacyś „świeccy” pasażerowie. Na górze zaś pasażerowie zainteresowani życiem duchowym, w większości księża i zakonnice. Być może patrząc przez okna z górnego pokładu, widzą więcej, ale i tak nie mają żadnego wpływu na kierunek czy prędkość jazdy. Z punktu widzenia

¹² Cf. T. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press 2012.

¹³ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, I, XXI, 20, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1989, s. 27; Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, I,22,20, tłum. J. F. Shaw, Dover Publications, Mineola, New York 2009, s. 13.

¹⁴ Św. Augustyn, *De civitate*, XI, XVI, tłum. Władysław Kubicki, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 420; Saint Augustine, *City of God*, XI,16, tłum. H. Bettenson, Penguin Books, Harmondsworth 1984, s. 448.

¹⁵ R. Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, s. 426; R. Brague, *The Kingdom of Man. Genesis and Failure of the Modern Project*, tłum. P. Seaton, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018, s. 331.

¹⁶ Cf. W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Bernardinum, Pelplin 2014, s. 26-27.

osób na parterze – zainteresowanych jedynie życiem naturalnym – są w autobusie całkowicie zbędni. „Jeżeli *ordo naturalis* postrzega się jako kompletną i niepotrzebującą Ewangelii całość, to istnieje niebezpieczeństwo, że to, co właściwie chrześcijańskie, ostatecznie wydaje się zbędną nadbudową nad naturalnym bytem człowieka” – pisze Benedykt XVI¹⁷. Jeśli jednak całkowicie odrzucimy publiczne znaczenie religijnego uzasadnienia moralności, nawet pośrednie, zapożyczone w prywatnej wierze indywidualnych obywateli, to pojawia się pytanie, z jakiego powodu ludzie powinni szanować prawa człowieka i w ogóle, dlaczego powinni przestrzegać prawa? Jeśli nie jesteśmy w stanie powiedzieć niczego pewnego na temat dobra i zła, bądź też uznajemy, że jest to temat w ogóle nieinteresujący, co wówczas jest głównym regulatorem życia społecznego? Jeśli dojrzały, „neutralny” rozum ma być wolny od historii, tradycji i doświadczenia, to czy rzeczywiście zdolny jest dać nam odpowiedź na pytanie, co mamy czynić w tym konkretnym miejscu i czasie, a nie w jedynie jakiejś uniwersalnej, abstrakcyjnej rzeczywistości?¹⁸

¹⁷ J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2018, s. 14; Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, op. cit., s. 13.

¹⁸ Wydaje się, iż tak pojmowana koncepcja neutralności rozumu wiąże się z przyjęciem założenia o istnieniu „czystej natury”, tj. natury pozbawionej jakichkolwiek odniesień do kultury. Sama koncepcja *natura pura* pojawiła się w teologicznej dyskusji dotyczącej związku natury z łaską. W okresie oświecenia owa „czystość” zaczęła być również rozumiana jako pozbawienie jakiegokolwiek związku z kulturą, co miałyby występować w naturalnym stanie przedspołecznym. Jednak już Jean Jacques Rousseau zauważał, że nie odnosi się to do jakiegoś stanu historycznego, lecz do stanu hipotetycznego. Koncepcja „czystego stanu natury” (*pur état de nature*) jest zatem koncepcją wykreowaną, stworzoną poprzez „oczyszczenie” (tj. poprzez mentalną operację oddzielania) historycznej istoty z wszelkich ponadnaturalnych darów i wszelkich nabytych umiejętności. Stąd na przykład człowiek Rousseau nie posługuje się językiem, jako że jest to umiejętność nabyta, element kultury, wymagający kontaktu z drugim człowiekiem (cf. Robert Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności (Rousseau – Man or Citizen. The Dilemma of Modernity)*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 105). Analogicznie, koncepcja neutralności rozumu zakłada, że może on być wolny od jakichkolwiek odniesień kulturowych, tj. że powstał niejako poza społeczeństwem i poza jakąkolwiek kulturą. Z historycznego punktu widzenia jest to założenie absolutnie fałszywe. W rzeczywistości to, co odczuwane jest jako naturalne, zawsze wywodzi się z pewnej historycznej struktury społecznej. Uświadomienie sobie tego faktu umożliwia proces wyabstrahowania się z zależności kulturowych, który jednak zawsze jest jedynie połowiczny, zaś nieuświadomienie sobie tego faktu skutkuje próbą przemocowego narzucenia własnych preferencji kulturowych pod pozorem ich neutralności. Liberalna koncepcja neutralności, jak zauważa Alasdair MacIntyre, jest tak samo stronnicza, jak każda inna. Różnica w stosunku do innych koncepcji polega na tym, że liberalowie narzucają swą ideologię pod płaszczykiem neutralności, tj. twierdząc, że tego właśnie nie robią (cf. A. MacIntyre, *Toleration and the Goods of Conflict*, [w:] Susan Mendus (red.), *The Politics of Toleration in Modern Life*, Duke University Press, Durham, NC 2000, s. 138).

