



5/2006 (9)

O godności w polityce

Hanna Suchocka

Aby móc podjąć próbę zarysowania problemu godności w polityce, konieczne jest na wstępie określenie, w obszarze jakiej polityki się poruszamy, czyli – innymi słowy – dookreślenie, w jakim rozumieniu używamy pojęcia „polityka”. Słowo polityka, podobnie zresztą jak godność, jest używane powszechnie w najróżniejszych odmianach. Stało się swego rodzaju słowem-wytrychem używanym współcześnie w różnych okolicznościach, w odniesieniu do różnych sytuacji i na określenie różnych zjawisk. Wszystko jest polityczne albo staje się polityczne, albo jeszcze inaczej – staje się upolitycznione, co już ma wyraźny wydźwięk negatywny. Mówi się o różnych rodzajach polityk, odnosząc je do różnych sfer życia wyrażonych odpowiednim przymiotnikiem. I tak mówimy o polityce społecznej, kulturowej, zagranicznej, ludnościowej, rolnej, przemysłowej. Często w tym gąszczu znaczeń i etykiet politycznych gubi się klasyczny sens pojęcia polityki.

W kontekście niniejszych rozważań będzie chodziło o określenie polityki jako pewnej kategorii ogólnej, z której dopiero wywodzą się polityki szczegółowe. Próbując odnieść się do jakiejś ogólnej definicji polityki, również napotykamy na pewne trudności. Pojęcie to nie jest rozumiane jednoznacznie. Wystarczy wskazać tytułem przykładu definicje polityki wybrane chociażby z popularnych współczesnych encyklopedii. I tak na przykład *Encyklopedia Popularna PWN* z 1993 r. określa politykę jako

celową działalność dotyczącą głównie stosunków między warstwami społecznymi, państwami i narodami związaną z walką o zachowanie lub zdobycie władzy państwowej jako narzędzia regulacji i kształtowania tych stosunków (s. 656).

Inna, tak obecnie popularna, encyklopedia internetowa określa politykę jako

ogół działań związanych z dążeniem do zdobycia i utrzymania władzy państwowej lub lokalnej. Metody organizowania się społeczeństwa dla realizacji celów uznawanych za wspólne, a także sposób przewodzenia we wspólnych działaniach¹.

Obie definicje kładą nacisk na element dążenia do zdobycia i utrzymania władzy. Według pierwszej z nich jest to w zasadzie jedyny element definiujący politykę, uzupełnieniem zaś jest tylko stwierdzenie, że władza jest narzędziem regulacji i kształtowania stosunków zarówno wewnątrz państwa, jak i między państwami. Nie ma w tej definicji żadnych odniesień, które moglibyśmy określić jako odniesienia aksjologiczne. W drugiej definicji jest już pewien ślad takiego odniesienia, albowiem mówi się o realizacji celów uznawanych za wspólne. Oczywiście przykładów można podać więcej. Właściwie każdy z filozofów i myślicieli zajmujących się państwem formułował własną definicję polityki. Ich lista jest bardzo długa. Ja natomiast świadomie odniosłam się jedynie do tych dwóch źródeł o charakterze encyklopedycznym, do których może sięgnąć każdy i najczęściej sięga, poszukując odpowiedzi na pytanie o politykę. Obie z tych definicji są jednak w jakimś sensie niepełne i niezadowolające. Zawierają tylko niektóre elementy pojęcia „polityka”, sprowadzając je tym samym do wymiaru bardzo technicznego.

Dość wyeksponowanym elementem obu przytoczonych (i niewątpliwie wszystkich innych) definicji jest władza, zdobywanie władzy, jej sprawowanie i utrzymanie. I z tym należy się zgodzić. Nie można z pojęcia polityki eliminować takiego czynnika, jakim jest dążenie do zdobycia władzy. Byłoby to podejście utopijne, a więc nieprawdziwe. Z drugiej strony jednakże nie można pojęcia polityki sprowadzić do kwestii zdobycia i utrzymania władzy. Konieczne jest wskazanie dalszych jego elementów.

Władzę zdobywa się w jakimś określonym celu. Polityka zatem to działanie celowe, to znaczy polegające na realizacji

¹ Onet.pl, Internetowa Encyklopedia WIEM, została opracowana na podstawie Popularnej Encyklopedii Powszechnej Wydawnictwa Fogra <http://www.fogra.com.pl>

określonych celów przy użyciu określonych metod. Takie celowe działanie jest kierowane do kogoś, jest podejmowane na czyjąś rzecz. W centrum działań politycznych jest człowiek. Celem zaś, który się chce osiągnąć, jest realizacja dobra wspólnego. Można też powiedzieć inaczej, że polityka uprawiana na rzecz osoby i społeczeństwa jest dążeniem do wspólnego dobra, obroną i promocją sprawiedliwości. Takie określenie, które wywodzi się z nauki społecznej Jana Pawła II, wskazuje na pewne optymalne cechy polityki. Ta definicja czy raczej ten opis polityki zawiera zatem w sobie już pewne elementy wartościujące, wskazujące na to, jaka powinna być polityka. Powinna więc, kierując się na osobę i społeczeństwo, być służbą. Dążąc zaś do realizacji dobra wspólnego, stanowi ona przeciwstawienie się dążeniu do realizacji tylko własnego egoistycznego celu, w tym rozumianego jako egoistyczny także interesu grupowego czy partyjnego. Wprost mówił o tym Jan Paweł II stwierdzając, że

chrześcijanin, który uprawia politykę i pragnie czynić to po chrześcijańsku, winien działać bezinteresownie, nie szukając korzyści dla siebie ani dla swojego ugrupowania czy partii, ale dla dobra wszystkich i każdego².

