

PIOTR ŚCIŚLICKI

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

REFLEKSJA FILOZOFICZNA
JAKO ŹRÓDŁO WSPÓŁCZESNEGO ROZUMIENIA
GODNOŚCI CZŁOWIEKA I DYREKTYW
INTERPRETACYJNYCH ART. 30 KONSTYTUCJI RP

UWAGI OGÓLNE

Gdy mowa o konstytucyjnych podstawach ochrony życia ludzkiego, przepisem nasuwającym się jako dogodny punkt wyjścia jest art. 30. Ma on brzmienie następujące: „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”. Poza art. 30 pojęcie godności człowieka pojawia się w konstytucyjnej preambule, która wzywa wszystkich stosujących ustawę zasadniczą do tego, by czynili to, „dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”, a także w art. 233 ust. 1 Konstytucji, gdzie ustanowiono bezwzględny zakaz naruszania godności człowieka nawet w razie wprowadzenia nadzwyczajnego stanu państwowego. Struktura systemu ochrony praw i wolności jednostki jawi się więc w sposób klarowny – u jej podłoża znajduje się nienaruszalny fundament w postaci godności człowieka, na którym nadbudowana jest złożona konstrukcja służących istocie ludzkiej uprawnień i swobód, poddających się ograniczeniom jedynie w ramach zasady proporcjonalności (art. 31 Konstytucji).

Na gruncie mającego niewątpliwie znaczenie centralne art. 30 pojęciu godności ludzkiej należy przypisać charakter wartości konstytucyjnej o podstawowym znaczeniu dla zbudowania aksjologii wszelkich rozwiązań jurystycznych dotyczących sfery praw i wolności jednostki. Demokratyczne państwo prawne

to państwo oparte na poszanowaniu człowieka, zwłaszcza na poszanowaniu i ochronie życia oraz godności ludzkiej. Te dwa dobra są sprzężone ze sobą w bezpośredni sposób. Art. 30 Konstytucji jest postanowieniem wiodącym dla wykładni i stosowania wszystkich pozostałych postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki; jak to wykazał Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 28 maja 1997 roku (K 26/96), przepis ten wykazuje ścisły związek z art. 38, bezpośrednio odnoszącym się do ochrony życia, co stanowi wyraz wspomnianego sprzężenia pomiędzy kluczowymi dobrami prawnymi: godnością i życiem.

GODNOŚĆ LUDZKA – WYMIAR CZYNNY I BIERNY

Pojęcie „godności człowieka” nie jest nowe i należy je odczytywać w powiązaniu z brzmieniem preambuły naszej Konstytucji¹. Źródłosłowem pojęcia godność w języku łacińskim jest *dignitas*, w greckim *axia* i *axioma*, w hebrajskim *kavod*². Jednym z pierwszych tekstów zawierających dłuższą wypowiedź z użyciem tego enigmatycznego słowa jest *De officiis* Cycerona:

(...) ex quo intelligitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eam que contemni et reici oportere sin sit quispiam qui aliquid tribuat voluptati diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. itaque victus cultus que corporis ad valetudinem referatur et ad vires non ad voluptatem. atque etiam si considerare volemus quae sit in natura «nostra» excellentia et dignitas intellegemus³.

Zatem godność człowiecza (*dignitas hominis*) mieści się w naturze istoty ludzkiej, zaś wypływa z niej powinność określonego postępowania moralnego – odpowiadającego wzniosłej pozycji⁴. Ujęcie godności, z jakim mamy tu do czynienia, kładzie nacisk jak gdyby na aspekt czynny zjawiska. Nieco inaczej jest u św. Tomasza z Akwinu, który odwołując się do Cycerona, postrzega godność

¹ Mam tu na myśli słowa następujące: „My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach (...)”. Zawarta jest w tych słowach istotna wskazówka interpretacyjna, pozwalająca odwołać się przy wykładni użytych w warstwie normatywnej aktu prawnego pojęć do całego dorobku naszej kultury, zarówno do źródeł greckich zatem (prawda, dobro i piękno to wszak idee platońskie), jak i do fundamentów cywilizacji judeochrześcijańskiej.

² R. Debes, *Dignity's Gauntlet*, “Philosophical Perspectives” 2009, Vol. 23 Ethics, s. 45.

³ Cicero, *De officiis*, lib. I, par. 106.

⁴ Co do interpretacji wypowiedzi Cycerona, zob. także: M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 123.

w aspekcie biernym i w powiązaniu z gradualizmem jako tego rodzaju właściwość jednostki, która desygnuje jej rangę, pozycję społeczną, piastowaną funkcję i poprzez to obliuguje innych do okazywania jednostce szacunku i czci⁵. W okresie średniowiecza, w związku z postrzeganiem jednostki ludzkiej jako części większej całości, części posiadającej ściśle wyznaczone miejsce w strukturze rzeczywistości nie tylko społecznej, aspekt bierny godności człowieka wysuwał się na plan pierwszy, zaś zmianie miało to ulec dopiero z nadejściem renesansu. To wówczas właśnie powstał odrębny gatunek literacki *De dignitate hominis*, stanowiący wyraz wiary w człowieka i w moc sprawczą jego intelektu, jak również w praktycznie nieograniczoną władzę nad światem. Słabiej zaznaczał się w tym okresie aspekt bierny godności, bowiem zerwano ostatecznie ze średniowiecznym gradualizmem, co doprowadziło w konsekwencji do ugruntowania się humanistycznego poglądu o równym statusie wszystkich ludzi, jednorodności całej rodziny ludzkiej. Znowu więc, tak jak w okresie starożytnym, na plan pierwszy wysunął się wymiar czynny godności, to jest pojmowanie jej jako właściwości determinującej w określony sposób człowiecze schematy postępowania. Jak zauważa Marian Machinek, „współczesne rozumienie godności człowieka i wynikających z niej praw opiera się na splatających się ze sobą i wzajemnie się inspirujących tradycjach. Jedną z nich są (...) idee starożytnej antropologii, do których chętnie nawiązywała humanistyczna i racjonalistyczna tradycja oświeceniowa. Drugą jest myśl judeochrześcijańska, poddająca refleksji status istoty ludzkiej w kontekście jej relacji ze Stwórcą”⁶. Na użytek niniejszej pracy – jak wyżej już sygnalizowałem – wyróżniam pojęcie godności ludzkiej w aspekcie czynnym (godność jako przesłanka i stojące przed jednostką zadanie określonego postępowania, *sui generis* wezwanie do podporządkowania swego zachowania zadanej normie moralnej) oraz w aspekcie biernym (godność jako wyznacznik statusu jednostki w pewnej hierarchii, przyrodzona właściwość, będąca przesłanką należnego jej szacunku)⁷. Wydaje się, że w interpretacji konstytucyjnego pojęcia godności należy mieć na uwadze obydwie aspekty, jakkolwiek z pewnością nie wyczerpują one całej palety znaczeń, którą nasza tradycja pozwala z omawianym pojęciem wiązać. Przyjrzyjmy się wobec tego, jak bardzo zróżnicowana i niejednorodna jest geneza pojęcia, którym posługuje się

⁵ Ibidem, s. 124.

⁶ Ibidem, s. 124-125.

⁷ Podobne rozróżnienie czyni Debes: „wydaje się, że pojęcie ludzkiej godności, tak jak funkcjonuje w ramach współczesnego dyskursu normatywnego, jest już *prima facie* odmienne od historycznie starszych ujęć. W tym «starszym» sensie godność jest czymś na kształt «bycia godnym», to znaczy: społecznie wysoko usytuowanym, cieszącym się uznaniem, poważaniem, szacunkiem. Nadal używamy tego znaczenia, odnosząc się do osób, jak również do ich postępowania. Ale to nie jest ludzka godność w dystyngtywnym, filozoficznie interesującym sensie. Ludzka godność nie jest bowiem czymś, na co trzeba sobie zasłużyć bądź co można odziedziczyć. W pewnym sensie i do pewnego stopnia ludzka godność jest inherentna (wrodzona) i niezasłużona. Inaczej, przy przeciwnym założeniu mówimy o ludzkiej wartości i nie potrzebujemy tu innego terminu”. Zob. R. Debes, op. cit., s. 47.

polski ustrojodawca w art. 30. Konsekwencją owego genetycznego zróżnicowania jest wieloznaczność, która o tyle może budzić niepokój, że chodzi o jedno z najbardziej fundamentalnych pojęć, stanowiących przesłankę prawnego statusu jednostki ludzkiej na gruncie całego systemu jurydycznego.

GODNOŚĆ POJĘCIEM WIELOZNACZNYM; RELATYWIZM CZY OGÓLNA
TEORIA GODNOŚCI

Z punktu widzenia encyklopedycznego godność ludzka to honor, ranga, inherentna wartość, niezbywalna wartość, równa wartość, najwyższa wartość, wyjątkowość, równowaga, *gravitas*, osobowość, integralność, integralność cielesna, szacunek do samego siebie, poczucie własnej wartości, święte miejsce w porządku rzeczy, specjalność⁸. Trudno zatem o pojęcie bardziej wieloznaczne. Bałagan znaczeniowy pozwala twierdzić, że termin ten właściwie nie ma znaczenia definitywnego, powstaje zatem pytanie, czy może być normatywną lub epistemologiczną podstawą określonych praktyk lub innych pojęć, całej teorii praw człowieka, która przecież na tym pojęciu jest oparta praktycznie bez reszty⁹.

