



5/2006 (9)

Co oznacza „godność człowieka”?

Arno Anzenbacher

Odwoływanie się do godności człowieka jest w dzisiejszych czasach – przynajmniej we współczesnych, cywilizowanych społeczeństwach – praktyką nader częstą. Pojęcie to jawi się w kontekście owych odwołań jako coś nienaruszalnego i niezależnego, coś, co nie może być podawane w wątpliwość, a przy tym tworzy fundament dla podstawowych normatywnych zasad moralnych i prawnych. Godność człowieka funkcjonuje więc w pewnym sensie jako główne tabu współczesności.

Poniższe refleksje stanowią próbę rozpatrzenia pojęcia godności człowieka z różnych perspektyw. Podzieliłem je na trzy części. W pierwszej godność człowieka zostanie przedstawiona jako podstawowa zasada prawno-etyczna. W drugiej naświetlę najważniejsze propozycje określające istotę czy treść tego pojęcia. Część trzecia zarysowuje problemy związane z tym pojęciem w kontekście pluralizmu światopoglądowego współczesnych społeczeństw.

Godność człowieka jako zasada prawno-etyczna¹

Pojęcie godności człowieka zaczęło pełnić rolę podstawowej normy prawa międzynarodowego oraz w konstytucjach poszczególnych krajów już z chwilą przyjęcia przez ONZ w roku 1948 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, której artykuł 1

* W tłumaczeniu zachowano sposób robienia przypisów zgodny z wersją oryginalną.

¹ Na ten temat: Baer, Susanne: Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz, w: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2005) 4, 571-588.

odwołuje się do równej godności wszystkich ludzi. W tym sensie można mówić o czymś na kształt jurystycznej globalizacji pojęcia godności człowieka. Odwoływanie się w debacie publicznej do godności człowieka nie napotyka w zasadzie na jakikolwiek opór. Zarzut jej naruszenia – przynajmniej w cywilizowanym świecie – uważany jest za fundamentalnie obciążający i dyskwalifikujący.

Istotną w tym procesie rolę odegrała pamięć o nieludzkich okrucieństwach drugiej wojny światowej oraz przedstawiony światowej opinii publicznej straszliwy bilans zbrodni reżimu narodowego socjalizmu. Niezliczone świadectwa bezprawia, poniżenia i cierpienia wpłynęły na sposób rozumienia godności człowieka, uwarunkowały jego prawno-etyczną tabuizację w tym samym stopniu, co jego moralną na pierwszy rzut oka oczywistość. W głosach odwołujących się do nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej pobrzmiwało równocześnie powojenne „Nigdy więcej!”, wyrażające nadzieję, że w przyszłości uda się wprowadzić i w polityce, i w prawie, uniwersalną zasadę poszanowania oraz akceptowania godności – zarówno w wymiarze narodowym, jak i międzynarodowym. Tendencja ta nasiliła się, gdy światowej opinii publicznej stały się znane – depreczujące ludzką godność – zbrodnie stalinizmu oraz innych reżimów komunistycznych. W tym kontekście zrozumiałe jest również oburzenie, z jakim światowa opinia publiczna zareagowała na napływające ostatnio doniesienia o specjalnych więzieniach, np. w bazie Guantanamo. To oburzenie jest uzasadnione zważywszy na fakt, że to właśnie Stany Zjednoczone, które należały zarówno po drugiej wojnie światowej, jak i w latach wcześniejszych do czołówki państw domagających się poszanowania godności człowieka, obecnie dopuszczają się przetrzymywania więźniów w warunkach, które – jak się wydaje – ową godność silnie naruszają.

Powyżej zarysowany kontekst pozwala lepiej zrozumieć związek, jaki zachodzi pomiędzy godnością a prawami człowieka. Znaczenie, jakie powszechnie nadaje się godności człowieka w latach po drugiej wojnie światowej, wiąże się ściśle z dążeniem do globalnej akceptacji praw człowieka, prawnego umocowania ich w konstytucjach poszczególnych krajów oraz uczynieniem z nich podstawy prawa międzynarodowego. Wy-

starczy wspomnieć o Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (1950), o obu przyjętych przez ONZ Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka (1966) oraz o Akcie Końcowym Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE) w Helsinkach (1975). Oczywiście chodzi tu o takie ujęcie godności, które leży u podstaw zarówno tych, jak i wielu późniejszych konwencji dotyczących praw człowieka; które może stać się podstawą prawnej gwarancji podmiotowości osoby jako takiej i tym samym normatywnie potwierdzoną wartością fundamentalną (*Wertprinzip*), która bezapelacyjnie uzasadnia prawa człowieka, a tym samym prawo w ogóle.

Godność człowieka jest więc w tym ujęciu uniwersalnym „prawem do posiadania praw” (Christoph Enders) lub przestrzegana w polityce i prawie „zasadą optymalizacji praw podstawowych” (Susanne Baer). Oznacza to, że godność człowieka funkcjonuje jako zasada regulacyjna, przy pomocy, której należy uznać prawa człowieka za prawa podstawowe, a prawa podstawowe odpowiednio wyważać między sobą. Ostatecznym celem całego porządku prawnego jest tym samym możliwie jak najszersze i najpełniejsze zapewnienie ochrony godności każdego człowieka.