Przyjmując zatem ten niesporny element definicji polityki, jakim jest dążenie do zdobycia władzy, należy ją poszerzyć, dodając, że polityka to

odpowiedzialność i troska o kształtowanie życia społecznego, co wiąże się z godnością i respektowaniem podstawowych praw człowieka, dobrem wspólnym i sprawiedliwością społeczną³.

Przy takim definiowaniu polityki pojawia się już pojęcie godności jako pewnej kategorii generalnej, ale zarazem jako kategorii immanentnie związanej z polityką. W gruncie rzeczy nie można oderwać polityki od godności. W tym sensie rozumiana

² Mówił o tym wprost Jan Paweł II podczas spotkania z politykami w czasie obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w 2000 r. *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, pod red. A. Zwolińskiego, Radom 2003, s. 376.

³ *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 371.

godność występuje jako pewna wartość pożądana w polityce. Godność należy interpretować jako odnoszącą się do człowieka, do jednostki, wobec której podejmuje się działania objęte mianem polityki, ale także i w drugą stronę, a więc także do tych, którzy tę działalność podejmują.

Określenie zatem, że polityka uprawiana na rzecz osoby i społeczeństwa jest dążeniem do wspólnego dobra, obroną i promocją sprawiedliwości⁴ wydaje się być tak oczywiste, że aż momentami banalne. Nie spotkamy przecież nikogo, kto angażuje się w politykę i jednocześnie przeczyłby temu zdaniu. Albo odwrotnie, nie spotkamy nikogo, kto angażując się w politykę tak właśnie nie określałby swojej działalności. Żaden polityk nie zgłosi hasła, że chce uprawiać politykę, która nie posiada elementu godności. Będzie walczył o zagwarantowanie godności człowieka, o godność jego egzystencji, o godne życie itd.

Mimo takich założeń, nie każda podejmowana działalność polityczna może być oceniona jako godna, czyli korzystająca z atrybutu godności w ocenie społecznej. Sami zresztą politycy, wydawałoby się budujący często na tych samych fundamentach i odwołujący się generalnie do tych samych wartości, jaką jest realizacja „dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej”, w zapalczywości polemicznej obrzucają się epitetami o zachowaniu niegodnym, o tym, że coś było niegodne, że jakieś stwierdzenie było poniżej godności. Tego typu ocena, tj. „niegodność” ma obniżyć w opinii społecznej wartość działania takiego czy innego polityka. To zatem potwierdza, że godność w polityce jest wartością pozytywną i pożądaną, przynajmniej w warstwie słownej. Wszystkie zaś działania „niegodne” zasługują na ocenę krytyczną.

Obserwacja życia politycznego współczesnego świata pokazuje, jak niezwykle trudno jest zobiektywizować kryteria, w oparciu o które można w sposób względnie jednoznaczny określać działania polityczne jako godne czy niegodne. Sama kategoria dobra wspólnego i sprawiedliwości, ze względu na swą ogólność, wydaje się być niewystarczającą. Jednoznaczne oceny, że jakieś działanie jest niegodne, można raczej odnosić do zachowań skrajnych, marginalnych. Jest natomiast cały obszar działań poli-

⁴ Jan Paweł II, *O polityce*, Wstęp i oprac. P. Ślabek, Kraków 2001, s. 39.

tycznych, których godność i niegodność ocenia się w zasadzie tylko z punktu widzenia określonej koncepcji politycznej czy nawet partyjnej. I w tym sensie określanie jakiegoś działania jako godnego czy niegodnego ma charakter swego rodzaju etykietowania, a nie obiektywnej, rzetelnej oceny. I często jedynym kryterium, w oparciu o które formułuje się takie oceny, jest po prostu inny, doraźny punkt widzenia przeciwnika politycznego. Miernikiem zatem tak rozumianej godności czy niegodności konkretnego zachowania może być tylko odmienność wyobrażeń różnych aktorów życia politycznego co do celów działań swoich własnych i swoich przeciwników, zasadzających się na pojęciu dobra wspólnego. Równocześnie jednak współczesne coraz bardziej brutalne i medialne życie polityczne uwidacznia cały szereg zachowań, które intuicyjnie trudno zaliczyć do kategorii zachowań godnych, choć wydają się być dopuszczalne.