Niekiedy owa wieloznaczność prowadzi do niebezpieczeństwa relatywizmu, np. w ujęciu Rhondy Howard, która definiuje ludzką godność jako „szczególne kulturowe rozumienie wewnętrznej moralnej wartości osoby ludzkiej i jej właściwej (...) relacji do społeczeństwa”¹⁰. Widzimy tu próbę uchwycenia pojęcia „zbiorowej godności” (wartości związanej z postrzeganiem kolektywnym). Autorka odnotowuje historyczną i antropologiczną ważność kolektywnego pojęcia godności i wyzwanie, jakie ono przedstawia względem zachodnich założeń i teorii liberalnych. Remy Debes uważa, że jest to ujęcie mylące – reifikacja wieloznaczności pojęcia godności tylko z tego powodu, że zdaje się ono być relatywne, że zdaje się, iż może być uchwycone zawsze tylko poprzez odniesienie do kontekstu kulturowego, nie jest w pełni uzasadniona. Wspomniane podejścia do godności, akcentujące różnokształtność pojęcia, prowadzą do mileżącego przedwczesnego pogrzebu potencjalnej jednolitej teorii godności jednostki ludzkiej. Zakładają, że nie jesteśmy zdolni abstrahować ponad tą wielością ujęć i definicji językowego *usus* lub kulturowego rozumienia, by sformułować gene-

⁸ Ibidem, s. 45-46.

⁹ Zob. J. Malpas, N. Lickiss, *Perspectives on Human Dignity*, The Netherlands 2007. „(...) obszerność zakresu desygnatów pojęcia [godności], jak również trudność w nadaniu temu pojęciu jasnej i jednoznacznej definicji (...) wskazują na jego absolutnie fundamentalny charakter”. Jak trafnie zauważa Debes, zachodzi tu błąd przesunięcia kategoriałnego, bowiem okoliczność posiadania tak wielu znaczeń przez pojęcie jest co najwyżej oznaką niejasnego charakteru, niekoniecznie zaś jego fundamentalności. Zob. R. Debes, op. cit., s. 46.

¹⁰ R. Howard, *Dignity, Community and Human Rights*, [w:] *Human Rights in Cross Cultural Perspective; A Request for Consensus*, Philadelphia, PA, 1992, s. 81-104. Cyt. za: R. Debes, op. cit., s. 46.

ralne, spójne, dające się obronić kryteria teorii, by następnie nad całą różnorodnością w tej dziedzinie zapanować, porządkując poszczególne ujęcia i obserwacje, które stały się przyczyną galimatiasu definicyjnego. Przecież pewna świadoma metateoria, mówiąca o tym, czym godność jest, z pewnością zaradzi temu aż nazbyt widocznemu w tym wypadku problemowi. Chodzi o ustanowienie pewnych formalnych kryteriów określonej zadowalającej koncepcji godności. Owe kryteria mogą, a nawet powinny, inspirować się tym, w jaki sposób o godności się mówi, ale konsekwencją ich sformułowania byłoby – twierdzi Debes – ograniczenie zakresu desygnatów¹¹.

Jakie zatem elementy mogłyby posłużyć jako podstawa formalnej ogólnej teorii godności? Wydaje się, że stosunkowo łatwo można wskazać co najmniej dwa. W pierwszej kolejności byłby to pierwiastek „niezasłużenia sobie” na godność (godność jako *unearned worth*). Przykładowo Rosalind Hursthouse nawiązuje do platońsko-arystotelesowskiej intuicji, że godność oznacza postępowanie w sposób, który odpowiada naszej naturze jako istot rozumnych – w tym sensie ma charakter przyrodzony¹². W ten sposób, roztrząsając kulturowe rozumienie godności ludzkiej, niemal zawsze dochodzimy do wniosku, że jest to właściwość, która albo komuś służy, albo nie przysługuje, ale nie można sobie na ten przymiot zasłużyć czy zapracować. Po drugie nie sposób uciec, analizując rozumienie pojęcia godności, od wrażenia ludzkiej „pychy gatunkowej”, którą w większości ujęć omawiane pojęcie zdaje się znamionować. Godność ludzka jest nieprzerwanie przedmiotem zainteresowania wielu kultur, zaś leżąca u podłoża tego zainteresowania idea, że istota ludzka jest pod względem moralnym bytem szczególnym i wyróżnionym, znalazła wyraz w religii, filozofii, literaturze, sztuce niemal wszystkich społeczeństw, współczesnych i starożytnych. Od starożytności wielu autorów pojmowało przymiotniki „szczególny” i „wyróżniony” w tym sensie, że ludzie znajdują się na szczycie piramidy bytów. Jednak są też *vota separata*, równie starożytne – np. niektórzy interpretowali *imago Dei* w świetle argumentu wielkiego-łańcucha-bytów, który wprawdzie przyznaje człowiekowi miejsce szczególne, ale nie tak wyraźnie oddzielone od wszelkich innych istnień. W niektórych nurtach buddyzmu na przykład twierdzi się, że jeśli jakiegokolwiek ludzkie przeświadczenie sprzeciwia się najbardziej rzeczywistemu stanowi rzeczy, to jest to właśnie przeświadczenie o tym, że dany byt jest bardziej szczególny niż inne. Każde miejsce w porządku rzeczy jest bowiem równie chwalebne. Stanowisko tego typu może uchodzić za przejaw sceptycyzmu godnościowego, bo jeśli wszystkie istnienia są moralnie szczególne na swój własny sposób, to nie ma miejsca na godność. Niewątpliwie zatem wypada się zgodzić, że buddyści są w tej mierze sceptyczni¹³.

¹¹ R. Debes, op. cit., s. 46-47.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 51-52.

CZTERY TRADYCJE INTELEKTUALNE U PODŁOŻA POJĘCIA GODNOŚCI

W świetle tego, co powiedziano już dotąd, nasuwa się pytanie, z czego wynika tak znaczne wewnętrzne zróżnicowanie semantyczne pojęcia godności. Tak daleko idąca niejednorodność semantyczna sprawia, że pojęcie może być użyte jako podstawa sensownej argumentacji dwóch przeciwstawnych stanowisk, zasadniczo odmiennych punktów widzenia, biegunowych – można by rzec. „Godność ludzka” zawiera w sobie wielki potencjał skonfliktowanych ze sobą niejednokrotnie intuicji, co wynika z faktu, iż ukształtowała się jako rezultat długotrwałej ewolucji, przebiegającej w ramach niezależnych od siebie tradycji intelektualnych. Wyróżnia się co najmniej cztery nurty myślowe, stanowiące źródło pozornie jednolitej idei, o której mówi art. 30 naszej Konstytucji. Każde ze źródeł wnosi do ostatecznego kształtu idei coś wartościowego, ale też zarazem każde niesie z sobą osobliwości i specyficzne trudności, gdy chodzi o zastosowanie jej w tym czy innym kontekście. Stąd toczy się w bioetyce spór co do tego, czy należy wykorzystywać tę ideę w dalszym ciągu, niejako przyrmykając oczy na jej wieloznaczność, czy też należałoby zrezygnować z niej na rzecz pojęć pierwotnych – bardziej jasnych i jednoznacznych¹⁴.

FILOZOFIA STAROŻYTNA: UJĘCIE KLASYCZNE, UJĘCIE STOICKIE

Pierwszym nurtem w genezie pojęcia są antecedencje starożytne. W ramach filozofii starożytnej wyodrębniam na użytek niniejszego artykułu ujęcie klasyczne godności oraz ujęcie stoickie; poza tym mieści się tu również pogląd arystotelesowski, który wszelako powiązany jest obecnie ściśle z koncepcją marksowską, toteż pozwalam sobie omówić go w innym miejscu.

Źródłosłów łaciński zachował się w języku angielskim, jest w nim dobrze widoczne powinowactwo pomiędzy terminem *dignity*, a łacińską *dignitas*. W literaturze starożytnej wyposażenie we właściwość określaną jako *dignitas* oznaczało najogólniej „bycie wartym honoru i poważania”. To klasyczne pojmowanie godności, desygnujące coś rzadkiego i wyjątkowego w życiu społecznym – nietuzinkową, prominentną wartość, związaną z daną jednostką – zachowuje część swojego znaczenia również w dzisiejszych czasach, mimo iż są to czasy odznaczające się egalitaryzmem. Jeśli jednak godność oznacza wyjątkowość, a zarazem egalitaryzm czasów współczesnych wymusza odniesienie godności do każdego człowieka, natykamy się na pytanie, co jest tak wyjątkowego w istotach ludzkich, co pozwala umieszczać je tak zdecydowanie powyżej świata zwierzęcego. Czy jest jakiś jeden atrybut lub zdolność, który/a czyni

¹⁴ Najbardziej ostatnio znana i wywołująca szeroką dyskusję propozycja rezygnacji z posługiwania się pojęciem godności wyszła od Ruth Macklin. Zob. R. Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, „British Medical Journal” 2003, Vol. 327, s. 1419-1420.

człowieka w sposób szczególny godnym szacunku? Rozum, sumienie, wolność? Czy może cały kompleks cech, z których żadna, występując osobno, nie jest jeszcze wystarczająca do osiągnięcia odpowiedniego poziomu poważania w oczach społeczności. Nie są to pytania, na które odpowiedzi przychodziłyby z łatwością, jednakże jest grupa badaczy, szczególnie konserwatywnych, którzy twierdzą, że jest coś wyjątkowego w rodzaju ludzkim, co uprawnia do szczególnego względu, substancjalizowanego na płaszczyźnie językowej w słowie „godność”¹⁵.

