

Bogdan Szlachta

Jagiellonian University in Kraków, Poland

ORCID: 0000-0003-4841-589X

*Uprawnienia/prawa,
godność i demokracja liberalna.
Na marginesie tekstu
Kardynała Gerharda Müllera*

The Popes as Guardians of human dignity

Abstrakt: Pojęcie godności człowieka było już szeroko dyskutowane. Kardynał Gerhard Müller ponownie zwrócił się do tej kategorii, aby wyjaśnić jej znaczenie dla refleksji katolickiej, podkreślić jej rolę w nauczaniu papieża XX wieku i wydobyć ją na światło dzienne w związku z narastającymi sporami dotyczącymi możliwości/zasadności „poprawiania natury ludzkiej”. Historycy myśli politycznej interesują się tymi sporami i postrzegają je – o ile są one prowadzone w oparciu o kategorie wypracowane głównie w refleksji zachodniej – nie jako nowe, ale raczej osadzone w dawnych polemikach, odwołujące się do starych podejść, zwłaszcza tych, które są panujące dzisiaj. Celem niniejszego artykułu, na tle wspomnianej dysputy, jest ukazanie zasadniczych napięć pomiędzy dominującą tradycją liberalną – która, jak podnosi artykuł, jest heterogeniczna – a podejściem preferowanym przez papieża.

Słowa kluczowe: godność człowieka, filozofia, teologia

Pojmowanie ludzkiej godności było już szeroko omawiane także w polskiej literaturze: zwrócono uwagę na możliwość jej pojmowania już to wedle założeń starożytnych filozofów, już to św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli chrześcijańskich, już to wedle propozycji Immanuela Kanta¹. Kardynał Gerhard Müller

¹ Zob. choćby B. Szlachta, „Nie zdradzać człowieka” – wieloaspektowość ludzkiej godności w nauczaniu Kościoła, [w:] *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. A. Budzanowska, W. Pasierbek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 263-280 (wraz z przywołaną tam literaturą).

po raz kolejny w interesującym wywodzie sięgnął po tę kategorię, by unaocnić jej znaczenie dla refleksji katolickiej, zwrócić uwagę na jej rolę w nauczaniu papieży ostatniego stulecia, wydobyć ją w związku z nasilającymi się sporami o możliwość/zasadność „poprawiania ludzkiej natury” i traktowanie człowieka jako Bożego stworzenia, które do Stwórcy miałoby dążyć gwoli osiągnięcia celu swego istnienia: uzyskania zbawienia. Historyk myśli politycznej jest tymi sporami zainteresowany, postrzega je – o ile toczono z wykorzystaniem kategorii wypracowanych głównie w zachodniej refleksji – jako nie nowe, lecz osadzone w dawnych polemikach, odwołujące się do dawnych ujęć, zwłaszcza tych, które dominują współcześnie. Warto na marginesie wspomnianego tekstu sformułować kilka uwag ukazujących zasadnicze napięcia nade wszystko między dominującą tradycją liberalną (niejednorodną przecież, co postaram się wykazać) a ujęciem podtrzymywanym przez papieży.

Uprawnienia/prawa podmiotowe jednostki a prawa osoby ludzkiej

Za najbardziej nośną koncepcję liberalną uznaje się zwykle tę, która traktuje uprawnienia jednostki jako możliwości, z których korzysta tylko ona i nie może być ograniczana ani wspomagana w tym zakresie ani przez inną bądź inne jednostki, ani przez dowolnie pojmowanego prawodawcę. Koncepcję tę, przynoszącą „negatywny” sposób pojmowania praw podmiotowych czy uprawnień (*rights*) znajduje się zwykle u Johna Locke’a, uzupełniającą ją inną koncepcją, dotyczącą prawa natury bądź prawa rozumu, które zawiera jedną tylko normę, lecz normę znaną umysłowi każdego „intelektualnie dojrzałego” podmiotu już w tzw. stanie natury. Normę zatem, którą nie jest podawana przez dowolną kulturę ani objawiana, nie jest wywodzona z dzieła prawotwórczego kogokolwiek ani współustalana przez jednostki. Jest ona wcześniejsza i od dowolnych ludzkich instancji prawodawczych, i od „społeczeństwa cywilnego”, które tworzyć mają jednostki po to w szczególności, by ustanowić „instancję” zdolną bezstronnie interpretować tę normę, która – co kluczowe – zakazuje naruszać prawa czy uprawnienia posiadane przez każdą jednostkę przed jej pojawieniem się. Koncepcja ta, która wciąż stanowi podstawę tak mniemania o posiadaniu przez każdą jednostkę jednakich praw czy uprawnień bez względu na to, w jakiej kulturze wzrasta, jak i mniemania o „rozumnej normie”, która prawa te ma chronić i wyznacza normatywną miarę poprawności działań każdej legislatury ją mającej uwzględniać raczej niż treści kulturowe podzielane przez adresatów jej decyzji, zwracana jest między innymi przeciwko pretensjom większości. Wszak wskazuje ona granicę woli prawodawczej, a czyni to w imię prymatu rozumu, dokładniej zaś prawa rozumu lub prawa natury, można by rzec wyznacza

„miarę sprawiedliwości”, podnoszoną nawet współcześnie przez „konstytucjonalistów” nieprzystających na dominację rozwiązań pozytywistycznych².

² W literaturze spotkać można próby odróżniania konstytucjonalizmów klasycznego (często kojarzonego z chrześcijańskim) i liberalnego; oba mają zmierzać ku ograniczeniu *tyranicznych pokus zarówno władców, jak i zwykłych ludzi*, oba wprowadzać *zabezpieczenia przeciw nadużyciom władzy, z czego wynika wyłączenie pewnych sfer życia z kompetencji państwa* (A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013, s. 623), jednak powody, dla których ich zwolennicy próbują wyznaczać linie graniczne dla władzy politycznej są różne: *Chrześcijański konstytucjonalizm zakorzeniony jest w oddaniu, pobożności i pokorze, w szacunku dla absolutnego panowania Boga i nieodłącznych ograniczonych celów doczesnej rzeczywistości w porównaniu do rzeczywistości duchowej, a także nieodłącznie niedoskonałej i skorumpowanej natury polityki w upadłym świecie. Podstawowym założeniem jest przekonanie, iż Bóg ustanowił porządek bytu dwóch różnych światów, czy państw, z działaniami w sferze duchowej, które są niezależne i wyższe niż państwo, i to w doczesnym czy ziemskim porządku. Liberalna koncepcja konstytucjonalizmu nie uznaje tej hierarchii bytowania. Opiera się na teorii praw naturalnych czy ludzkich praw, które istnieją przed państwem i muszą być ochraniające przez sztuczną umowę społeczną, która oddziela prywatną sferę społeczeństwa obywatelskiego od publicznej sfery państwa. Podstawowym założeniem liberalizmu nie jest uznanie danej przez Boga hierarchii bytowania, lecz naturalna wolność i równość, która czyni wolność celem samym w sobie czy środkiem do tego, by cieszyć się bezpieczeństwem (...), które towarzyszy ochronie przed władzą państwa. Nawet wtedy, gdy liberalizm wyobraża sobie naturalne prawa jako nadane przez Stwórcę, państwo uznaje nienaruszalną, prywatną sferę, w której jednostka jest wolna, by dążyć do szczęścia tak, jak ona sobie je wyobraża pod warunkiem, że nie łamie ona prawa czy nie narusza praw innych* (R.P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy...*, s. 206-207, cyt. za: A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 623-624). Mimo podobnych celów i dążeń, różnią się tedy oba konstytucjonalizmy, a próba ich jednania „na warunkach liberalnych”, często podejmowana w ostatnich dwóch stuleciach, prowadzi do deprecjacji hierarchiczności kluczowej dla ujęcia chrześcijańskiego. Gdy bowiem hierarchia w nim przewidziana jest, jak pisze Kraynak, *absorbowana przez liberalizm lub adaptuje się do niego*, to ulega zniszczeniu, gdyż *liberalizm traktuje to, co jest wyższe i szlachetniejsze, jako coś, co jest zaledwie 'prywatne' czy 'osobiste', a zatem w pewnym sensie jako niższe od państwa*. Nie uznając lub niwelując hierarchię właściwą ujęciu chrześcijańskiemu, liberalny konstytucjonalizm w istocie ogranicza się do jednego wymiaru, do życia doczesnego, w odniesieniu do niego tylko budując głównie instytucjonalne rozwiązania zmierzające do spełnienia woli władających, by w tym tylko – doczesnym, by nie rzecz życia doczesnego dotyczącym – wymiarze nie naruszała tego, co w prywatnej sferze swego doczesnego życia jednostki winny mieć zagwarantowane; co winny gwarantować prawa przyjmowane w sferze publicznej jednak. Klucz do liberalnego konstytucjonalizmu tkwi zatem w wydzieleniu w obrębie wymiaru doczesnego jako jedyne go możliwego tzw. sfery prywatnej, w związku z którą wskazuje się zespół mniej lub bardziej określonych, lecz jednakich dla każdej jednostki praw przez nią posiadanych nie z woli czy przyzwolenia państwa, lecz już w „momencie przedpaństwowym”, jak sprawę ujmowali Hobbes i Locke, kreślący wizję stanu natury jako przedspołecznego z jednej, przedpolitycznego z drugiej strony (nie wspominając już o stanie przedkulturowym, rodzącym dla liberalizmu bodaj najpoważniejsze problemy: na czym bowiem wesprzeć można powszechność praw jednostek, a zwłaszcza obowiązywanie norm kojarzonych przez obu „ojców liberalizmu” z „prawem natury”, gdy zabraknie wspólnego „podłoża kulturowego”, a nawet językowego?). Inaczej mówiąc, konstytucjonalizm liberalny zakłada lub przynajmniej zakładał nienaruszalność pewnej sfery prywatnej przez państwo.