Czy rzeczywiście kategoryczny imperatyw oczywisty dla każdego używającego rozumu nie ma żadnego związku z doświadczeniem, tradycją, kulturą i religią? Kant mówi tu o „oczywistości apodyktycznej” („*apodictic certainty*”), ale nie wszystkich to przekonuje¹⁹. Ostateczną racją decydującą o konkretnych zachowaniach społecznych w tym momencie – stwierdza np. Leszek Kołakowski – jest fakt, że ludzie boją się prawa i kar, na jakie się narażają, jeśli ich nie przestrzegają. W „neutralnej”, świeckiej rzeczywistości nie jest konieczne, aby ludzie byli przekonani, że takie postępowanie jest moralnie słuszne. Wystarczy, że z troski o własne bezpieczeństwo czynią to, czego oczekuje od nich państwo²⁰. Ostatecznie zatem takie liberalne, „neutralne” religijnie i światopoglądowo państwo jest oparte na strachu. Kołakowski w związku z tym stawia pytanie: czy takie państwo radykalnie liberalne jest stabilne? Jego zdaniem jest ono utopią, podlegającą autodestrukcji. „Państwo liberalne nie jest zdolne do przetrwania w wyniku samej bezwładności systemu nieinterwencji państwa neutralnego. [...] Doskonale neutralne państwo liberalne mogłoby żyć zaledwie chwilę”²¹.

Leszek Kołakowski kwestię neutralności religijnej i światopoglądowej państwa stawia w kontekście pytania o miejsce dzieci w liberalnej filozofii. Jaki jest ich status? Nie są rzeczami, ale nie są także racjonalnymi, autonomicznymi podmiotami. Czy mają zatem prawo samodzielnie podejmować decyzje np. o rozpoczęciu współżycia, wejściu w związek małżeński, podpisywaniu kontraktów, służbie wojskowej czy choćby zrobieniu prawo jazdy? Jeśli odpowiedź jest negatywna, to jak ją uzasadnić w liberalny sposób? Wydaje się, że nieprzypadkowo rewolucjoniści lat sześćdziesiątych domagali się nie tylko zniesienia ograniczeń w zakresie życia seksualnego między dorosłymi, ale także zniesienia prawnie ustanowionej minimalnej granicy wiekowej seksualnej aktywności. Pośród podejmowanych decyzji dotyczących dzieci mamy także tę zasadniczą, tzn. dotyczącą ich edukacji. Czy w państwie neutralnym światopoglądowo również edukacja powinna być neutralna światopoglądowo i aksjologicznie? Jedną z najbardziej kluczowych decyzji dotyczących dzieci jest decyzja związana z ich edukacją. Czy w państwie neutralnym światopoglądowo również edukacja powinna być neutralna światopoglądowo i aksjologicznie? Czy wystarczy, jeśli dzieciom w szkole przekaze się wiedzę o tym, co jest prawnie dozwolone, a co jest prawnie zakazane, nie

¹⁹ Cf. Y. Hazony, “The Dark Side of the Enlightenment”, op. cit., <https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206>.

²⁰ Cf. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 178-181.