Problem z klasycznym ujęciem godności stał się szczególnie aktualny, wręcz dotkliwy, w czasach szybkiego postępu biomedycznego – chodzi o skomplikowaną relację pomiędzy technologią a godnością. Niektórzy twierdzą, że biotechnologia służy ludzkiej godności poprzez wzmacnianie tych cech, które czynią człowieka istotą godną szacunku; inni zaś utrzymują, że nowoczesne wynalazki z tej dziedziny w sposób frontalny podważają ludzką godność, czyniąc człowieka zbyt zależnym od innych.

Drugi problem z godnością w ujęciu klasycznym polega na tym, że wiedzie ona do rozróżnień pomiędzy jednostkami ludzkimi, co nie jest właściwe w czasach demokracji, gdy przywiązuje się szczególną wagę do takich wartości jak równość, wolność, tolerancja. Z tego powodu, jakkolwiek wolno utrzymywać, że ludzka godność jest szczególnie warta obrony w tym systemie, jednak niewątpliwie wymaga to wykazania – z uwagi na specyfikę ustroju – że godność jest czymś powszechnym i dostępnym dla wszystkich istot ludzkich. Prominencja godności w klasycznym ujęciu starożytnym nie za bardzo daje się pogodzić z tym współczesnym egalitaryzmem¹⁶. Warto zwrócić uwagę, że z tego między innymi powodu, w przeciwieństwie do Europy czy choćby Kanady, pojęcie godności nie było zbyt popularne w publicznym dyskursie etycznym w Stanach Zjednoczonych, opierającym się przeważnie na języku praw podmiotowych. Idea godności z trudem torowała sobie tam drogę, nosi bowiem zbyt arystokratyczny posmak, co razi egalitarystów, jak również wykazuje zbyt bliskie związki ze sferą religijną, co z kolei przeszkadza libertarianom¹⁷. Jednak, mimo tych zastrzeżeń, pojęcie odgrywa w Stanach Zjednoczonych dużą rolę – jakkolwiek bowiem wielkie wojny przeciwko niewolnictwu czy segregacji rasowej były prowadzone w imię praw obywatelskich i w ich języku, to u podłoża tych kam-

¹⁵ Nieliczni tylko badacze unikają pułapki „wyższościowego” spojrzenia na świat zwierzęcy, wyrzekają się gatunkowej pychy, twierdząc, że przekonanie o specjalnym statusie człowieka jest wyrazem naiwnego antropocentryzmu, który w tym wypadku może być określany jako *speciesism* (termin ukuty *per analogiam* do rasizmu i seksizmu). Zob. P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1990.

¹⁶ A. Schulman, *Bioethics and the Question of Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008 [dalej: *Human Dignity and Bioethics*], s. 6-7.

¹⁷ L.R. Kass, *Defending Human Dignity*, [w:] *ibidem*, s. 298-299.

panii, w bazie aksjologicznej niewątpliwie odnaleźć można pojęcie godności¹⁸. Zwraca się na to coraz częściej uwagę współcześnie, kiedy to europejskie pojmowanie godności i jej popularność na tym gruncie zdają się przenikać szerokim nurtem do nowego świata.

Szkoła stoików w starożytnej Grecji wyrażała przekonanie, że godność ludzka jest oryginalną właściwością przynależną wszystkim istotom ludzkim, bez względu na okoliczności życia i pozycję społeczną. Według stoików, tak greckich jak i rzymskich, podstawą wspólnoty ludzkiej jest wartość rozumu w każdej istocie ludzkiej. Ludzie mają zatem godność, ponieważ są wyposażeni w rozum, konsekwentnie więc, „najlepsze” życie – życie zgodne z rozumną naturą – jest dostępne dla każdego, kto wybierze drogę refleksji i myślenia. To, co dyktuje rozum, jest wszystkim, co potrzebne do szczęścia i pokoju ducha; mimo nędzy, choroby, wszelkiej opresji zawsze możliwe jest życie w sposób godny. Nic, co ktoś może powiedzieć lub uczynić, nie jest w stanie pozbawić człowieka godności i integralności. W tym ujęciu godność jest głęboko demokratyczną ideą, jest osiągalna dla niewolnika i dla władcy. Rozum (rozum praktyczny, zdolność wyboru moralnego) jest elementem boskim w człowieku, zaś każdy człowiek z racji posiadania zdolności rozumowych, bez względu na płeć czy stan, ma nieograniczoną wartość. Tym, co zasługuje w człowieku na szacunek, jest właśnie godność rozumu. Jeśli nawet istoty ludzkie różnią się pod względem właściwości moralnych, moralno-racjonalna zdolność posługiwania się rozumem jest fundamentalnie równa i stanowi źródło naszej równej wartości wbrew wszystkiemu, co nas dzieli. Zdolność moralna powinna być otaczana szacunkiem. Jakkolwiek ludzie z reguły otaczają szacunkiem zewnętrzne przejawy bogactwa i władzy, stoicy argumentowali, że powinniśmy szanować to, co naprawdę w nas wartościowe. Stąd pewnie Seneka opisuje piękno moralnej substancji w każdej osobie i quasi-religijny zachwyt, który odczuwa, ilekroć kontempluje racjonalny i moralny cel istoty ludzkiej¹⁹.

Podejście stoickie rodzi jednak pewne problemy. Po pierwsze – problem statusu zwierząt. Stoicy podkreślali wartość wypływającą z racjonalnych i moralnych uzdolnień człowieka, w pierwiastku rozumowym upatrywali tego, co wynosi istotę ludzką ponad inne byty. Stoickie odniesienia do ludzkiej wartości przeważnie zawierają pejoratywne porównania ze zwierzętami, które to w ich ocenie mogą być śmiało używane jako środek do celu, a w każdym razie nic nie stoi temu na przeszkodzie. Stoicy nie tylko ostro rozgraniczali świat ludzi i świat zwierząt – wbrew istniejącym już wówczas przecież dowodom na całkiem spore powinowactwo między nimi – ale również odmawiali zwierzętom jakiegokolwiek udziału w inteligencji czy innych właściwościach, w któ-

¹⁸ Ibidem, s. 298.

¹⁹ M. Nussbaum, *Human Dignity and Political Entitlements*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 352-353.

rych potencjalnie zwierzęta mogłyby uczestniczyć, jak choćby zdolność do odczuwania, w pewnym stopniu rozumowanie praktyczne (choć zapewne nie moralne), emocje (niekoniecznie tylko te najprostsze)²⁰.

Chociaż godność – jak ją pojmowali stoicy – jest powszechną opcją dla wszystkich ludzi i wszędzie (z uwagi na ich rozumną naturę), to ustanawia rygorystyczny standard, który niewielu ludzi w praktyce jest w stanie osiągnąć. Przeto mimo iż stoicka nauka o obojętności wobec cierpień cielesnych może okazać się wartościowa dla tych, którzy są zmuszeni zmagać się z bólem, chorobą, niepełnosprawnością, stoicka doktryna „odłączenia” od spraw tego świata, zawarta w zasadzie, że „nic, co może być ci zabrane, nie jest dobre”, oznacza, że szczególne bioetyczne zagadnienia są ostatecznie kwestiami o niewielkim znaczeniu ze stoickiego punktu widzenia²¹. Zwraca na to uwagę również Martha Nussbaum: bezwartościowość dóbr zewnętrznych w ujęciu stoickim zdaje się problematyczna. Pieniądze, zaszczyty, status społeczny, jak również zdrowie, przyjaźń, życie dzieci lub współmałżonka – te rzeczy, zdaniem stoików, nie mają wartości, nie powinny być przedmiotami naszego przywiązania, jedynie cnota i zdolności moralne zasługują na poważanie. Taka doktryna nie wygląda zatem, w ocenie autorki, jak dobra podstawa opcji politycznej skierowanej na zapewnienie ludziom istotnych dóbr. Znamienny jest na przykład brak sprzeciwu stoików wobec instytucji niewolnictwa na tej podstawie, że człowiek jest wewnątrz zawsze wolny, wolna jest bowiem dusza ludzka. Stoicy wierzyli też, że w celu nadania ludzkiej godności odpowiedniej oprawy i wymowy, konieczne jest wykazanie się niezależnością od kolei losu. Jeśli właściwości moralne mają równą i nieskończoną wartość, nie mogą być zależne czy przyćmione kiedykolwiek przez fortunę – w przeciwnym razie wartość człowieka byłaby zależna od wyroków i zrządeń *fatum*, dobrze urodzony i zdrowy byłby wart więcej niż nisko urodzony i chory²².

Inna bazowa intuicja stoicyzmu: postrzeganie człowieka jako bezsilnego, uważana jest często za równoznaczną z poniżeniem go, z brakiem poszanowania jego godności jako podmiotu. Wciąż możemy przekonać się o aktualności tego poglądu – idea ta pojawia się między innymi w rozróżnieniu pomiędzy feminizmem ofiary (*victim feminism*) i feminizmem podmiotu (*agency feminism*). Naomi Wolf potępia ten pierwszy nurt, piętnując utożsamianie kobiet na jakimkolwiek poziomie z bezsilnością. Podobnie ruchy na rzecz niepełnosprawnych sprzeciwiają się współcześnie twierdzeniu, jakoby niepełnosprawność była pozbawieniem czegoś istotnego, jakiejś doniosłej właściwości. Nikt nigdy nie jest ofiarą, ponieważ ludzka godność jest zawsze tym, co wystarcza²³.