Koncepcja ta, ważna dla refleksji „zachodniej”, amerykańskiej i europejskiej, w tym dla dziewiętnastowiecznego projektu „państwa prawa” („państwa prawnego”), była osłabiana począwszy od wystąpień T.H. Greena, a zwłaszcza L.T. Hobhouse’a (uchodzącego za twórcę „socjalliberalizmu”), głównie przez utylitarystów, eksponujących zdolność każdej jednostki do określania dobra w związku z jej partykularną korzyścią. W „liberalizmie społecznym”, który od lat 60. XX w. dominuje w refleksji zachodniej i orzecznictwie sądów, zacho- dziła bowiem swoista „pozytywizacja” uprawnień ongiś myślanych na „sposób negatywny”: legislator nie miał już chronić takich uprawnień jako nienaruszal- nych, pozostających wyłącznie w dyspozycji jednostki, tylko przez nią realizo- wanych, nie miał chronić nawet uprawnienia do życia, które pierwsi liberałowie mieli za „przyrodzone”, działać miał bowiem i na rzecz zgody społecznej, i na rzecz rozwoju poszczególnych jednostek. Być może w związku z porzuceniem realistycznych ujęć formułowanych w sporze o uniwersalia, zakładających istnienie realne natury, formy czy istoty gatunkowej człowieka, tren ujrany został jako stające się bycie, któremu należy zapewnić warunki godnego życia w rozwijającej się społeczności. Przewidywania niedoszłego jezuita, Żyda, ale i katolika Leona Naphty, jednego z głównych bohaterów *Czarodziejskiej góry* Tomasa Manna, spełniały się w tym, że głównym znamieniem nowożytności nie było już wydobycie odrębności i wyjątkowości każdej ludzkiej istoty jako racjonalnej, lecz widzenie jej w „kontekście społecznym”: uprawnienia jednostek jako różnych od im podobnych, trwających od momentu poczęcia do natural- nej śmierci, przemieniły się w możliwości kształtowane w grze społecznej i w jej ramach definiowane. Począwszy od połowy XIX w. liberałowie kładą akcent nie na tę jej odrębność, lecz na jej „ukontekstowanie społeczne”, uzależniając pojmowanie i zakres jej uprawnień od „dobrostanu” zbiorowości i ich samych, mając niedostatek za rację niechęcia dziecka przez rodziców (problem aborcji)

W takim ujęciu go prezentując, jeszcze w połowie XX w. mógł Friedrich August von Hayek przekonywać, że o ile demokracie idzie nade wszystko o wskazanie, kto nim rządzi, o tyle liberałowi o wskazanie, w jakim zakresie nim się rządzi; demokratą kładzie wszak akcent na podmiot rządzący i zastanawia się, czy każdy winien uczestniczyć w rządzeniu, a zwłaszcza w kreowaniu norm prawnych, gdy liberał pomija to zagadnienie jako mniej istotne, od każdego rządzącego, zwłaszcza zaś od prawodawcy (w istocie dowolnego), oczekując, że nie naruszy niedostępnej dla jego woli, choćby prawodawczej, sfery prywatności każdej z jednostek (zob. szerzej B. Szlachta, *Konstytucjonalizm liberalny*, [w:] *Sądownictwo konstytucyjne. Teoria i praktyka*, red. M. Granat, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2020, s. 11-42; tamże o ujęciach Hobbesa i Locke’a, w tym o negacji – jakże wciąż bliskiego katolikom – teleologicznego wymiaru, który mógłby być uwzględniany w refleksji o uprawnieniach jednostek).

lub niechcenia cierpiącego rodzica przez dzieci (problem eutanazji)³. Wzmaga się przekonanie, że państwo nie ma już chronić uprawnień nienarodzonych i otaczanych opieką paliatywną, lecz zapewniać realizację potrzeb członków społeczeństwa pozbywających się ewentualnie zbędnych obciążeń.

Teoria Locke'a, w pewnym zakresie oprotestowana przez Rousseau, była płodna w następstwa, bo po raz pierwszy wprowadziła zasadę praw jednostki, wywodził w XIX już wieku francuski konstytucjonalista Esmain; wprowadziła „zasadę praw jednostki”, której podstaw nie należy jednak – wzorem angielskiego myślicie-la – szukać w hipotezach stanu natury czy umowy społecznej, bo jej podstawa – i to jest istotny element, gdy próbujemy pojąć przemiany zachodzące także w liberalnym konstytucjonalizmie – tkwi w idei, że źródło wszelkiego prawa tkwi w jednostce, bo tylko jednostka jest istotą realną, wolną i odpowiedzialną. [...] Z punktu widzenia prawa i rozumu to dla dobra jednostek istnieje społeczeństwo polityczne. Lecz pierwszym dobrem i prawem jednostki jest móc swobodnie rozwijać swe zdolności; a najlepszy środek zapewniający taki rozwój polega na tym, żeby każdemu dać możliwość dowolnie rządzić samym sobą według własnego uznania i na własną odpowiedzialność, dopóki nie zawadzi o równoważne prawa innych ludzi. Otóż zapewnienie każdemu tego rozwoju swobodnego jest celem różnych wolności, z jakich składają się prawa indywidualne: nie szanujące ich społeczeństwo polityczne rozmija się ze swym istotnym posłannictwem, państwo traci swą pierwszą i główną rację bytu. „Celem każdej instytucji publicznej, mówił Siéyès, jest wolność osobista”⁴. Esmein, przypisując sądom amerykańskim pierwszorzędną doniosłość polityczną tylko wobec tego, iż mają rozstrzygać starcie ustawy konstytucyjnej ze zwyczajną na korzyść pierwszej z nich, zauważał, że przykład ten nie był szeroko naśladowany poza Ameryką; że w Europie rzecz się miała inaczej, bowiem przyjęto w niej, że sądy nie mają zupełnie prawa oceniać konstytucyjności ustaw, mogą tylko stosować i tłumaczyć ustawy zwyczajne. Konstytucja nie ma pod względem ograniczeń narzuconych władzy prawodawczej, ważne to stwierdzenie dawnego prawnika, innej sankcji ostatecznej, jak sumienie osób sprawujących władzę i odpowiedzialność przynajmniej moralna przez narodem⁵. Taka doktryna panowała stale od 1790 r. we Francji i powszechnie była wystawiana jako wynik

³ Zob. szerzej A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 608-620.

⁴ A. Esmein, *Prawo konstytucyjne*, przeł. W. Konopczyński, K. Lutostański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2013, s. 425-426.

⁵ Tamże, s. 464-467.

*surowego stosowania zasady rozdziału władz*⁶ kojarzonej przez francuskiego autora z „duchem demokratycznym” raczej niż z tradycją liberalną; tradycją, która – o ile zwiążemy ją z republikańskim walorem konstytucji amerykańskiej – dopuszczała by na gruncie konstytucjonalizmu liberalnego możliwość kontrolowania przez sądy konstytucyjności ustaw, a przez to wprowadzałyby „trzecią władzę” w rolę „blokującą” sprzeczne z konstytucją poczynania legislatywy. W ten sposób konstytucjonalizm liberalny istotnie czyniłby sędziów swoistymi demiurgami „*sprawiedliwego*” społeczeństwa nawet *wbrew woli społeczeństw*, bowiem to oni mieliby reprezentować – jak rzecz ujmuje prawnik późniejszy od Esmeina o ponad stulecie – „*sprawiedliwość*” określaną w społeczeństwie liberalnym wyłącznie w kategorii *praw równościowych, coraz bardziej traktowanych jako prawa człowieka, ponieważ [...] ich podstawą staje się autonomiczny, arbitralny podmiot obdarzony godnością, którego prawa legitymują ostatecznie system polityczny*⁷.

Lecz w tym miejscu pojawia się istotny problem: w katolickiej nauce społecznej mówi się raczej o osobie ludzkiej niż o jednostce, wspomina o wywodzeniu istnienia (i gatunkowej istoty) człowieka od Boga, o więzi osobowej łączącej Stwórcę ze stworzonym indywidualnym ludzkim bytem, będącym – jak On – osobą, znajduwaną nade wszystko w relacji do Boga, a nie do społeczeństwa, do Boga, ku któremu dążyć ma ludzka osoba gwoli spełnienia, zbawienia. To egzystencjalne i esencjalne zakorzenienie w Bogu z jednej strony, teleologiczna orientacja z drugiej wprowadzają istotny kontekst moralny dla pojmowania praw osoby ludzkiej, różnego od „liberalnego” pojmowania praw człowieka. Koncepcja Locke’a opierała się na przeświadczeniu, iż każda ludzka jednostka posiada serię praw podmiotowych pierwszych wobec prawa przedmiotowego (zwanego „prawem rozumu” lub „prawem natury”), które – ujmowane jako norma konstatawana przez rozum przyrodzony człowieka – miało chronić uprawnienia (prawa podmiotowe) jednostki, zabraniało bowiem ich zakłócania przez kogokolwiek,

⁶ Tamże, s. 467.