²¹ *Ibid.*, s. 183.

zastanawiając się nad ich zdolnością do rozróżniania dobra i zła? Czy wystarczy edukacja „neutralna kulturowo”, przygotowująca ich do bycia obywatelami świata? Czy zatem możemy skasować w programach szkolnych jakiegokolwiek odniesienia do historii, tradycji i kultury rozumianych jako własne? Czy wystarczy wpojenie „konstytucyjnego patriotyzmu”, to znaczy strachu przed przekroczeniem prawa? Jeśli nie, to kto i w imię czego powinien podejmować decyzje w tych sprawach w imieniu dzieci? Wydaje się, że ostateczną odpowiedzią w państwie doskonałego liberalizmu jest stwierdzenie, że należy to do kompetencji rządu lub parlamentu. Ale oznacza to również, że rząd bądź parlament przejmuje kompetencje rodziny i Kościoła. Inaczej mówiąc, staje się władzą sakralną, której decyzje – w związku z brakiem, innych niż formalne, kryteriów pozwalających je zakwestionować – coraz bardziej przypominają nieomylnie decyzje bogów. Egzemplifikacją tego trendu jest dzisiejsza liberalna niechęć do klauzuli sumienia.

Ten sposób myślenia przyjmuje jednak błędne założenie, jakoby istniało coś w rodzaju „nagiej natury”, niezależnej od czasu i miejsca, całkowicie pozbawionej więzi z jakąkolwiek kulturą. Cóż, natura taka istnieje jedynie w umysłach oświeceniowych myślicieli. Nasze poznawanie świata zawsze zawiera pewną domieszkę kultury. I właśnie ta domieszka kultury, nawet gdy jej obecność nie jest przez nas uzmysławiana, zapewnia minimalną stabilność życia społecznego. Stąd wniosek, że powinniśmy bronić liberalnego państwa, które jest niedoskonałe, obciążone kulturą, a tym samym wychowywać przyszłych obywateli do moralnego i prawnego życia, w czym uzasadnienie o charakterze religijnym jest niezmiernie pomocne.

Jak grzyby

Drugi zarzut wobec „oficjalnej” doktryny praw człowieka dotyczy indywidualizmu. Liberalizm przynosi ze sobą indywidualistyczną wizję człowieka, połączoną z woluntarystyczną koncepcją wyboru. Społeczeństwo liberalne składa się wyłącznie z dorosłych, racjonalnych i zdolnych do autonomicznych decyzji bytów. Są to zarazem jednostki ahistoryczne, wszędzie na świecie takie same, mające takie same potrzeby, aspiracje i sposób myślenia²². Dobrze wyrażone zostało to przez Thomasa Hobbesa, który stwierdza, że ludzie pojawiają się na ziemi dorośli i dojrzały, bez udziału rodziców, niezwiązani jeden w stosunku do drugiego żadnym zobowiązaniem, „na podobieństwo grzybów” wychodzących z ziemi po deszczu. „Ponownie powrócić do stanu naturalnego i popatrzeć na ludzi tak, jakby

²² Cf. L. Kołakowski, „On the Practicability of Liberalism: What About the Children?”, *Critical Review. A Journal of Politics and Society*, Volume 7, 1993, Issue 1, s. 1-13.

właśnie wyłonili się z ziemi, jak grzyby i dorastali bez żadnych zobowiązań wobec siebie nawzajem” (*To return once again to the natural state and to look at men as if they had just emerged from the earth like mushrooms and grow up without any obligation to each other*)²³.

Człowiek zatem – według liberalizmu – jest bytem nierelacyjnym, a podejmując życiowe wybory, powinien kierować się przede wszystkim egoizmem. Przyjmuje na siebie krótkookresowe zobowiązania wobec innych wyłącznie na mocy świadomych i dobrowolnych decyzji, a ich treść – łącznie z kontraktem małżeńskim – w każdej chwili może podlegać renegotiacjom. Równocześnie postrzega on swoje życie jako nieustanny proces emancypacji. Poszerzanie obszaru wolności, inaczej niż w tradycji klasycznej, nie jest związane z przejmowaniem kontroli nad swoją „pożądliwością zmysłową i żarłocznością”²⁴ za sprawą ćwiczenia się w cności, ale jako wyzwalenie się od zewnętrznych ograniczeń. W pierwszym rzędzie chodzi o uwolnienie się od więzi z innymi ludźmi, w dalszej zaś od historycznej i kulturowej tożsamości, wreszcie od ograniczeń natury biologicznej, włącznie z biologiczną płcią. Dziecko, małżeństwo, rodzina, naród, to podstawowe kategorie potencjalnie ograniczające wolność jednostki. Wyzwolenie następuje poprzez pozbycie się przynależności (np. poprzez rozwód, apostazję lub emigrację²⁵), demontaż norm moralnych, tradycji i praktyk, aż po zniesienie kategorii prawdy i dekonstrukcję języka. W efekcie powstaje „samotny tłum” konkurujących ze sobą jednostek, czy – jak stwierdza Michel Houellebecq – zbiorowisko cząstek elementarnych, które wciąż się ze sobą zderzają, ale nigdy naprawdę nie łączą²⁶. Czują się „bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia” – jak mówił Jan Paweł II.²⁷ W ramach tak skonstruowanej antropologii nawet prawo do małżeństwa i założenia rodziny jest jedynie prawem indywidualnym. Rodzina

²³ T. Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 102.