²⁰ Ibidem, s. 354.

²¹ A. Schulman, op. cit., s. 7-8.

²² M. Nussbaum, op. cit., s. 355.

²³ Ibidem.

Podsumowując, jest jedna rzecz bardzo cenna i dziś w pełni aktualna w podejściu stoickim: założenie, że istnieje taki typ wartości w człowieku, który jest niezbywalny, który istnieje i trwa wbrew wszelkim przeciwnościom świata.

TRADYCJA BIBLIJNA: CZŁOWIEK JAKO *IMAGO DEI*

Innym silnym źródłem współczesnego pojmowania godności ludzkiej jest biblijna koncepcja człowieka jako szczególnego bytu stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga”. Ta nauka, łącznie z dalszym opracowaniem tak w żydowskim, jak w chrześcijańskim piśmiennictwie, była interpretowana na różne sposoby, ale główna implikacja zdaje się być następująca: istoty ludzkie, ponieważ są pod pewnymi przynajmniej względami podobne do Boga, posiadają inherentną i niepozbywalną godność. Część tej godności, sugerowana przez *Księgę Rodzaju*, wiąże się ze szczególną pozycją człowieka w świecie naturalnym – w tej rzeczywistości człowiek jest niczym Bóg i bynajmniej nie wyraża się to tylko w tym, że panuje niepodzielnie nad wszelką rzeczą. Chodzi także o to, że zaczyna – poprzez swe podobieństwo do Boga jako *imago Dei* – uczestniczyć czynnie w akcie stwórczym. Możliwe jest nawet mówienie o szczególnego rodzaju obowiązku spoczywającym na człowieku – obowiązku uczynienia świata idealnym w celu dokończenia dzieła boskiego stworzenia²⁴.

Reprezentatywne dla tego nurtu rozważań wokół pojęcia godności są poglądy Benedykta XVI. Rozumienie pojęcia jest tu wielowymiarowe, oparte na przekonaniu, że osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Godność ufundowana jest na właściwościach tkwiących inherentnie w jedności, takich jak wolność, rozum, miłość i poczucie wspólnoty, ale również *telos* ludzkiej egzystencji, czyli duchowe zjednoczenie z Bogiem i praktyczna realizacja pokojowego, wzajemnie ubogacającego współistnienia z innymi ludźmi²⁵.

Osoba ludzka ma sumienie i jest zdolna, poprzez rozum, odróżnić dobro i zło. „To prawo ma jako pierwszą i generalną zasadę: czynić dobro i unikać zła”. Benedykt nazywa następnie poszczególne zasady, które wynikają z tej szerokiej zasady ogólnej. Wymienia pięć zasad szczegółowych: szacunek dla życia ludzkiego od poczęcia do naturalnego końca, obowiązek poszukiwania prawdy, wypracowywanie harmonii poprzez podporządkowanie wolności prawu naturalnemu, postępowanie sprawiedliwe poprzez świadczenie każdemu, co mu się należy, oczekiwanie solidarności, czyli pomocy ze strony innych. Te zasady wyprzedzają każde ludzkie prawo. Każde ludzkie prawo powinno zatem odpowiadać tym normom. Rezultatem ich implementacji powinno być społeczeń-

²⁴ A. Schulman, op. cit., s. 8-10.

²⁵ D.G. Kirchhoffer, *Benedict XVI, Human Dignity, and Absolute Moral Norms*, “New Blackfriars; The Dominican Council”, Oxford 2009, s. 586.

stwo, w którym zrealizowane jest prawo każdego do godnych warunków życiowych: „zaspokojenie podstawowych potrzeb i możliwość urzeczywistnienia aspiracji”²⁶.

Poza obowiązkiem poszanowania życia ludzkiego od poczęcia do naturalnego końca zasady wyżej wspomniane pozostają dość zmienne, podobnie jak „podstawowe potrzeby” i „aspiracje”. Jednakże, opierając się na swej wizji godności osoby ludzkiej, Benedykt XVI artykułuje znacznie bardziej szczegółowe normy, które jak utrzymuje, są inherentne w naturalnym prawie dostępnym dla ludzkiego rozumu i sumienia, są obiektywne i co ważniejsze, nie podlegają negocjacjom. Przez życie w zgodzie z tymi normami społeczeństwo osiągnie pokój, na który zasługuje, zaś godność będzie poszanowana.

Normy, które są środkami umocnienia godności ludzkiej i których respektowanie jest najlepszym kryterium jej poszanowania w społeczeństwie, są następujące: (1) prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, (2) wolność wyznania, (3) obowiązek poszanowania i ochrony instytucji małżeństwa jako związku między mężczyzną i kobietą, (4) prawo pary małżeńskiej do posiadania potomstwa, (5) prawo do wychowania potomstwa.

FILOZOFIA NOWOŻYTNA: HOBBS, PASCAL I KANT; UJĘCIE ARYSTOTELESOWSKO-MARKSOWSKIE

Trzecią tradycją intelektualną, o której chciałbym wspomnieć, jest filozofia nowożytna; dają się tu wskazać co najmniej trzech myśliciele, którzy znaleźli w swej refleksji miejsce dla *dignitas*.

Thomas Hobbes wyeliminował powiązanie omawianego pojęcia z rzeczywistością wyjątkowością człowieka, uznając, że godność ludzka zależy wyłącznie od subiektywnych ocen „rynkowych”. W *Lewiatanie* pisze:

The value or worth of a man is, as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power, and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgment of another. (...) The public worth of a man is the value set on him by the commonwealth, is that which men commonly call dignity²⁷.

Wartość człowieka jest zatem – jak w przypadku innych rzeczy – jego ceną. Cena człowieka to tyle, ile dano by w zamian za użycie jego sił i dlatego nie ma charakteru absolutnego, lecz jest zależna od potrzeb i ocen innych ludzi. Publiczna wartość człowieka, która jest przyznana mu przez wspólnotę, jest właśnie tym, co ludzie powszechnie zwą godnością.

²⁶ Ibidem, s. 597.

²⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, Chapter X – of power, worth, dignity, honour and worthiness.

Według Hobbesa zatem, jak widzimy, godność jest wartością, jaką przyznaje człowiekowi wspólnota, swoistą „wyceną” jednostki ludzkiej – bez względu na jej rzeczywistą wyjątkowość jako istoty czy też jej naturę.

Istotne znaczenie z punktu widzenia poszukiwania genezy pojęcia godności człowieka posiadają również koncepcje francuskiego filozofa Blaise’a Pascala, w tym szczególnie słynne fragmenty jego *Myśli* – o człowieku, „trzcinie myślącej”²⁸. Pascal przekonany był o dominującym i przewodnim charakterze czynnika racjonalnego w człowieku, powiadał zatem: „Myśl stanowi wielkość człowieka. Mogę sobie dobrze wyobrazić człowieka bez rąk, nóg, głowy (jedynie bowiem doświadczenie uczy nas, że głowa potrzebniejsza jest od nóg). Ale nie mogę sobie wyobrazić człowieka bez myśli; to byłby kamień albo bydło”²⁹. Pierwiastek racjonalny – zdolność do rozumowania – w ujęciu filozofa stanowi fundament niezbywalnej godności istoty ludzkiej: „Cała godność człowieka jest w myśli (...). Myśl tedy jest rzeczą cudowną i niezrównaną przez swoją naturę. Musiała mieć osobliwe błędy, aby stać się godną wzgardy: ale też ma takie, że nie ma nic pociesniejszego. Jakaż jest wielka przez swą naturę! Jakaż niska przez swoje błędy!”³⁰.

Był również Pascal zwolennikiem ścisłego rozgraniczenia świata ludzi i świata zwierząt właśnie w oparciu o kryterium racjonalności, w tym zbliżał się do myśli stoickiej: „Wielkość człowieka jest tak widoczna, iż wylania się z jego nędzy. To bowiem, co jest naturą u zwierząt, u człowieka nazywamy to nędzą; przez co uznajemy, iż jeśli natura jego jest dziś podobna naturze zwierząt, osunął się w nią z lepszej natury, która mu była właściwa niegdyś”³¹.

Kolejnym doniosłym źródłem współczesnego znaczenia pojęcia godności jest system filozoficzny stworzony przez niemieckiego filozofa Immanuela Kanta. Wiele spośród jego argumentów okazało się pomocnych w dostarczaniu wspólnych podstaw refleksji badaczom o bardzo różnicowanych poglądach moralnych czy religijnych, słowem: o zróżnicowanej bazie aksjologicznej. Kluczem do takiego podejścia jest Kantowskie pojęcie człowieczeństwa jako wcielenia racjonalności³². Kant pragnął posadzić powszechną ludzką godność na ściśle racjonalnych podstawach.

Dla Kanta, pozostającego w tej mierze w zgodzie ze stoikami, godność jest wewnętrzną wartością, która jest przynależna wszystkim istotom ludzkim i zarazem żadnym innym istotom w świecie naturalnym. Wszyscy ludzie posiadają godność z powodu swej racjonalnej, rozumowej autonomii, tj. zdolności swobodnego posłuszeństwa wobec prawa moralnego, którego sami są autorami.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 142-149.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² S.M. Shell, *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 334.