⁷ A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 602-603. Mówiąc o autonomicznym, arbitralnym podmiocie obdarzonym godnością, Autor zwraca uwagę na *rozpad tradycyjnej Kantowskiej teorii praw człowieka i coraz częstsze interpretowanie praw jako wyniku autonomicznej kreacji imperialnego podmiotu przeciwko społeczeństwu. W takiej sytuacji, dodaje, sądy konstytucyjne są ofiarami antropologii, która wymusza na nich budowanie za pomocą praw nie uniwersalistycznego społeczeństwa moralnej sprawiedliwości, lecz społeczeństwa Hobbesowskiego świata egoizmu w wojnie kultur. Stawia to je w centrum takiej wojny o kulturę i stanowi przejaw bardziej kryzysu konstytucjonalizmu zachodniego i rozpadu liberalnej paidei wytworzonej przez nowożytny umysł w XVI-XVIII w. niż zdolności budowania przez te sądy trwałego ładu konstytucyjnego podtrzymującego liberalną paideię. To ta kwestia staje się najbardziej fascynującym problemem nowoczesnego konstytucjonalizmu* (tamże, s. 603).

także przez organ stanowiący normy prawne. Koncepcja ta stanowi zasadniczą podstawę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., w której wspomina się o niezbywalnych prawach jednostki przekraczających *pozytywne prawa stanowione przez państwa* i mających *stanowić dla nich normę i punkt odniesienia*. Jak stwierdza się w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 r. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, pojawiła się *tendencja do reinterpretowania praw człowieka [...] w oderwaniu od wymiaru etycznego i racjonalnego, który [przecież] stanowi ich podstawę i cel*, tendencja do reinterpretowania ich w duchu *czysto utylitarystycznego legalizmu*⁸, krytycznego dla pojmowania praw osoby ludzkiej w nauczaniu Kościoła rzymskiego. Jego głowa, papież Benedykt XVI, mówił w siedzibie ONZ w 2008 r.: *Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel. Zatem, zauważmy, że „wymiar etyczny i racjonalny” stanowi podstawę i praw podmiotowych, i wszelkich norm prawnych (a przynajmniej kojarzony jest z negatywnymi ich granicami); on też, należy zapewne przyjąć, wyznacza istotny kontekst i dla każdej osoby, i dla prawodawcy, bowiem nikt nie może zapominać (a miała to wyrażać jeszcze Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.), że *poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmiennej sprawiedliwości, która również [a nie wola umawiających się stron] nadaje wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany*, dopowiada się za Benedyktem XVI, *kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utylitarystycznej* (PEU, przyp. 4).*

Postawiony przez papieża Benedykta XVI problem wypierania „wymiaru etycznego i racjonalnego” na rzecz „ciasnej wizji utylitarystycznej” wiązany jest z dominacją pozytywizmu prawniczego: uznawszy, że *każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałoby być źródłem nietolerancji i przemocy oraz że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację*, jego zwolennicy mają nie tylko odrzucać próby odwoływania się *do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co sprawiedliwe*, ale nadto głosić, że

⁸ *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (dalej jako PEU), 46 i 5, przeł. P. Napiwodzki.

*ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy (PEU 7). Zauważmy i to: obowiązujące prawo, prawo stanowione czy – jak wcześniej wspomnieliśmy – „cywilne” jest nie tylko ostatnią instancją prawa, jest dla siebie fundamentem, ale jest także ostatnią instancją [...] norm moralnych (PEU 7), z niego mają być one wywodzone, co sprawia, że normy takie, normy moralne właśnie, nie są od prawa różnymi i nie mogą stanowić kryterium poprawności czy słuszności albo i sprawiedliwości norm prawnych, lecz są w nich ustanawiane. Ujęcie to, znajduwane w refleksji zwolenników, a nawet apologetów pozytywizmu prawniczego raczej niż prawnego (jak w polskim przekładzie przywoływanego dokumentu), jest problematyczne o tyle, że znosi ujęcie bronione przez papieża Benedykta i jego poprzedników: niepodobna już przekonywać o istnieniu jakiegoś „wyższego prawa” mającego stanowić – jak widzieliśmy – uzasadnienie dla istnienia praw człowieka i normatywny kontekst dla ewentualnego sprzeciwu sumienia; niepodobna już przekonywać także, że uświadomiwszy sobie jego treści jako treści pozwalającej szacować normy stanowionego prawa będzie można uznać którąś z nich za „nieobowiązującą w sumieniu”. Prawo stanowione poprzedza przecież wszelką moralność, w nim bowiem należy teraz znajdować źródło również *norm moralnych*.*

Wróć do tego problemu w ostatniej części tekstu. By wyraźniej unaocznić problem, dość wspomnieć, że św. Jan Paweł II, określane często mianem „papieża praw człowieka”, przekonywał, że rozpoznawane przez przyrodzony rozum człowieka moralne prawo naturalne odpowiadające jego osobowej strukturze należy kojarzyć z przyrodzonymi skłonnościami (inklinacjami)⁹ jego natury; nie dość, że skłonności te mają stanowić treść natury ludzkiej, właściwej każdej jednostce należącej do gatunku bez względu na kulturę, w której wzrasta, płeć, narodowość lub naród, do których należy, bez względu na czas swego występowania w doczesnym planie widzialnym, bez względu wreszcie na pełnioną rolę społeczną, nie dość zatem, że wskazują one na treść bytu ludzkiego, bytu gatunkowego, to mają one nadto stanowić punkt odniesienia dla ustaleń normatywnych odpowiadających gatunkowej naturze, stanowiących właśnie to, co w tradycji katolickiej do dzisiaj

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna używa terminu „dynamizmy” miast „skłonności”, wyróżniając trzy: *do zachowania i rozwijania swojej egzystencji, do reprodukcji w celu podtrzymania gatunku oraz podawanych łącznie do poznania prawdy o Bogu jak również [...] do życia w społeczności*, orzekając, że *wychodząc od tych skłonności można sformułować pierwsze zasady prawa naturalnego znane z natury (W poszukiwaniu etyki uniwersalnej..., 46; omówienia każdego z „dynamizmów” lub skłonności w punktach 48-51).*

określa się mianem „prawa naturalnego”, a przez te ustalenia ma wyznaczać granice uprawnionych zachowań człowieka¹⁰. To niezwykle złożone zdanie wyrażone przed chwilą oparte jest na tezie, iż papież wywodzący się z Polski nawiązywał do nauczania trzynastowiecznego arystotelika chrześcijańskiego, św. Tomasza z Akwinu. Jak tamten przed wiekami, Jan Paweł II zaznaczał u schyłku XX w., naznaczonego katastrofami dwóch wojen światowych i straszliwych totalitaryzmów, iż prawo stanowione przez człowieka musi znajdować już to ugruntowanie, już to negatywne granice dla ludzkich prawodawców w sferze od ich woli niezależnej. Przekonywał o tym w okresie, w którym – a dzisiaj jeszcze wyraźniej – zwykle wzywano do respektowania praw człowieka, znajdując jedyne w gruncie rzeczy granice aktywności prawodawcy. Jan Paweł także często o nich wspominał (nawet nazywany bywa niekiedy „papieżem praw człowieka”) nie tylko dlatego, że sam doświadczył i nazizmu, i bolszewizmu, ale także dlatego, że życie ludzkie i ludzka godność stały się niezwykle ważnymi elementami nauczania Kościoła, eksponującego i potrzebę dążenia ku celowi nadprzyrodzonemu odpowiadającemu przedstawicielom ludzkiego gatunku, i potrzebę honorowania wolności wyznawania katolicyzmu tak w reżimach totalitarnych, jak i w reżimach demokratycznych. Papież nieodmiennie łączył jednak, o czym zbyt często się zapomina, refleksję o „prawach człowieka” z namysłem dotyczącym „przykazań prawa naturalnego”, wiążących każdego *zawsze i w każdej okoliczności, zakazujących określonego działania semper et pro semper, bez wyjątku, uznając wyraźnie, że wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim* (VS 52). Zakaz dotyczący sposobów korzystania z praw człowieka z jednej, z woli prawodawczej choćby legitymizowanej przez większość lub wszystkich adresatów jej orzeczeń, brzmiał niezwykle jednoznacznie: *Nikomu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom* (VS 52; rodzi się zasadnicze pytanie, także w związku z brzmieniem przepisu art. 30 Konstytucji RP z 1997 r., o relację między naturą gatunkową i opartym na niej prawem naturalnym i godnością, która ma być wspólna wszystkim ludziom, zatem także ma walor „gatunkowy”; wspomnę o tym poniżej, jako że zagadnienie to także wymaga rozjaśnienia). Przykazania bezwzględnie obowiązujące łączył w swej refleksji Jan Paweł II z zasadami prawa naturalnego, o czym świadczy w szczególności sygnowany przez niego *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej

¹⁰ Natura ludzka (gatunkowa, a nie odmienna jakoby w każdej jednostce, która miałaby dysponować „własną naturą”) była punktem odniesienia refleksji zaprezentowanej przez Jana Pawła II zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor* (dalej jako VS) z 1993 r.

jako KKK), w którym czytamy nie tylko, iż *prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy [zauważmy to problematyczne stwierdzenie], dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami, ustanawia niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej*, co koresponduje z „przedmiotową” czy normatywną stroną prawa naturalnego (nie będącego prawem, o jakim myśli dominujący współcześnie pozytywista prawniczy, bo nie włączającego w treść normy sankcji przymusu), ale czytamy także, iż *prawo naturalne dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym* (KKK 1959).

Kościół odwołuje się do prawa naturalnego jako miary sprawiedliwości i rozumności czy racjonalności zarazem w związku z *rozprzestrzenianiem się kultury ograniczającej pojęcie racjonalności wyłącznie do nauk ścisłych i pozostawiającej życie moralne relatywizmowi*, by podkreślić, że ludzie posiadają naturalną zdolność uchwycenia przez rozum „etycznego przesłania zawartego w egzystencji” i poznania w najważniejszym zarysie fundamentalnych norm sprawiedliwego działania w zgodzie z ludzką naturą i godnością. Prawo naturalne nie tylko *czyni możliwym dialog między kulturami i religiami prowadzący do powszechnego pokoju i uniknięcia „wojny cywilizacji”*, ale także daje *rozumne uzasadnienie praw człowieka* (PEU 35). Jest ono znoszone przez *relatywistyczny indywidualizm bliski liberałom uznającym każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm*. Ujęcie to wspiera *fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym i politycznym [...] wsparty jedynie na konwencji, odbierając im charakter naturalny i obiektywny* (PEU 35), kluczowy dla ujęcia katolickiego, określającego również właściwe mu pojmowanie praw osoby ludzkiej.