Te wszystkie niebezpieczeństwa wynikające z nieuchronnej subiektywizacji oceny nie zmieniają jednak faktu, że godność w polityce jest wartością pożądaną. Z tego też względu wszystkie trudności związane z poszukiwaniem cech obiektywnych godności w polityce, dookreślenia tego, czym jest godność w polityce, nie zwalniają od podjęcia się takiego zadania. Punktem kluczowym dla takich poszukiwań jest odniesienie się do wartości, a więc poszukiwanie fundamentu aksjologicznego.

Szczególnie wyraziste poszukiwanie, odnoszenie się do fundamentu aksjologicznego ma miejsce w momentach przełomowych w historii państw i narodów. Równocześnie jednak trzeba dodać, że w takich momentach przełomowych łatwiej jest znaleźć ten bardziej jednoznaczny, bardziej zobiektywizowany punkt odniesienia. W takich bowiem okresach aktualną sytuację określa się jako „niegodną” i dąży się do jej zmiany. Warto tutaj przypomnieć chociażby nasze doświadczenia historyczne związane z narodzinami „Solidarności”. Ruch ten narodził się, abstrahując od wszelkich problemów ekonomicznych, jako próba przywrócenia godności w życiu społecznym, godności szeroko pojętej, w tym także godności w polityce. Dotychczasową politykę uznano za niegodną i chciano ją oprzeć na innych fundamentach aksjologicznych. Cel był jasno określony. Należało zatem poszukać zasady, która pozwoliłaby go najlepiej zrealizować. Wtedy właśnie narodziło się pojęcie solidarności jako fundamentalnej

zasady życia społecznego i politycznego, jako swego rodzaju idei kierującej.

Słowo „solidarność” nie istniało do tej pory w języku politycznym. Jego miejsce zajmowało pojęcie walki klas, która wyrażała oparte na zupełnie odmiennych kategoriach aksjologicznych relacje pomiędzy grupami społecznymi. Pojęcie „solidarność” miało stać się zatem antytezą „walki klas”. Miało stać się nową zasadą organizującą życie społeczne i relacje wzajemne między osobami. Od tej pory solidarność w miejsce walki miała wejść na stałe do słownika zachowań międzyludzkich i politycznych.

Znaczenie „solidarności” jako zasady, którą powinny kierować się zbiorowości ludzkie, bardzo mocno podkreślał Jan Paweł II. Warto tu zacytować jego słowa, które wypowiedział w 1987 r. w Gdańsku. Zdefiniował on wówczas solidarność, mówiąc:

Solidarność musi iść przed walką. Bo co to znaczy solidarność? To sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą (...). Solidarność również wyzwala walkę. Ale nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu.

W tych słowach jest zarazem ostrzeżenie. Jeśli solidarność zostanie wykorzystana do walki przeciwko drugiemu, a zatem potraktowana instrumentalnie, straci swój prawdziwy sens.

Ideą przewodnią każdej polityki powinna być solidarność. Można iść dalej i powiedzieć, że polityka oparta na solidarności jest polityką godną. Zatem walka o solidarność była zarazem walką o politykę godną, a więc i o godność w polityce.

Dla realizowania godności w polityce kluczowa była także zasada wolności. Nie można być godnym, będąc zniewolonym. Chcieliśmy żyć w wolnym świecie, korzystać z wolności słowa, religii, prasy, wolności przemieszczania się. Także o wolność walczyła Solidarność. Mieliśmy tyle sił, z mocy Ducha, którego wzywał Jan Paweł II podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, aby zburzyć stary system (system niegodny). Konieczne było jednak na gruzach starego systemu zbudować nowy. A było to, czy w dalszym ciągu jest, niezwykle trudne zadanie. Być może wydawało się to łatwiejsze na początku drogi. Sądziłyśmy bowiem, że powrót do pewnych klasycznych wartości spowoduje, że same

z siebie staną się one niejako regulatorem zachowań społecznych i politycznych. Tak się jednak nie stało. Znaleźliśmy się w sytuacji, w której trzeba było w zasadzie na nowo definiować wszystkie pojęcia. Proces transformacji, zrywając z całym poprzednim systemem, pociągał za sobą duże koszty uboczne. Spowodował rozpad dotychczasowych więzi społecznych, co było nieuniknione, a także upadek dotychczasowych autorytetów. Ludzie poczuli się zagubieni. Ta sytuacja stworzyła swego rodzaju próżnię etyczną, która na różne sposoby została wypełniona. Do głosu doszły postawy partykularyzmu, poprzez które rozumiem myślenie bardziej w kategorii klienteli wyborczej (dla jej pozyskania porzuca się dobro wspólne państwa i solidarność). Ta sytuacja spowodowała uogólniającą niebezpieczną reakcję przeciwko samej wolności. I to właśnie wokół tego pojęcia narosło najwięcej nieporozumień, które w efekcie doprowadziły do skarykatyzowania samej idei wolności. Trzeba natomiast wyraźnie dostrzegać różnicę między tymi zjawiskami, tj. między wolnością a jej karykaturą. I właściwie wybór między wolnością a jej karykaturą dokonuje się na co dzień, w określaniu priorytetów politycznych. Wartość, jaką jest wolność, nie straciła nic na swej aktualności. Jej podważenie spychałoby na bardzo niebezpieczną ścieżkę samą kategorię godności.