Doktryna godności Kanta wymaga równego szacunku dla wszystkich osób, zakazuje użycia innej osoby tylko jako środka do swoich celów. Celebracja autonomii i zakazu instrumentalizacji podmiotów ludzkich ma z pewnością trwały wpływ na współczesną myśl etyczną i bioetykę w szczególności (zwłaszcza w zakresie etyki badań na organizmie ludzkim, gdzie przejawia się bodaj najpęniej w zasadzie świadomej zgody).

Godność oznacza w ujęciu Kanta wartość, która nie ma ekwiwalentu. Jak wyjaśnia królewiecki filozof w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, to, co odnosi się do ogólnych ludzkich inklinacji i potrzeb, ma cenę rynkową, ale to, co konstytuuje warunek, pod którym coś może być celem samym w sobie, nie ma relatywnej wartości, to jest ceny, lecz wewnętrzną wartość, czyli godność; człowieczeństwo tak dalece, jak jest zdolne do moralności, jest tym, co posiada godność³³. Historycznie rzecz ujmując, przed Kantowskim rozwiązaniem w *Grundlegung* termin godność nie miał jeszcze ustalonego znaczenia jako „ludzka wartość, na którą nie trzeba zasłużyć”. Kilka wyjątków można jednak wskazać – jak np. Giovanni Pico della Mirandola i jego często cytowane dzieło *De hominis dignitate*. Pico jednak (mimo swej popularności jako myśliciela zajmującego się godnością, zanim nadszedł „jej czas”) jest kolejnym prekantowskim przypadkiem wymagającym interpretacji³⁴ – mimo nowatorstwa bowiem przyjmuje się powszechnie, że dopiero kantowska koncepcja godności ustanawia granicę czy też limit wymienialności ludzkich dóbr. Jeśli coś ma wewnętrzną wartość – godność, to nie stanowi wartości homogenicznej z innymi i nie może podlegać swobodnej wymianie. Thomas Hobbes twierdził, że wartość człowieka jest tym samym, co jego „cena” czy też „wartość płacona w zamian za użycie jego sił”³⁵. Koncepcja Kanta na temat ludzkiej godności jest, jak się wydaje, bezpośrednią krytyczną polemiką z tym poglądem, choć Kant w żadnym punkcie swych wywodów wprost do *Lewiatana* się nie odnosi.

Jednakże zastosowanie moralnej teorii Kanta do bioetyki przedstawia szereg szczegółowych problemów – jak zauważa Adam Schulman³⁶. Po pierwsze, Kant lokuje godność ludzką w całości w ramach autonomii moralnej. W konsekwencji jest zmuszony zaprzeczyć jakiegokolwiek moralnej doniosłości innych aspektów człowieczeństwa, włączając w to życie rodzinne, sferę emocjonalną, sposób przyjścia na świat i inne czysto biologiczne fakty dotyczące ludzkiego organizmu. Koncentracja wyłącznie na racjonalnej autonomii pozostawia Kanta z wąskim i ograniczonym pojęciem życia moralnego, które mało ma do powiedzenia na temat moralnego znaczenia całego zakresu interwencji biomedycznych, obecnie wzbudzających kontrowersje etyczne. Jeśli sama tylko racjonalna wola jest siedliskiem ludzkiej godności, dlaczego miałyby mieć znaczenie,

³³ Ibidem.

³⁴ R. Debes, op. cit., s. 49.

³⁵ T. Hobbes, op. cit., Chapter X.

³⁶ A. Schulman, op. cit., s. 10-12.

ze ktoś urodził się ze sklonowanego embrionu, że zwiększa się siłę mięśni, poprawia wydajność psychiczną czy nastrój jednostki, że oferuje się organy do sprzedaży na wolnym rynku. Po drugie, doktryna racjonalnej autonomii, jakkolwiek jasna i jednoznaczna w teorii, może być trudna do zastosowania w praktyce, szczególnie w kontekście bioetycznym. Jeśli przykładowo godność zależy od racjonalnej woli, konieczna wydaje się konkluzja, że te istoty ludzkie, które nie są wyposażone w racjonalną autonomię (np. małe dzieci) lub też ją straciły (np. skutek demencji), lub nigdy nie miały (np. wrodzone upośledzenie umysłowe) – nie posiadają godności³⁷.

Arystoteles wychodzi od platońskiego poglądu na temat relacji między jednostką a państwem, wpisującego się zresztą w szerszą koncepcję helleńską, która nie potrafiła spojrzeć na człowieka inaczej, jak tylko jako na obywatela państwa, i stawiała państwo całkowicie ponad rodziną i ponad poszczególną jednostką; indywiduum było ze względu na państwo, a nie państwo ze względu na jednostkę³⁸. „Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa”³⁹. W miarę jednak jak Arystoteles rozwija swą *Etykę*, relacja między jednostką a państwem ulega niemal odwróceniu – pod koniec dzieła można odnieść wrażenie, że według Stagiryty, państwo spełnia funkcję pomocniczą w stosunku do życia moralnego jednostki, dostarczając elementu przymusu, aby pragnienia człowieka podporządkować jego rozumowi⁴⁰. Jednym z fundamentalnych celów państwa staje się wychowanie obywatela; obywatele powinni być wychowywani w sposób zasadniczo jednakowy, tak by mogli opanować umiejętność najpierw słuchania, a potem rządzenia, jako że kolejno będą musieli właśnie słuchać (gdy są młodzi), a potem rządzić (gdy staną się ludźmi dojrzałymi)⁴¹. Ponieważ zaś cnota dobrego obywatela i dobrego człowieka jest tym samym co do zasady, przeto wychowanie będzie musiało mieć na oku ukształtowanie dobrych ludzi, to znaczy będzie musiało oddziaływać w taki sposób, aby był urzeczywistniany ideał ustalony w etyce, żeby ciało żyło ze względu na duszę, a niższe części duszy ze względu na części wyższe⁴². Widać zatem wyraźnie, że godność człowieka jest w ujęciu arystotelesowskim cechą wprawdzie wrodzoną, ale wymagającą szczególnej pielęgnacji, przede wszystkim zaś stworzenia warunków, w których mogłaby się urzeczywistnić. Urzeczywistnienie godności przychodzi poprzez rozwój właściwych

³⁷ Ibidem.

³⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom II, Lublin 1996, s. 475-476.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2008, A 2, 1094 b 7-10.

⁴⁰ G. Reale, op. cit., s. 476.

⁴¹ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010, H 14.

⁴² G. Reale, op. cit., s. 524.

człowiekowi cech, zaś strukturą mającą ten rozwój umożliwić i pełniącą w tym zakresie rolę priorytetową jest państwo, organizacja polityczna. Poszanowanie godności człowieka nie ma więc – po stronie państwa – jedynie wymiaru negatywnego, nie wyraża się jedynie w powstrzymaniu się od naruszeń i wkroczeń w sferę przyrodzonej jednostce ludzkiej wolności; powinno znaleźć wyraz w czynnym i aktywnym wspieraniu jednostki w jej rozwoju osobistym, w ufaktycznieniu tkwiącego w niej inherentnie potencjału. W tym samym nurcie mieścić będzie się myśl Karola Marksa – szczególnie wczesna – zaś w następstwie tego poglądy na godność, wywodzące się od Stagiryty, legną u podłoża socjalistycznie zorientowanych koncepcji państwa. Niekoniecznie znajdzie to wyraz w modelu państwa socjalistycznego w znaczeniu ścisłym, również bowiem w zachodniej doktrynie państwa opiekuńczego, kształtującej się w opozycji do liberalnej koncepcji państwa stróża nocnego.

GODNOŚĆ W DOKUMENTACH PRAWNYCH; BRAK DEFINICJI WADĄ CZY ZALETĄ?

Innym prominentnym, aczkolwiek również problematycznym, źródłem pojęcia godności we współczesnej debacie bioetycznej są rozliczne dokumenty prawnej natury, zarówno normatywne, jak i deklaratywne, z zakresu prawa krajowego i międzynarodowego.

Pojęcie godności było w historii używane jako podstawa ogromnej ilości roszczeń i koncepcji, z których wiele zaowocowało opracowaniem prawnych dokumentów. Tak więc – począwszy od *Magna Charta Libertatum*, poprzez *Deklarację niepodległości Stanów Zjednoczonych*, aż po *Kartę Narodów Zjednoczonych* i *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* – godność brana jest pod uwagę jako podstawa praw podmiotowych, cieszących się pełną ochroną prawa przedmiotowego, jak również moralności – ponad granicami państwowymi, niezależnie od podziałów religijnych lub innych. W przypadku *Karty Narodów Zjednoczonych* funkcja godności ludzkiej została wyrażona *expressis verbis*, kiedy w jednej z kolejnych konwencji zadeklarowano, że prawa „wywodzą się z inherentnej (przyrodzonej) godności osób”. Podobne deklaracje znalazły się w *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (1949), *Final Act of the Helsinki Conference* (1975), jak również w ustawach zasadniczych wielu państw po II wojnie światowej.

