

Mirosław Sadowski
Godność człowieka – aksjologiczna podstawa państwa i prawa

*A na tym polega najwyższy stopień **godności ludzkiej**,
że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek
zwraca się ku **dobru**.*

św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*,
Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos,
przekład i opracowanie: J. Salij OP,
Poznań 1987, s. 49.

Współczesne ustawodawstwo, poszukując fundamentów swojej aksjologii, wskazuje na dwie główne tendencje: pierwsza z nich w poszukiwaniu podstaw norm moralnych (ale także i prawnych) odwołuje się do świętości życia albo do godności ludzkiej¹, czyli do wsobernej wartości życia każdej osoby ludzkiej, druga z kolei posługuje się pochodzącą z utilitaryzmu ideą jakości życia².

W rozważaniach terminologicznych możemy wskazać dwa, występujące zamiennie terminy: „świętość życia” (*sanctity of life*), używany głównie w nauce (zwłaszcza bioetyce) anglosaskiej, oraz pojęcie „godności ludzkiej” (*dignitas humana, human dignity, Menschenwürde*)

¹ Jak słusznie zauważyła Magdalena Środa, mało kto kwestionuje tezę, że godność człowieka jest wartością, do której odwołują się w ostatecznej instancji niemal wszystkie teorie etyczne, por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 6. Z normatywnego punktu widzenia kwestia godności ludzkiej prowadzi do pytania, jak obowiązywanie norm moralnych oddziałuje na obowiązywanie norm prawnych, co prowadzi do wskazania koncepcji prawnonaturalistycznej i pozytywistycznej. Pierwsza z nich zakłada, że norma prawna naruszająca normę moralną przestaje obowiązywać, a organy państwa i jego obywatele nie są zobowiązani do jej przestrzegania. Koncepcja pozytywistyczna zaś głosi, że prawo i moralność to dwa równe porządki normatywne, które mogą egzystować niezależnie od siebie, a złamanie normy moralnej nie musi być równoczesnym naruszeniem normy prawnej.

² Por. też: ks. T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, SEMINARE, nr 19/ 2003, s. 169.

stosowany powszechnie w literaturze europejskiej, zwłaszcza niemieckiej¹.

Główny filozof ubiegłego stulecia Michael Foucault stwierdził zaskakująco, chociaż chyba nie do końca trafnie, że człowiek jest niedawnym wynalazkiem². W jego przekonaniu bowiem, pojęcie człowieka, inaczej niż pojęcia: kupca, żołnierza, poddanego szlachcica, które istniały od dawna, zostało wprowadzone do powszechnego użycia dopiero w dobie Oświecenia. Tym samym, jak zauważył Roger Scruton, to pojęcie tworzy swój desygnat, a teorie natury ludzkiej, które rozpowszechniły się w XVIII wieku, zrodziły przedmiot, o który toczą się spory, do tego momentu bowiem nie istniało nic takiego jak natura ludzka³. Nie wdając się w rozstrzygnięcie tego pasjonującego dylematu, możemy stwierdzić, że pojęcie godności człowieka pojawiło się znacznie wcześniej.

Jednakże zanim podejmiemy próbę uzasadnienia tezy, według której godność człowieka determinuje działania prawodawców, musimy doprecyzować kilka terminów niezbędnych do dokładnego zrozumienia analizowanych kwestii. Podstawowym zadaniem będzie zapewne

¹ K. Bayertz, *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, ed. by K. Bayertz, Dordrecht–Boston–London 1996, s. XI, jakkolwiek w literaturze anglosaskiej równie często używa się terminu *human dignity*, por. *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity*, ed. by R. Duffy OFM, A. Gambatese OFM, New York–Mahwah 1999, a także B. Stetson, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, London 1998, a zwłaszcza bibliografię do: *Human Dignity in the History of Ideas*, http://www.law.ualberta.ca/centres/hli/pdfs/HumanDignity_Ideas.pdf. Por. też E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996; oraz O. Höffe, *Wessen Menschenwürde?*, http://www.zeit.de/archiv/2001/06/200106_embryo.iii.xml?page=all, a także J. Reiter *Menschenwürde als Maßstab*, (w:) *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 23-24/2004). Wydaje się jednak uprawniona teza, że ostatnie lata ubiegłego wieku również na gruncie anglosaskim doprowadziły do pełnego zrównania obu pojęć, co przyniosło znacznie częstsze posługiwanie się terminem *human dignity*. Dla zapytania o to hasło w wyszukiwarce internetowej Google znajdujemy w marcu 2007 r. prawie 6.500.000 postów.

² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przekład: T. Komendant, Warszawa 1999.

³ R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, przekład: S. Sowa, Warszawa 2002, s. 35.

wyjaśnienie terminu osoba ludzka¹, podjęcie bowiem próby zdefiniowania osoby ludzkiej pozwoli zrozumieć godność człowieka, głębię jego wewnętrznego świata, a nadto może ustrzec od spłylenia natury ludzkiej². Należy podzielić pogląd Charlesa Taylora, że termin „osoba” pojmowany jako coś więcej niż „istota ludzka” egzystuje zwłaszcza w rozważaniach dotyczących prawa i moralności, osoba to bowiem istota posiadająca określony status moralny i będąca równocześnie podmiotem określonych praw³. W przekonaniu Taylora warunkiem tego moralnego statusu są pewne zdolności, które sytuują osobę jako istotę obdarzoną świadomością samej siebie, rozumiejącą przeszłość i przyszłość, ceniącą wartości i dokonującą określonych wyborów – to znaczy: mogącą planować swoje życie. Tym samym dowodzi Taylor osobą może być tylko istota, która zasadniczo jest do tego zdolna, chociaż w praktyce może ona te zdolności utracić⁴. Osoba to istota, do której możemy się zwracać i która jest w stanie udzielić odpowiedzi – mówiąc inaczej: respondent. Ponadto osoby zaliczyć musimy do podklasy istot podejmujących działania, ale wykluczamy z tego grona zwierzęta, gdyż choć one również podejmują pewne działania, to nie przydajemy im statusu osoby. Z kolei jeden z głównych twórców personalizmu chrześcijańskiego Jacques Maritain twierdzi, że osoba to pełny indywidualny byt o naturze intelektualnej, rządzący się swoimi prawami, *sui iuris*, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu, tym samym według niego pojęcie osoby stosuje się do bytów, które posiadają „to coś Boskiego, czym jest duch”⁵. W przekonaniu wzmiankowanego już Scrutona pojęcie osoby wyprowadzone zostało z prawa rzymskiego i stało fundamentem rozważań etycznych i prawnych. Nadało sens cywilizacji chrześcijańskiej i właściwej etyce, a także paradoksalnie Oświeceniowi, które przecież cywilizację

¹ Nasze rozważania o godności dotyczą tylko osoby ludzkiej.