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, I.1.12, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 28; Aristotle, *Politics*, 1253a, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D1%3Asection%3D1253a>.

²⁵ Thomas Jefferson uważał prawo do opuszczenia kraju urodzenia za najbardziej fundamentalne prawo przysługujące wolnej osobie (T. Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, s. 3, <https://thefederalistpapers.org/wp-content/uploads/2012/12/Rights-of-British-America-by-Thomas-Jefferson.pdf>).

²⁶ M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2019; M. Houellebecq, *The Elementary Particles*, Vintage 2001.

²⁷ John Paul II, *Ecclesia in Europa*, 8, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html; Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 8, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html.

może być wprawdzie uznana za podstawową komórkę życia społecznego, ale nie jest oddzielnym podmiotem prawa naturalnego. Podobnie, gdy chodzi o kategorię narodu. Postrzeganie instytucji małżeństwa i rodziny w perspektywie uprawnień indywidualnych prowadzi dziś do prób ich reinterpretacji. Małżeństwo, posiadanie potomstwa rozpatrywane jest jako indywidualne prawo każdego człowieka niezależnie od jego płci. Każdy zatem ma „prawo” do zawarcia małżeństwa z każdym oraz do oczekiwania, że państwo dostarczy mu potomstwo, nawet jeśli jest samotną jednostką stanu wolnego. Chrześcijańską odpowiedzią na taką wizję praw człowieka jest Karta Praw Rodziny²⁸.

Według katolicyzmu, drugą – obok rodziny – naturalną wspólnotą, do której należy człowiek, jest naród. Jan Paweł II przedstawił w związku z tym w siedzibie ONZ w 1995 r. propozycję swego rodzaju karty praw narodów. We współczesnej filozofii liberalnej jednak pojęcie narodu albo w ogóle nie występuje, zastępowane słowem „społeczeństwo”, lub „społeczeństwo obywatelskie”, albo kojarzone jest wyłącznie negatywnie tzn. z ekscesami nacjonalizmu, których powrotowi należy zdecydowanie przeciwdziałać. Abstrakcyjny uniwersalizm każe lokować nadzieję na organizację życia społecznego na coraz wyższym poziomie: od państwa narodowego do państwa federalnego, do państwa federalnego do „państwa” globalnego. Rządy narodowe powinny być możliwie szybko zastąpione przez *global governance*, a narody przez *global civil society*. Obserwując jednak przemiany, jakim podlega ONZ, trzeba stwierdzić, że w ramach *global governance* rządy państw narodowych, podmiotów, które powołały ONZ do istnienia, mają coraz mniej do powiedzenia, *global civil society* zaś ma niewiele wspólnego tak z historycznymi narodami, jak i z demokratycznymi społeczeństwami. W praktyce chodzi tu o organizacje pozarządowe wpisane do rejestru ONZ oraz indywidualne osoby (*eminent people*) wybrane według niejasnych procedur.²⁹

Roberto Esposito przypomina łacińską etymologię słowa „wspólnota” (*communitas*), wywodzącego się od *munus*: obowiązek, posługa, niespłacalny dług czy też dar, którego nie można zatrzymać. Przynależność do wspólnoty związana jest z zaciągnięciem niespłacalnego długu, związaniem się wspólnym obowiązkiem

²⁸ Cf. Charter of the Rights of the Family, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html.