Laska władcy czy wola boga były problematyczne jako przesłanki powszechnej etyki. Konieczne było znalezienie bardziej neutralnego fundamentu – stało się nim założenie fundamentalnej wartości człowieka, dla której obrano nazwę „godności”. Bez założenia o nierozzerwalnie związanej z osobą ludzką wartości stosunkowo łatwo było odmówić komuś praw poprzez czynienie różnic w zakresie podmiotowym owych politycznych deklaracji. Na przykład

Magna Charta Libertatum dotyczyła tylko ludzi wolnych (*Freemen*), zaś poprzedzające amerykańską konstytucję *Articles of Confederation* z 1777 r. wykluczały z zakresu swego zastosowania tzw. *paupers* i *vagabonds*. Podobnie kwalifikować należy przyjętą w Stanach Zjednoczonych już po *Deklaracji niepodległości*, a nawet po uchwaleniu konstytucji, praktykę odmawiania czarnoskóрым statusu ludzi (*people* lub *men*) w rozumieniu wymienionych dokumentów⁴³. Tylko dla porządku wymieni tu trzeba *Nürnbergger Gesetze* (1935), przykład tak ewidentny, wręcz rażący, że nie wymaga osobnego omówienia.

Jak podkreśla się w doktrynie, podczas gdy godność ludzka w tych i innych dokumentach ze sfery prawa międzynarodowego odgrywa rolę wartości nadrzędnej, na której wszelkie prawa człowieka i obowiązki są nadbudowane, właściwe znaczenie, zawartość pojęcia i jego podstawy nigdzie nie są wyraźnie zdefiniowane. Odwołanie do ludzkiej godności jak gdyby odzwierciedla polityczny konsensus pomiędzy społecznościami, które mogą mieć najzupełniej różne wyobrażenia na temat tego, czym godność ludzka jest, co oznacza, skąd pochodzi, co obejmuje. W konsekwencji, godność ludzka służy jako swoista „zakładka” dla wszystkich tych cech, które istotę ludzką uprawniają do bycia podmiotem podstawowych praw i wolności zadeklarowanych w dokumentach. Jednak może o tyle to nie jest dziwne, że przecież tym, co miało największe znaczenie po 1945 roku, nie było wcale wypracowanie porozumienia co do teoretycznych podstaw ludzkiej godności, tylko zapewnienie w praktyce, że najgorsze nadużycia, jakich dopuszczono się podczas wojny wobec całej populacji ludzkich, nie powtórzą się. W skrócie: „nienaruszalność ludzkiej godności” została zadeklarowana w czysto praktycznym celu zapobieżenia drugiemu Holokaustowi⁴⁴.

Z powodu swego formalnego i niezdeterminowanego od strony materialnej charakteru pojęcie godności ludzkiej zawarte w konstytucjach i deklaracjach nie stanowi jednak jasnego i jednoznacznego wskaźnika na płaszczyźnie kontrowersji bioetycznych. Samo pojawienie się pojęcia w tych dokumentach jest zaproszeniem do próby odpowiedzi na pytanie o podstawy ludzkiej godności. Sensowna idea godności ludzkiej może pomóc skonstruować zasób niepogwałcalnych praw, w konsekwencji zaś płaszczyznę przyzwoitości, wyznaczającą standard traktowania istoty ludzkiej, poniżej którego nie można zejść; w tym może wyrazić się wartość tego pojęcia jako czynnika o funkcji ochronnej przed niebezpieczeństwem najbardziej drastycznych nadużyć, związanych z wykorzystaniem w praktyce nowych technologii biomedycznych.

Może jednak brak precyzji, niejasność, wieloznaczność są właśnie największymi zaletami pojęcia godności? – zastanawia się Remy Debes⁴⁵. Sugestia Adama Schulmana, że konsensus, który zazwyczaj znajduje wyraz w tego typu

⁴³ R. Debes, op. cit., s. 53-54.

⁴⁴ A. Schulman, op. cit., s. 13.

⁴⁵ R. Debes, op. cit., s. 53-57.

deklaracjach międzynarodowych, co do godności człowieka ma charakter czysto praktyczny i nie dotyka płaszczyzny materialno-teoretycznej, niekoniecznie musi być zasadna wobec podejrzania, że wieloznaczność ta jest wynikiem subtelnej, niekoniecznie do końca uświadomionej intencji. Być może chodzi o to, że szczegółowa analiza pojęcia otworzyłaby dyskusję na temat ewentualnych podziałów i rozróżnień, której właśnie podświadomie chciano uniknąć, posługując się tym pojęciem jako źródłem i fundamentem praw. Ilekroć bowiem stwierdzilibyśmy, że godność oznacza taką, a nie inną własność, natychmiast pojawiłyby się konkretne podstawy do odmówienia komuś godności lub zaprzeczenia jej w określonych okolicznościach. Wystarczy przecież wskazać, że pewna kategoria nie wykazuje właściwości określonych w przyjętej definicji pojęcia.

Przy tak dużych możliwościach manipulowania potencjałem godności – różnicowania jej w odniesieniu do różnych podmiotów – wartość utrzymywania godności jako pojęcia wieloznacznego jest niezaprzeczalna. Różnicowanie przysługującej godności jest czymś znacznie gorszym niż same manipulacje na płaszczyźnie praw, niedochodzące do płaszczyzny godnościowej. W przedmiocie techniki legislacyjnej związanej z ochroną praw jednostki zauważono⁴⁶, że większą moc decyzyjną i swobodę przyznaje się jednostce wówczas, gdy nie precyzuje się zbyt konkretnie, w czym ta moc i swoboda się wyrażają. Wolność obywatelska jest z gwarancyjnego punktu widzenia korzystniejszą dla jednostki konstrukcją niż prawo podmiotowe, które poprzez swój zbyt konkretny charakter stawia zarazem granice nieskrępowanej wolności. Podobnie w odniesieniu do godności można powiedzieć, że lepiej jest nie precyzować, czym ona konkretnie jest, co leży u jej podłoża, bowiem w przeciwnym razie otwieramy puszkę Pandory – stwarzając pole do potencjalnych ograniczeń. Już Rzymianie wiedzieli, że *omnis definitio periculosa est*, i faktycznie: specyfikacja jest niebezpieczna, bowiem prowadzi do wniosku, że przysługują tylko o prawa wyraźnie przyznane, służy tylko godność *expressis verbis* zadeklarowana, w takim kształcie i znaczeniu, jak w załączonej definicji.

Współcześni myśliciele – od Hobbesa i Locke’a po amerykańskich ojców założycieli – uznali, że ostrożnie jest dla celów politycznych twierdzić, iż wszystkie istoty ludzkie mają prawa i wolności, które muszą być respektowane w sposób równy, bez zbyt czytelnego wyrażania podstawy tego twierdzenia⁴⁷. Celowe milczenie co do podstaw i zawartości pojęcia godności ludzkiej dobrze służyło liberalnej demokracji, sprzyjając tolerancji, wolności, równości i pokojowi.

⁴⁶ Ibidem, s. 55.

⁴⁷ Jak wskazuje Schulman, Hobbes stanowi w tym gronie swego rodzaju wyjątek, bowiem w *Lewiatanie* (rozdział 13) wskazuje, że nasze równe prawa wywodzą się ostatecznie z naszej równej podatności na śmierć z rąk drugiego. Nadto wspomniany autor podkreśla też okoliczność, że Hobbes nie podzielał poglądu o przyrodzonym charakterze godności, utrzymując, że jest to „publiczna wartość człowieka, przyznawana mu przez wspólnotę” (*Lewiatan*, rozdział 10).

W szczególnym przypadku etyki medycznej należy uznać, że przez długi czas liberalna zasada „szacunku dla osób” – włączając w to prawa dobrowolnej, świadomej zgody, poufności, ochrony przed dyskryminacją i nadużyciami – okazała się użyteczna do rozwiązania wielu problemów etycznych⁴⁸.

GODNOŚĆ ATRYBUCYJNA, GODNOŚĆ WEWNĘTRZNA

Daniel P. Sulmasy, na podstawie starannej analizy filozoficznych antecedenencji współczesnego użycia pojęcia godności, wyróżnia trzy zasadnicze jego znaczenia, z których wszystkie są po dziś dzień obecne w dyskursie filozoficznym. Po pierwsze daje się wyróżnić godność w znaczeniu atrybucyjnym – *attributed dignity* – czyli wartość, którą społeczność przypisuje jednostce ludzkiej poprzez akt atrybucji. Akt atrybucji może urzeczywistnić się indywidualnie bądź zbiorowo, zawsze jednak zawiera w sobie wybór. Godność przyznana nie jest przyrodzona, tylko w pewnym sensie na nowo i od podstaw tworzona; innymi słowy akt atrybucji ma sens konstytutywny, nie tylko deklaratywny. Godność w tym rozumieniu jest wartością konwencjonalną. Najpełniejszym wyrazem tego poglądu na godność jest myśl Hobbesa, w którego ujęciu godność jest ceną istoty ludzkiej – jak gdyby – w „obrocie rynkowym”.

Przez godność w znaczeniu wewnętrznym (*intrinsic dignity*) rozumie autor wartość, którą człowiek posiada na mocy swego człowieczeństwa, nie na mocy konwencji społecznej, będącej pochodną jego pozycji, zdolności do wzbudzania uznania w oczach innych, cennych talentów czy umiejętności. Wewnętrzna godność jest wartością, którą istoty ludzkie mają po prostu na mocy faktu, że są istotami ludzkimi, rodzą się jako przedstawiciele tego, a nie innego gatunku. W tym sensie właśnie mówimy, twierdzi Sulmasy, że rasizm jest czynem wymierzonym w ludzką godność. Godność oznacza bowiem w tym ujęciu wartość, która nie jest przyznana ani stworzona na drodze ludzkich decyzji, indywidualnych czy kolektywnych, i poprzedza atrybucję. Ma wymiar raczej deklaratywny aniżeli konstytutywny. Najpełniejszy wyraz tego rodzaju poglądów na godność znajdujemy w filozofii Kanta.