Istnieje przy tym daleko idąca zgoda co do tego, że rozpatrywana z punktu widzenia prawno-etycznego zasada godności człowieka jest uniwersalnym posagiem ludzkiego bytu jako takiego; godność ta przysługuje więc każdemu człowiekowi jako bytowi ludzkiemu w sposób istotny, równy i nierozłączny, niezależnie od rasy, religii, wieku, wyznania, narodowości oraz innych szczególnych przymiotów. Nie uzyskuje się jej na podstawie indywidualnych osiągnięć lub kwalifikacji, ani też nie traci się jej na skutek dyskwalifikujących okoliczności, jak na przykład na skutek przestępstwa. Dlatego też wymiar sprawiedliwości w państwie współczesnym jest zobowiązany respektować godność człowieka również w przypadku przestępcy i unikać – na przykład w razie nałożenia kary pozbawienia wolności – środków mogących go poniżyć lub naruszyć jego cielesną lub psychiczną integralność, a tym samym stanowić pogwałcenie jego ludzkiej godności. Godność człowieka nie jest również uwarunkowana faktem zaakceptowania jej przez społeczeństwo lub dane ośrodki polityczne. Wprost przeciwnie, właśnie tam, gdzie nie jest ona

akceptowana, w sposób szczególny daje się odczuć jej zagrożenie, i właśnie te przypadki pociągają za sobą reakcję światowej opinii publicznej.

Przyjrzyjmy się nieco uważniej istniejącym gwarancjom poszanowania ludzkiej godności, które – zgodnie z ideą praw człowieka – winny być umocowane w całości porządku prawnego, w formie praw podstawowych. Przede wszystkim w związku z godnością człowieka należy uwzględnić trzy konteksty, które powinny zostać zagwarantowane w ramach praw podstawowych.

We współczesnym rozumieniu godności człowieka na pierwszym miejscu znajduje się powiązany z zasadą równości kontekst wolności. Zakorzeniona w prawach podstawowych gwarancja respektowania godności człowieka ma tutaj wymiar praw i wolności jednostki. Godność człowieka wymaga zapewnienia odpowiedniego obszaru wolności (to jest, według Kanta, „niezależności od innej przymuszającej woli”), „o ile może ona współistnieć według prawa ogólnego z wolnością innych”², a więc o ile można ją uniwersalizować. Gwarancja praw i wolności osoby (*status negativus*) polega przede wszystkim na indywidualnej ochronie jednostki przed ingerencją w jej, zdefiniowany na mocy praw podstawowych, obszar wolności, jest to więc ochrona przed samowolnym ograniczeniem wolności w społecznych relacjach i osobistych przekonaniach, ingerencją w sferę prywatną, naruszeniem fizycznej i psychicznej integralności itd. czy to ze strony państwa, czy też ze strony podmiotów społecznych. W sposób szczególny, z uwagi na poszanowanie godności człowieka, należy piętnować przypadki upokarzania, poniżania oraz okrutnego traktowania innego człowieka. Z punktu widzenia aspektu wolności w celu poszanowania godności człowieka konieczne jest państwo prawa przestrzegające praw i wolności jednostki.

Na drugim miejscu rozważyć należy kontekst praw obywatelskich. Osoba jako obywatel, ze względu na przysługującą jej godność, jest nie tylko adresatem prawa, lecz równocześnie jest jego współautorem. Dlatego też musi mieć ona możliwość odgrywania w życiu politycznym roli aktywnej (*status activus*) i je współkształtującej. Z tego punktu widzenia gwarancja godności

² Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, AB 45.

ci człowieka zakłada konieczność istnienia państwa demokratycznego.

Na trzecim miejscu należy wreszcie rozważyć kontekst prawa społecznego, a więc prawa do roszczeń (*status positivus*) gwarantującego poszanowanie godności człowieka. W kontekście społecznym poszanowanie godności człowieka wymaga nie tylko zapewnienia formalnej wolności w sensie praw i wolności jednostki lub praw obywatelskich, lecz również „wolności konkretnej” (Hegel³) obywateli, a więc realnej możliwości faktycznego urzeczywistnienia wolności poprzez plan życia godny człowieka. W ramach swoich społeczno-ekonomicznych możliwości politycznie określone społeczeństwo winno poprzez systemy socjalnego bezpieczeństwa solidarnie troszczyć się o zapewnienie odpowiednich środków i możliwości, z których korzystanie powinno być jednakże pozostawione indywidualnej odpowiedzialności obywateli. W tym kontekście biskupi USA mówili o aspekcie kontrybucyjnej sprawiedliwości, która domaga się,

aby ludzie mieli obowiązek aktywnie i produktywnie brać udział w życiu społecznym, zaś społeczeństwo miało obowiązek umożliwić im ten udział⁴.

W tym samym kierunku zmierza w swoim traktacie *Capibility* hinduski laureat nagrody Nobla – Amartya Sen⁵. Konieczność życia w niedostatku i nędzy, biorąc pod uwagę podstawowe potrzeby życiowe (żywność, odzież, mieszkanie), sprzeciwia się ludzkiej godności, ale też w mniejszym stopniu sprzeciwia się jej życie pozbawione jakichkolwiek perspektyw, na przykład możliwości zdobycia pracy, wykształcenia, odpowiedniej opieki zdrowotnej, dostępu do informacji itd.