² Ks. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 13. Możemy na marginesie zauważyć, że praca ks. Granata, chociaż została wydana po raz pierwszy w 1961 r., wciąż pozostaje jednym z najlepszych opracowań w języku polskim dotyczących analizowanej problematyki.

³ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, (w:) *Filozofia podmiotu*, wybór i wstęp: J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 401.

⁴ *Ibidem*.

⁵ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, Warszawa–Ząbki, 2005 s. 51. Autor ten dokonuje niezmiernie interesującego rozróżnienia pomiędzy jednostką i osobą *ibidem*.

chrześcijańską kwestionowało¹. Jak trafnie wskazała Aniela Dylus, w świecie przyrody człowiek zajmuje wyjątkową i szczególnie uprzywilejowaną pozycję, którą wśród innych bytów przydaje mu właśnie jego godność, wywodzona już od starożytności z ludzkiej zdolności typu *logos*², nasze zaś wzajemne stosunki nie są zwierzęce, ale osobowe, bowiem prawa i obowiązki wiązać mogą tylko osoby³.

Argumentacja, przywołująca ideę godności ludzkiej, swoimi korzeniami tkwi zarówno w starożytnej filozofii greckiej, jak i myśli judeochrześcijańskiej⁴, a trafnie odzwierciedla ją maksyma stoików: człowiek dla człowieka rzeczą świętą (*homo homini res sacra*). To właśnie dla człowieka, zdaniem stoików, zostało stworzone to wszystko, co znajduje się w świecie podksiężycowym, a wszechświat to „system, który obejmuje bogów, ludzi i rzeczy dla nich stworzone”⁵. Ten swoisty antropocentryzm stoików podkreślał bliską Staremu Testamentowi ideę, zgodnie z którą człowiek jest jedynym celem uformowania świata i że wszystko zostało stworzone właśnie dla niego⁶. Poglądy te wzmacniał dodatkowo *ethos* hipokratejski, który respektował każde życie ludzkie jako wartość podstawową. Z kolei w znanej nam staroindyjskiej myśli filozoficzno-religijnej człowiek (*purusa, manusya*), choć zaliczony został do jednej z pięciu podgrup udomowionych zwierząt: krów, koni, kóz i małp, to różni się jednak od nich nie tylko umiejętnością składania ofiar, ale także tym, co ma potwierdzać najwyższą godność człowieka, że tylko człowiek, przez określone sposoby życia, może wyzwolić się z koła palingenezy⁷. Wyzwolenie to nie dotyczy jednak całego człowieka, ale

¹ R. Scruton, op. cit., s. 68.

² A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich*, (w:) *Teologia i człowiek*, Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK, 3 (2004), s. 11.

³ R. Scruton, op. cit., s. 68. Chociaż bowiem ludzie są zwierzętami społecznymi, to przecież nie w taki sposób jak osły, krowy, czy woły.

⁴ Tak F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001 s. 11; por. też K. Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 81 (1995), H. 4, s. 465.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej, t. III, Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, s. 388.

⁶ Ibidem.

⁷ Palingeneza to filozoficzna teoria wiecznych powrotów (reinkarnacja), interpretująca rozwój przyrodniczo-historyczny, jako proces stałego pierwiastka niematerialnego w kolejnych etapach ewolucji organicznej, por. *Religia. Encyklopedia PWN. Parys-Rut*, tom 8, Warszawa 2003, s. 387–388.

tylko jego wewnętrznego elementu, decydującego o „byciu sobą” („jaźni”, „sobości”)¹. Według Hindusów ostateczne wyzwolenie nie przysługuje jednak wszystkim ludziom, ale zgodnie z ich wierzeniami tylko tym, którzy należą do najwyższych kast społecznych².

Niewątpliwie chrześcijaństwo nadało godności ludzkiej jeszcze wyraźniejszy wymiar, rozwijając teorię człowieka, zaczerpniętą z judaizmu, jako *imago Dei* oraz partnera zdolnego do dialogu z Bogiem – *capax Dei*. Zanim jednak wskażemy na najważniejsze kwestie wynikające z chrześcijańskiego spojrzenia na ideę godności ludzkiej, dokonamy krótkiego przeglądu poglądów nie nawiązujących do jej katolickich korzeni³.

W opinii, której nie podzielamy⁴, Marie-Luce Pavia wywodzi, że pojęcie godności sięga swoimi korzeniami do początków epoki nowożytnej, a szczególnie wyraźne jest w epoce Oświecenia. Filozofia i myśl polityczna „wieku światła”, odwołując się do ideałów starożytności, narzuciła prądy humanistyczne i postawiła człowieka w centrum nowego porządku społecznego, kontestując stary ustrój, który odmawiał mu tego wyjątkowego miejsca. Równocześnie z ideą godności – zdaniem tej autorki – pojawiła się filozofia praw człowieka, wyposażona w atrybuty, umożliwiające stworzenie koncepcji „natury ludzkiej”, wyzwolonej z zahamowań tworzonych przez wiarę, obyczaje i porządek społeczny, których wspólne oddziaływanie tworzyły rzeczywistość istnienia jednostek. Ten nowożytny rozwój przyczynił się do powstania zupełnie nowych stosunków społecznych, które wymagały innych filozoficznych uzasadnień. Odkrycie godności mieściło się zatem w tych ramach: z

¹ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, tom 2 (C–D), Lublin 2001, s. 379.

² Szerzej na ten temat por.: M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 79–102.

³ Pomijamy papieskie nauczanie społeczne o godności człowieka, szerzej na ten temat por. M. Sadowski, *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891–1991)*, (w) *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, pod red. M. Maciejewskiego i M. Marszał, Kolonia Limited 2002, s. 407–424.

⁴ Tak też Eduardo Soto Kloss, który ideę godności człowieka dostrzega już w Starym Testamencie, por. tegoż *Starotestamentowe podstawy godności człowieka*, (w:) *Godność człowieka jako kategoria prawa. (Opracowania i materiały)*, pod red. K. Complaka, Wrocław 2001, s. 55. Jego zdaniem prawa jednostki są następstwem wyniesionej godności człowieka, która wynika z jego istnienia na obraz i podobieństwo do Boga – *ibidem*.

odrzuconiem bowiem dotychczasowego systemu możliwe stało się przejście od natury do natury ludzkiej i do jednakowej godności wszystkich ludzi na płaszczyźnie łączących ich stosunków społecznych¹. Po rozpadzie starego, religijnie podbudowanego porządku państwa, nowego – pluralistycznego – społeczeństwa nie budowano już na innych wartościach, jak tylko na wspólnej wszystkim godności ludzkiej².