WNIOSKI

1. Godność w rozumieniu art. 30 Konstytucji jest przyrodzona. Przymiotnik „przyrodzona” w sposób jednoznaczny i niepozostawiający pola do domysłów wskazuje na przedprawny charakter godności. Ludzie wyposażeni byli w tę właściwość, zanim zaistniał jakikolwiek system jurydyczny. Nie istnieje żadna norma prawna, która stanowiłaby podstawę przyznania jednostce god-

⁴⁸ A. Schulman, op. cit., s. 15.

ności, rekonstrukcji jej kształtu i wynikających z niej konsekwencji. Prowadzi to do nieuchronnego wniosku o czysto deklaratorywnym charakterze art. 30 Konstytucji w tym zakresie; ten przepis jedynie deklaruje, uznaje fakt posiadania przez człowieka cechy, którą nazywamy godnością.

W rozumieniu Sulmasy'ego, „przyrodzoność” z art. 30 świadczy o tym, że godność ma wymiar wartości wewnętrznej, nie zaś atrybucyjnej. Przepis nie powołuje się na jakiegokolwiek pozytywne kryteria, które stanowiłyby przesłankę czy też podstawę przypisania danej jednostce godności. Nie da się zatem inaczej ująć tego problemu, jak tylko poprzez stwierdzenie, że godność przysługuje na mocy samego faktu przynależności do gatunku ludzkiego, faktu bycia człowiekiem. Oczywiście trudno też oprzeć się wrażeniu, że jest to przeniesienie dyskusji na inną płaszczyznę rozważań, bowiem zagadnienie „co znaczy być człowiekiem”, „co znaczy reprezentować gatunek *homo sapiens*” jest – przynajmniej na gruncie czysto prawnym – kwestią do pewnego stopnia otwartą (biorąc pod uwagę choćby problem statusu moralnego embrionu czy płodu ludzkiego). Jakkolwiek zgodzić się wypada, że w sferze nauk biologicznych odpowiedź na to pytanie nie stanowi już większego problemu.

2. Godność z art. 30 Konstytucji ma charakter niezbywalny. Użycie przymiotnika „niezbywalna”, jakkolwiek intuicyjnie trafne, budzi pewne wątpliwości, ponieważ literalnie rzecz ujmując, okoliczność, iż czegoś nie można zbyć, nie oznacza, że nie można tego utracić. Wydaje się, że lepszym wyborem ze strony ustrojodawcy byłoby użycie terminu „nieutralna”. Jednakowoż w świetle dyrektyw wykładni celowościowej i funkcjonalnej jasne jest, że założeniem legislatora było w tym punkcie trwałe powiązanie cechy godnościowej z człowiekiem, z jednostką ludzką, uczynienie z niej właściwości nieodłącznej. Wniosek ten można śmiało wyprowadzać ze zdania drugiego art. 30, w którym mowa o innej cesze godności, mianowicie o „nienaruszalności”. Tę własność można również rozumieć w ten sposób, że nie dopuszcza ona żadnych zmian – tak w substancji *dignitatis*, jak również w sensie jej należenia do określonego podmiotu (na stałe i na zawsze). Z punktu widzenia wcześniej przeprowadzonych rozważań stanowi to jedynie potwierdzenie przekonania, że godność jest pojmowana na gruncie konstytucji w znaczeniu wartości wewnętrznej.

3. Godność człowieka jako przesłanka przyznania praw. Owa godność właśnie stanowi „źródło wolności i praw człowieka i obywatela”. Wyprowadzam z brzmienia tych słów wniosek, że cechy godności, a zatem przyrodzoność, niezbywalność, nienaruszalność, niejako „przenoszą się” na służące jednostce ludzkiej wolności i prawa; również one mają zatem charakter przedprawny, przysługują nie z mocy prawa, lecz z mocy faktu urodzenia się człowiekiem; nie można być ich pozbawionym, jak również są nienaruszalne. Nienaruszalne z tym jedynie zastrzeżeniem, że w świetle aktualnie głoszonych poglądów na gruncie doktryny prawa konstytucyjnego państw demokratycznych wolności i prawa mogą podlegać pewnym ograniczeniom, w takim stopniu, w jakim jest

to niezbędne do umożliwienia koegzystencji jednostek, przy założeniu jednak, że ograniczenia nie będą naruszać tzw. istoty praw i wolności, czyli ich „twardego jądra”. Ta właśnie myśl znalazła wyraz w art. 31 naszej Konstytucji, który statuuje zasadę proporcjonalności, wypowiada się w te słowa: „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”. Można by rozważyć dodanie w tym przepisie zastrzeżenia, że ograniczenie wolności i praw nie powinno również mieć wpływu na podstawę ich przyznania, to jest na płaszczyznę godności człowieka, co umocniłoby wcześniej sformułowany wniosek, że godność w rozumieniu omawianego przepisu jest wartością wewnętrzną, nie zaś atrybucyjną i nie wartością „ekspresji”. Jest rzeczywiście niezbywalna i nienaruszalna.

4. Obowiązek władz publicznych związany z godnością. Art. 30 Konstytucji *expressis verbis* nakłada na władze publiczne obowiązek poszanowania i ochrony służącej człowiekowi godności. Biorąc pod uwagę wyróżnione aspekty godności: czynny i bierny, ośmielę się twierdzić, że ta część przepisu może stanowić z jednej strony podstawę rekonstrukcji obowiązku władzy publicznej w zakresie niestawiania tamy swobodnej ekspresji jednostki ludzkiej, w sensie wyboru określonego pozaprawnego systemu normatywnego jako części światopoglądu i postępowania zgodnie z nim (oczywiście w granicach, w jakich nie koliduje to z prawami i wolnościami innych jednostek), z drugiej zaś strony chodzi tu o aspekt bierny, zatem „widzenie człowieka w człowieku”, odpowiednie traktowanie go, właściwe kształtowanie swego postępowania względem niego, zachowywanie niezbędnego szacunku. Idąc jeszcze o krok dalej, można zasadnie postawić pytanie, czy przepis ten nie stanowi zachęty do ujęcia godności w znaczeniu przypisywanym jej w nurcie arystotelesowsko-marksowskim. Jest to pytanie, czy i w jakim stopniu na państwie ciążyą pozytywne obowiązki, których spełnienie miałyby na celu zapewnienie pełnego, możliwie najpełniejszego rozwoju tkwiącego w jednostce potencjału. W mojej ocenie, taki wniosek jest w pełni uzasadniony w odniesieniu do praw człowieka pierwszej generacji, są wszakże badacze, którzy uważają, że da się go uzasadnić także w przypadku tzw. praw socjalnych⁴⁹. Niewątpliwie, jeśli można z tym ostatnim poglądem dyskutować, to jedynie w oparciu o argument potencjalnej niewydolności systemów ekonomicznych niektórych państw, która nieuchronnie byłaby konsekwencją pełnej realizacji tego postulatu.

⁴⁹ P. Weithman, *Two Arguments from Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics*, op. cit., s. 435 i n.

5. Istotne wydaje się również spostrzeżenie, że Konstytucja posługuje się w art. 30 pojęciem człowieka, nie zaś pojęciem osoby. Jest to o tyle ważne, że termin „osoba” budzi w naukach normatywnych wątpliwości, trudno o stworzenie powszechnie akceptowanej definicji, która – jak się zdaje – byłaby czymś niezbędnym w sytuacji, gdyby wspomniany termin, a raczej sposób jego rozumienia, miał rzutować na zakres bytów obdarzonych przymiotem godności, a co za tym idzie na podmiotowy zakres praw i wolności. Pojęcie „człowiek” ma charakter pierwotny i jakkolwiek nawet co do tej definicji są problemy (np. kwestia pytania o stosunek zakresów art. 152 i 155 kodeksu karnego), to niewątpliwie cień semantyczny jest tu mniejszy⁵⁰ aniżeli w przypadku terminu „osoba”.

Pojęcie osoby o tyle byłoby kłopotliwe, że na gruncie filozofii (wyjąwszy personalizm chrześcijański), socjologii i nauk prawnych zakres desygnatów tego pojęcia jest znacząco ograniczony w stosunku do zakresu desygnatów pojęcia „człowiek”, nawet przy założeniu ewentualnych problemów ze zdefiniowaniem tego ostatniego. Wystarczy w tym kontekście powołać się na słynną koncepcję Mary Ann Warren, która dla kwalifikacji określonej istoty jako osoby formułowała pięć warunków, pośród których wyróżniamy: (1) świadomość, (2) rozumowanie, (3) samorzutną aktywność, (4) zdolność komunikowania się, (5) samoświadomość i koncepcje dotyczące samego siebie. Byt niespełniający żadnego z wymienionych warunków (np. embriion ludzki) z pewnością, zdaniem autorki, osobą nie jest, zaś w wymiarze pozytywnym, aby być uznanym za osobę, wystarcza spełnienie pierwszych dwóch lub trzech kryteriów⁵¹. Oczywiście zagadnienie stało się wysoce dyskusyjne, pojęcie osoby kontrowersyjne, a w konsekwencji trudne do zastosowania, tak więc dobrze, że polski ustrojodawca nie posłużył się nim w art. 30. Warto przy tym zwrócić uwagę, że nawet klasyczne rozumienie osoby, według Boecjusza – jako indywidualnej substancji rozumnej natury – nastrocza problemów w interpretacji, bowiem zaakceptowanie pojęcia rozumnej natury jest równoznaczne z wprowadzeniem kryterium racjonalności czy też rozumności podmiotu, co – jak starałem się wykazać – budzi poważne i uzasadnione wątpliwości wielu autorów. Tak czy inaczej bowiem, by uniknąć rozlicznych niebezpieczeństw, godność wiązać należy raczej z samym faktem przynależności do gatunku ludzkiego, nie zaś z ekspresją jakiegokolwiek cechy uważanej za ludzką.