Autorzy przywoływanego dokumentu przypominają słowa Benedykta XVI, który w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ w dniu 18 kwietnia 2008 r. wyraził podobne przekonanie, wskazując jednak nie tylko, że *prawa człowieka mają swój fundament w prawie naturalnym zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach*, ale także, że *oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych* (PEU, przyp. 42). Stanowisko to,

jak wskazał Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym w Bundestagu w 2011 r. (*Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*), spycha „chrześcijańskie myślenie o prawie” do rzędu stanowisk kontrkulturowych (co samo w sobie może się wydawać kuriozalne)¹¹, sprzecznych z kulturą dominującą, także z kulturą prawną współczesnych Europejczyków. Już te stwierdzenia wyraźnie wskazują na świadomość problematyczności katolickiego ujęcia praw osoby ludzkiej, gruntowanych na nauczaniu moralnym odsyłającym do uniwersalnie ważnych treści normatywnych ujawniających sprawiedliwy i racjonalny czy rozumny ład normatywny, który każdy prawodawca, także liberalny czy liberalno-demokratyczny winien respektować. Jest to ujęcie problematyczne, gdy przyjmuje się, że autonomiczny podmiot ustanawia wraz z podobnymi mu normy prawne, legitymując ostatecznie system polityczny. Jedynym ładem normatywnym wiążącym wszystkich uczestników społeczeństw liberalno-demokratycznych okazuje się być ład prawny, który nie musi uwzględniać wymagań prawa naturalnego, winien być natomiast „prawomocny”, przejść procedury, w ramach których jest on ustanawiany. Te, w istocie proceduralne jedynie wymagania, znoszą wymagania „substancjalne” opierane na normach prawa naturalnego, przenoszą rozważania dotyczące praw człowieka z poziomu, na którym uwzględnia się je jako „przedpolityczne” czy „przedlegislacyjne”, na poziom zmagania prowadzonych przez zwolenników różnych punktów widzenia, wśród których mogą być także honorujący stanowisko katolickie; stanowisko, które mogą oni prezentować jako uniwersalnie ważne, jednak w społeczeństwach liberalno-demokratycznych szukających prawomocności jedynie, a nie poprawności rozstrzygnięć prawnych, nieprzyjmujących już, niezających już nawet koncepcji natury gatunkowej człowieka, nie jest ono za takie uznawane.

Reguły normatywne orzekane przez osoby i wspólnoty w oparciu o rozeznaną uprzednio *samą naturę ludzkiego podmiotu* stanowią dla katolików *trwałą instancję krytyczną* tkwiącą w *podstawowej normie etycznej*, jaką jest prawo naturalne; normie nieznaney zwolennikom pozytywizmu prawniczego uznającym prawo stanowione za źródło także treści moralnych (PEU 9); normie, której nie należy kojarzyć z *fizycznymi prawami natury*, lecz z podstawowymi dobrami moralnymi postrzeganymi w *bezpośredni sposób* przez ludzką osobę, która – a nie ktoś pozostający na zewnątrz niej – *formułuje zasady prawa naturalnego* (PEU 10 i 11). To zatem ludzki podmiot, korzystając ze swego rozumu przyrodzonego (a nie

¹¹ Zob. również PEU 71 wraz z analizą procesów, które do tego doprowadziły (PEU 71-75), i refleksją o wolności jednostki w zestawieniu z błędami „fizycyzmu” z jednej, „ekologizmu” z drugiej strony (PEU 76-82).

podporządkowując się woli jakiegoś arbitralnego prawodawcy, choćby myślanego w takiej roli Boga), na co zwraca uwagę również Ksiądz Kardynał, ma zasady tego prawa rozpoznawać i je respektować również ustanawiając normy „prawa cywilnego”. W tym jednak miejscu pojawia się problem często podnoszony przez krytyków stanowiska katolickiego, eksponującego uniwersalistyczny i racjonalny zarazem wymiar prawa naturalnego, stosującego się do każdego człowieka i przez każdego człowieka poznawalnego: w przywoływanym dokumencie powiada się wyraźnie, że od czasów św. Augustyna uznaje się, iż *normy życia prawnego i sprawiedliwości są wyrażone w Słowie Bożym, który następnie przekazuje je do ludzkiego serca „jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który przechodzi przez wosk, pozostając na pierścieniu”* (PEU 26). To zatem ostatecznie od Boga ma docierać do ludzkiego serca treść, którą człowiek ma rozpoznawać, jak u stoików uświadamiać sobie to, co w jego sercu zostało już zapisane przez Boga¹². Takie ujęcie budzi sprzeciw i tych, którzy nie uznają istnienia Boga, i tych, którzy uznają innych bogów niż Bóg chrześcijan.

Prawa osoby ludzkiej, kojarzone z prawem naturalnym chroniącym skłonności natury gatunkowej człowieka, nie są tedy pojmowane tak, jak uprawnienia jednostek Locke’a¹³. Rzecz w tym, że także one mają walor uniwersalnie ważnych, niepodlegających negocjacji ni dowolnym decyzjom legislatywy choćby działającej w oparciu o zasadę większości. Rzecz w tym jednak zarazem, że takie ich ujęcie naraża je nie tylko na ataki już przedstawione, czyni subkulturowym projektem, ale także poddaje procesom analogicznym do tych, które dotknęły „klasyczne” ujęcie liberalne zaproponowane w drugiej połowie XVII w. przez Locke’a. Od schyłku lat 60. XX w. ujęcie to jest wypierane przez „liberalizm progresywny”, którego wyznawcy uznają, że „prywatne jest polityczne”, iż równe prawa winny obowiązywać nie tylko w sferze publicznej, ale także w sferze prywatnej, iż „moment równości”, „moment egalitarny” należy wzmocnić kosztem „momentu wolności” pojmowanego jako nieingerencja państwa w nienaruszalną sferę prywatną

¹² Mówiąc, że stworzenia są pobudzane przez dynamizm, które je niesie do spełnienia, każde na swój sposób, w jedności z Bogiem, autorzy dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...* orzekają, że dynamizm ten jest transcendentny w tej mierze, w jakiej pochodzi on z prawa wiecznego [...]. Jest [on jednak] także immanentny, ponieważ nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, lecz jest zapisany w samej ich naturze. [...] Prawo naturalne definiuje się zatem jako uczestnictwo w prawie wiecznym. Jest ono komunikowane z jednej strony przez skłonności natury – wyraz stwórczej mądrości, i z drugiej przez światło ludzkiego rozumu, który skłonności te interpretuje i który jest już sam z siebie stworzonym uczestnictwem w świetle Boskiego Rozumu (PEU 63).

¹³ Zob. szerzej choćby B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberała*, Miesięcznik „Znak”, nr 11(450), Kraków 1992, s. 81-96.

jednostek. W aktywności prawodawczej nie dominuje już trud ustanawiania gwarancji nienaruszalnych uprawnień jednostek, lecz usuwanie nierówności jednostek. W rezultacie zmienia się również sens nadawany „godności”, związanej już nie tyle z jednakim ontycznym statusem jednostek (tak przecież ważnym m.in. dla ochrony ich życia), ile z jednaką ich pretensją do udziału w stanowieniu norm prawnych, z uwzględnianiem ich roszczeń w procesie prawodawczym, a przez to w obowiązującym systemie prawnym. To nie tylko istotny wyraz *relatywistycznego indywidualizmu* uznającego każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm (PEU 35). To także istotny kontekst dla pojmowania procesu prawodawczego nieuwzględniającego już tego, co wspólne, znajdowane choćby we wspólnej wszystkim jednostkom ludzkim naturze oraz w jednakich prawach osoby ludzkiej, jak prawo do życia¹⁴, lecz eksponującego wielość być może trudno uzgadnialnych roszczeń partykularnych, choćby krytycznych dla takich praw. Roszczeń zgłaszanych przez jednostki mające sumienia za ostateczne instancje określające dobro i zło w związku z rozpoznawaniem, co jest korzystne lub co niekorzystne w ich mniemaniach. W encyklice *Veritatis splendor* sprzed niemal trzydziestu lat Jan Paweł II wskazał już skutki traktowania sumienia jednostki jako takiej ostatecznej instancji. Nie tylko „tradycyjna kultura”, ale także naturalne lub tradycyjne ciała pośredniczące, jak Kościół pozbawiany nadnaturalnego fundamentu i uznawany zwykle za jedną z wielu struktur społecznych, zagrażają autentyczności niepowtarzalnej jednostki zdolnej artykułować własne preferencje, wskazywać, co jest dobrem, a co złem. W niezwykle dzisiaj wpływowych ujęciach zwolenników demokracji radykalnej lub agonicznej, nawiązujących do Marksa raczej niż do Locke’a, jednostki kierujące się aktualnymi preferencjami szukają doraźnych sojuszników i identyfikują

¹⁴ Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, prawo do życia każdej niewinnej istoty ludzkiej jest nie tylko niezbywalne, ale stanowi element konstytutywny społeczeństwa cywilnego i jego prawodawstwa: „Niezbywalne prawa osoby winny być uznawane i szanowane przez społeczeństwo cywilne i władzę polityczną. Owe prawa człowieka nie zależą ani od poszczególnych jednostek, ani od rodziców, ani nie są przywilejem pochodzącym od społeczeństwa lub państwa. Tkwią one w naturze ludzkiej i są ściśle związane z osobą na mocy aktu stwórczego, od którego osoba bierze swój początek. Wśród tych podstawowych praw należy wymienić... prawo do życia i integralności fizycznej każdej istoty ludzkiej od chwili poczęcia aż do śmierci”. „W chwili, gdy jakieś prawo pozytywne pozbawia obrony pewną kategorię istot ludzkich, których ze swej natury powinno bronić, państwo przez to samo neguje równość wszystkich wobec prawa. Gdy państwo nie używa swej władzy w służbie praw każdego obywatela, a w szczególności tego, który jest najsłabszy, zagrożone są podstawy praworządności państwa. [...] Wyrazem szacunku i opieki należynej mającemu urodzić się dziecku, poczynwszy od chwili jego poczęcia, powinny być przewidziane przez prawodawstwo odpowiednie sankcje karne za każde dobrowolne pogwałcenie jego praw” (2273).