Godność człowieka, z prawno-etycznego punktu widzenia, interpretujemy jako zasadę regulacyjną, w oparciu o którą dany system polityczny optymalizuje prawa podstawowe, a ostatecznie

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 260.

⁴ *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA (1986), w: *Die neue Ordnung*, wydanie specjalne 1987, nr 71.

⁵ Sen, Amartya: *Development as Freedom*, New York 1999.

cały porządek prawny (legislacyjny). Istotnie, napięcie istniejące między trzema naszkicowanymi powyżej kontekstami godności człowieka – czy też ideami praw człowieka – zmusza polityków do odpowiedniego wyważenia praw podstawowych w kontekście praw i wolności jednostki, praw obywatelskich oraz praw społecznych, a także do ich uzgodnienia i zharmonizowania w jednym systemie prawnym. Konkretnie rozwiązania wypracowywane są we współczesnym państwie na drodze procesu demokratycznego. Celem jest zagwarantowanie poszanowania godności każdego człowieka.

W dyskusjach prowadzonych w tradycyjnym nurcie katolickiej nauki społecznej meritum sprawy dotyka tego samego problemu. Głoszenie potrzeby solidarnego urzeczywistniania dobra wspólnego przyjmuje ostatecznie za punkt odniesienia zawsze godność osoby ludzkiej. Według *Quadragesimo anno*

wszelka czynność społeczna bowiem powinna w pojęciu i istocie swojej wspomagać członki ciała społecznego (QA 79),

tj. w ostatecznym wymiarze być pomocą świadczoną dla dobra indywidualnej osoby, gdyż według *Gaudium et spes* to właśnie człowiek, osoba, jest „twórcą, ośrodkiem i celem” (GS 63) nie tylko całej gospodarki, lecz również całości społecznych relacji.

Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót (GS 26).

Zasada pomocniczości, jako ogólna i otwarta zasada organizacji dobra wspólnego, stanowi próbę takiego połączenia aspektu praw i wolności jednostki (odpowiedzialność indywidualna) z aspektem praw społecznych (świadczenie pomocy), aby każdy człowiek mógł prowadzić życie godne osoby ludzkiej.

Na czym polega godność człowieka?

Rozpowszechnione i zasadniczo niepodważane prawno-etyczne stwierdzenia powołujące się na godność człowieka, zdają się zakładać możliwość istnienia jasnej odpowiedzi na

pytanie o to, na czym właściwie polega owa godność oraz dlaczego przysługuje ona człowiekowi w odróżnieniu od innych istot żyjących. Odpowiedź bynajmniej nie jest prosta. Zapoznajmy się najpierw z niektórymi propozycjami podawanymi przez tradycję.

Cycero pisze:

Jeśli zaś ponadto zechcemy zważyć, na czym polega wyższość i dostojność naszej natury, zrozumiemy, jak haniebne jest zatapać się w zbytku, prowadzić życie wygodne i łatwe, jak szlachetnie natomiast jest żyć skromnie, wstrzemięźliwie, poważnie i z umiarkowaniem⁶.

Podobnie jak w przypadku wielkich klasycznych dzieł antycznej filozofii, również Cycero uznaje, że odznaczające człowieka *excellencia* i *dignitas* mają swoje źródło w jego rozumności. W odróżnieniu od prawno-etycznego pojmowania godności człowieka, charakterystycznego dla współczesności, z owej *dignitas* nie wyprowadza się jednak prawnego statusu indywidualnej wolności przynależnej każdemu człowiekowi. W swoim pojęciu kosmopolityzmu stoicy uznawali, co prawda w odróżnieniu od Arystotelesa, że żaden człowiek nie jest ze swej natury niewolnikiem i że niewolnictwo jest wynikiem ludzkich regulacji. Tym niemniej oni również nie postrzegali porządku prawnego jako elementu koordynującego prawa i wolności wyływające z godności jednostki. Wniosek, który przytacza Cycero w powyższym cytacie, ma zatem charakter indywidualno-etyczny i odnosi się do dobrego życia jednostki: powinniśmy prowadzić nasze życie zgodnie z ową wspaniałą *dignitas*, a więc w sposób godny człowieka.

Niezwykle ważną dla genezy pojęcia godności ludzkiej jest bez wątpienia tradycja biblijno-chrześcijańska. Człowiek jako człowiek, tzn. jako mężczyzna i kobieta, został stworzony na obraz Boga (*imago Dei*) (Rdz 1, 27). Stworzenie osiąga swój kulminacyjny moment w człowieku, który został przez Boga uwieczniony „chwałą i czcią” (Ps 8, 6). Ta królewska godność przy-

⁶ Marcus Tullius Cicero: *De officiis* I, 106: *Atque etiam, si considerare volumus, quae sit in natura (nostra) excellentia et dignitas, intelligemus, quamquam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamquam honestum parce, continenter, severe, sobrie.* (cytat za: *Pisma filozoficzne*, PWN 1960, tłum. Wiktor Kornatowski).

należy mu jako człowiekowi i jest pierwotna w stosunku do wszelkich różnic dotyczących płci, narodowości, religii lub klasy. Jest ona dziełem Boga i On sam jest jej gwarantem. Natomiast pytanie o jej źródło pozostawało początkowo na drugim planie, choć zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła bez wątpienia nawiązywał do tego właśnie pytania. W nowotestamentalnym kontekście dzieła odkupienia aspekt godności człowieka ulega radykalizowaniu poprzez wezwanie do godności dziecięctwa Bożego w Chrystusie:

A zatem nie jesteś niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej (Ga 4, 7).

Stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych (Rz 8, 21).

Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 27n).

Powyższe aspekty godności człowieka – *imago Dei* oraz dziecięctwo Boże – posiadają w Biblii również odniesienie do wolności. W wielkim starotestamentalnym dziele zbawienia – wyjściu z Egiptu do Ziemi Obiecanej – Bóg ukazuje się jako Wybawiciel: prowadzi swój lud z egipskiej ziemi niewoli do wolności. Przykazania z drugiej tablicy dekalogu, jak również dobitne napomnienia, by nie działać na szkodę i nie wykorzystywać osób najsłabszych w społeczeństwie: niewolników, wdów, sierot oraz przybyszów, a nawet by miłować bliźniego jak siebie samego (Kpł 19, 18), należy odczytywać właśnie w kontekście *imago Dei* oraz wyzwalającego dzieła Boga, wyprowadzającego swój lud z Egiptu. Wizja Roku Jubileuszowego (Kpł 25, 8-55), która zapewne nigdy nie została zrealizowana, przywodzi przed oczy Boży dezyderat: wciąż na nowo miał być przywracany stan, który według Księgi Liczb (Lb 26, 52-56) ustanowił sam Bóg przy podziale ziemi, podczas wejścia Izraela do Ziemi Obiecanej; był to stan, w którym każdy człowiek posiadał ziemię, a poprzez to wolność i środki do życia. Prorocy, w eschatologicznej perspektywie, wzywają, by działać z myślą o nadchodzącym sądzie

oraz Bożym Królestwie pokoju; centralnym tematem jest tu wymiar społeczny: występować w obronie praw uciśnionych oraz pełnić dzieła miłosierdzia wobec słabych. Nowotestamentalny obraz sądu nakreślony w Mt 25, 31-46 jest w pewnym stopniu dopełnieniem tego posłania proroków.

W Nowym Testamencie godność człowieka, będąca dziełem Boga i uwarunkowana dziełem odkupienia („wolność i chwała dzieci Bożych”), odnoszona jest do wolności przede wszystkim w wymiarze duchowym i eschatologicznym, natomiast praktycznie jest prawie całkowicie pozbawiona jakiegokolwiek prawnego-etycznego odniesienia do spraw tego świata, co zapewne wynikało z – obecnej w Kościele pierwotnym – postawy oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa. O ile św. Paweł z naciskiem podkreślał, że w Chrystusie nie ma niewolników ani wolnych, o tyle nie leżało w jego intencji podawanie w wątpliwość niewolnictwa jako społecznej instytucji sprzeniewierzającej się wolności człowieka – i to nawet w obrębie gminy chrześcijańskiej. Wprost przeciwnie: wzywa on każdego, by

pozostał w takim stanie, w jakim został powołany.

Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa (1 Kor 7, 20-22).

Dlatego też odsyła zbiegłego chrześcijańskiego niewolnika Onesyma do jego pana – Filemona – nawróconego przez Pawła. Ten winien go przyjąć „jako brata umiłowanego” (Flm 8-20). Niewolnictwo jest więc co prawda łagodzone wewnątrz gminy w duchu patriarchalnej miłości, tym niemniej pozostaje potwierdzone w swoim istnieniu jako instytucja.

Przykład św. Pawła pokazuje, że droga od chrześcijańskiego pojęcia godności człowieka do polityczno-prawnej gwarancji umocowanej poprzez podstawowe prawa człowieka nie jest prosta ani łatwa. Proces ten mógłby się dokonać jedynie w środowisku struktur społeczno-historycznych, istniejących w czasach antycznych, w średniowieczu i czasach nowożytnych. Struktury te, jak np. panujący przez stulecia system feudalny wraz ze ścisłym powiązaniem władzy świeckiej i duchowej, nie dopuszczały jednakże do powstania takiego systemu prawnego, który interpretowałby godność człowieka z punktu widzenia praw i wolności

jednostki. Dopiero powstanie coraz potężniejszego i coraz bardziej wpływowego, wykształconego i majątnego mieszczaństwa utworzyło warunki umożliwiające ów „zwrot ku podmiotowi”, którego skutkiem podczas wybuchających pod sztandarem wolności nowożytnych rewolucji mieszczańskich było żądanie – a wreszcie wywalczenie – prawnych gwarancji dla respektowania godności człowieka. Fakt, że zwrot ten miał miejsce tylko w Europie, a nie w żadnym innym kręgu kulturowym, może mieć istotny związek z biblijno-chrześcijańską tradycją pojęcia godności człowieka.