⁵⁰ Jeśli wierzyć ekspertom, to na gruncie medycyny i innych nauk biologicznych omawiane zagadnienie już nie budzi wątpliwości. Zob. np. M.S. Gabryś, *Opinia dotycząca pytania, od kiedy zaczyna się ludzkie życie*, [w:] *Konstytucyjna formuła ochrony życia*, „Biuletyn Analiz Sejmowych” 2007, nr 3, s. 144.

⁵¹ M.A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, „The Monist” 1973, Vol. 57, s. 43-61. Zob. także: *The Beginning of Life: Fetuses and Embryos*, [w:] J.L. Dolgin, L.L. Shepherd, *Bioethics and the Law*, Austin – Boston – Chicago – New York – The Netherlands 2009, s. 112-114.

6. Godność człowieka jako przesłanka jego podmiotowości. Bycia osobą nie należy utożsamiać z byciem podmiotem. Potwierdzenie niezbywalnej godności człowieka jako zasady konstytucyjnej oraz prawa podmiotowego każdej jednostki ludzkiej – niezależnie od jej kwalifikacji czy stanu psychiczno-fizycznego oraz aktualnej sytuacji życiowej – stanowi podstawę uznania podmiotowości. Uznanie podmiotowości wyznacza określony sposób postępowania organów państwa, z ustawodawcą i egzekutywą włącznie. Człowiek powinien być traktowany jako wolny, autonomiczny podmiot, zdolny do rozwijania swojej osobowości i kształtowania swojego postępowania. Tego rodzaju myśl wyraził polski Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 30 września 2008 r. (K 44/07), w którym rozstrzygnął kwestię zgodności z Konstytucją art. 122a ustawy z 3 lipca 2002 r. Prawo lotnicze (DzU z 2006 r., nr 100, poz. 696, ze zm.). Powołany przepis zezwalał na zestrzelenie samolotu pasażerskiego i co za tym idzie na pozabawienie życia jego pasażerów w sytuacji, gdyby samolot ten mógł zostać wykorzystany do celów zamachu terrorystycznego; zgodnie z sugestią wnioskodawcy chodziło o zgodność przepisu między innymi z art. 30 i art. 38 Konstytucji, w perspektywie zasady państwa prawnego (art. 2 Konstytucji) oraz zasady proporcjonalności z art. 31 par. 3 Konstytucji.

Na tle okoliczności sprawy Trybunał stwierdził, że zakwestionowany art. 122a pr. lot. prowadzi do „depersonalizacji” i „reifikacji” znajdujących się na pokładzie samolotu, niebędących agresorami ludzi (pasażerów i członków załogi). Osoby te stają się jedynie obiektem (przedmiotem) akcji ratunkowej, skierowanej na zapobieganie hipotetycznym, dalszym i prawdopodobnie większym stratom, które mogłyby wywołać celowe uderzenie terrorystyczne. Z gruntu fałszywy jest przy tym argument, iż pasażerowie i załoga samolotu znaleźli się w takiej sytuacji wyłącznie wskutek bezprawnego działania zamachowców; pośrednio jest to bowiem przejawem niepowodzenia państwa w realizacji pozytywnych obowiązków ochronnych. *Ratio decidendi*, dająca się zrekonstruować na bazie powołanego przepisu, to nakaz poszanowania godności poprzez podmiotowe potraktowanie jednostki, respekt dla jej osobowości, w czym można dopatrzeć się wyraźnego nawiązania do wskazań Immanuela Kanta, w myśl których człowiek powinien być traktowany zawsze jako cel *per se*, nigdy zaś jako zaledwie środek do celu prowadzący⁵².

Dokonując „pionowej” oceny zgodności elementów systemu prawnego w tak newralgicznej kwestii, jaką jest wyważenie względów bezpieczeństwa publicznego oraz prawa do prawnej ochrony życia poszczególnych osób, także

⁵² „Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. Wszelkie przedmioty [ku którym kierują się nasze] skłonności mają tylko wartość warunkową”. – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009, s. 29.

tych znajdujących się na pokładzie samolotu, Trybunał Konstytucyjny jednoznacznie przyznał priorytet wartościom, którymi są życie i godność człowieka. Wartości te stanowią fundament europejskiej cywilizacji i wyznaczają treść znaczeniową centralnego w naszej kulturze (także prawnej) pojęcia humanizmu. Są one niezbywalne w tym sensie, że nie dopuszczają „zawieszenia” lub „zniesienia” w konkretnym kontekście sytuacyjnym.

Warto też zauważyć, że czynnikiem przesądającym o uznaniu niekonstytucyjności przepisu prawa lotniczego nie było samo porównanie wartości życia pasażerów statku powietrznego i życia potencjalnych ofiar zamachu terrorystycznego. Elementem, który przechylił szalę, była konieczność poszanowania godności ludzkiej pasażerów i członków załogi, szczególnie aktualna z uwagi na okoliczności. Nawet w sytuacji, gdyby rozmiar potencjalnego zamachu znacząco przekraczał następstwa zestrzelenia samolotu, względ na ochronę wewnętrznej wartości osób znajdujących się na jego pokładzie nie pozwala sankcjonować takiego jednostronnego sposobu rozstrzygnięcia kolizji dóbr jakościowo równorzędnych, choć niekoniecznie równorzędnych pod względem ilościowym. Zalecone przez Trybunał stosowanie w tym zakresie zasad ogólnych, w tym przepisów o stanie wyższej konieczności, wyraźnie wskazuje na wolę ustawodawcy, by czyn uderzający w najgłębszą wartość istoty ludzkiej miał w systemie prawnym rację bytu co najwyżej jako wtórnie legalizowany, nigdy zaś pierwotnie zgodny z prawem.

ABSTRACT

Human dignity, before it became a legal notion, had been a subject of philosophical reflection since ancient times. Beginning from the classical notion of dignity in letters of ancient philosophers, through stoical thought, biblical tradition and modern philosophy (Thomas Hobbes, Blaise Pascal, Immanuel Kant) we track the history of the construction of dignity as an inherent property of the human being, determining her special, distinguished position in the structure of earthly objects.

It seems that an effective interpretation of art. 30 of the Polish Constitution, which constitutes the central provision of the legal system built around the notion of dignity, is not possible without the acquaintance with theoretical bases of reconstruction of the notion. Analysing lawyer's commentaries on the art. 30, which concentrate on elucidating the appropriate meaning of such attributes of human dignity as its inherentness, inalienability, inviolability, it is impossible to resist the impression that each of the voiced views has its roots in the theoretical structure of dignity, as it can be found in philosophical legacy as well as in theological reflection.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2008.
2. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010.
3. Benedykt XVI, *The Human Person, the Heart of Peace*, "Message for the Celebration of the World Day of Peace" 1 January 2007.
4. Cicero, *De officiis*, lib. I, par. 106.
5. Hobbes T., *Leviathan*.
6. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009.
7. *Filozofia człowieka, wybór tekstów*, red. M. Jantos, Kraków 1991.
8. *Human Cloning and Human Dignity. An Etical Inquiry*, Washington, D.C. 2002.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Debes R., *Dignity's Gauntlet*, "Philosophical Perspectives" 2009, Vol. 23 Ethics.
2. Dolgin J.L., Shepherd L.L., *Bioethics and the Law*, Austin – Boston – Chicago – New York – The Netherlands 2009.
3. Gabryś M.S., *Opinia dotycząca pytania, od kiedy zaczyna się ludzkie życie*, [w:] *Konstytucyjna formuła ochrony życia*, „Biuletyn Analiz Sejmowych” 2007, nr 3.
4. Kass L.R., *Defending Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
5. Kirchhoffer D.G., *Benedict XVI, Human Dignity, and Absolute Moral Norms*, "New Blackfriars; The Dominican Council", Oxford 2009.
6. Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
7. Macklin R., *Dignity is a Useless Concept*, "British Medical Journal" 2003, Vol. 327.
8. Malpas J., Lickiss N., *Perspectives on Human Dignity*, The Netherlands 2007.
9. Nussbaum M., *Human Dignity and Political Entitlements*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
10. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom II, Lublin 1996.
11. Shell S.M., *Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
12. Schulman A., *Bioethics and the Question of Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
13. Singer P., *Animal Liberation*, New York 1990.
14. Sulmasy D.P., *Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.
15. Warren M.A., *On the Moral and Legal Status of Abortion*, "The Monist" 1973, Vol. 57.
16. Weithman P., *Two Arguments from Human Dignity*, [w:] *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C. 2008.