W przekonaniu Andrzeja Redelbacha uznanie godności człowieka, poszanowanie jego prywatności i znaczenia praw i wolności otworzyły drogę do rewizji koncepcji władzy i jej znaczenia w systemach społecznych. U podstaw praw człowieka, które powinny gwarantować warunki jak najpełniejszego rozwoju osoby ludzkiej i jej aktywnego udziału w przeobrażeniach otaczającego ją świata, leży troska o godność człowieka³.

Zdaniem Michaela J. Meyera, choć idea godności ludzkiej cieszy się znacznym zainteresowaniem zarówno we współczesnej nam polityce, jak i filozofii politycznej, to jednak niewiele uwagi poświęca się jej historycznym i politycznym antecendentom⁴. Według Meyera historycznie rzecz biorąc, znaczeniem godności człowieka zajmował się już Immanuel Kant⁵, a wpływ filozofa z Królewca nie podlega dyskusji w kwestii rozumienia godności jako bezcenności⁶, gdyż bardzo często przywołuje się słynne sformułowanie Kanta zawarte w jego *Uzasadnieniu metafizyki moralności* z 1785 r.: „W państwie celów wszystko ma jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś

¹ M.-L. Pavia, *Odkrycie godności osoby ludzkiej we Francji*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 135.

² Por. też B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 197.

³ A. Redelbach, *Prawa naturalne – prawa człowieka – wymiar sprawiedliwości. Polacy wobec Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Toruń 2000, s. 78–79.

⁴ M.J. Meyer, *Idea godności u Kanta a współczesna myśl polityczna*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 43.

⁵ Wydaje się jednak, że już Tomasz z Akwinu wzmiankował przynajmniej to pojęcie, pisząc: „A na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru” – św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przekład i opracowanie: J. Salij OP, Poznań 1987, s. 49. Szerzej na temat koncepcji natury ludzkiej u Kanta, z której wypływa jego idea godności człowieka, por.: L. Stevenson, D.L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 137–143.

⁶ M.J. Meyer, op. cit., s. 43.

innego, jak jego równoważnik, co zaś cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność¹. Meyer wyciąga trafny wniosek, że dla Kanta godność równoznaczna jest z posiadaniem wartości, której nie można określić ani zamienić². Dla autora *Krytyki czystego rozumu* ta naturalna bądź też wrodzona godność przynależna wszystkim ludziom opiera się na zdolności każdej istoty ludzkiej (rozumnej) do stanowienia prawa moralnego: „Rozum odnosi więc każdą maksymę woli jako powszechnie prawodawczą, do każdej innej woli, a także do każdego postępowania względem siebie, i to nie ze względu na jakąś inną praktyczną pobudkę lub przyszłą korzyść, lecz na podstawie idei godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, lecz tylko temu, które zarazem sama nadaje”³.

Kant zarysował zatem dwa fundamentalne warunki dla rozumienia istoty godności człowieka, zgodnie z którymi istoty ludzkie uzyskują godność, ponieważ posiadają zdolność do stanowienia (dzięki rozumowi) prawa uniwersalnego (imperatyw kategoryczny), któremu następnie same się podporządkowują⁴.

W przekonaniu Romana Tokarczyka idea imperatywu kategorycznego stanowiła „przewrót kopernikański” w nawiązujących do niej koncepcjach etycznych i prawnonaturalnych, poprzez zastąpienie obiektywnych podstaw materialno-etycznych doktryn prawa naturalnego – przyjmowanych od stuleci – „subiektywnymi założeniami apriorycznie pojmowanej moralności”. Etyczna autonomia jednostki wpływająca z natury człowieka rozumnego sama miała określać to, czemu powinna się podporządkować⁵.

Zupełnie inaczej wspomnianą kwestię ocenia znany postmodernista amerykański Richard Rorty, który stwierdził, że powinniśmy potraktować Kantowskie *Uzasadnienie metafizyki moralności* jako zakładkę dla powieści Harriet Beecher Stowe *Chata wuja Toma*, opisującej cierpienia czarnych ludzi przywiezionych do Ameryki. Zdaniem Rorty’ego refleksja nad ich losem i im podobnych będzie w stanie skuteczniej pobudzić nas do przyzwoitego postępowania wobec innych, niż abstrakcyjne

¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład: M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 70.

² M.J. Meyer, op. cit., s. 44.

³ I. Kant, op. cit., s. 70.

⁴ Por. też: M.J. Meyer, op. cit., s. 51.

⁵ R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 290.

rozważania Kanta o filozofii moralnej¹. Dla Rorty'ego wiedza o czymś, co nazywamy godnością, czy – według jego terminologii – zdolnością wyobraźni do postawienia się w sytuacji drugiego człowieka, sprowadza się jedynie do problemu filozoficznego – przedmiotu debaty pomiędzy Hume'm a Kantem².

Austriacki konstytucjonalista Herbert Schambeck, analizując podstawowe prawa człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym, doszedł do przekonania, że godność stanowi duchowy fundament podstawowych praw człowieka i że miała ona swoją własną genezę w każdym państwie w toku rozwoju jego systemu prawnego³.

Jego zdaniem, zwracając się ku przeszłości, możemy dostrzec, że uznanie godności ludzkiej było wcześniejsze od ujęcia kształtu życia społecznego w ramy prawa pozytywnego. Takie sformułowania jak: „uznaje się wolność i godność człowieka”, choć mają znaczenie deklaratoryjne, wyrażają pierwotny ich charakter⁴.

Odmienne problem ten postrzega Zdzisław Kędzia, według którego choć prawa jednostki zakorzeniły się głęboko w obyczajowości, w świadomości prawnej i w kulturze politycznej społeczeństw, to nie oznacza, że zyskały przez to ponadpaństwowy, czy naturalny charakter⁵. Wydaje się, iż Autor ten, stojąc na gruncie marksizmu, przypisuje prawom człowieka charakter konwencjonalny, który uzyskały w toku zmiennego rozwoju historycznego.

¹ R. Rorty, *Human Rights*, (in:) *Truth and Progress*, Papers, vol. 3, Cambridge 1998, s. 183.

² B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 150.

³ H. Schambeck, *O prawach podstawowych człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 119.

⁴ Tak też J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 163.