Ulegliśmy jednak w pewnym momencie fascynacji wolności bez ograniczeń. A to już tylko krok, jaki dzieli wolność od dyktatury quasi wolności albo od kolejnego zniewolenia. Wydawało się, że wolność upoważnia nas do dowolnego stanowienia prawa, że nic nas nie wiąże. Może dlatego tak bardzo mocno musiał znowu Ojciec Święty przypomnieć podczas pielgrzymki do Polski w 2002 r. tę zasadniczą różnicę pomiędzy różnie pojmowanymi wolnościami. Nawiązując do historycznej walki Polski o wolność, powiedział:

Potrzeba tego i dziś, kiedy różne siły – często kierujące się fałszywą ideologią wolności – starają się ten teren zagospodarować dla siebie. Kiedy hałaśliwa propaganda liberalizmu, wolności bez prawdy i odpowiedzialności nasila się również w naszym kraju.

Słowa te zostały przez niektórych zinterpretowane jako stanowisko także przeciwko wolności w ogóle, w tym w szczególności przeciwko liberalizmowi gospodarczemu. Tak jednak nie

należało ich interpretować. Papież nie był przeciwko wolności gospodarczej, która stwarza przestrzeń swobody dla ludzkiej inicjatywy i przedsiębiorczości. Papież był przeciwko liberalizmowi sprowadzonemu do indyferentyzmu moralnego. Był przeciwko liberalizmowi rozumianemu jako ideologia, który posługując się hasłami godności uderza de facto w ludzką godność. A do tego sprowadza się wolność regulacji w prawie elementów prawa do śmierci, jakim jest prawo do aborcji czy prawo do eutanazji realizowane także poprzez różne formy quasi samobójstwa.

W dyskusjach dotyczących sporów o wartości, jakie toczyły się na początku okresu transformacji, powracał problem dotyczący stosunku prawa stanowionego do prawa naturalnego, który w swej postaci jurystycznej sprowadzał się do określenia zależności *ius* i *lex*⁵. Nabrał on szczególnej wyrazistości w początkach lat 90., kiedy dokonywano zasadniczych zmian w prawie, a zwłaszcza w konstytucji. Odrzucono wówczas jednoznacznie klasową koncepcję państwa obowiązującą w minionym okresie, oznaczającą, że prawo ma być odzwierciedleniem woli klasy panującej.

Pojawiło się wtedy pytanie o zakres swobody ustawodawcy i to zarówno w wymiarze konstytucyjnym, jak i ustaw zwykłych. Sprowadzało się ono właściwie do pytania, czy prawo stanowione powinno się do „czegoś” odnosić, czy też ustawodawca (a zwłaszcza ustrojodawca) jest nieskrępowany w zakresie regulacji. W pewnym sensie intuicyjnie istniała wyraźna potrzeba odniesienia się do trwalszego fundamentu niż prawo stanowione; odwołania się do czegoś, co stanowić miało wzorzec odniesień aksjologicznych. Doświadczenia przeszłości, kruchość podstaw, na jakich opierały się konstytucje systemów autorytarnych, wywoływały potrzebę tego rodzaju odniesień i poszukiwań.

Przywoływanie tragicznych doświadczeń z poprzedniego systemu, gwałcenie godności zarówno jednostek, jak i całych grup społecznych oraz praw narodów budziły potrzebę odwoływania się do wyższych wartości, poszukiwania odniesienia transcendentalnego i odnoszenia się do norm etycznych. Wów-

⁵ P. Häberle, *Ius et lex als Problem des Verfassungsstaates – das Beispiel der Verfassungsgebung in Polen*, w: *The Draft Polish Constitution 1991. In the Light of Comparative Law*, ed. by M. Piechowiak, R. Hliwa, Poznań 1993, s. 58-63.

czas to właśnie w prawie naturalnym poszukiwało się nosiciela tych właśnie pożądaných wartości. Jak już pisałam w innym miejscu, w tych momentach przełomu prawo naturalne staje się punktem odniesienia do budowania ładu, jest postrzegane jako prawo sprawiedliwe, co oznacza, że w razie konfliktu norm może prowadzić do odrzucenia prawa pozytywnego⁶. Dodać jednak trzeba, co podkreślał inny z autorów, że

doktryna prawa naturalnego napotyka wprawdzie na ogromne trudności aplikacyjne w prawie stanowionym. (...) lecz doświadczenia wywołane dwoma ogromnymi totalizmami pokazują, że odwoływanie się do niej jest możliwe, a nawet konieczne. Dzisiaj jest to tym bardziej możliwe, nawet bez potrzeby wnikania w złożoną istotę tej doktryny i w zawiłe dylematy związane z wartościami aksjologicznymi prawa. Istnieje już bowiem uznany przez społeczność międzynarodową punkt odniesienia w postaci paktów praw człowieka. (...) Zawierają one dużą część katalogu norm prawa naturalnego. Rozumowanie oparte na tej doktrynie pozwalałoby uznać, że przepisy, które drastycznie naruszają przyrodzone prawa ludzkie, nie są w ogóle prawem⁷.