doraźnych przeciwników, gubiąc odniesienie do „stałych wartości” (kojarzonych nie tylko z prawem naturalnym klasyków, ale i z prawem natury pierwszych liberałów), żądając natomiast przyzwolenia na zachowania dotąd „wykluczane” w imię szacunku dla oryginalnej pozycji jednostki. Już nie poprawność decyzji podejmowanej w demokracji, lecz jej względna prawomocność jest oczekiwana: mnożące się koncepcje deliberatywne nie odsyłają już nawet do powszechnej rozumności, lecz poprzestają coraz częściej na „proceduralizmie epistemicznym”, uznając niemożność nie tylko znalezienia, ale nawet powszechnej akceptacji rozumności, której treść miałyby współustalać zróżnicowane jednostki. Jeśli każdy i w każdym czasie może – i nie powinien być w tym ograniczany – sprzeciwić się „narzędziem” go zniewalającym, niesionym nie tylko przez nauczanie moralne Kościołów, ale także przez obowiązujące prawo, a nawet przez dominujący język, to w imię jego emancypacji, a raczej „inkluzji”, prawną ochroną może zostać otoczona każda preferencja. Dotyczy to i preferencji ongiś uznawanych za „niemoralne” czy „nieuprawnione”, i preferencji odbiegających od aktualnie dominujących w kulturze, krytycznie w niej ocenianych. Prawo ujmowane bywa coraz wyraźniej jako instrument chroniący swobodę artykułowania takich aktualnych preferencji nawet wbrew dominującym wzorcom kulturowym, którym nadawany jest niekiedy walor moralny (kosztem ładu wiążanego z Bogiem i Jego obecnością w sumieniu jednostek, zatem kosztem – spoglądając z perspektywy katolickiej – ich „prawości”). Przyjmuje się, że Stworzenia nie było, że świat wyewoluował do obecnego stanu bez udziału Stwórcy, przeto odsyłanie do Boga zdaje się bezzasadne, nie do przyjęcia dla tych, którzy – jako godni szacunku podobnie jak inni – nie uznają Go. Gdy sądy tzw. zachodniego świata orzekają, że w sercu wolności tkwi możliwość każdej jednostki definiowania na swój sposób własnej egzystencji i wszechświata¹⁵, odsyłanie do Prawa Bożego lub natury gatunkowej przez Niego ustanowionej staje się jeszcze bardziej problematyczne. Gdy człowiek postrzegany jest przy tym (i to coraz częściej) jako istota nie tyle racjonalna, ile powodująca się emocjami, „aktualnymi chceniami”, których niepodobna oceniać z powodu braku kryteriów, to podobne odesłania przybierają charakter już nie tylko subkulturowy, ale i kontrkulturowy, wrogi dominującym podejściom¹⁶. Prawo, które

¹⁵ Zob. choćby *Planned Parenthood v. Casey*, 505 US 833, 1992.

¹⁶ Obcym, a może nawet wrogim takim podejściom jest pogląd wyrażony w przywoływanym już dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 r., w którym czytamy, że *uprawnienia naturalne [jednostek] są wcześniejszą miarą relacji międzyludzkich niż wola prawodawcy i że uprawnienie naturalne jest tym, co naturalnie sprawiedliwe przed wszystkimi prawnymi sformułowaniami, skoro ma się to wyrażać szczególnie w subiektywnych uprawnieniach osoby, jak prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia itd.* (PEU 92). Uprawnienia te bowiem, *do których*

ongiś chronić miało uprawnienia, nazwane z czasem prawami człowieka, staje się nie tyle narzędziem ich ochrony, ile ich multiplikowania i przydawania ochrony kolejnym ujawniającym się subiektywnym preferencjom¹⁷.

Dwa ujęcia „godności osoby ludzkiej”

Powiada się w przywoływanym przez Księdza Kardynała dokumencie Vaticanum II *Gaudium et spes* (41), że *człowiek dzisiejszy znajduje się na drodze [...] odkrywania, a także coraz większego utwierdzenia przysługujących mu praw, których podstawą czy raczej źródłem ma być jego osobowa relacja ze Stwórcą. Kościół przekazujący, iż Bóg stworzył człowieka na swój obraz oraz wykupił z grzechu, który gromadzi idących za Chrystusem, stojących się przez to pełniej ludźmi, ma*

współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę jako do – dodajmy – praw człowieka, uprawnień podmiotów, do których adresuje swe rozstrzygnięcia prawodawca, mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku i jako takie nie mogą mu być przeciwstawiane, nie mogą być wobec niego pierwsze, nie mogą być pierwsze wobec norm prawa naturalnego; ich uznanie, przypisanie im jurydycznego waloru w prawie pozytywnym, jest równoznaczne z uznaniem obiektywnego porządku ludzkich relacji ufundowanego na prawie naturalnym (PEU 92).

¹⁷ Losy oryginalnego projektu liberalnego, zmienianego w ostatnich dwóch stuleciach w projekt socjalliberalny, „pozytywizujący” uprawnienia ongiś traktowane jako nietykalne, teraz zaś jako podstawy pozytywnych pretensji do inkluzji zwolenników niekiedy kulturowo słabo uzasadnionych, winny stać się przedmiotem poważnego namysłu katolików. Ich ujęcie praw osoby ludzkiej przypomina niekiedy tamten oryginalny projekt: prawda, katolicy wiążą prawa ludzkiej osoby z dziełem Boga i z normami prawa naturalnego wyznaczającymi negatywne granice możliwości poszczególnych jednostek. Odsyłając do skłonności przyrodzonych jako „metafizycznego punktu odniesienia” wspólnego każdemu człowiekowi, jako rzeczywistości, która ma być chroniona przez normy prawa naturalnego poznawane przez przyrodzony rozum ludzki, mówią o prawach osoby ludzkiej nie tylko jako możliwościach nie mających naruszać tej rzeczywistości, norm prawa naturalnego, ale także jako możliwościach przysługujących każdej takiej osobie bez względu na to, czy honoruje ona takie granice, czy też je narusza. Inaczej mówiąc, katolicy mówią i o prawie naturalnym, które korzystająca ze swych praw osoba zna i uwzględnia, i o prawach osoby ludzkiej granic takich nieznającej i nieuwzględniającej. Rodzi to poważny problem, jako że drugi sposób mówienia upodabnia ich do liberałów, wymaga wskazania sposobu zapewnienia w świecie doczesnym, przez prawodawców, reguł zgodnych z wymaganiami prawa naturalnego. W zamyśle Locke’a prawo natury chroniło uprawnienia/prawa jednostek, lecz każda jednostka miała być rozumna i znać miała normę prawa natury, zaś społeczeństwo cywilne i jej organy miały normę tę jedynie interpretować. Projekt ten został jednak zmieniony, okazało się bowiem, że nie interpretację, lecz treść prawa należy ustalać w debacie lub przez orzeczenie większości: dowolny prawodawca lub sądy coraz częściej go wspomagające lub nawet zastępujące. Zmiana ta pozwoliła uzupełnić kontekstem zmagania społecznego poszukiwania treści prawa nie tyle chroniącego już nienaruszalne jakoby uprawnienia, ile coraz bardziej spełniającego oparte na nich roszczenia. Podobny los może spotkać zamysł katolików, bo również on rozważany jest w środowisku polityczno-społecznym nieczułym już na racjonalność ni rozumność, poddanym emocjom i nieustannym zmaganiom różnych graczy.

być *mocą tej wiary [...] zdolny zabezpieczyć* godność natury ludzkiej *przed wszelkimi zmianami poglądów, które na przykład ciało ludzkie bądź zbytnio poniżają, bądź nieumiarkowanie wynoszą*. Tezy te są obce negującym Chrystusa i profetyczną misję Jego Kościoła, który – znów sięgnijmy po przywoływany dokument, odnajdując w nim kluczowy fragment analizowany także przez Księdza Kardynała – ma *mocą powierzonej sobie Ewangelii* proklamować *prawa ludzi*, uznawać i wysoko cenić *dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa*. Teza, iż Kościół ma taki *ruch przepajac duchem Ewangelii i zabezpieczac przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii*, ma zabezpieczać w pełni *prawa osobiste*, których realizacja wymaga uwzględniania *norm prawa Bożego*, jest krytyczna: gdy Kościół wiąże to wezwanie z tezą o ocalaniu w ten sposób *godności osoby ludzkiej*, jego negatorzy mają ją za zapowiedź ponownego uprzedmiotowienia człowieka, zniesienia jego podmiotowości, a nawet godności. Negatorzy ci nie przyjmują przesvědczenia wyrażonego przez Księdza Kardynała, iż *prawa człowieka mogą być stosowane uniwersalnie jedynie wówczas, gdy w centrum Bożego stworzenia pozostaje osoba [ludzka] jako również Jego kreacja*. Sądzą oni, że prawa takie może posiadać każda jednostka nawet gdy się przyjmie, że pojawiły się one w trakcie ewolucji umożliwiającej budowanie cywilizacji pozbawionej Boga, z pewnością nie od Niego czerpiącej swe treści, lecz ustalającej je w sobie. Utrzymywanie, że prawa takie posiadają ludzie przed pojawieniem się społeczeństwa czy państwa, przed pojawieniem się nawet kultury, nie wymaga ani tezy kreacjonistycznej, ani aktywności Boga podtrzymującego w istnieniu to, co powstaje.