⁵ Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 187. Odmienne widzi tę kwestię T. Włudyka, dla którego: „współcześnie nie budzi żadnych wątpliwości fakt przysługiwania każdemu człowiekowi, a także całej międzynarodowej społeczności »naturalnych« praw i wolności”, por. tegoż *Ekonomiczne prawa człowieka – mit czy rzeczywistość*, (w:) *Studia z filozofii prawa*, pod red. J. Stelmacha, Kraków 2001, s. 259; oraz M. Szyszkowska, której zdaniem człowiek rozumiany jako obywatel znajdował oparcie dla swojego oporu wobec bezprawności wydawanych praw – właśnie w prawie natury, por. tejże *Europejska filozofia prawa*, 2. wydanie, Warszawa 1995, s. 160.

Wzmiankowany wyżej Schambeck krytycznie odniósł się do tego, co w ostatnich stuleciach określił mianem symbiozy liberalizmu i demokracji i co w jego przekonaniu stanowiło istotę regulacji podstawowych praw jednostki w konstytucjach państw demokratycznych, zwłaszcza po Rewolucji Francuskiej, która podniosła hasła wolności, równości i braterstwa, i w wyniku bliższej analizy uznał je, trafnie, za profanację i sekularyzację dawnych idei chrześcijańskich. W opinii Schambecka np. zasada równości ma swoje korzenie w boskim stosunku do wszystkich ludzi i znajduje swoje uzasadnienie metafizyczne w koncepcji godności człowieka.

Wartość człowieka wywodzi Schambeck z pojęcia *dignitas humana*, które – w jego przekonaniu – wyraża się w przyznaniu osobowości każdemu człowiekowi i uznaniu jego prawa do wolnego rozwoju tej osobowości. Godność i wolność człowieka pozostają ze sobą w ścisłym związku. Uznanie godności i osobowości człowieka stwarza więc po jego stronie roszczenie do określonego zachowania ze strony państwa i do odpowiedniego ukształtowania jego ustroju¹.

W tym samym tonie wypowiedzieli się uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Prawniczego w 1959 r.: „W wolnym społeczeństwie, w którym panują rządy prawa, funkcja władzy ustawodawczej polega na stworzeniu i zachowaniu warunków, które podtrzymują godność człowieka jako jednostki. Owa godność wymaga nie tylko uznania jego praw obywatelskich i politycznych, lecz także ustanowienia społecznych, ekonomicznych, edukacyjnych i kulturalnych warunków, które są niezbędne do pełnego rozwoju jego osobowości”².

Franco Bartolomei współczesny włoski konstytucjonalista – analizując włoską Ustawę Zasadniczą – wprowadził rozróżnienie: „godność ludzka” a „godność społeczna”. Jego zdaniem to pierwsze wyrażenie obejmuje każdą jednostkę, to znaczy „człowieka” jako takiego, osobę ludzką, ma zatem wartość uniwersalną. Drugie zaś ma wartość szczegółową i konkretną, ponieważ odnosi się do wszystkich obywateli. „Godność społeczna” jest tym samym godnością, której zasięg

¹ H. Schambeck, op. cit., s. 129. Por. też Deklaracja Parlamentu Religii Świata, gdzie zapisano, iż każdy – tak jednostki, jak i państwa – jest zobligowany do uszanowania i ochrony godności ludzkiej – cyt. za: *Idea etyczności globalnej*, pod red. J. Sekuły, Siedlce 1999, s. 388.

² Paragraf 1 raportu Sekcji Pierwszej Międzynarodowego Kongresu Prawniczego w New Delhi, 1959, cyt. za: J. Raz, *Autorytet prawa. Eseje o prawie i moralności*, Warszawa 2000, s. 211.

ograniczony jest do obywateli (jednostek), którzy mają i/lub otrzymują od danego porządku prawnego szczególny status: obywatel Polski, Niemiec, USA. Odmienne sens i zasięg ma „godność ludzka”, która nie zna granic państwowych, choć praktyka często różni się od teorii. Zdaniem Franka Bartolomei nie istnieje wolność bez godności¹.

W przekonaniu Josepha Raz respektowanie ludzkiej godności wymaga traktowania istot ludzkich jako osób zdolnych do planowania i projektowania swojej przyszłości, co pociąga za sobą ich autonomię i prawo do kontrolowania przyszłości. Zdaniem tegoż autora, jeżeli prawo ma respektować ludzką godność, konieczne jest przestrzeganie rządów prawa, celowe bowiem naruszanie zasady rządów prawa gwałci ludzką wolność².

Z kolei znakomity historyk Arnold Toynbee w rozmowie z Daisaku Ikeda, roztrząsając problem globalnego dobrobytu narodowego, stwierdził, że w dziedzinie spraw ludzkich zachowanie ludzkiej godności powinno być naszym celem i kryterium słuszności lub niesłuszności środków, jakimi się posługujemy w dążeniu do tego celu. Jego zdaniem ludzka godność wymaga wolności i równości. Te dwie niezbędne wartości nie wykluczają się³.

Francis Delperee, badając belgijski porządek konstytucyjny, wyraził pogląd, że pojęcie godności ludzkiej leży u podstaw wszystkich podstawowych praw obywatelskich, politycznych czy społecznych. Według niego nienaruszalność godności ludzkiej może jawić się jako inspiracja prawa do poszanowania nie tylko życia osobistego, ale nawet praw gospodarczych i społecznych⁴.

Znamienne, że pojęcie godności ludzkiej, które jest tak popularne wśród historyków doktryn polityczno-prawnych, prawników konstytucjonalistów, filozofów prawa, czy teologów, prawie wcale nie występuje we współczesnych, zachodnich podręcznikach etyki⁵, zostało

¹ F. Bartolomei, *W poszukiwaniu „godności ludzkiej”*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 76.

² J. Raz, op. cit., s. 221–222.

³ A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, Warszawa 1999, s. 104.

⁴ F. Delperee, *Prawo do godności ludzkiej w belgijskim porządku konstytucyjnym*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 113

⁵ I tak możemy tutaj wskazać, że u R. Brandta, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 843, pojęcie „godność przyrodzona osoby” pojawia się tylko raz, i to przy okazji cytowania poglądów Kanta na karę

natomiast wymienione wśród wartości, do których odwoływał się program podstawowy niemieckiej socjaldemokracji (SPD) przyjęty na zjeździe w Bad Godesbergu w 1959 r.¹

Szczególnie ważne miejsce zajmuje idea godności człowieka w poglądach myślicieli chrześcijańskich, pierwotnie była bowiem związana z teologią chrześcijańską, a dopiero z czasem stała się osobnym zagadnieniem filozoficznym i politycznym. Godność człowieka stanowi specyficzną wartość osoby ludzkiej – w przypadku każdego człowieka odnosi się do jego osobowego istnienia i może być rozpatrywana w dwóch aspektach: nadprzyrodzonym i naturalnym. W aspekcie nadprzyrodzonym godność odsłania uczestnictwo człowieka w rzeczywistości transcendentnej, w życiu Osób Bożych. Natomiast w wymiarze naturalnym wyraża zdolność człowieka do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego².