Dążenie do zakotwiczenia prawa stanowionego w prawie naturalnym wpisuje się wyraźnie w zalecenia soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, gdzie stwierdza się, że

oczywiste jest zatem, że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i z tego względu należą do porządku ustanowionego przez Boga (...). Wynika z tego również, że władza polityczna, czy to we wspólnocie jako takiej, czy też w reprezentujących państwo instytucjach, powinna być sprawowana zawsze w granicach porządku moralnego dla osiągnięcia dobra wspólnego (GS 74).

⁶ H. Suchocka, *Problemy wokół postulatu sprawiedliwości w powojennej Europie*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów. Księga pamiątkowa w hołdzie prof. Annie Michalskiej*, red. T. Jasudowicz i C. Mika, Toruń 1996, s. 269.

⁷ W. Łączkowski, *Konstytucja a transformacja ustrojowa*, w: *Konstytucja i transformacja*, Warszawa 1995, s. 9-10.

Henryk Wujcik

Podobnie twierdzi Jan Paweł II w homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków 5.11.2000 roku:

Nadając człowiekowi swoje prawo, Bóg nie zamierza naginać siłą woli człowieka, ale wyzwolić go od wszystkiego, co może zagrażać jego prawdziwej godności i pełnej realizacji człowieczeństwa.

To dążenie do poszukiwania odniesienia dla prawa stanowionego było wspólnym doświadczeniem wszystkich państw przechodzących proces transformacji. Unikano jednak określić odwołujących się wprost do prawa naturalnego. Starano się natomiast znaleźć określenie, które w sposób niejako pośredni stanowiłoby łączność z prawem naturalnym. I sięgnięto do wzorca, jaki już istniał na poziomie międzynarodowym, tj. do międzynarodowych dokumentów dotyczących praw człowieka, a w szczególności Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowego Paktu Praw Człowieka oraz Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach z 1975 r. Tym, poprzez co pośrednio odwoływano się do prawa naturalnego, stało się właśnie pojęcie godności człowieka. Stwierdzenie zawarte w Akcie Końcowym KBWE o wynikaniu praw człowieka z przyrodzonej godności ludzkiej osoby, stało się modelem, wzorcem dla nowej regulacji konstytucyjnej katalogu praw człowieka.

To odniesienie znalazło swój wyraz w treści wielu konstytucji państw postkomunistycznych. Pokazywało tęsknotę, ale i zarazem potrzebę zagwarantowania godności w polityce także poprzez regulacje prawne w ustawie zasadniczej. Treść zatem przepisów prawnych na czele z konstytucją jest jednym z najbardziej wyrazistych przejawów „realizowania” imperatywu godności w polityce. Stanowią one fundament dla dalszych działań.

W Polsce od samego początku, od momentu podjęcia pierwszych prac nad nową konstytucją już w 1990 r., w myśleniu o przyszłym katalogu praw człowieka oparto się na koncepcji personalistycznej. Nastąpiła zasadnicza zmiana filozofii myślenia o prawach człowieka. Odrzucono system omnipotencji państwa, przejawiający się m.in. także w swobodzie czy, lepiej powiedzieć, dowolności regulacji pozycji jednostki w państwie. Odtąd już nie wola państwa miała być decydującą o zakresie i katalogu praw

człowieka. To osoba i jej godność stać się miały centralnym odniesieniem wszelkich wolności i praw człowieka.

Dyskusja nad kształtem konstytucji i katalogu praw człowieka trwała wiele lat. Zmieniały się rządy i koncepcje rządzenia, ale zarysowana na początku transformacji personalistyczna koncepcja praw człowieka nie została nigdy zarzucona. Godność człowieka stała się imperatywem humanizmu. Ten imperatyw humanizmu dominował nad całym procesem stanowienia konstytucji.

Najbardziej wyrazistym efektem tych prac jest art. 30 konstytucji polskiej z 1997 r. Stanowi on, że

przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych.

Artykuł 30 jest brzemienisty w treści. Stanowi on fundamentalny przepis w katalogu praw człowieka. Uzyskał już nawet w literaturze swoje określenie jako swoistej zasady zasad konstytucyjnego katalogu praw człowieka⁸. Nawet jeśli można się spierać co do znaczenia normatywnego tego artykułu, to nie ulega wątpliwości, że stanowi on niezwykle ważną dyrektywę interpretacyjną wszystkich przepisów konstytucji i w ogóle przepisów prawa polskiego⁹. Z tego punktu widzenia stanowi też wytyczną dla polityków.