Zamysł katolików, którego los jest trudny do przewidzenia, choć znać już jego słabość we współczesnej demokracji liberalnej, skoro już Benedykt XVI widział go jako subkulturę znajdującą poza głównym nurtem refleksji zachodniej, skrywa dwa ujęcia „godności osoby ludzkiej”: jeden z nich wiąże się z uznaniem, podkreślonym przez Księdza Kardynała, oryginalności czy wyjątkowości nawet każdej ludzkiej osoby jako wykreowanej przez Boga lub podtrzymywanej przez Niego w istnieniu. To podstawa ontologiczna wspólna wszystkim ludziom, nieakceptowalna dla krytyków Kościoła, bo odsyłająca do dzieła stwórczego dokonanego przez Boga; podstawa jednak analogiczna do przyjmowanej przez krytyków, także wskazującej, że jednostki są równe i to do tego stopnia, że niepodobna preferować przekonań żadnej z nich, nawet opartych tylko na emocjach, które winny być szanowane i postulatywnie chronione przez prawo ustalane w oparciu o rozstrzygnięcie większości; prawo prawomocne, choć być może – wedle miar już nie uwzględnianych – niesłuszne. Prawo przyjęte w obowiązujących procedurach przez większość, która – jak już u Arystotelesa – skłonna jest wykluczyć od

udziału w korzyściach wynikających ze wspólnego bytowania nienarodzonych lub zniedołężniałych jako zbyt kosztownych, neguje ich godność uznawaną niekiedy za wartość wrodzoną (*przyrodzoną, naturalną*), znosi godność pojmowaną podobnie jak uprawnienia Locke'a, jako niezbywalną i trwałą, *wyrażającą jego osobę*, a zarazem konstytuującą *jedność rodzaju ludzkiego* z uwagi na uznanie godności za wartość powszechną. Tak pojmowaną „godność osobową”, godność każdej osoby, może – acz nie musi – dopełniać „godność osobowościowa” uzyskiwana przez tych, którzy wznoszą się na szczególnie poziom moralny dzięki *działaniu moralnie wartościowemu* i utrwaleniu się jej w *charakterze człowieka*; o ile *godność osobowa jest wartością wrodzoną*, o tyle „godność osobowościowa” lub „teologiczna” ma być nabywana¹⁸ przez tych tylko, którzy korzystając z *autonomii moralnej* przyjmują *prawo moralne, Boże przykazanie*, w sposób wolny dają się przenikać *prawu Bożemu*, dobrowolnie słuchać Boga. Powiada Jan Paweł II: *posłuszeństwo Bogu nie ma [...] charakteru heteronomicznego*, heteronomiczny walor moralności oznaczałby *negację samostanowienia człowieka* i pozostawał w *sprzeczności z objawieniem Przymierza i odkupieńczego Wcielenia*; „heteronomia” byłaby *jedynie formą alienacji*, sprzeczną i z *Bożą mądrością*, i – zauważmy – z *godnością ludzkiej osoby* (VS 41). Godność „osobowościowa” lub „teologiczna” wiązana jest nie tylko z autonomią moralną ludzkiej osoby, ale także z jej wyposażeniem w treści, które zdolna jest rozpoznawać, bo tkwią one w niej samej, są jej „immanentne”. Godność człowieka, głosi dokument Soboru Watykańskiego II, *wymaga, aby działał [on] ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego*¹⁹. Jest ona teraz zestawiana nie tyle z trwaniem pewnej jedności ontycznej, ile z możliwością *świadomego i wolnego wyboru* uwzględniającego „poruszenie od wewnątrz i naprowadzenie”, a nie „zmuszenia z zewnątrz” czy „wewnętrzny popęd”²⁰.

Osoba ludzka jest tedy godna i jako swoista całość psychofizyczna, i jako akceptująca treści tkwiące w niej immanentnie, władna je poznać, uświadomić sobie i uwzględnić w akcie wyboru. Gdy czytamy w *Veritatis splendor*, iż w *światle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność* (VS 48 *in fine*), to dostrzegamy, że kluczowe dla

¹⁸ Por. F.J. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1980, t. VIII, s. 39, 9 i 4.

¹⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 306-308.

uchwycenia „prawdy o godności ludzkiej” jest odesłanie do odczuwania naturalnej (naturalnych) skłonności. Ten element wydaje się bodaj najwyraźniej nawiązywać do wielokrotnie opisywanego projektu św. Tomasza z Akwinu²¹, błędnie zbliżanego niekiedy do uwag protestanckiego filozofa z Królewca: nawiązanie do skłonności naturalnych kieruje bowiem naszą uwagę ku „treściom wewnętrznym”, nie heteronomicznym, ale i nie ustanawianym przez podmiot moralny, ku pewnej „strukturze” tkwiącej wewnątrz każdej osoby jako przedstawiciela gatunku, posiadającej godność na poziomie „ontycznym”, który jednak nie odsłania w pełni „prawdy o godności ludzkiej”²². Skoro *osoba ludzka posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, lecz winna ona strukturę tę szanować, w przeciwnym bowiem razie popadnie w relatywizm, samowolnie* (VS 48) atakując tkwiące w jej naturze „pewne podstawowe dobra” nie materialne i nie cielesne, lecz zestawiane ze „skłonnościami przyrodzonymi” właściwymi jej, jak każdej osobie ludzkiej. Skłonności takie, zyskujące znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, wyrażają prawdę o powszechności prawa naturalnego wpisanego w rozumną naturę osoby i obowiązującego każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych. Prawo naturalne odnosi się do pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do „natury osoby ludzkiej”, którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności

²¹ Akwinata używał terminu „godność” gwoli wyeksponowania „stopniowalnego” jej waloru, gdy wskazywał, że *na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru* (Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos, przeł. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987, s. 49). W tym ujęciu widoczne staje się wiązanie godności ze staraniem człowieka, z jego kierunkowaniem się ku dobru bez wpływu ze strony innych, skoro staranie to czy kierunkowanie ma on podejmować „sam z siebie”. Otwiera to dyskusję i o wewnętrznych impulsach (być może wiązanych z Bogiem), i o „stopniowaniu” godności; nie rozstrzyga jednak negatywnie o posiadaniu godności przez każdą ludzką osobę na poziomie niższym (godności naturalnej?) niż „najwyższy” jej „stopień” (godności sumienia prawidłowo wybierającego w oparciu o to, co tkwi wewnątrz człowieka, co nim powoduje, choć może on postąpić inaczej, nie dostępując tym samym godności w „stopniu najwyższym”).

²² Bodaj najpełniej w polskiej literaturze wypowiedział się o napięciu między stanowiskami św. Tomasza i Kanta Andrzej Szostek, zwracając uwagę na możliwość „biologizacyjnej interpretacji” pierwszego ze stanowisk i tzw. teonomicznej autonomii zapowiadanej przez drugie. Interpretacje neotomistów mają zmierzać w kierunku deprecjacji znaczenia świadomości człowieka dla jego czynów poprawnych moralnie (skłonności przyrodzone nie muszą wszak być uświadamiane, by czyn – z nimi zgodny – był moralnie poprawny); w katolickiej etyce (zwłaszcza niemieckiej) schyłku XX w. wzmaga się jednak popularność ujęcia Kanta, wiodącego ku dopełnianiu przez człowieka normatywnych rozstrzygnięć Boga (*Naturarozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, zwłaszcza s. 31-48 oraz rozdz. II i III).

zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu (VS 50 i 51). Wbrew rozdziałowi wolności jednostek od natury wspólnej wszystkim ludziom, który mają wprowadzać pewne teorie filozoficzne wywierające przemożny wpływ na współczesną kulturę, utrudniając rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego, prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków (VS 50 i 51). Dostrzeżmy to, co z coraz większym trudem dostrzegają nawet katolicy: prawo naturalne ma „wyrażać” godność ludzkiej osoby, wskazywać powinności życia zgodnego ze „skłonnościami przyrodzonymi” i „określoną strukturą duchową i cielesną” chronioną przez prawo naturalne²³. Nie tylko teza, iż godność osoby ludzkiej ma podstawę w stworzeniu jej na obraz i podobieństwo Boże budzi sprzeciw krytyków stanowiska katolickiego, ale także – i daleko częściej – teza, iż człowiek realizuje swoją człowieczą godność spełniając wymagania prawa rozbrzmiewającego w [jego] sumieniu, prowadząc życie moralne, miłując Boga i bliźnich (KKK 1700 i 1706)²⁴.

²³ W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy słowa, które należy odczytywać pamiętając o tym, że prawo do korzystania z wolności – jak podaje się we fragmencie 1738 – jest nieodłącznym wymogiem godności osoby ludzkiej: *Godność osoby ludzkiej zawiera w sobie prawość sumienia i jej się domaga. Sumienie obejmuje postrzeganie zasad moralnych (syndereza), ich zastosowanie w danych okolicznościach przez praktyczne rozeznanie racji i dóbr, a w wyniku tego sąd o konkretnych czynach, zamierzonych lub już dokonanych. Prawda o dobru moralnym, wyrażona w prawie rozumu, jest praktycznie i konkretnie uznana przez roztropny sąd sumienia. Człowieka, który wybiera zgodnie z tym sądem, nazywa się człowiekiem roztropnym (1780).*

²⁴ Choć tedy godność, którą możemy nazwać „ontyczną”, posiada każda osoba z racji przynależności do ludzkiego gatunku ustanowionego przez Boga, to o godności, którą możemy nazwać „godnością sumienia” lub „moralną” (a nie – jak u Mazurka – „osobowościową”), świadczy postępowanie moralnie poprawne; ostatni rodzaj godności realizuje się poprzez czy w trakcie życia moralnego, które nie znosi wolności jako możliwości dokonywania wyboru uznawanej za nieodłączny wymóg godności osoby ludzkiej, zwłaszcza w dziedzinie moralności i religii, wypełniającej się w relacjach międzyludzkich, w które „wchodzi” każda osoba ludzka (KKK 1738), lecz czyni ją swoistym „progiem”, którego przekroczenie pozwala osiągnąć stan godności moralnej; „progiem”, na którym osoba – posiadająca neutracalną godność ontyczną – winna uwzględniać uniwersalnie obowiązujące, nie ignorujące odrębności poszczególnych istot ludzkich ani jedyności i niepowtarzalności każdej osoby; prawo naturalne chroniące prawdziwe dobro, ujawniające wewnętrzną harmonię i wzajemne odniesienie wolności jako możliwości wyboru i natury, a zarazem umożliwiające budowanie prawdziwej komunii osób, znoszonej gdy prawo jest lekceważone albo nie jest znane (VS 50 i 51). Zwykle, a czyni to również Jan Paweł II, wskazuje się przy tym nade wszystko na normy negatywne prawa naturalnego, które obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności, zabraniając określonego postępowania *semper et pro semper* jako niedającego się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim, prowadzącego do obrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom. Łamanie którejs z norm negatywnych