W opinii A. Rodzińskiego godność osoby ludzkiej jest „wartością wartości”³, ludzka godność bowiem to zarazem sama osoba jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich ostateczny sprawdzian⁴. Zdaniem J. Kozielskiego godność nie jest darem, jaki człowiek otrzymuje od natury czy społeczeństwa, bądź towarem, który można nabyć po cenie rynkowej (widać tutaj zatem wpływ Kanta). Według niego godność jest kształtowana w procesie zaprogramowanego lub spontanicznego działania⁵. Odmienne poglądy w katolickiej nauce

śmierci, brak odniesienia do pojęcia „godność człowieka” w pracach: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* (1984), tegoż *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku* (1966), czy w pracy G.E. Moore, *Etyka* (1966) i *Przewodniku po etyce*, pod red. B. Singera, wyd. polskie: Warszawa 1998. Pojęcie to nie występuje również w znakomitym skądinąd *Słowniku historii doktryn politycznych i prawnych*, pod red. M. Jaskólskiego, tom 2, D–H, Warszawa 1999.

¹ A. Jamróz, *Doktryna socjaldemokracji*, (w:) *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, pod red. K. Chojnickiej i W. Kozuba-Ciembroniewicza, Kraków 2000, s. 237.

² *Słownik katolickiej nauki społecznej*, www.pl/kns/słownik_godność_człowieka.htm.

³ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

⁴ Ibidem. Podobnie M. Ossowska, por. *Normy moralne w obronie godności człowieka*, Warszawa 1969, s. 8.

⁵ J. Kozielski, *O godności człowieka*, Warszawa 1977, s. 14. Zdaniem tego autora godność wynika z aktywności i może być kształtowana przez trzy czynniki:

społecznej reprezentuje Franciszek J. Mazurek, twierdząc, że nie ma jednoznacznego rozumienia pojęcia ludzkiej godności, można bowiem wyodrębnić dwie jej koncepcje¹.

Według pierwszej (np. Pico della Mirandola, M. Ossowska, J. Kozielski) przez godność rozumie się doskonałość, jaka powstała z czyjejś osobowości. W tym ujęciu człowiek osiąga godność przez pracę nad sobą, aktywność skierowaną ku innym, wierność wobec przyjętych wartości i ich realizację. W takim rozumieniu człowiek sam nabywa swą godność i może ją utracić, nie jest ona zatem wartością wrodzoną. Takie ujęcie godności człowieka nazywane jest godnością osobowościową.

Według drugiej koncepcji, za której czołowych reprezentantów uchodzą Jacques Maritain i Johannes Messner, przez godność osoby ludzkiej rozumie się wartość ontyczną, wrodzoną, niezbywalną i zobowiązującą. W tym ujęciu to ranga ontologiczna decyduje o tym, że człowiek jako osoba, zatem byt obdarzony rozumem, wolnością i sumieniem, jest najdoskonalszą istotą świata stworzonego przez Boga – posiada godność². Koncepcja ta wywodzi się z arystotelesowsko-tomistycznej tezy, zgodnie z którą, człowiek oprócz tego, że jest istotą społeczną, stanowi „metafizyczny” punkt oparcia dla zasad społecznych, dla zrozumienia, czym są i jak działają w ramach życia społecznego. Jednakże, jak zauważył J. Maritain, oprócz społecznej natury ludzkiej, takim punktem oparcia wspomnianych zasad jest godność osobowa człowieka³, która na gruncie katolickiej etyki społecznej stanowi trzon personalizmu chrześcijańskiego. Zdaniem Maritaina godność osoby ludzkiej jest fundamentem praw człowieka. Wyływa ona z samego faktu posiadania rozumnej i wolnej natury, związanej z bytowym wyposażeniem osoby. Ta godność opiera się na trwałej więzi pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a wyposażona jest w absolutny i nieusuwalny

obronę własnej tożsamości, aktywność skierowaną ku innym i przez twórczość – ibidem.

¹ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, Rocznik Nauk Społecznych, Lublin 1993, s. 266.

² M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 54.

³ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Kraków 1967, s. 64. Jak słusznie zauważył ks. S. Kowalczyk, dzieło to wywarło znaczny wpływ na naukę społeczną Kościoła, co znalazło odzwierciedlenie w dokumentach II Vaticanum, por. ks. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 14.

charakter¹. W ocenie Emanuela Mouniera, personalizm jest nie tylko postawą, ale przede wszystkim filozofią, rozpatrującą człowieka we wszystkich jego wymiarach: materialnym, duchowym i transcendentnym².

Najstarszym źródłem, w którym odnaleźć możemy ideę godności człowieka, jest Księga Rodzaju Starego Testamentu. Wskazana jest ona w sposób wyraźny w opisie stworzenia człowieka „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”, „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”³. Identycznie widzi tę kwestię wspomniany E. Soto Kloss, który twierdzi, że mówić o prawach człowieka w sensowny sposób można tylko z punktu widzenia chrześcijańskiej koncepcji życia. Godność człowieka jest zatem godnością obrazu Boga, ponieważ w miarę jak rosła idea Boga, w człowieku rosła także jego godność. Właśnie tak – i tu Kloss powołuje się na św. Ireneusza z Lyonu – albowiem „chwałą Boga jest człowiek żyjący”⁴. Zatem źródłem godności ludzkiej jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo został stworzony każdy człowiek⁵. Niemiecki teolog i politolog Bernhard Sutor nie zawahał się stwierdzić, że biblijna wypowiedź o podobieństwie człowieka do Boga zawiera w sobie najgłębsze uzasadnienie tego, co w świeckim znaczeniu politycznym nazywa się godnością człowieka⁶.

Podobnie uważał dominikanin Francesco Compagnoni, wskazał bowiem na rolę papieży Leona Wielkiego (połowa V w.) i papież Grzegorza Wielkiego (koniec VI w.), którzy potrafili docenić godność ludzką pochodzącą ze stworzenia i odkupienia⁷.

¹ J. Maritain, *Les droits de l'Homme et la loi naturelle*, Paris 1945, s. 10, 68 i 46.

² Cyt. za: K.E. Boulding, *O przydatności ekonomii dla teologii i religii*, (w:) *Religia i ekonomia*, Warszawa 1989, s. 25.

³ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa, 1990, s. 24–25

⁴ E. Soto Kloss, op. cit., s. 56. Kloss uznaje godność ludzką za serce praw człowieka.

⁵ Tak też M.A. Krapiec, op. cit., s. 54.