²⁹ Cf. Marguerite A. Peeters, *The Emergence of Global Governance as a Political Revolution. New Political Paradigms and the Shift to Postmodern Politics (1945-1996)*, <https://bip.uksw.edu.pl/sites/default/files/2022-06-29-M.%20Peeters%20PhD%20Thesis%20-%20Final-.pdf>.

wzajemnego daru, co rodzi powinność wychodzenia z siebie, aby się zwrócić ku innym. Przynależność do *communitas* nieuchronnie związana jest z utratą, z „wywłaszczeniem”, a zatem stanowi potencjalne zagrożenie dla indywidualnej tożsamości podmiotu i jego autonomii. Inni uzyskują prawo do przekraczania granic podmiotu i wpływania na jego decyzje. Liberalizm zdecydowanie przeciwstawia się takiemu rozumieniu zbiorowości, relegując pytanie o wspólnotę do sfery prywatnych decyzji jednostek. Jednostka może chronić się przed „zakażeniem ze strony innych” poprzez *immunizację*, skierowanie się ku sobie i zamknięcie się w sobie, „w łupinie własnej podmiotowości”. Immunizacja to nie tylko uwolnienie się od społecznego długu, ale także przerwanie decydującego o istnieniu wspólnoty systemu obowiązkowego wzajemnego obdarowywania³⁰. Człowiek – według filozofii liberalnej – jest całkowicie niezależny od zbiorowości. „Lecz tak dobrze jedna osoba jak i pewna liczba osób nie ma prawa zakazać innej dojrzałej osobie, aby to ze sobą, dla swego dobra uczyniła, co jej się podoba” – napisał John Stuart Mill³¹. Kłopot w tym, że konsekwentny liberalizm – zdaniem Patricka Deneena – doprowadził do niemal całkowitej prywatyzacji obywatela, prowadząc do zaniku instynktu wspólnotowego i atomizacji społeczeństwa³². Idealny liberalny obywatel swoje zainteresowanie wspólnotą ogranicza do uczestnictwa co cztery lata w wyborach, a pandemia dodatkowo nauczyła go patrzeć na drugiego człowieka jako na potencjalne zagrożenie infekcją.

Zasługą Deneena jest wskazanie, że nie mamy tu do czynienia ze spontanicznym procesem emancypacji i indywidualizacji, ale że „Leseferyzm został zaplanowany”³³. Liberalizm zawiera w sobie specyficzny ideał wolności, której realizacja wymaga silnego państwa. Tylko silne państwo może wymusić radykalną

³⁰ Cf. R. Esposito, *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, Fordham University Press, New York 2013, s. 48-49.

³¹ J. S. Mill, *On Liberty*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2005, s. 113. Cytat w j. polskim: J. S. Mill, *O wolności*, tłum. Juliusz Starkel, E. Winiarz, Lwów 1864, s. 157.

³² Zdaniem Norberto Bobbio, proces atomizacji został zapoczątkowany wraz z wprowadzonym przez francuską konstytuante w 1791 r. zakazem przyjmowania przez deputowanych „jakiegokolwiek wiążącego mandatu od tych, którzy ich wybrali”: „Jeśli w istocie demokracji przedstawicielskiej tkwi uwolnienie przedstawiciela od partykularnych interesów tego, kto jest reprezentowany, to nowoczesna demokracja zakłada atomizację społeczeństwa, a następnie jego scalenie na wyższym poziomie – zgromadzenia parlamentarnego. Ów proces atomizacji jest tym samym procesem, jaki zaowocował koncepcją państwa liberalnego, którego fundamentu [...] należy szukać w uznaniu naturalnych i nienaruszalnych praw jednostki” (N. Bobbio, *Liberalism and Democracy*, tłum. Martin Ryle i Kate Soper, Verso, London – New York 2006, s. 29).

³³ P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven and London 2018, s. 52; P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. Michał J. Czarnecki, ePUB, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, s. 67.

zmianę w społeczeństwie, prowadzącą do redefinicji podstawowych kategorii antropologicznych i społecznych: płci, instytucji małżeństwa, macierzyństwa i ojcostwa, praw człowieka, kategorii dyskryminacji, a wreszcie samej wolności. Liberalizm twierdzi zatem, że to jednostki, które są z natury równe i wolne, zgadzają się na utworzenie państwa o ograniczonych uprawnieniach, podczas gdy w rzeczywistości to tylko liberalne państwo, dysponujące wszystkimi narzędziami władzy, formuje takie nieskrępowane jednostki, których przetrwanie zależy od zdolności władz do eliminowania „politycznych bluźnierców”. „Im bardziej wspólnota jest zindywidualizowana, tym bardziej prawdopodobne, że w chwili potrzeby masa jednostek nieoczekiwanie zwróci się do państwa”³⁴. Liberalna koncepcja człowieka prowadzi zatem nieuchronnie do etatystycznego indywidualizmu, który nie może obejść się bez wsparcia ze strony aparatu państwowego.