Pod tym względem Tomasz z Akwinu był jeszcze jak najbardziej myślicielem średniowiecznym. Dla niego – podobnie jak później dla Kanta – było kwestią bezsporną, że godność człowieka, jego status *imago Dei*, ostatecznie zasadza się na wolnym samookreśleniu się człowieka, a więc na wolnej woli.

(...) Jest on (tj. człowiek, w pewien sposób na podobieństwo Boga) źródłem swoich czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem⁷.

Tym niemniej, ta wewnętrzna wolność samookreślenia się człowieka, ważna z moralnego punktu widzenia, nie pociąga jeszcze za sobą u Tomasza prawnego statusu wolnej osoby w kontekście społecznym. Idea społecznego wspólnego dobra (*bonum commune societatis*) nie jest wyprowadzana od obywatela jako wolnego podmiotu prawnego, lecz jest w pewnym sensie obyczajowo-materialnie i obiektywnie definiowana odgórnie, również w odniesieniu do religii, prawa i struktur społecznych:

A ponieważ każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe jest, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze się ustosunkowuje do dobra wspólnego. A i całość wtedy tylko może utrzymać swoją wartość i byt, kiedy jej części są do niej dobrze ustosunkowane⁸.

⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I.II. prologus: restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. (cytat za: *Suma teologiczna*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1985, tłum. o. Pius Belch OP).

⁸ I.II. 92, 1 ad 3: Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec

Filozofia Kanta mieści się co prawda jak najbardziej w chrześcijańskiej tradycji, tym niemniej jego słynne i przez długi czas obowiązujące uzasadnienie godności człowieka obywa się bez argumentacji biblijno-religijnej i ma charakter na wskroś świecki. Podstawowa myśl jest następująca⁹: jako istota rozumna człowiek jest zdolny do autonomii, tj. może sam siebie określić w wolności, czego przejawem jest jego moralność. Określając siebie w wolności, człowiek okazuje się „celem samym w sobie”, gdyż w swoim rozumnie wolnym działaniu potrafi uczynić samego siebie celem. W ten sposób człowiek odróżnia się od wszystkiego, co służy „tylko jako środek” do innych celów lub „do użycia wedle upodobania”, a więc posiada jedynie względną, warunkową wartość i jest w tym sensie dyspozycyjną „rzeczą”. Ponieważ byt ludzki, ze względu na rozumną autonomię, jest sam w sobie celem, przysługuje mu w odróżnieniu od rzeczy nie wartość względna, lecz bezwzględna. Ta bezwzględna wartość nie dopuszcza, aby człowiek był używany jedynie jako środek do celu lub był traktowany na równi z rzeczami. Rzeczy mają jakąś cenę, cenę rynkową lub cenę emocjonalną.

To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność.

Człowieczeństwo jako to,

co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność¹⁰.

Wewnętrzna wolność autonomicznego samookreślenia się, istotna z moralnego punktu widzenia, ukazuje człowieka jako cel

totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. (cytat za: Summa teologiczna, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1985, tłum. o. Pius Bełch OP).

⁹ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 63-67. (cytat za: Uzasadnienie metafizyki moralności, PWN 1952, tłum. Młcisław Wartenberg).

¹⁰ BA 77. (cytat za: Uzasadnienie metafizyki moralności, PWN 1952, tłum. Młcisław Wartenberg).

sam w sobie i stanowi jego wewnętrzną wartość oraz jego godność. Na fakt ten powołuje się imperatyw kategoryczny, nakazujący tak postępować,

byś człowieczeństwo tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka¹¹.

Tak rozumiana godność człowieka powoduje, że wewnętrzna wolność, będąca jej podstawą, jest pojmowana w swoim wymiarze zewnętrznym, tj. w odniesieniu do społeczeństwa, również jako „jedyne, pierwotne prawo, przysługujące każdemu człowiekowi na mocy jego człowieczeństwa”¹². Jest ona zatem w świetle prawa naturalnego, podstawą wszelkiego porządku prawnego, który następnie zyskuje od strony prawno-etycznej ultimatywne znaczenie gwarancji dla poszanowania godności człowieka. Bez autonomii czy też wolnego samookreślenia się nie byłoby według Kanta ani godności, ani moralności, ani prawa. Nieco później Hegel spuentował tę tezę w następujący sposób:

To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się istnieniem wolnej woli, jest (tym, co nazywamy) prawem. Prawo więc w ogóle to wolność jako idea¹³.

Przedstawione przez Kanta uzasadnienie dla godności człowieka jest w połączeniu z prawnym statusem człowieka jako jednostki wolnej bez wątpienia sposobem argumentacji, który najlepiej nadaje się do wytłumaczenia godności człowieka jako prawno-etycznej zasady z punktu widzenia naszych pierwszych rozważań. Argumentacja ta nie jest dla nas, jako chrześcijan, żadnym problemem. Możemy stwierdzić, że Kant tłumaczy, na sposób filozoficzny, na czym polega rzeczywistość *imago Dei* człowieka i dlatego tylko człowiek powołany jest do „wolności i chwały dzieci Bożych”. Jak zauważyliśmy wcześniej, już To-

¹¹ BA 66f. (cytat za: Uzasadnienie metafizyki moralności, PWN 1952, tłum. Mściśław Wartenberg).