⁶ B. Sutor, op. cit., s. 25. Zdaniem tegoż autora istnieje także historyczne lub filozoficzne uzasadnienie ludzkiej godności, Biblia jednakże wydaje się uzasadnieniem najgłębszym – ibidem.

⁷ F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 54.

F. Compagnoni, analizując poglądy wybitnego katolickiego uczonego René Coste'a, który na ideę godności człowieka spojrzął przez pryzmat znaczenia, jakie może posiadać dzisiaj Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, podkreślił, że zdaniem Coste deklaracja opiera się na aksjomatach etycznych, jakie mogą być przyjęte przez każdego człowieka i przez każde uczciwe sumienie. Posiada zatem ważne znaczenie dla etyki uniwersalnej, zawiera bowiem cechy uniwersalności, tak jeśli chodzi o treść, jak i o jej odbiorców. Ta powszechność wspólnych wartości ludzkich, wynikająca wszakże z różnych punktów widzenia jest – według R. Coste – punktem widzenia doktryny prawa naturalnego¹. Jednakże poruszyć problem moralności bezwarunkowej oznacza poruszyć problem jej podstaw. Jeżeli tworzy ją godność ludzka, to musi ona być wspólna dla tego, kto chce ustanawiać prawa człowieka w oparciu o Boga, jak i dla tego, kto chce ustanawiać je w sposób ateistyczny i agnostyczny. „Wierzący i niewierzący, wtedy gdy chodzi o prawa człowieka i również o całokształt życia społecznego, mogą porozumieć się co do kryterium fundamentalnego, jedyne go warunku, który uznajemy za bezwarunkowy: godności osoby ludzkiej.” Nawet gdyby uznać, że prawa człowieka nie stanowią kwestii teologicznej, lecz antropologiczną, należałoby sprecyzować, że to, co przynosi wizja Ewangelii jest pełną transcendencją, pochodzącą z powołania, by być „obrazem Boga”².

Znakomity historyk kościoła Jean-Marie Aubert na gruncie swoich rozważań dotyczących praw człowieka zajął się kwestią godności człowieka. Aubert wychodzi od osoby ludzkiej, od jej nienaruszalnej godności i od jej rozumienia jako uniwersalnej istoty społecznej, twierdząc, że chrześcijanie powinni zaakceptować te motywacje natury czysto naturalnej, włączając je do motywacji teologicznej, zapewniającej prawdziwy kontekst historyczny i wzmacniającą jego obraz³.

Osoba ludzka stanowi w jego rozumieniu przede wszystkim wyższy stopień życia w świecie biologicznym, jej bowiem racjonalna

¹ Por. też V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Kraków 2000, s. 197.

² F. Compagnoni, op. cit., s. 142–143.

³ Cyt. za F. Compagnoni, op. cit., Kościoła s. 145. Choć J.-M. Aubert nie neguje, że Kościół i myśl teologiczna miały znaczny udział w efektywnym opracowaniu praw człowieka ani też że w ostatnich wiekach nietolerancja, począwszy od *ancien régime*'u, a kończąc na Stalinie, uległa „sekularyzacji”, to przestrzega przed zbyt łatwym zawłaszczaniem praw człowieka przez wspólnotę chrześcijańską.

niezależność czyni ją podmiotem praw w tym sensie, iż jest ona podmiotem własnego losu, aż do poświęcenia się ideałowi. Te rozważania Auberta znakomicie korespondują z wywodami logika i filozofa Józefa M. Bocheńskiego O.P., który stwierdził, że: „Każdy człowiek jest istotą zasadniczo wyższą od wszystkich innych istot w świecie”¹. Sam fakt – wywodzi Aubert – że po zaspokojeniu jednej potrzeby człowiek pozostaje otwarty na nowe pragnienie, czyni jego horyzont relacji nieskończonym. Autonomia ta wynika z duchowego charakteru natury ludzkiej, który wyraża się w określeniu „osoba”: z tego powodu nie może ona nigdy stać się czyjąkolwiek własnością i może być w pełni osiągnięta jedynie poprzez oddanie siebie. Ta wyjątkowa właściwość osoby wyraża się również poprzez nieporównywalność osoby ludzkiej: żadna nie jest dokładnie taka sama jak inna.

Dla Auberta godność osoby umiejscawia się w ludzkiej świadomości, dla której jest ona bytem moralnym, gdzie jako moralny rozumie się to wszystko, co angażuje całość egzystencji ludzkiej dla jej dobra czy też na jej szkodę w zależności od decyzji. Z tego względu świadomość identyfikuje się z wyborem dokonywanym przez osobę w akcie podejmowania decyzji. Aby swobodnie się realizować, człowiek potrzebuje różnego rodzaju dóbr, ma zatem do nich prawo. Tu znajduje się źródło fundamentalnych praw człowieka. „W ten sposób owe prawa stanowią jakby poszerzenie osoby, tworzą jej »przestrzeń«, dzięki której może ona osiągnąć własną autonomię, własną zdolność podejmowania decyzji, wywierania wpływu na otaczające środowisko. Takie prawa, związane przeznaczeniem człowieka wyrażają zatem obiektywny porządek rzeczy, który narzuca się wszystkim”.

Personalizm ten nie może zostać przekroczony wymiarem relacji, lecz to właśnie dzięki niemu osoba jest członkiem rodziny ludzkiej. Dotykamy tutaj problemu, czy człowiek posiada naturę, problemu ogromnej wagi, od odpowiedzi bowiem na to pytanie zależy treść praw człowieka. „Natura” w tym kontekście nie jest przeciwstawiana naturze kosmicznej, ani nawet kulturze, lecz dla Auberta oznacza globalność definicji człowieka, to, co stanowi o jego godności, tworzy zatem jego rzeczywistość jako istoty duchowej, obdarzonej rozumem i wolnością².

Podobnie wypowiedział się Tadeusz Styczeń, w którego ujęciu katolicka nauka społeczna, przyjmując chrześcijański personalizm

¹ J.M. Bocheński O.P., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 29.

² F. Compagnoni, op. cit., s. 145.

etyczny, właściwą rację powinności moralnej widzi właśnie w godności osoby, „której należna jest afirmacja dla niej samej”¹.