Katolicy głoszą, że żadne uprawnienie nie uzasadnia naruszania granic wyznaczonych przez prawo naturalne, niektórzy liberałowie natomiast uznają uprawnienie naturalne (przyrodzone) za pierwsze wobec norm nawet negatywnych, wyrażających – zdaniem katolików – „prawdę godności osoby ludzkiej”. Przynajmniej część liberałów przydaje godność podmiotowi pierwszemu wobec wszelkich norm lub z pierwszeństwem woli także wobec norm moralnych (jakże inaczej pojąć bowiem można projekt Hobbesa, dla którego norma pojawia się dopiero po ustanowieniu państwa, gdy ono sformułuje prawo, a przed tym wydarzeniem niepodobna orzekać, czy czyn jest dobry czy zły?; jakże inaczej pojąć można byłoby projekt Locke’a przyjmującego, że jednostki odkrywają normę prawa natury lub prawa rozumu, która zabrania naruszać uprawnienia uprzednio posiadane przez jednostki?). I katolicy, i „ojcowie liberalizmu” borykali się z podobnymi problemami: i z tym, którego rozwiązanie wzywa do ustalenia relacji między planem moralnym i planem prawnym, i z tym, które wiąże się z potrzebą wskazania stosunku między rozumem i naturą. U pierwszych jednak plan moralny wyznaczają zwłaszcza normy prawa naturalnego, chroniące naturę gatunkową, poznawane mocą rozumu przyrodzonego, które winny zostać uwzględnione w planie prawnym; u drugich natomiast na pierwszym miejscu występują uprawnienia posiadane przez każdą jednostkę będącą człowiekiem już w tzw. stanie natury, zatem przed pojawieniem się norm. Pierwsi powiedzą, że wolność człowieka realizuje się dzięki spełnianiu wymagań prawa Bożego mającego *swą żywą siedzibę w „sercu” osoby, czyli w jej sumieniu* (VS 54), które zdolne jest odkryć jego reguły; reguły, których sumienie samo sobie nie nakłada, lecz którym człowiek *winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj*. Człowiek bowiem ma w swym sercu *wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony* (*Gaudium et spes* 16). Lecz skojarzenie godności człowieka z posłuszeństwem prawu wewnętrznemu, odcisniętemu przez Boga w sumieniu, prawu Bożemu i naturalnemu, poznawalnemu mocą przyrodzonego ludzkiego rozumu, jest odrzucane przez liberalnych krytyków. Zwracają oni uwagę na problematyczność odsyłania do Boga i Jego głosu, do natury gatunkowej i rozumu rozpoznającego jej treść, wspólną każdej osobie i uzdalniającemu ją do komunii z innymi, głosząc, że godność posiada każda „suwerenna moralnie” jednostka; że – co więcej – należy szanować tę „suwerenność” przez wzgląd na wymagania tolerancji i „autonomii moralnej”

prawa naturalnego jest zatem zestawiane z obrażaniem godności osoby, godności właściwej wszystkim ludziom (VS 52), nieodmiennie kojarzonej z „naturą ludzką”, stającą się nie tylko *miarą* każdej kultury, ale i czynnikiem umacniającym *osobową godność*.

jednostki zdolnej orzekać, co jest dla niej dobre, a co złe, stanowić w ostatniej instancji – wszak to wyraz „suwerenności” – o tym, co powinna, niekiedy zależnie od uwarunkowania kulturowego, kiedy indziej zależnie tylko od własnego poglądu, potrzeby, preferencji... Na *dictum* krytyków katolicy odpowiadają niekiedy głosem Jana Pawła II z *Veritatis splendor*: przecież to „prawo Boże” jest *uniwersalną i obiektywną normą moralności*; przecież *sąd sumienia nie ustanawia prawa, ale poświadcza [tylko] autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do najwyższego dobra, które pociąga człowieka, tak że przyjmuje on jego przykazania* (VS 60); albo odpowiadają głosem tego samego autora z wcześniejszej encykliki *Dominum et vivificantem*, nawiązującym i do *Gaudium et spes* (16), i do *Dignitatis humanae* (3), wskazującym, że sumienie osoby nie jest *autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe, bo głęboko jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania* (DV 43).

Kant przekonywał, że każdy człowiek ma zdolność tworzenia uniwersalnego prawa moralnego, bycia prawodawcą w dziedzinie moralności jako istota racjonalna i wolna, zdolna też stosować się do jego zasad²⁵. *Wolność jest podstawą dla wystąpienia godności, a ta ostatnia wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad. Celem jest podtrzymywanie rozwoju ludzkości jako wspólnoty moralnej, a wszystko, co się temu sprzeciwia, nie zasługuje na szacunek. Kantowska koncepcja godności jest zarówno uniwersalna, jak i egalitarna. Wszystkie istoty ludzkie posiadają bowiem zdolność do rozumnego wyznaczania prawa moralnego, ale ponieważ człowiek ma wolną wolę, nie wszyscy skłonni są do moralnego działania. Dlatego niektórzy obierają zasady postępowania, które sprzeciwiają się pomyślności ludzkości, wówczas jednak ani oni sami, ani ich działania nie zasługują na szacunek.*²⁶ Dla Kanta każdy człowiek jako „podmiot godności” *sam nadaje rzeczom wartości i jest ich źródłem – wszelkie wartości są [zatem] zrelatywizowane, oprócz wartości jego samego*²⁷. Jeśli przyjmiemy tę interpretację, dostrzeżemy, że dla Kanta i jego naśladowców godność kojarzyć należy z powszechnie w ludziach występującą właściwością moralną

²⁵ Justyna Miklaszewska, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017 nr 4/LXXII, s. 49.

²⁶ Tamże, s. 50-51.

²⁷ E. Niemiec, *Godność człowieka a prawo do dysponowania własnym życiem – aspekty filozoficzno-prawne*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2017, t. 6, nr 2, s. 72.

realizującą się jednak nie tyle w dziele odkrywania tkwiącej w nich i jednakiej dla każdego prawdy o dobru, wyprzedzającym i poznanie rozumowe, i decyzję woli człowieka, ile w dziele „ustanawiania wartości”. „Powszechna godność” czy „godność ontyczna”, znamionująca osobę jako człowieka, staje się fundamentem owego „dzieła ustanawiania wartości”; nie jest ona dopełniana rozważaniami o „godności sumienia”, tej, która uzupełnia pierwszą, a jest osiągnięta tylko przez niektórych, poznających normatywnie ujmowane prawo naturalne i uwzględniających je w swych czynach. Inaczej mówiąc: o ile Kant przywoływany jest gwoli ukazywania godności jako racji „ustanawiania wartości” przez każdą jednostkę z osobna i (potencjalnie) wszystkie zarazem, o tyle w katolickim nauczaniu odróżnia się godność ludzkiej osoby znajdowaną na „poziomie podstawowym” („ontycznym”), i godność ludzkiej osoby na „poziomie moralnym”, lub – jak woli mówić Jan Paweł II – na poziomie „godności sumienia”, albo – jak równie często się mawia – na poziomie „teologicznym”.

Pierwszy typ godności kojarzy się z szacunkiem *należnym ludzkiej osobie*, by wskazać, iż to *wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutcja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby, należy ocenić krytycznie; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są [przecież] czymś haniebnym; zakażają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy (VS 80)²⁸. Temu typowi godności zagrażają tedy zjawiska i procesy, w których człowiek staje się środkiem do celów realizowanych przez innych i dlatego przestaje być celem samym w sobie, co zbliża te uwagi do stanowiska Kanta. Źródłem atoli „godności moralnej” („sumienia”) jest przyjmowana autonomicznie przez człowieka „prawda obiektywna”, nie zaś ustanawiana przezeń *subiektywnie* „wartość”, niekiedy bowiem jednostki *mylnie* miewają coś za *prawdę*. Niepodobna się dziwić stwierdzeniu Jana Pawła II, że *sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka (VS 63)*. Możliwe jest przecież „sprzeniewierzenie się godności sumienia” przez nie samo, gdy błądzi ono „z winy człowieka”, gdy ten nie zna „obiektywnej prawdy o dobru” lub gdy poznawszy nie honoruje jej w swoich decyzjach. Wyraźnie orzeka się przecież, że *Kościół broni uniwersalnych**

²⁸ Zob. również VS 100, gdzie za KKK wymienia się *zachowania i czyny, które sprzeciwiają się ludzkiej godności*.

i niezmiennych norm moralnych, nie by umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna — to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów — obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wyplývają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia (VS 96; podkr. B.Sz.)²⁹. W Katechizmie Kościoła Katolickiego dopowiada się w związku z tym, iż prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do „niewoli grzechu” (KKK 1733); niewoli znoszącej również „godność moralną” („sumienia”, „teologiczną”), choć nie znoszącej „godności ontycznej” („naturalnej”) posiadanej przez każdego człowieka, także tego, który nie osiąga „godności moralnej” („sumienia”, „teologicznej”) albo nawet o nią w ogóle nie zabiega.

Kościół w demokracji (wciąż liberalnej?)