¹² Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, AB 45.

¹³ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 29 (cytat za: Zasady filozofii prawa, PWN 1969, tłum. Adam Landman).

masz z Akwinu nie miał wątpliwości, że rzeczywistość *imago Dei* polega ostatecznie na wolnym samookreśleniu.

Godność człowieka w kontekście pluralizmu światopoglądowego

Odwoływanie się do godności człowieka, jak to często praktykujemy w naszych prawno-etycznych dyskursach, napotyka na zasadniczą trudność. Określenie jej treści, wypracowanie oraz uzasadnienie jej pojęcia kieruje nas nieuchronnie w stronę pytania o istotę i przeznaczenie człowieka. W taki oto sposób stajemy przed pytaniem o charakterze światopoglądowym. Odpowiedź, jakiej udzielimy na pytanie, co oznacza „godność człowieka”, wiąże się bezpośrednio z naszym rozumieniem siebie jako człowieka oraz ze stanowiskiem, jakie w tej kwestii (w wymiarze religijnym, filozoficznym, ideologicznym) *implicite* lub *explicite* zajmujemy. Aktualne jest tutaj stwierdzenie Fichtego:

Wybór filozofii zależy (...) od tego, jakim jest się człowiekiem; z tego względu, że system filozoficzny to nie martwy mebel, który możemy dowolnie odstawiać na bok lub akceptować, lecz jest on ożywiony duszą człowieka, który go wyznaje¹⁴.

Proponowane przez modernizm rozumienie wolności, której pojęcie zostało klasycznie sformułowane przez Kanta, prowadziło nieuchronnie do pluralizacji światopoglądowych przekonań odnośnie do istoty i przeznaczenia człowieka. Ludzie, korzystając z wolności, dają różne odpowiedzi na pytanie, jakim jest się człowiekiem. I dobrze, że tak się dzieje. Heretyk na stosie jest paradygmatem przeszłości, która jeszcze nie była w stanie rozważać społecznych relacji i światopoglądowych przekonań na gruncie wolności człowieka. Nikt nie chce odrodzenia się tego paradygmatu. Również nasz Kościół – w dokumencie Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* – odciął się od niego w sposób definitywny. Dlatego też należy pozytywnie ocenić filozofię post-

¹⁴ Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe (Bayerische Akademie der Wissenschaften), tom 1.4, 195.

modernistyczną w tym sensie, że opowiada się ona zdecydowanie za prawem do inności i pluralizmem.

W ten sposób w naszych rozważaniach pojawia się następujący problem: im większy pluralizm światopoglądowy panuje w naszych wyobrażeniach na temat istoty i przeznaczenia człowieka, tym liczniejsze i coraz bardziej różnorodne stają się odpowiedzi na pytanie, co właściwie oznacza godność człowieka. O ile z jednej strony odwoływanie się do godności człowieka nadal jest chętnie praktykowane, to pojęcie to rozmywa się w różnorodności częściowo kontrowersyjnych opinii. Prawno-etycznie nadal odwołujemy się do godności człowieka jako normy fundamentalnej, brak jest jednak zgody odnośnie do jego treści. Chrześcijańskie pojęcie godności człowieka, odwołujące się do rzeczywistości *imago Dei* oraz dziecięstwa Bożego, przekonuje tylko część społeczeństwa, a mianowicie wierzących chrześcijan. Pojęcie zaproponowane przez Kanta, opierające się transcendentально-filozoficznie na autonomicznym i wolnym samookreśleniu się człowieka, również nie wszystkich przekonuje z tego względu, że zakłada ono metafizycznie samodzielne znaczenie rozumu i moralności, a więc tego, co duchowe wobec tego, co materialne, co napotyka w dzisiejszych czasach na szeroki opór ze strony choćby wszystkich empirystów, naturalistów i scjentyistów. Czyżby więc odwoływanie się do godności człowieka miało się stać jedynie pustą formułą?

Pluralizacja i erozja argumentacji pojęcia godności człowieka obejmuje wiele aspektów. Przede wszystkim spór dotyczy kwestii, czy człowiek posiada jakąś istotną właściwość, która odróżniałaby go od innych istot żywych i uzasadniałaby jego godność. Od czasów antycznych, kiedy to definiowano człowieka jako *zōon lōgon echon*, a więc istotę mówiącą lub też posiadającą ducha, przez długi czas panowało przekonanie, że cechą tą jest mowa i duchowy rozum kierujący odpowiedzialnym i wolnym działaniem. Tym niemniej już w przeszłości empiryści krytykowali tę metafizyczną kwalifikację. W obecnych czasach, jak się wydaje, dominuje raczej postmetafizyczne przekonanie, według którego ludzki duch nie posiada samodzielnego znaczenia. Oznacza to, że zamiast istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem przyjmuje się już tylko istnienie różnicy stopnia i należy sobie zadać pytanie, czy w ogóle istnieje coś, co w sposób zasadniczy odznaczałoby człowieka i decydowało o jego godności.