W dalszej części swoich interesujących wywodów Aubert stawia pytanie, czy należy wrócić do prawa naturalnego? Przywołując wymienione wcześniej zastrzeżenia natury historycznej, stwierdził, że „...można sobie z pewnością życzyć, aby promowanie i umacnianie praw człowieka zachowywało linię swych historycznych podstaw, którą stanowi prawo naturalne [Arystotelesa i św. Tomasza]². Spotyka się to jednak z silnym sprzeciwem”. Wywodzi się on głównie – według Auberta – z pozytywizmu prawnego aktualnych systemów, a jeśli chodzi o protestantów – z niechęci wobec doktryny uważanej za niechrześcijańską. Proponuje zatem przedstawienie prawa naturalnego jako wyrazu wartości fundamentalnych umożliwiających poszukiwanie równowagi pomiędzy wymaganiami a potrzebami osób. Funkcja prawa naturalnego jest nie do zastąpienia, wyraża bowiem istnienie „czegoś, co jest wspólne wszystkim istotom ludzkim i jest obecne w każdej jednostce, a pomimo różnic etnicznych, społecznych czy charakterologicznych stoi u podstaw systemu społeczno-politycznego, który należałoby stworzyć”³. Vittorio Possenti zaproponował nazwanie tego, co jest wspólne wszystkim ludziom – zewnętrzną praktyczną zgodnością, w której działa nie rozum spekulatywny, lecz spontaniczne doświadczenie moralne”⁴. Ta regulująca funkcja prawa naturalnego jest – w przekonaniu Auberta – czymś całkowicie niezbędnym, o charakterze nie dowolnym, lecz ściśle obowiązującym, jest bowiem traktowana jako polityczny cel sprawiedliwości, o którą można i należy walczyć, nawet ryzykując życiem.

Chrześcijański sens tego zagadnienia tkwi w połączeniu tego, co ludzkie (natura stworzona przez Boga), z tym, „co boskie (łaska), zapoczątkowanemu wcieleniu Chrystusa oraz jego prawem miłości (miłosierdzie)”⁵.

¹ T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. 1.: *Metafizyka*, Lublin 1974, s. 64.

² Podobnie V. Possenti, który stwierdził, że mocne przesłanki praw człowieka tkwią w prawie naturalnym, a w ostateczności w Absolucie, op. cit., s. 208.

³ Cyt. za: F. Compagnoni, op. cit., s. 145.

⁴ V. Possenti, op. cit., s. 208.

⁵ F. Compagnoni, op. cit., s. 145–147. Zdaniem Auberta również z historycznego punktu widzenia „... zostało już potwierdzone przez historyków, głównie niemieckich i anglosaskich, że nasze aktualne prawa człowieka wywodzą się z

Wydaje się, że przedstawione powyżej opinie i stanowiska dotyczące idei godności człowieka wywodzące się ze źródeł religijnych, jak i te, które nie odwołują się do religijnych inspiracji, upoważniają nas do postawienia kilku wniosków końcowych.

Idea godności człowieka staje się w ostatnim czasie podstawową determinantą państwa i prawa, zyskując coraz większe uznanie zarówno wśród konstytucjonalistów, historyków doktryn polityczno-prawnych, filozofów prawa, teologów, bioetyków, jak i prawników praktyków¹. Proces odwoływania się do koncepcji ludzkiej godności w umowach międzynarodowych został zapoczątkowany po drugiej wojnie światowej, gdy w preambule do Karty Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 r. zadeklarowano konieczność przywrócenia wiary „w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość człowieka”². Sformułowanie te zostały powtórzone również w Powszechnej deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 10 grudnia 1948 r., a nadto artykuł 1 tegoż dokumentu stwierdzał wprost: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”³. Do koncepcji ludzkiej

pewnością z nauczania szesnasto- i siedemnastowiecznych teologów katolickich, którzy byli z kolei uczniami św. Tomasza z Akwinu” – ibidem.

¹ Szeroko na ten temat por. *Godność człowieka jako kategoria prawa...* Co znamienne, praca jednego z najbardziej znanych ekonomistów ostatnich czasów, Johna Kennetha Galbraitha nosi tytuł *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, wyd. polskie: Warszawa 1999. Należy jednak przypomnieć o grupie myślicieli, nawiązujących do utylitaryzmu Jeremy’ego Bentham’a (czołową postacią byłby tutaj australijski filozof i etyk Peter Singer), którzy odrzucają ideę godności osobowej człowieka i uzasadnienia dla swoich poglądów poszukują w zasadzie jakości życia.

²Karta Narodów Zjednoczonych z dnia 26 czerwca 1945 r., zamieszczona pod adresem:

http://209.85.135.104/search?q=cache:7cZiwy9VVogJ:www.hfhrpol.waw.pl/index_pliki/prawo/Karta_Narodow_Zjednoczonych.rtf+Karta+Narod%C3%B3w+Zjednoczonych&hl=pl&ct=clnk&cd=3&gl=pl&client=firefox-a.

³ Art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela Przyjętej na Trzeciej Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r. w Paryżu.

godności¹ odwołują się nie tylko konstytucje państw Unii Europejskiej, czy krajów aspirujących do członkostwa w niej², ale także orzecznictwo sądów konstytucyjnych niektórych krajów europejskich³, oraz Deklaracja Parlamentu Religii Świata przyjęta w Chicago w 1993 r.⁴, a także Kairska Deklaracja o Prawach Człowieka w Islamie⁵. Krystian Complak nie

¹ Stoimy na stanowisku, że synonimami są następujące terminy: „godność człowieka”, „godność ludzka”, „godność osoby”.

² Można tutaj wskazać art. 1 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., który stanowi: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem całej władzy państwowej”. Podobnie brzmi art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 23 kwietnia 1997 r.: „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”. W konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej odwołanie do godności człowieka pojawia się również w preambule i art. 233. Ponadto odwołania do godności człowieka jako wartości podstawowej znaleźć możemy w konstytucjach: greckiej (art. 2), portugalskiej (art. 1), hiszpańskiej (art. 10), włoskiej (art. 41), szwedzkiej (art. 2), irlandzkiej (preambuła), belgijskiej (art. 23), szwajcarskiej (art. 7), litewskiej (art. 21), oraz Słowenii (art. 34), Czech (preambuła), Rosji (art. 21), Izraela (art. 1), Republiki Południowej Afryki (sekcja 7.1 i 10), Meksyku (art. 3.1) i Brazylii (art. 1).

³ Por. J.M.M. Cardoso da Costa, *Zasada poszanowania godności osoby ludzkiej w orzecznictwie portugalskiego Trybunału Konstytucyjnego*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 221–226, A. Ruggeri i A. Spadaro, *Godność człowieka we włoskim orzecznictwie konstytucyjnym*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 227–236, P. Serna Bermudez, *Hiszpański Trybunał Konstytucyjny a godność osoby ludzkiej*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 237–258, oraz M. Jabłoński, *Pojęcie i ochrona godności człowieka w orzecznictwie organów władzy sądowniczej w Polsce*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 295–310.