Kluczowe są już pierwsze sformułowania. Stwierdza się, że godność człowieka jest przyrodzona i niezbywalna. Jest to wyraźne zakotwiczenie w prawie natury. To sformułowanie jest wyraźnym przejawem odejścia od dogmatyzmu i pozytywizmu prawniczego, w takim rozumieniu, że człowiek jest kształtowany przez prawo i cały jego status w społeczeństwie wyznaczany jest przez wolę rządzących. Jest tu wyraźne uznanie, że człowiek rodzi się wyposażony w cechę godności. Godność jest przyrodzona. Stanowi immanentną cechę człowieczeństwa. Logiczną

⁸ Już w 1990 r. w toku prac przygotowawczych nad przyszłą polską konstytucją tak określili ją Z. Kędzia. *Prawa, wolności i obowiązki człowieka i obywatela w nowej polskiej konstytucji*, red. Z. Kędzia, Poznań 1990, s. 52.

⁹ P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 47.

konsekwencją tego, że godność człowieka jest źródłem wolności i praw człowieka i obywatela, a nie wola państwa jest konstatacja, że wolności i praw się nie ustanawia. Władza państwowa je jedynie deklaruje poprzez wystawienie odpowiednio w katalogu praw człowieka. Żaden organ zatem nie decyduje o wyposażeniu człowieka w tę cechę. Co więcej, żaden organ też nie może zdecydować o jej odebraniu. Stwierdza się bowiem wyraźnie, że godność jest niezbywalna. Jest to zatem *constans*, determinant, którego żadna władza nie może przekroczyć. To jest fundament. I to jest zarazem jednoznaczny ogranicznik władzy. To stwierdzenie wskazuje granice władzy w jej prawie do regulowania pozycji jednostki w państwie.

W takim ujęciu ta koncepcja jest w pełni zakotwiczona w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Już wprost w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* Papież odnosi się do niezbywalnych praw człowieka, wypływających z jego godności i to godności każdego człowieka, niezależnie od narodowości, rasy czy wyznania.

Przepis art. 30 musi być interpretowany nie tylko w swoim wymiarze negatywnym, tj. zakazu działania w taki sposób, aby naruszyć barierę niezbywalnej godności ludzkiej. Musi być interpretowany także pozytywnie w sensie określonego kierunku działania władzy. Władza publiczna musi być aktywna. Musi w taki sposób podejmować swoje działania w różnych formach, aby zagwarantować poszanowanie godności człowieka. Art. 30 stwierdza także wprost, że poszanowanie i ochrona godności człowieka jest obowiązkiem władz publicznych. Oznacza to, że na władze państwowe nałożony jest obowiązek stworzenia odpowiedniego systemu gwarancji (materialnych i formalnych) zabezpieczających realizację praw, mających swoje źródło w godności człowieka. I w takim sensie ten przepis o respektowaniu godności stanowi winien istotną wskazówkę działania politycznego władzy. W tym miejscu dochodzimy do niezwykle trudnego momentu, albowiem wychodzimy poza sferę pewnych ogólnych sformułowań, a schodzimy na poziom wykonania, czyli realizacji tego imperatywu humanistycznego, jakim jest godność człowieka w konkretnej działalności politycznej.

Właściwie cała działalność polityczna polega na zabieganiu, aby wywiązać się z tego obowiązku. Możemy wymienić cały sze-

reg spraw, które mieszczą się w zakresie szeroko pojętej ochrony godności człowieka, które stanowią przedmiot troski polityków i polityki. Wyraźne odniesienia znajdujemy w nauce społecznej Kościoła. Wystarczy przytoczyć chociażby *Gaudium et spes*. Zawarty jest tu cały katalog spraw, które wynikają z godności, tj.

prowadzenie życia prawdziwie ludzkiego, wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu, do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej (GS 26).

Już samo wyliczenie, które oczywiście nie stanowi zamkniętej listy, pokazuje, jak różnorodne są to sprawy. Jak różne są sprawy, o które „troszczy się godność”, czy też inaczej, które muszą być w kręgu zainteresowania polityki, jeżeli imperatywem zasadniczym jest godność. Widzimy jednak, że dla realizacji niektórych z nich, tj. tych, które zaliczyć można do wolności osobistych czy politycznych, wystarczy tylko wola państwa, wynikająca z określonego fundamentu aksjologicznego. Zupełnie inny stopień trudności wynika natomiast z realizacji praw ekonomicznych i socjalnych. W tym zakresie zawsze dochodzi do zderzenia wartości i do dokonywania wyborów w zależności od tego, czy widzi się realizację celu krótko czy długoterminowego. Jest oczywiste, że nie można wszystkich celów zrealizować jednorazowo. Często dla ich realizacji konieczny jest długi okres czasu. Działalność polityczna kolejnych rządów i władz jest skierowana na ich realizację. Nieuniknionym staje się pytanie o pewną ich hierarchię. Każdy bowiem może używać argumentów, posługując się kategorią godności, do uzasadnienia celów przeciwstawnych. Wystarczy podać prosty przykład, wskazujący na występujące tu napięcie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiednie wynagrodzenie za pracę jest jednym z ważnych elementów gwarantowania godności człowieka. Mówi się wręcz o wynagrodzeniu godnym. Musi jednak rodzić się pytanie, czy jest realizacją godności w polityce wypłacenie wszystkim w danym momencie podwyżek płac (uzasadnionych) wiedząc, że dokonanie tego zrujnuje budżet i spowoduje niemożność zapewnienia minimum w przyszłych latach i jeszcze większą degradację. Kolejny problem dotyczy walki