Problem ten staje się szczególnie widoczny, gdy weźmiemy pod uwagę naturalistyczne poglądy w ramach współczesnej filozofii umysłu. Doświadczane świadomie ludzkie myślenie, jest tu epifenomenalistycznie zredukowane do fizycznie-chemicznego determinizmu dających się neurologicznie wyjaśnić procesów zachodzących w mózgu – lub wręcz jest z nimi utożsamiane. Wolna wola, która u Tomasza z Akwinu i Kanta pełniła rolę decydującej przesłanki dla rzeczywistości *imago Dei* lub godności człowieka, jest przez te redukcjonistyczne kierunki odrzucana i dezawuowana jako iluzja. Ale czy złożoność mózgowych połączeń i pulsujących neuronów stanowi jakąkolwiek przesłankę dla istnienia ludzkiej godności? Ponadto mózg człowieka różni się jedynie w sposób nieistotny od mózgów innych naczelnych, którym to najwyraźniej nie przypisujemy tej godności.

Inne aspekty pluralizacji stały się przedmiotem światowej dyskusji, zwłaszcza po ukazaniu się dzieła australijskiego przedstawiciela utilitaryzmu preferencyjnego, Petera Singera¹⁵, pod tytułem *Practical Ethics* (1979): czy status człowieka, uwarunkowany ludzką godnością i prawami rozciąga się na wszystkich członków ludzkiego gatunku, czy też tylko na tych, którzy są w stanie świadomie przeżywać swoją osobowość oraz preferencje: czy chodzi o hierarchię wartości? Singer odmawia tego statusu embrionom, płodom, noworodkom, osobom ciężko upośledzonym psychicznie, cierpiącym na starczą demencję oraz osobom przebywającym w śpiączce i wyciąga adekwatne temu stanowisko wnioski odnośnie do aborcji i eutanazji. Według Singera rozszerzenie praw człowieka na wszystkich członków gatunku ludzkiego, również na tych, którzy nie są w stanie żyć w danej chwili w sposób świadomy jako osoba, nastąpiło ze względu na religijne nauczanie o „świętości życia”. Nauczanie to ma jednak, według Singera, charakter religijny, a tym samym partykularny, dlatego też nie może być wiążące dla ogółu ani w sensie moralnym, ani prawnym. W obecnie toczonym bioetycznym dyskursie poruszane są ponadto pokrewne tematy: w jakim stopniu klonowanie terapeutyczne, badania embrionów dopuszczające ich śmierć, diagnostyka preimplantacyjna i pre-

¹⁵ Singer, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge 1979.

natalna itd. naruszają godność człowieka lub zakorzenione w niej prawa człowieka?

Zupełnie inny aspekt tego zagadnienia wynika z hegemonii, jaką uzyskał globalizujący się system ekonomiczny wobec innych systemów składających się na całość społecznych relacji. Coraz częstsze zawężanie i sprowadzanie wolności do wolności rynkowej dotyczy w istotny sposób godności człowieka oraz prawnie-etycznych przekonań, według których zadaniem porządku prawnego jest stać na straży godności człowieka czy to w wymiarze praw i wolności jednostki, praw obywatelskich, czy też praw społecznych. Ma rację Jürgen Habermas, który wobec ekonomicznej kolonizacji naszego życia wzywa do większej wrażliwości na „zawartą w prawnych strukturach i wymagającą odnowy społeczną solidarność”¹⁶. Jeśli nie uda się ograniczyć neoliberalnego, globalizującego się kapitalizmu poprzez bazujące na prawach człowieka reguły ustanawiane w wymiarze narodowym i międzynarodowym, godność człowieka zostanie zredukowana do kwestii ekonomicznej zasady wydajności. To jednakże byłby koniec tej idei.

Wszystkie powyższe (i jeszcze wiele innych) aspekty pluralizacji i erozji pojęcia godności człowieka pokazują, że nakreślony na początku naszych rozważań projekt przyjęcia godności człowieka za podstawową zasadę prawnie-etyczną stoi w pewnym sensie na glinianych nogach. Co prawda nadal odwołujemy się do godności ludzkiej i głosimy – często w emfaticznych świątecznych przemówieniach – że w naszych porządkach prawnych naczelną kwestią jest zapewnienie poszanowania godności człowieka jako normy podstawowej. Jeśli jednak postawić pytanie o treść tego pojęcia, co do której panowałaby powszechna zgoda w naszych pluralistycznych społeczeństwach, stajemy nieustannie przed fenomenem wskazującym na fakt, że treść ta rozmywa się w niejasnym pluralizmie sprzecznych opinii. W ten sposób godność człowieka traci ową siłę argumentacji i przekonywania, która jest nieodzowna dla ustanowienia podstawowej normy prawnie-etycznej, którą winna posiadać jako zasada prawnie-etyczna.

¹⁶ Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 12.