Całkowicie przeciwnie odczytuje sens związania jednostki ze wspólnotą np. John Gleen Gray. Stwierdza on, że współuczestnictwo, tzn. związanie nas z innymi, wyzwala człowieka z klątki indywidualizmu i poczucia indywidualnej bezsilności w obliczu wyzwań. „W takich chwilach wielu ma niejasną świadomość, jak odosobnione i oderwane od innych było do tej pory ich życie i jak wiele stracili, żyjąc w wąskim kręgu rodziny i kilku przyjaciół”³⁵. Myślę, że rozpętana przez Rosję wojna za naszą wschodnią granicą wielu uzmysławia, jak bardzo człowiek indywidualny byłby bezbronny wobec agresji, której wspólnota połączona więzią patriotyzmu jest w stanie skutecznie się przeciwstawić. Ujawnia to paradoks liberalizmu polegający na tym, że istnienie liberalnego państwa opiera się na żołnierzach, którzy muszą myśleć o życiu i śmierci w kategoriach nieliberalnych. MacIntyre przekonuje: „Dobrzy żołnierze nie mogą być liberałami i zaiste muszą w swych działaniach ucieleśniać przynajmniej sporą część moralności opartej na patriotyzmie. Tak więc polityczne przetrwanie każdego porządku politycznego, w którym liberalna moralność zapewniła lojalność na dużą skalę, zależałoby od tego, czy wciąż istniałaby wystarczająca liczba młodych mężczyzn i kobiet, którzy odrzuciliby tę liberalną moralność. W tym sensie liberalna moralność przyczynia się do rozpadu więzi społecznych”³⁶.

³⁴ Cf. P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, op. cit., s. 61; P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, op. cit., s. 74.

³⁵ J. Gleen Gray, *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1998, s. 45, za: C. Chaput, *Za co warto umierać? Myśli o tym, dlaczego warto żyć*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2022, s. 90.

³⁶ A. MacIntyre, *Is Patriotism A Virtue?*, The Lindley Lecture, The University of Kansas 1984, s. 17-18, <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12398/Is%20Patriotism%20a%20Virtue-1984.pdf>.

Encyklikę *Pacem in terris*, zwaną katolicką konstytucją praw człowieka, charakteryzuje z jednej strony rzucająca się w oczy „świeckość” tego dokumentu, z drugiej zaś jego optymizm. Jan XXIII pisze:

Gdy zaś zasady współżycia obywateli są formułowane jako prawa i obowiązki, wtedy ludzie pojmują coraz lepiej wartości duchowe i intelektualne, w szczególności zaś rozumieją, czym jest prawda, czym sprawiedliwość, czym miłość, czym wolność, uświadamiają też sobie, że są członkami społeczności, która zakłada te właśnie wartości. [...] Ludzie [...] zainteresowani tego rodzaju sprawami, dążą do lepszego poznania prawdziwego Boga osobowego i znajdującego się ponad ludzką naturą. Dlatego też stosunek wiążący ich z Bogiem traktują jako podstawę swego życia – tak swego życia wewnętrznego, jak współżycia z innymi ludźmi³⁷.

Za sprawą gwarancji praw człowieka wzrastać ma ludzka wrażliwość zarówno na wartości moralne, jak i na Boga – powiedział Jan XXIII. Czy rzeczywiście jesteśmy dzisiaj świadkami wzrostu wrażliwości w tych dziedzinach? Wydaje się, że Benedykt XVI nie podzielał tego optymizmu. Z jednej strony zauważał, że „dla wielkich liberałów Bóg jest ostatecznie nieodzowny”, zaś „liberalizm traci swą własną podstawę, kiedy pomija Boga”. Z drugiej zaś stwierdza, że „pojęcie praw człowieka oderwane od pojęcia Boga prowadzi nie tylko do marginalizacji chrześcijaństwa, ale ostatecznie do jego negacji”.³⁸ Liberalizm czyni zbędnym chrześcijaństwo. Jeden uniwersalizm wypiera drugi, konkurencyjny uniwersalizm. Obecnie można wyróżnić wiele wariantów liberalizmu, spośród których niektóre nie mają charakteru ateistycznego, a inne próbują nawet do pewnego stopnia przywrócić ideę wspólnoty. Niemniej jednak, jak wskazuje John Gray, wszystkie one podzielają to samo uniwersalistyczne roszczenie. Jeśli jednak uważnie przeczytamy *Gaudium et spes*, znajdziemy tam nie absolutne, lecz jedynie warunkowe poparcie Kościoła dla doktryny praw człowieka: „Ulegamy bowiem pokusie przekonania, że nasze prawa osobowe są przestrzegane w pełni jedynie wtedy, gdy uwalniamy się od wszelkich norm prawa Boskiego. W ten zaś sposób