z bezrobociem. Praca jest jednym z najważniejszych warunków samorealizacji człowieka. Jako sprzeczną z godnością człowieka uznaje się pracę przymusową, zatem tym, co zapewnia realizację godności człowieka, jest wolny wybór pracy. Aby można było wybrać pracę w sposób wolny, musi istnieć możliwość pracy, to z kolei implikuje tworzenie nowych miejsc pracy. O to musi zabiegać polityka, która kieruje się zasadą godności. Czy to jednak oznacza, że należy utrzymywać zupełnie nieefektywne zakłady państwowe tylko po to, aby w danym momencie nie tworzyć bezrobocia, wiedząc, że nie dają one perspektywy na dłuższą metę utrzymania zatrudnienia? Likwidacja zakładów, zwłaszcza w okresie transformacji, jest koniecznością po to, aby w miejsce nieefektywnych, źle zarządzanych przedsiębiorstw, na których produkty nie ma popytu, powstawały inne zakłady, stwarzające nowe możliwości pracy. I tu znowu jest silne napięcie pomiędzy efektem długo i krótkoterminowym. To tylko dwa, najbardziej jaskrawe, przykłady dotyczące napięć istniejących w obszarze godności w polityce. Jeśli chcemy zatem racjonalnie mówić o godności w polityce, nie można jej sprowadzać tylko do formułowania szlachetnie brzmiących celów. Należy natomiast zawsze równoważyć takie środki i instrumenty, aby nie doprowadzać do degradacji osoby.

Kierujący się zasadą godności w polityce muszą stale mieć tę zasadę w centrum swojego widzenia. Jeśli tylko nastąpi skrzywienie celu i skoncentrowanie się polityki na realizacji doraźnych, osobistych celów osób zaangażowanych w politykę, to możemy z pełnym przekonaniem mówić o zaniknięciu godności w polityce. Należy tu powrócić do wartości, jaką jest dobro wspólne. I mimo, że samo pojęcie dobra wspólnego jest dość trudne do jednoznacznego zdefiniowania¹⁰, to jednak może ono być ważnym korektorem zachowań politycznych.

Wydaje się jednak, że tym, co we współczesnym świecie w sposób istotny rzutuje na ocenę polityki, na występowanie w niej kategorii godności, są metody postępowania polityków, tj. sposób działania w polityce. Jednym z kluczowych elementów, jakie wynikają z godności, jest uczciwość w stawianiu problemów, w informowaniu o problemach, z którymi trzeba się

¹⁰ Z. Ziemiński, *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993, s. 26-29.

zmierzyć. Zapewnienia o realizacji wszystkich oczekiwanych potrzeb stanowią przedmiot każdej kampanii wyborczej w każdym kraju od czasu, jak one się toczą. Godność w polityce to jednak obowiązek nieoszukiwania wyborcy. Polityk to przywódca i musi umieć mówić także o trudnych problemach, o ograniczeniach, jakie są nieuniknione w realizacji konkretnych celów. Wydaje się, że istotną częścią godności w polityce jest zatem nie tylko kwestia dotycząca treści praw i wolności gwarantowanych człowiekowi, ale także kwestia formy uprawiania polityki.

Czyż nie z takiej właśnie potrzeby wyrosły ostatnio próby konstruowania kodeksu etycznego polityka, w którym znajdujemy m.in. takie zalecenia:

Bądź ostrożny w formułowaniu oskarżeń wobec rywali. Szanuj godność przeciwnika; nie korzystaj z możliwości, jakie daje pełniona przez ciebie funkcja, by szkodzić twoim przeciwnikom; nie obiecuj gruszek na wierzbie. Nie rób wyborcom fałszywych nadziei. Nie strasz bez potrzeby. Nie kłam. Nie ukrywaj przed wyborcami, w co wierzysz i co zamierzasz zrobić¹¹.

To tylko niektóre ze wskazówek. Jest ich znacznie więcej.

Nie ulega wątpliwości, że w takim właśnie kontekście devaluowania godności w polityce i zamętu wokół jednoznacznego jej zdefiniowania pojawiło się wystąpienie Ojca Świętego Jana Pawła II do polityków w czasie Roku Jubileuszowego w 2000 r., a także dokument Kongregacji Nauki Wiary o katolikach w życiu publicznym z 2003 r. firmowany przez kard. J. Ratzingera.