Mimo to podejmowane są próby wykazania przy pomocy pewnego minimum światopoglądowych aksjomatów, że również w pluralistycznym kontekście możliwe jest takie określenie treści tego pojęcia, które mogłoby zostać ogólnie zaakceptowane. Jedną z takich prób podjęta została niedawno przez Rainera Forsta w nawiązaniu do etyki dyskursywnej Jürgena Habermasa¹⁷. Główną ideę swojej propozycji streszcza on w następujący sposób:

Godność tę rozpoznać i uznać oznacza postrzegać każdą osobę (również i siebie samego) jako istotę posiadającą prawo do usprawiedliwiania podejmowanych przez siebie, wszelkich moralnie istotnych działań, jak również dostrzegać, że każda moralna osoba zobowiązana jest do takiego usprawiedliwiania swojego działania. Prawa, które na podstawie tego podstawowego prawa można wzajemnie i ogólnie usprawiedliwić oraz których nie można w słuszny sposób odmówić innym, nazywamy „prawami człowieka”¹⁸.

Propozycja ta oznacza więc, że ludzie od dawien dawna żyją w społecznych relacjach z innymi ludźmi. Są oni istotami rozumnymi, zarazem jednak doczesnymi, słabymi i skazanymi na wzajemną pomoc. Dobre współzycie możliwe jest tylko wtedy, gdy każdej osobie przyznamy – indywidualnie, nawzajem i kolektywnie – fundamentalne prawo, że wszystko, co się tyczy jej praw, musi być wobec niej w sposób rozumny usprawiedliwione. Godność człowieka polega, w tym ujęciu, na owym fundamentalnym prawie do otrzymania takiego usprawiedliwienia. Podobną propozycję uzasadnienia praw człowieka zgłosił Otfried Höffe poprzez swoją teorię „transcendentalnej wymiany”¹⁹.

Tego rodzaju propozycje bez wątpienia spełniają wymagania logicznej argumentacji. Tym niemniej wykluczają one pytanie o istotne cechy antropologiczne, będące podstawą ludzkiej god-

¹⁷ Forst, Rainer: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (2005) 4, 589-596; tenże: Toleranz im Konflikt, Frankfurt 2003.

¹⁸ Forst: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung, 590.

¹⁹ Höffe, Otfried: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt 1996, 67-77.

ności. Wątpliwym wydaje się, aby mogły one dostarczyć pomocnych i użytecznych odpowiedzi wobec przedstawionego powyżej zjawiska erozji pojęcia godności człowieka i wynikających stąd problemów.

Dla chrześcijan, biorących aktywny udział w demokratycznym kreowaniu opinii i postaw w warunkach współczesnego pluralistycznego społeczeństwa bliskim staje się następujące stanowisko: pomimo wyżej wymienionych tendencji erodowania pojęcia ludzkiej godności winniśmy w pluralistycznym dyskursie wciąż pamiętać o sile tego pojęcia i obstawać przy nim jako chrześcijańskim światopoglądzie. Z jednej strony jest to religijne odwołanie się do rzeczywistości *imago Dei* człowieka oraz jego powołania do „wolności i chwały dzieci Bożych”. Z drugiej strony jest to przedstawione przez Kanta odwołanie się do autonomii osoby, która jest sama dla siebie celem, i poprzez którą człowieczeństwo jako warunek owego bycia celem samym dla siebie posiada „wartość wewnętrzną, tj. godność”²⁰. Oba rozumowania można ze sobą pogodzić: argument Kanta pokazuje, co czyni człowieka *imago Dei* i umożliwia realizację jego powołania. Tak wyraziste pojęcie godności człowieka ma charakter jedynie partykularny i nie jest z pewnością propozycją, która w warunkach panującego pluralizmu mogłaby uzyskać ogólną aprobatę. Jest jednak rzeczą niesłychanie ważną, aby propozycja ta była w publicznym dyskursie obecna. Erozja tego pojęcia może bowiem we współczesnych społeczeństwach prowadzić do problemów, z którymi nie będzie można się uporać, nie posiadając wyrazistego pojęcia godności człowieka.

Tłumaczenie: Michał Miś

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – GODNOŚĆ, WOLNOŚĆ, PRAWA CZŁOWIEKA, PRAWA OBYWATELSKIE, PRAWA SPOŁECZNE, CZŁOWIECZEŃSTWO, ETYKA PRAKTYCZNA

²⁰ Kant, *Grundlegung*, BA 77. (cytat za: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN 1952, tłum. Mściśław Wartenberg).

SUMMARY

A. ANZENBACHER, *What Does „Human Dignity” Mean?*

The reflection upon human dignity taken up by the author was concentrated around three issues. The context of the first one is legal-ethical issues, with special emphasis put on the relations between understanding dignity and rights of a human being, both as an individual-person and as a citizen of a particular community. The second thread of deliberations was determined with a question about the essence of human dignity, with reference to biblical texts as well as the texts of modern philosophy (Kant, Hegel). The third aspect of dignity was framed by its understanding as a world view basis for contemporary human being. And this is subject to the pluralisation process which, according to the author, leads to erosion of essential understanding of this concept and risk of ceasing treating it as a basic and universal ethical norm protecting every human being.

Arno Anzenbacher, ur. w 1940 roku w Bregenz (Austria). Studia z teologii i filozofii na Uniwersytetach w Innsbrucku oraz Freiburgu (Szwajcaria). Doktorat z filozofii w roku 1965 we Freiburgu, habilitacja z filozofii w 1972 roku. Od roku 1981 profesor Wydziału Katolicko-Teologicznego Uniwersytetu Johanna Gutenberga w Moguncji (Katedra Etyki Społecznej).