W adhortacji apostołskiej z 2018 r. zatytułowanej *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym* papież Franciszek zachęca do świętości, która nie odbiera sił, życia ani radości, jako że Ojciec stworzył każdego z nas, byśmy byli wierni naszej istocie; zależność od Boga uwalnia wręcz człowieka od zniewoleń i prowadzi do uznania godności (32), a nie zniewala go i godność mu odbiera. „Godność moralna” („sumienia”, „teologiczna”) nie zamyka jednostki w niej samej, lecz raczej winna ją otwierać na innych, gdyż wymaga uznania w każdym człowieku, nawet w „dziwaku”, w osobie śpiącej na zewnątrz w zimną noc, „istoty ludzkiej” posiadającej *taką samą godność jak ja*; każdy człowiek jest wszak takim samym, równym innym ludziom, *stworzeniem nieskończenie umiłowanym przez Ojca, obrazem Boga, brata odkupionego przez Chrystusa*. Świętość, która nie odbiera sił, życia ni radości, wymaga żywego uznania godności każdej istoty ludzkiej (98). Refleksja to podobna do przyjmowanej w ewoluującym podejściu liberalnym, osadzająca każdą osobę ludzką w relacjach społecznych, w relacjach z innymi, dopełniająca godność ontyczną, właściwą każdemu i mająca być uznaną w każdym, godnością teologiczną, właściwą dążącym do świętości. Zmaganie

²⁹ *Tylko Bóg, najwyższe Dobro, dopowiada Jan Paweł II we fragmencie 99, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka. W szczególności nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciw mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując, czy usiłując unicestwić. Zob. nadto KKK 1740.*

o to, by dążenia takie były możliwe, nie mogą być jedynym zadaniem Kościoła; nie może się on ograniczać także do obrony praw osoby ludzkiej opartych na jej godności ontycznej, skoro jest Kościołem zbudowanym i wspartym na Chrystusie, na Bogu, jest Kościołem Bożym, niosącym nadzieję przekraczającą wymiar doczesny, unaoczniającym inną niż polityczna tylko rzeczywistość budowana przez człowieka. Motyw już starotestamentowy zestawiający „Miasto” Boga z „miastem” człowieka znalazł dopełnienie w słowach Księdza Kardynała, który – powołując się na Maritain’a – uznał, iż „miasto” człowieka staje się o tyle „Miastem” Boga, o ile w świecie zsekularyzowanym honoruje prawa ludzi i godność osoby ludzkiej pojmowaną na oba sposoby. Kościół, jak wspominał również Ksiądz Kardynał, oponuje przeciwko każdemu przejawowi niesprawiedliwości, zna tedy „miary sprawiedliwości”, tkwiące w „prawdzie” nade wszystko „godności ontycznej”. Podejmowane przezeń próby wprowadzenia wymiaru nadnaturalnego, uzasadniającego dążenie wpisane w „godność teologiczną”, nie są jednak honorowane w ześwieczonym świecie; są one wręcz traktowane podejrzliwie, jako podobne ideologicznym projektom narzucanym z zewnątrz, w szczególności przez środowiska akademickie kształtujące miary „politycznej poprawności” przewidywanej w socjalliberalizmie. Podkreślanie, iż każda jednostka nakierowana jest na cel w niej tkwiący i ją orientujący ku Bogu, iż jest ona wyjątkowa i jako taka może decydować o realizacji tego celu, ma istotne znaczenie, stale jednak należy pamiętać, że należy ona do gatunku mającego sobie właściwe skłonności, których nikt nie może negować, jeśli cel swój pragnie spełnić. Nie może ich negować w szczególności prawodawca, który w popularyzowanych dzisiaj ujęciach nie zmierza już jednak do sprawiedliwości, lecz stara się jedynie o prawomocność, o uznanie swych rozstrzygnięć. Gdy demokracja pojmowana już jest jako dziedzina walki rozlicznych, a zabiegających jedynie o uznanie stanowisk, próby Kościoła stają się jednymi z wielu. Kościół traci swą wyjątkową pozycję wynikającą z jego wyjątkowego waloru ustanowienia przez Boga, a staje się tylko jednym z wielu graczy. Nawet gdy mówi o „prawdzie” wiązanej z Bogiem lub gatunkową naturą człowieka, w którym odzywa się przecież głos Boga, nie jest słuchany przez wielu zabiegających w „mieście” człowieka o realizację własnych, partykularnych potrzeb wynikających z własnych, partykularnych preferencji wiązanych głównie z ciałem, ze spełnianiem się w doczesności. Pozostaje filozofia polityczna, znoszona jest natomiast polityczna teologia, która wyklucza nieuwzględniających jej, a przez to nie spełnia wymagań rozumności oczekiwanej w demokracji.

Wraca w związku z uwagami dotyczącymi profetycznego zadania Kościoła dawny problem Arystotelesa: demokracja jest ustrojem zwyrodniałym, bo większość

ustanawiająca treść norm wiążących wszystkich, wyklucza od udziału w korzyściach mniejszość; jest ona atoli ustrojem dopóty, dopóki – nawet wykluczając – honoruje prawo istotniejsze niż normy ustalane w uchwałach ludu, uchwałach większości. Kościół broni „rządów prawa” wiążącego nawet większość, tym samym przyczyniając się do zachowania ustrojowego waloru demokracji, która – by waloru tego nie utracić – nie może być oparta na dowolnych normach uchwalanych przez lud. Obrona ta jednak winna uwzględniać dwa pokłady: jeden nakierowany na udział w debacie o prawie naturalnym wskazującym negatywne granice prawodawstwa, pozwalającym chronić „godność ontyczną” każdej ludzkiej osoby, od momentu poczęcia aż po naturalną śmierć w „planie doczesnym”, drugi zaś – kierowany głównie do wierzących – nakierowany na budzenie gasnącej świadomości istnienia „planu nadnaturalnego”, kluczowego dla celowościowego dążenia realizujących także (i to w „mieście” człowieka) swą „godność teologiczną”. Dialog toczony w „mieście” człowieka nie pozwala już przypisywać Kościołowi wyjątkowej pozycji, z której on sam zrezygnował, głosząc, że odstępuje od wskazywania „drogi prawdy” i wkracza na „drogę wolności”. Papież, wbrew tezie pojawiającej się w tekście Księdza Kardynała, nie jest już traktowany jako „uniwersalny nauczyciel” wskazujący „prawdę”, lecz jako uczestnik gry równych aktorów, z których każdy stara się narzucić swój punkt widzenia, apelując nie do rozumności, lecz do emocji; stara się doprowadzić do uznania za prawomocną jego propozycji. W takim świecie, zdominowanym przez agonizm, niekończącą się walkę zwolenników różnych stanowisk, i przez emocje nimi powodujące, pozycja Kościoła i jego głowy wydaje się trudna; nie sądzę, by „reset” mógł sytuację tę odmienić, należy raczej starać się wejrzeć krytycznie, jak czynią choćby środowiska muzułmańskie w społeczeństwach wielokulturowych, w problem zachowywania radykalnego sekularyzmu mającego jakoby stanowić jedną z głównych podstaw demokracji liberalnej; wejrzenie takie może doprowadzić do refleksji nad dopuszczalnością korzystania z uzasadnień religijnych w sferze publicznej, w debatach dotyczących treści norm prawnych. Doświadczenia zachodnie, wiązane jeszcze z wojnami wyznaniowymi XVI i XVII w., uzasadniały – najpóźniej od lat 60. XVI w. i wystąpienia francuskich „polityków” – tezę o potrzebie zamknięcia w sferze prywatnej przekonań religijnych. Dzisiaj, gdy każdy zgłasza w demokracji liberalnej własne roszczenia, nie zawsze rozumne, roszczenia wspierane na przeświadczeniach religijnych także winny być uwzględniane. Można się spodziewać, że będą one kontestowane przez pamięć o dawnych zmaganiach, zestawianie jednak racji wspartych o przeświadczenia chrześcijańskie z racjami wywodzonymi z islamu wydaje się zasadne, jeśli tzw. zachód ma utrzymać swój charakter, a być może nawet podstawy zbudowanej w nim tzw. demokracji liberalnej.

Gorzka i pełna troski ostatnia refleksja dotyczy wspomnianego również przez Księdza Kardynała „błędu antropologicznego”, który w Polsce międzywojennej przypisywany był nade wszystko bolszewikom. Okazuje się, że błąd ten trwa, że człowiek jest traktowany – być może również skutkiem dominacji nauki jako wyjątkowej praktyki społecznej – tylko jako ciało pośród innych ciał, ciało, które nie tylko traktowane jest jako podobne do ciał zwierząt, ale także jako główny przedmiot zainteresowania rządzących: chcą je oni zachowywać, dopóki są użyteczne, jak przekonują niektórzy zwolennicy biopolityki czy nawet biowładzy, zarazem uznając, iż ciało nie nosi w sobie duszy. Kościół wciąż winien wykazywać ten błąd, ujawniać, że człowiek jest substancją odrębną od innych, złożoną jednak, wyposażoną w duszę, która może zachować istnienie nawet po obumarciu ciała. W dominującej opinii jednak nie jest to błąd, z czym także Kościół winien się liczyć, wciąż podejmując debatę dotyczącą pojmowania człowieka. Dzięki wypowiedzi Księdza Kardynała czujemy jej smak; oby toczyła się ona, a głos Kościoła był w niej i jednorodny, i słyszalny jako głos wspólnoty nie sztucznej, powołanej przez człowieka, lecz nadnaturalnej, bo mającej źródło w Bogu Wcielonym, w Odkupicielu. Być może wywód jednego z bohaterów filmu von Donnersmarcka *Werk ohne Autor*, iż artyści nie powinni się nikomu podporządkowywać, lecz być głosem wolności, korespondujący z tezą de Tocqueville’a, iż w demokracji podobną rolę winny spełniać „instytucje arystokratyczne”, odnoszą się do katolików: atakowani jako jedna z ideologicznych grup, mogą oni trwać jako wspólnota ostrzegająca przez zagrożeniami dla zsekularyzowanej demokracji, zdominowanej przez walkę na emocje, pełnej fałszywych sądów, wykluczania mających zdanie niepoprawne; warto, by zastanawiali się oni nad swoją szczególną rolą, podążając wszak za Bogiem, a nie za człowiekiem lub tym, co dominuje w jego „mieście”, zmierając lub raczej już są w „Mieście” Boga.

Bibliografia:

- Bryk A., *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Esmein A., *Prawo konstytucyjne*, przeł. W. Konopczyński, K. Lutostański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2013.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Mazurek F.J., *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1980, t. VIII.
- Miklaszewska J., *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017 no. 4/LXXII.
- Niemiec E., *Godność człowieka a prawo do dysponowania własnym życiem – aspekty filozoficzno-prawne*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2017, t. 6, nr 2, s. 65-82.
- Planned Parenthood v. Casey*, 505 US 833, 1992.
- Szlachta B., *Konstytucjonalizm liberalny*, [w:] *Sądownictwo konstytucyjne. Teoria i praktyka*, red. Granat M., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2020.
- Szlachta B., „Nie zdradzać człowieka” – wieloaspektowość ludzkiej godności w nauczaniu Kościoła, [w:] *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. A. Budzanowska, W. Pasierbek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.
- Szlachta B., *Prawo katolika – prawo liberała*, Miesięcznik „Znak”, nr 11(450), Kraków 1992.
- Szostek A., *Natura-rozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przeł. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987.