³⁷ Jan XXIII, Encyklika *O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności* „*Pacem in Terris*”, 45, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html; John XXIII, Encyclical *On Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty* “*Pacem in terris*”, 45, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

³⁸ Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, op. cit., s. 8.

godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie”³⁹. Jest to bardzo ważne ostrzeżenie, o którym rzadko słyszymy w katolickich komentarzach do teorii praw człowieka.

Bibliografia

- Aristotle, “Politics”, [w:] *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, trans. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Arystoteles, *Polityka*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Saint Augustine, *City of God*, trans. H. Bettenson, Penguin Books, Harmondsworth 1984.
- Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. J. F. Shaw, Dover Publications, Mineola, New York 2009.
- Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1989.
- Św. Augustyn, *De civitate*, tłum. Władysław Kubicki, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998.
- Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *Liberare la libertà. Fede e politica nel Terzo Millennio*, Edizioni Cantagalli, Siena 2018.
- Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, trans. Martin Ryle and Kate Soper, Verso, London – New York 2006.
- Rémi Brague, *The Kingdom of Man. Genesis and Failure of the Modern Project*, trans. P. Seaton, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018.
- Rémi Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2020.
- Charles Chaput, *Za co warto umierać? Myśli o tym, dlaczego warto żyć*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2022.
- Charter of the Rights of the Family, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html
- Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven and London 2018.
- Patrick J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. Michał J. Czarnecki, ePUB, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021.
- Roberto Esposito, *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, Fordham University Press, New York 2013.
- Wojciech Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Bernardinum, Pelplin 2014.

³⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 41, op. cit., s. 557; Vatican II, *Gaudium et spes*, 41, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

- Jesse Gleen Gray, *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1998.
- John Gray, "Postscript: After Liberalism", [w:] idem, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Routledge, Abington 2010.
- John Gray, *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Yoran Hazony, "The Dark Side of the Enlightenment", *The Wall Street Journal*, 06.04.2018, <https://www.wsj.com/articles/the-dark-side-of-the-enlightenment-1523050206>
- Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Michel Houellebecq, *The Elementary Particles*, Vintage 2001.
- Michel Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2019.
- Jan XXIII, Encyklika O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności „*Pacem in Terris*”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html.
- Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, <https://thefederalistpapers.org/wp-content/uploads/2012/12/Rights-of-British-America-by-Thomas-Jefferson.pdf>
- John Paul II, *Address to the United Nations General Assembly*, New York, 5 October 1995, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html
- John Paul II, *Exhortation Ecclesia in Europa*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html
- John Paul II, *Encyclical Veritatis Splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- John XXIII, *Encyclical Pacem in terris*, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Leszek Kołakowski, "On the Practicability of Liberalism: What About the Children?," *Critical Review. A Journal of Politics and Society*, Volume 7, 1993, Issue 1, pp. 1-13.
- Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Alasdair MacIntyre, *Is Patriotism A Virtue?*, The Lindley Lecture, The University of Kansas 1984, <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12398/Is%20Patriotism%20a%20Virtue-1984.pdf>
- Alasdair MacIntyre, "Toleration and the Goods of Conflict", [w:] Susan Mendus (ed.), *The Politics of Toleration in Modern Life*, Duke University Press, Durham, NC 2000.
- John Stuart Mill, *On Liberty*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2005.
- Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012.
- Marguerite A. Peeters, *The Emergence of Global Governance as a Political Revolution. New Political Paradigms and the Shift to Postmodern Politics (1945-1996)*, https://bip.uksw.edu.pl/sites/default/files/2022-06-29-M.%20Peeters%20PhD%20Thesis%20-%20Final_.pdf.
- Marcello Pera, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio Nodi, Venezia 2015.
- Pius XII, *Letter to President Harry S. Truman*, 26.08.1947, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html.

- Józef Ratzinger / Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2018.
- Robert Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warsaw 2011.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Vatican II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World “Gaudium et Spes”*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.