⁴ Por. Deklaracja Parlamentu Religii Świata: *W kierunku Światowego Systemu Moralnego*, Chicago 1993, w której przyjęto, że „każdy człowiek...posiada niezbywalną i nietykalną godność”, cyt. za: *Idea etyczności globalnej...*, s. 388.

⁵ The Cairo Declaration on Human Rights in Islam Adopted and Issued at the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990, <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>. Chociaż dokument dwukrotnie odwołuje się do pojęcia *human dignity* to jego wymowę osłabia (jeśli nie unicestwia zupełnie) zastrzeżenie, że prawo muzułmańskie – szariat, jest jedynym źródłem, w którego duchu powinny być tłumaczone i objaśniane postanowienia Deklaracji, por. art. 25 – „The Islamic Shari'ah is the only source of reference for the explanation or clarification to any of the articles of this Declaration”.

zawahał się stwierdzić, że godność człowieka stała się współcześnie kategorią prawa i w przekonaniu tegoż autora pojawiła się nawet swoista kategoria praw „godnościowoczwolowiecznych”, do których zaliczyć możemy: prawo do godziwego mieszkania, prawo do pracy, prawo do zabezpieczenia socjalnego (w którego skład wchodzi prawo do zdrowia, pomocy lekarskiej i prawnej), prawo do zdrowego środowiska oraz prawo do rozwoju kulturalnego i społecznego¹.

Chociaż godność ludzka to pojęcie nieostre pochodzące ze sfery wartości i z formalno-prawnego punktu widzenia nie zostało zdefiniowane w żadnym akcie normatywnym², to jednak stało się u zarania trzeciego tysiąclecia fundamentem takich uniwersalnych praw człowieka, jak: prawo do życia, prawo do nietykalności cielesnej, prawo do sądu, uchodząc za wartość najwyższą przed „władzą”, a nawet wbrew niej.

Do koncepcji tej wywodzącej się z prawa naturalnego odwołują się zarówno wierzący, jak i niewierzący. Jak wzmiankowaliśmy powyżej, idea godności ludzkiej została uznana za fundament prawa pozytywnego zawartego w konstytucjach szeregu państw. Również prawodawstwo Unii Europejskiej w swojej aksjologii umieściło zasadę godności ludzkiej, już bowiem art. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej przyjętej na szczycie w Nicei w grudniu 2000 r. stanowi: „1. Godność osoby ludzkiej szanuje się i chroni. 2. Każdy jest równy wobec prawa”³.

Jako wartość naczelną godność człowieka stała się naturalnym, niezbywalnym prawem każdej osoby ludzkiej i rzadko możemy spotkać myślicieli odzęgających się od tej kategorii⁴. Wydaje się uprawniona teza, że choć w koncepcji godności ludzkiej tkwi istota indywidualnej świadomości człowieka powołanego do rozwoju osobowości – i

¹ K. Complak, *Słowo wstępne*, (w:) *Godność człowieka...*, s. 6 i 7. Autor ten przyznaje trafnie, że realizacja tych praw napotyka na szereg przeszkód.

² Tak też M. Chmaj, *Godność człowieka jako źródło jego wolności i praw*, (w:) M. Chmaj, L. Leszczyński, W. Skrzydło, J. Z. Sobczak, A. Wróbel, *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce, t. I, Zasady ogólne*, Kraków 2002, s. 73.

³ Por. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej przyjęta na szczycie w Nicei w grudniu 2000 r. – Art. 1.

⁴ Jednym z autorów negujących potrzebę odwoływania się do idei godności w celu opisanego i kierowania rzeczywistością jest B.F. Skinner, *Poza godnością i wolnością*, Warszawa 1978. Podobne propozycje sformułowali również behawioryści, por. M. Środa, op. cit., s. 194, jak trafnie stwierdziła ta autorka, żadna z tych propozycji nie znalazła zbyt wielu zwolenników.

wydawałoby się – równoważna w stosunku do idei godności, uniwersalna wolność poszczególnych jednostek, to koncepcja godności człowieka uzyskała pierwszeństwo przed ideą nieograniczonej wolności jednostki, nawet w stosunku do samej siebie. Żadna w władza: ustawodawcza, sądownicza, czy wykonawcza, nie może negować idei godności człowieka jako podstawowej zasady tworzenia prawa, jego stosowania, bądź wydawania orzeczeń sądowych. Takie rozumienie ludzkiej godności koresponduje ze sformułowaniem wspomnianej M.-L. Pavia, która stwierdziła, iż „godność jest to odmowa wyłączenia człowieczeństwa w człowieku”¹, nawet za jego zgodą. Co znamienne do tej konstrukcji odwołuje się w swoim uzasadnieniu z 27 października 1995 r. Francuska Rada Stanu, która zakazała „rzutu karłem na odległość”, nawet za jego zgodą, z uwagi na „niedopuszczalne naruszenie godności ludzkiej”².

Jan Paweł II nie zawahał się stwierdzić: „Godność ludzkiej osoby jest wartością transcendentną, uznawaną za taką przez wszystkich, którzy szczerze poszukiwali prawdy. W istocie rzeczy całą historię ludzkości należy interpretować w świetle tego pewnika. Każdy człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26–28) i tym samym radykalnie zwrócony ku swemu Stwórcy, pozostaje w trwałej relacji z wszystkimi, którzy zostali obdarzeni tą samą godnością”³.

Mając na uwadze przedstawione powyżej spostrzeżenia i wnioski, możemy powiedzieć, że jako wartość aksjologicznie pierwotna, godność człowieka u progu XXI wieku zaczyna dominować wśród zasad ustrojowych i jawi się nam dzisiaj, w klasycznym rozumieniu

¹ Tak M.-L. Pavia, op. cit., s. 143.

² Izba Administracyjna Francuskiej Rady Stanu, mając na uwadze, że ludzka godność staje się jednym z głównych składników pojęcia porządku publicznego, musiała zdecydować o charakterze widowiska rozrywkowego, podczas którego zachęcano widzów do „ciskania karłem” (odpowiednio zabezpieczonym), za jego zgodą na odległość. Zakazano tego „widowiska” i odmówiono osobom w ten sposób upośledzonym możliwości powołania się na wartość, jaką przedstawiają jako osoby prywatne i samodzielne osoby. Choć są one osobami prywatnymi, to w pierwszym rzędzie są osobami ludzkimi, których godność nie może być naruszana, por. M.-L. Pavia, op. cit., s. xx, 143.

³ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, Oędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., zamieszczone pod adresem:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01011999.html.

Arystotelesa, metafizyką państwa i prawa, umiejscowiona została bowiem zarówno ponad państwem, jak i prawem pozytywnym.