Warto w tym kontekście przywołać pewien cytat:

Idealem obywateli katolików i działaczy politycznych powinno być uzdrowienie życia politycznego z przywar, które je doprowadziły do opłakanego zdziczenia. Klęską dzisiejszego życia publicznego jest nienawiść, która dzieli obywateli państwa na nieprzejednane obozy, postępuje z przeciwnikami politycznymi jak z ludźmi złej woli, poniewiera ich bez względu na godność człowieka i narodową, zniesławia i ubija moralnie. Zamiast prawdy panoszy się kłamstwo, demagogia, oszczerstwo, nieszczerzy i niski sposób prowadzenia dyskusji i polemiki. Żądza władzy i prywatna prowadzą bezwzględną walkę o rządy i stanowiska, a po-

¹¹ Sformułowane zostały w TVP, *Suma zdarzeń*, 12 czerwca 2005.

Henryk Wychowski

zoru ją troską o państwo, które zwykle odłamy polityczne utożsamiają ze sobą.

I dalej

Wystrzegać się atoli należy utożsamiania pewnych kierunków i interesów partyjnych z Kościołem, nadużywania jego powagi dla celów wyborczych, partyjnych i wciągania go do sporów na korzyść tego lub owego odłamu politycznego. Byłoby to bardzo szkodliwym wypaczeniem jego misji. Kościół nie pozostaje na usługach stronnictw politycznych, z nikim w związek polityczny nie wchodzi i zostawia katolikom swobodę należenia do stronnictw, które nie są sprzeczne z etyką katolicką.

Nie jest to bynajmniej cytat z żadnego współczesnego pisma ani żadna współczesna polemika polityczna. Jest to cytat z listu pasterskiego *O chrześcijańskie zasady życia państwowego* wydanego przez Prymasa Polski kard. A. Hłonda 23 kwietnia 1932 r. Jak bardzo aktualnie brzmią te słowa. I jak bardzo współbrzmiały ze słowami listu Benedykta XVI. Pokazują zarazem, że problem godności w polityce, zabiegania o jej realizację nie jest tylko problemem nam współczesnym. Nie pojawił się on wraz z transformacją. Teraz być może dzięki mediom przybrał wyraźniejsze oblicze, stał się jakby bardziej widoczny i w sytuacjach krytycznych zdemaskowany. Jest to jednak stały proces, z którym zmagają się wszyscy politycy i każda polityka, jeśli jest traktowana serio, a nie w kategorii osiągnięcia tylko korzyści osobistych.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – POLITYKA, WŁADZA, PROCES TRANSFORMACJI, LIBERALIZM, PRAWO NATURALNE

SUMMARY

H. SUCHOCKA, *About Dignity in Politics*

Looking for the link between dignity and politics, the author quotes popular encyclopaedic definitions, which suggest that an obvious aim of every political action is gaining or keeping power. And since the aim of political authority should be serving the

general good, decisions made by politicians should be based on values identifying the rights of individual citizens. The best protection for these rights is respecting the natural law, however in many countries binding regulations do not refer to this basic norm directly. Therefore, dignity is not always treated as a fundamental characteristic of every human being, though usually politics assumes concern for citizens' dignity, their decent life etc.

In Polish political experiences of the second half of the 20th century the principle of solidarity had an important position, as the opposite of the principle of class hatred (class struggle) the communists subscribed to. Solidarity, chosen as the motto by a huge social movement, was a protest against indecent living conditions, and at the same time striving after practising decent politics, i.e. honest and based on the truth.

Freedom turned out indispensable for practising decent politics. In order to achieve freedom the previous system had to be destroyed, i.e. a process of transformation from communistic dictatorship to a democratic state of law had to be carried out. Contrary to a popular belief that the consequences of enslavement would be eliminated as a result of a decent life, social costs of the transformation turned out serious. Fascination with freedom without limitation, which John Paul II called „noisy propaganda about liberalism, freedom without truth and responsibility”, became one of them.

Liberalism, understood as moral indifference, destroys human dignity, limiting freedom e.g. to legal regulations allowing abortion or euthanasia. However, the author convinces us that the laws enacted in states which successfully underwent political transformations were based on international documents concerning human rights, thus – via them – referring to the natural law. Such assumptions motivated the authors of the Polish constitution in 1997. One of the articles stated that respecting and protecting human dignity belongs to the duties of public authorities. However, ratifying constitution did not end efforts to apply dignity more fully in political life, the same way appeals for continuing them remain as topical as they were seventy or fifty years ago.

Honoraty Wychowska

Hanna Suchocka, ur. 3 kwietnia 1946 roku w Pleszewie. Radca prawny, nauczyciel akademicki, polityk. Doktor prawa na Uniwersytecie Adama Mickiewicza. W latach 1968-1984 członek Stronnictwa Demokratycznego, posłanka na sejm w latach 1980-1985. W latach 1989-1991 posłanka OKP. Od roku 1991 członek Unii Demokratycznej, współzałożycielka Unii Wolności. W latach 1992-1993 premier Polski. W latach 1997-2000 Minister Sprawiedliwości. W 1999 roku kandydatka rządu polskiego na funkcję sekretarza generalnego Rady Europy. Od 2001 roku ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej. 18 października 2004 roku odznaczona Wielkim Krzyżem Orderu Błogosławionego Piusa IX.